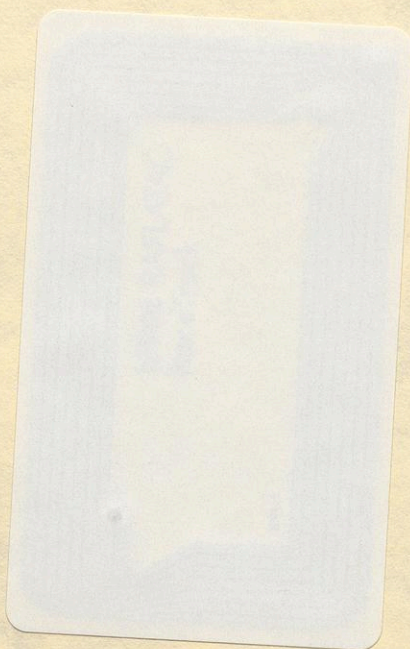




N12<522672981 021



UBTÜBINGEN



552 F Fr ✓ UB Bd 88/1977 99

Schreibst. 1

Zeitschrift für Kirchengeschichte

88. Band 1977
Heft 1

88
4.F. 26
1977

UB TÜB

21. NOV 1977



Verlag W. Kohlhammer

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

88. Band (Vierte Folge XXVI) Heft 1

Untersuchungen

- Henning Paulsen: Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik 1
Hans Hubert Anton: Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jahrhundert 38

Kritische Miscellen

- Georg Schwaiger: Die Honoriusfrage 85
Literarische Berichte und Anzeigen 98

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1977 kostet im Abonnement DM 99,- zuzüglich Versandkosten, das Einzelheft DM 42,- zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 5,5 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 80 04 30, 7000 Stuttgart 80, Telefon 07 11 / 78 63-1, Telex 7-255 820. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1977. Printed in Germany.

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

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Professor Dr. Knut Schäferdiek, 5201 Lohmar, Jahnstraße 38 g. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Hans Hubert Anton, Universität Trier, Schneidershof, 5500 Trier;
Doz. Dr. H. Paulsen, Ahornstraße 20, 6500 Mainz 42;
Prof. Dr. G. Schwaiger, Morgenrothstraße 22, 8000 München 80.

Beilagenhinweis: Diesem Heft liegen Prospekte folgender Verlage bei:

Frommann-Holzboog, Stuttgart; Ferdinand Schöningh, Paderborn; Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh und W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. Bitte beachten Sie diese Beilagen.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

88. BAND 1977
VIERTE FOLGE XXVI



Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

88. BAND 1977
VIERTE FOLGE XXVI



Gh 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

Hans Hubert Anton: Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jahrhundert	38
Th. Baumeister: Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums	145 ✓
K. J. Benz: Kaiser Konrad II. und die Kirche	190
Wolfgang A. Bienert: Ketzer oder Wahrheitszeuge	230 ✓
Armin Boyens: Das Ende des Lutherischen Weltconvents	264
Hanns Christof Brennecke: Danaiden und Dirken	302
Klaus Gamber: Zur Liturgie des Ambrosius von Mailand	309
Jürgen Hönscheid (mit M. Schwabe): Kurzgefaßtes Verzeichnis der Korrespondenz Adolf von Harnacks	285
Gottfried Maron: Das Schicksal der katholischen Reform im 16. Jahrhundert	218
Henning Paulsen: Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik	1
Georg Schwaiger: Die Honoriusfrage	85
Jacques Verhees: Die Bedeutung des Geistes Gottes im Leben des Menschen nach Augustinus frühester Pneumatologie (bis 391)	161
Artur Vööbus: Die Entdeckung einer neuen Klosterregel	330
Manfred Weitlauff: Zur Entstehung des „Denzinger“	247

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale, Bd. 7 (Schwaiger) S. 132–135
- Altermatt, Urs: Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto (Heim) S. 110 f.
- Autenrieth, Johanne und Kottje, Raymund: Kirchenrechtliche Texte im Bodenseegebiet (Schmitz) S. 357–359
- Bade, Klaus J.: Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit (Sundermeier) S. 420 f.
- Basetti Sani, Giulio: L'Islam e Francesco d'Assisi (Antes) S. 368 f.
- Beckmann, Joachim: Rheinische Bekenntnissynoden im Kirchenkampf (Stein) S. 425 f.
- Beer, Theobald: Der fröhliche Wechsel und Streit (Brecht) S. 382–384
- Biechler, James E.: The Religious Language of Nicholas of Cusa (Steiger) S. 373–379
- Bitter, Stephan: Die Ehe des Propheten Hosea (H. W. Wolff) S. 336
- Boockmann, Hartmut: Johannes Falkenberg, der deutsche Orden und die polnische Politik (Gießler-Wirsig) S. 372 f.
- Bornkamm, Heinrich: Luther – Gestalt und Wirkung (Brecht) S. 381 f.
- Bräumer, Hansjörg: August von Arnswaldt 1798–1855 (Berneburg) S. 117–120
- Bron, Gerhard: Das Wunder (Track) S. 397 f.
- Bucer, Martin: Deutsche Schriften Bd. 4 (Brecht) S. 391–393
- Courth, Franz: Das Leben Jesu von David Friedrich Strauß in der Kritik Johann Evangelist Kuhns (Brants) S. 408–411
- Fabian, Ekkehart: Geheime Räte in Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen (Gäbler) S. 108 f.
- Fleckner, Johannes: Thomas Kardinal Tien (Frohnes) S. 427–430
- Frank, Karl Suso: Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums (Engelbert) S. 334–336
- Franzen, August: Die katholisch-theologische Fakultät Bonn im Streit um das erste Vatikanische Konzil (Haas) S. 120–123
- Fries, Heinrich und Schwaiger, Georg: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. 3 Bände (Ganzer) S. 403–406
- Gäbler, Ulrich: Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert (Schmidt-Clausing) S. 139
- Ganoczy, Alexandre: Amt und Apostolizität (Fagerberg) S. 393 f.
- Ginzburg, Carlo und Prosperi, Adriano: Giochi di Pazzienza (Vinay) S. 380 f.

- Girardet, Klaus M.: Kaisergericht und Bischofsgericht (Brennecke) S. 344–349
- Hahn, Ferdinand: Kirchliches Amt und ökumenische Verständigung (Fagerberg) S. 393 f.
- Heinzmann, Richard: Die Summe „Colligite Fragmenta“ des Meisters Hubertus (Hödl) S. 102–104
- Herzog, Reinhart: Die Biblepik der lateinischen Spätantike (Gier) S. 349–357
- Heutger, Nicolaus: Loccum – eine Geschichte des Klosters (Bienert) S. 104 f.
ders.: Bursfelde und seine Reformklöster (Bienert) S. 104 f.
- Hornig, Ernst: Breslau 1945 (Konrad) S. 426 f.
- The Journal for Ecclesiastical History 1974/75 (Mokrosch) S. 140–143
- Kastner, Jörg: Historiae fundationum monasteriorum (Jäschke) S. 359 f.
- Kelber, Fritz; Pfeiffer, Gerhard; Kantzenbach, Wilhelm: Evangelium und Geist der Zeiten (Hörger) S. 106 f.
- Kempf, D.: A Bibliography of Calviniana 1959–1974 (Faulenbach) S. 138
- Kittelson, James M.: Wolfgang Capito (Greschat) S. 389–391
- Kleremonia (Bienert) S. 431–433
- Köpf, Ulrich: Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert (Heinzmann) S. 101 f.
- Köhler, Hans-Joachim: Obrigkeitliche Konfessionsänderung in Kondominaten (Reinhard) S. 401–403
- Koschorke, Klaus: Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker (Brox) S. 338–341
- Kretzer, Hartmuth: Calvinismus und französische Monarchie im 17. Jahrhundert (Faulenbach) S. 400
- Kunzelmann, Adalbero: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten (Tüchle) S. 109 f.
- Lange, Dietz: Historischer Jesus oder mythischer Christus (Peiter) S. 411–418
- Lange, Josef: Die Stellung der überregionalen katholischen deutschen Tagespresse zum Kulturkampf in Preußen (Hombach) S. 123–125
- Margerie, Bertrand de: La Trinité Chrétienne dans l'histoire (Stockmeier) S. 98 f.
- Maurer, Helmut; Müller, Wolfgang; Ott, Hugo (Hrsg.): Der heilige Konrad, Bischof von Konstanz (Jäschke) S. 363–365
- Meyer, Gerhard und Graßmann, Antjekathrin: Lübeck – Schrifttum 1900–1975 (Hauschild) S. 430

- Moeller, Bernd: Bauernkriegs-Studien (Endres) S. 386 f.
- Molland, Einar: Kristenhetens kirker og trossamfunn (Schäferdiek) S. 333 f.
- Monumenta Ucrainae Historica Bd. 1–11 (Völkl) S. 394–397
- Mordek, Hubert: Kirchenrecht und Reform im Frankenreich (Schieffer) S. 361–363
- Patschovsky, Alexander: Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen (Hledíková) S. 369–372
- Pellegrino, Michele: Forma Futuri (Hanson) S. 337 f.
- Perrin, Marie-Thérèse: Laberthonnière et ses amis (Aubert) S. 421 f.
- Pfeiffer, Arnold: Franz Overbecks Kritik des Christentums (Röhr) S. 418 f.
- Purcell, Maureen: Papal Crusading Policy (Mayer) S. 366–368
- Quapp, E. H. U.: Christus im Leben Schleiermachers (Mehlhausen) S. 115–117
- Richter, Helmut: Cluny (Frank) S. 365 f.
- Sabisch, Alfred: Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien (Barton) S. 387–389
- Sage, Michael M.: Cyprian (Speigl) S. 341 f.
- Salmonowicz, Stanislaw: Toruńskie Gimnazjum Akademickie w latach 1681–1817 (Swierk) S. 132
- Sardes, Maxime de: Le Patriarchat Oecuménique dans l'Église Orthodoxe (Nikolaou) S. 111–113
- Saumagne, Charles: Saint Cyprien. Évêque de Carthage. "Pape" d'Afrique (Speigl) S. 343 f.
- Schauf, Heribert: Das Leitungsamt der Bischöfe (Adriányi) S. 137 f.
- Schauff, Johannes: Das Wahlverhalten der deutschen Katholiken im Kaiserreich und in der Weimarer Republik (Horstmann) S. 426–425
- Schepers, Gerhard: Schöpfung und allgemeine Sündigkeit (Quapp) S. 135–137
- Schumacher, Josef: Der „Denzinger“ (Weitlauff) S. 125–132
- Schwaiger, Georg: Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert (Adriányi) S. 406–408
- Trüdinger, Karl: Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeiten zur Durchführung der Reformation (Müller) S. 384–386
- Ubachs, P. J. H.: Twee heren, twee confessies. De verhouding van Staat en Kerk te Maastricht, 1632–1673 (de Jong) S. 400 f.
- Unverhau, Dagmar: Approbatio – Reprobatio (Hoffmann) S. 430 f.

- Vetter, Ewald M.: Die Kupferstiche zur Psalmodia Eucaristica des Melchior Prieto von 1622 (Hausherr) S. 114 f.
- Vinay, Valdo: Le confessioni di fede dei Valdesi riformati (Selge) S. 379 f.
- Vögeli, Jörg: Schriften zur Reformation in Konstanz 1519 bis 1538 (Gäbler) S. 107 f.
- Völker, Walther: Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen (Riedinger) S. 99–101
- Wietfeld, Willard James: The Emblem Literature of Johann Michael Dilherr (1604–1669) (Greschat) S. 399

VERZEICHNIS DER RESZENENTEN

- | | |
|--|------------------------------------|
| Adriányi, G.: S. 137 f., 406–408 | Horstmann, J.: S. 422–425 |
| Antes, P.: S. 368 f. | Jäschke, K.-U.: S. 359 f., 363–365 |
| Aubert, R.: S. 421 f. | Jong, O. J. de: S. 400 f. |
| Barton, P.: S. 387–389 | Konrad, J.: S. 426 f. |
| Berneburg, E.: S. 117–120 | Mayer, H. E.: S. 366–368 |
| Bienert, W.: S. 104 f., 431–433 | Mehlhausen, J.: S. 115–117 |
| Brants, A.: S. 408–411 | Mokrosch, R.: S. 140–143 |
| Brecht, M.: S. 381 f., 382–384,
391–393 | Müller, G.: S. 384–386 |
| Brennecke, H. Chr.: S. 344–349 | Nikolaou, Th.: S. 111–113 |
| Brox, N.: S. 338–341 | Peiter, H.: S. 411–418 |
| Endres, R.: S. 386 f. | Quapp, E.: S. 135–137 |
| Engelbert, P.: S. 334–336 | Reinhard, W.: S. 401–403 |
| Fagerberg, H.: S. 393 f. | Riedinger, R.: S. 99–101 |
| Faulenbach, H.: S. 138 f., 400 | Röhr, H.: S. 418 f. |
| Frank, K. S.: S. 365 f. | Selge, K.-V.: S. 379 f. |
| Frohnes, H.: S. 427–430 | Schäferdiek, K.: S. 333 f. |
| Gäbler, U.: S. 107 f., 108 f. | Schieffer, R.: S. 361–363 |
| Ganzer, K.: S. 403–406 | Schmidt-Clausing, F.: S. 139 |
| Gier, A.: S. 349–357 | Schmitz, G.: S. 357–359 |
| Gießler-Wirsig, E.: S. 372 f. | Schwaiger, G.: S. 132–135 |
| Greschat, M.: S. 389–391, 399 | Speigl, J.: S. 341 f., 343 f. |
| Haas, R.: S. 120–123 | Steiger, R.: S. 373–379 |
| Hanson, R. P. C.: S. 337 f. | Stein, A.: S. 425 f. |
| Hauschild, W.-D.: S. 430 | Stockmeier, P.: S. 98 f. |
| Haussherr, R.: S. 114 f. | Sundermeier, Th.: S. 420 f. |
| Heim, W.: S. 110 f. | Swierk, A.: S. 132 |
| Heinzmann, R.: S. 101 f. | Track, J.: S. 397 f. |
| Hledíková, Z.: S. 369–372 | Tüchle, H.: S. 109 f. |
| Hödl, L.: S. 102–104 | Vinay, V.: S. 380 f. |
| Hörger, H.: S. 106 f. | Völkl, E.: S. 394–397 |
| Hoffmann, H.: S. 430 f. | Weitlauff, M.: S. 125–132 |
| Hombach, H. J.: S. 123–125 | Wolf, H. W.: S. 336 f. |

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement (Stand 1977) DM 99,- zuzüglich Versandkosten, das Einzelheft DM 42,- zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 5,5 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 80 04 30, 7000 Stuttgart 80. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1977. Printed in Germany.

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

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

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

Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik

Von Henning Paulsen

Noch immer geht die methodische Rekonstruktion urchristlicher Geschichte im Blick auf den Übergang zur alten Kirche vom Eindruck des gleichsam Schockartigen, eines zugleich materialen Umschlags, einer tiefgreifenden Umwälzung aus. Das Modell historischer Diskontinuität – dessen erkenntnistheoretische Voraussetzungen und Ziele nicht übersehen werden sollten¹ – wird zunächst auch nicht durch jene Texte fraglich oder gar aufgehoben, die unter der Bezeichnung ‚Apostolische Väter‘ firmieren. Denn jene sind, so disparat sie für sich genommen auch sein mögen, zum überwiegenden Teil noch viel zu sehr mit neutestamentlichen Texten verbunden, als daß sie allein jenen Übergang begreiflicher machen könnten. Viel eher wäre schon an die methodischen Versuche zu erinnern, einzelne Traditionen, Formeln und Motive sei es wirkungsgeschichtlich in ihrer Fortdauer, sei es archäologisch in ihrer Vorgeschichte und Genese zu erfassen. Solches Bemühen hat gewiß das Bild der urchristlichen Geschichte und ihrer Theologie nuancierter und vielfältiger erscheinen lassen, ohne daß jedoch jene prinzipielle Diskontinuität zur alten Kirche damit schon beseitigt wäre. Dies gilt um so mehr, als ja auch methodisch mit dem Nachweis der Wiederkehr und Aufnahme von Traditionen, Formeln und Motiven ein geschichtlicher Zusammenhang nicht notwendig angenommen werden muß. Schließlich nützt auch der Hinweis auf den Kanon, wenn er isoliert herangezogen wird, wenig: Denn weder bietet der abgeschlossene Kanon die Grenze zwischen Urchristentum und alter Kirche, noch macht er auf der anderen Seite die Möglichkeit evident, von einer Kontinuität zwischen beiden Größen zu sprechen.

¹ Das zeigt sich z. B. an *F. Overbeck*, der solches Modell der Diskontinuität gewiß am nachdrücklichsten vertreten hat; vgl. vor allem ‚Über die Anfänge der patristischen Literatur‘: HZ 48 (1882), 417–472 (= Darmstadt 1954). Vgl. dazu *Ph. Vielbauer*, Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft: Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31), 235–252; *A. Pfeiffer*, Franz Overbecks Kritik des Christentums (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 19) Göttingen 1975; vgl. bes. S. 141ff.

Es liegt angesichts solcher Schwierigkeiten nahe, das zugrundeliegende Problem vor allem auf dem Gebiet der urchristlichen Apologetik² erneut aufzusuchen, weil damit auch inhaltlich jener Bereich benannt ist, an dem zumeist der Umschlag vom Urchristentum zur alten Kirche exemplarisch belegt wird³. Forschungsgeschichtlich dominierte zunächst – in Analogie zum Modell historischer Diskontinuität – die Hypothese eines eher unvermittelten Einsetzens der Apologetik, das deshalb gerne mit der Verweltlichung des Evangeliums verbunden wurde. Apologetik wird so zum gleichsam weltzugewandten, fortschrittlichen Bruder jener häretischen Gruppen, die der Kirche den Spiegel der Vergangenheit vorhalten, um sie bei dieser zu behaften. Allerdings erwies sich dies Bild denn doch als zu einfach; vor allem die Beobachtung, daß schon neutestamentliche Texte angeblich genuin apologetische Theologumena enthalten, mußte solche Hypothesen ins Unrecht setzen. Nur ist ein historischer Rahmen, in den sich solche Beobachtungen zu einem neuen Bild fügen ließen, damit immer noch nicht gegeben. Denn es bleibt zweifelhaft, ob in diesen Theologumena nur ein Nachklang der nachalttestamentlichen, jüdischen Apologetik⁴ oder der Be-

² Zur urchristlichen/altkirchlichen Apologetik und ihrer Geschichte vgl. bes. *A. Harnack*, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter (TU I, 1.2) Leipzig 1882; *O. Pfeiderer*, Das Urchristentum. Seine Schriften und Lehren, Berlin 1902, Bd. 2, S. 681ff.; *K. Axenfeld*, Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission: Missionswissenschaftliche Studien (Festschr. G. Warneck) Berlin 1904, S. 1–80; *J. Geffcken*, Zwei griechische Apologeten, Leipzig-Berlin 1907; *A. Puech*, Les apologistes grecs du II^e siècle de notre ère, Paris 1912; *P. Wendland*, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen (HNT I, 2.3) 2.3. A. Tübingen 1912, S. 391ff.; *A. Hauck*, Apologetik in der alten Kirche, Leipzig 1918; *A. von Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4. A. Leipzig 1924; *M. Pellegrino*, Gli Apologeti Greci, del II secolo. Saggio sui rapporti fra il Cristianesimo primitivo e la cultura classica, Rom 1947; *M. Pellegrino*, Studi su l'antica apologetica (Storia e letteratura 14) Rom 1947; *V. Monachino*, Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del II secolo: Greg 32, 1951, 5–49; *H. Lietzmann*, Geschichte der alten Kirche, Bd. 2, 3. A. Berlin 1961, S. 172ff.

³ Auch hier wäre beispielhaft auf *F. Overbeck* zu verweisen; vgl. schon „Über Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der neutestamentlichen Schriften in der Theologie“, Basel 1871 (mit der pointierten Nennung von Irenaeus, Clemens und Tertullian; vgl. z. B. S. 6ff.).

⁴ Zur nachalttestamentlichen, jüdischen Apologetik vgl. z. B. *C. Siegfried*, Die Episode des jüdischen Hellenismus in der nachexilischen Entwicklung des Judentums: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 3, 1900, 42–60; *M. Friedländer*, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen, Berlin 1908; *M. Friedländer*, Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums, Zürich 1903; *P. Krüger*, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums, Leipzig 1906; *J. Bergmann*, Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1908; *A. Causse*, La propagande juive et l'hellénisme: RHPH 3, 1923, 397–414; *P. Dalbert*, Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluß von Philo und Josephus (ThF 4) Hamburg 1954; *V. Tcherikover*, Jewish Apologetic Literature Reconsidered: Symbolae R. Taubenschlag dedicatae Bd. 3, Wrocław-Warschau 1957, S. 169–193; *V. Tcherikover*, Hellenistic Civilization and the Jews, Philadelphia 1959.

ginn einer spezifisch urchristlichen Theologieform vorliegt. Wenn die Geschichte der Apologetik in der Tat älter ist als das Christentum⁵, läßt sich dann von einem nahtlosen Übergang „nachalttestamentliches Judentum – Urchristentum – alte Kirche“ sprechen⁶? Eine historische Differenzierung würde dann materialiter allerdings unmöglich gemacht⁷, sie wäre zumindest nicht auf dem Felde der apologetischen Literatur aufzusuchen.

Angesichts der sich aus diesen Überlegungen ergebenden Unsicherheit bleibt erneut daran zu erinnern, daß dies alles zuerst und vor allem auch ein Problem der Form- bzw. der Literaturgeschichte darstellt. Jener zu diskutierende Übergang vom Urchristentum zur alten Kirche muß sich – wenn er sich nicht zur bloßen Chimäre verflüchtigen soll – vor allem auch im Wandel der Formen und in der Veränderung der Literatur niederschlagen und an ihr sich belegen lassen. Damit aber richtet sich das Interesse notwendig auf jene literarischen Relikte früher Apologetik, auf die apologetischen Fragmente Melitos⁸ und des Quadratus⁹, deren Torso aber kaum weitergehende Schlüsse zulassen dürfte. Neben der Apologie des Aristides¹⁰ sind vor allem die noch erhaltenen Bruchstücke des „Kerygma Petri“ (KerP) zu nennen¹¹. Sie bedürfen schon deshalb einer gesonderten Unter-

⁵ P. Wendland, *Urchristliche Literaturformen* S. 391: „So paradox es klingt, die Geschichte dieser Apologetik ist älter als das Christentum selbst.“

⁶ Vgl. G. Loeschke, *Zwei kirchengeschichtliche Entwürfe*, Tübingen 1913, S. 3: „Mir will scheinen, als wäre die Kirche nicht auf dem Boden des Evangeliums aufgebaut, sondern aus der hellenistisch-jüdischen Synagoge herausgewachsen.“ Das hat dann die Konsequenz (a. a. O. S. 9): „Die Geschichtsschreibung, die Glaube, Ethik, Frömmigkeit der Kirche aus dem Evangelium entwickelt, ist zugunsten der anderen abzulösen, die die ganze Kirche aus der Synagoge entwickelt.“

⁷ Man sollte zudem nicht vergessen, daß dieses Modell historischer Abfolge nicht ohne geistesgeschichtliche Implikationen ist; vor allem die Christentumskritik des jungen Hegel hatte daran eine wichtige Stütze. Vgl. dazu P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung*, bei Hegel und in der Hegelschen Schule, Göttingen 1971, S. 99 ff. S. 147, Anm. 65.

⁸ Zur Überlieferung vgl. Harnack, *Überlieferung der griechischen Apologeten* S. 240 ff. Text bei O. Perler, *Méliton de Sardes. Sur la pâque et fragments* (SC 123) Paris 1966.

⁹ Text bei G. Rubbach, *Altkirchliche Apologeten* (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 1) Gütersloh 1966, S. 13.

¹⁰ Text bei Rubbach, *Altkirchliche Apologeten* S. 15 ff. Zur Apologie des Aristides vgl. vor allem Harnack, *Überlieferung der griechischen Apologeten* S. 109 ff.; R. Seeberg, *Die Apologie des Aristides*: NKZ 2, 1891, 935–966; E. Hennecke, *Die Apologie des Aristides. Recension und Rekonstruktion des Textes* (TU 43) Leipzig 1893; R. Seeberg, *Die Apologie des Aristides* (FGNK V, 2) Erlangen-Leipzig 1893; J. R. Harris, *The Apology of Aristides on behalf of the Christians* (TSt I, 1) Cambridge 1893; Pnueb, *Apologistes Greco* S. 35 ff.; Pellegrino, *Apologeti Greci* S. 25 ff.; G. C. O’Ceallaigh, „Marcianus“ Aristides on the Worship of God: HThR 51, 1958, 227–254; W. C. van Unnik, *Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften*: ThZ 17, 1961, 166–174.

¹¹ Zum KerP vgl. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Bd. II, 2. Erlangen-Leipzig 1890, S. 820 ff.; E. von Dobschütz, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht* (TU 11, 1) Leipzig 1893; G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten*, 1. 2. A. Freiburg-Leipzig 1895, S.

suchung, weil sie nach dem gängigen Urteil bisheriger Forschung¹² den inhaltlichen wie chronologischen Beginn der altkirchlichen Apologetik repräsentieren¹³.

I.

Jede Untersuchung des KerP wird von Anfang an sich die Gefahr in die Erinnerung rufen müssen, von einer schmalen Basis aus allzu weitgehende Schlüsse zu ziehen¹⁴; denn jene Stücke, die sich bei Clemens Alexandrinus finden¹⁵, sind eben nur Fragmente. Was darüber hinaus dem KerP noch zuzuweisen wäre, bleibt – soweit es in der Sache über Clemens Alexandrinus hinausgeht¹⁶ – höchst unsicher¹⁷. Daß korrelierende Überlieferung in so frappierender Weise nahezu vollständig fehlt, dürfte sachlich vor allem darin

38 ff.; O. Pfeleiderer, Urchristentum II, 616 ff.; Geffcken, Zwei griechische Apologeten S. xxxiii; Puech, Apologistes grecs S. 32 ff.; P. Wendland, Urchristliche Literaturformen S. 394 ff.; O. Bardenheuer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. 1, 2. A. Freiburg/Br., S. 547 ff.; J. N. Reagan, The Preaching of Peter: The Beginning of Christian Apologetic, Chicago 1923; E. Hennecke, Missionspredigt des Petrus: E. Hennecke (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen, 2. A. Tübingen 1924, S. 143–146; Pellegrino, Apologeti Greci S. 20 ff.; A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, I, 1. 2. A. Leipzig 1958, S. 25 ff.; W. Schneemelcher, Das Kerygma Petrou: E. Hennecke – W. Schneemelcher (Hgg.), Neutestamentliche Apokryphen, Bd. 2, Tübingen 1964, S. 58–63; M. G. Mara, Il Kerygma Petrou: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 38 (Studi in onore di A. Pincherle), 314–342, Rom 1967; R. Brändle, Die Ethik der „Schrift an Diognet“. Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des zweiten Jahrhunderts (ATHANT 64) Zürich 1975, S. 19 ff.

¹² Zur Forschungsgeschichte des KerP vgl. von Dobschütz, Kerygma Petri S. 6 ff.; Reagan, Preaching of Peter S. 1 ff.; M. G. Mara, Kerygma Petrou S. 314 ff.

¹³ Der Titel der Untersuchung von Reagan (vgl. Anm. 11) ist insofern für die bisherige Forschungsgeschichte des KerP exemplarisch.

¹⁴ Vgl. Bardenheuer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, 548: „Ein greifbares Bild der zu Grunde gegangenen Schrift läßt sich den dürftigen und zusammenhanglosen Resten nicht mehr entnehmen.“

¹⁵ Ausgabe der Fragmente bei E. Klostermann, Apocrypha I. Reste des Petrus-evangeliums, der Petrus-Apokalypse und des Kerygma Petri (KIT 3) Berlin 1933, S. 13 ff. Daneben vgl. vor allem noch die Textgestaltung bzw. Rekonstruktion der Schrift bei E. von Dobschütz, Kerygma Petri S. 17 ff.; Mara, Kerygma Petrou S. 320 ff. Deutsche Übersetzungen des Textes neben von Dobschütz bei Hennecke und Schneemelcher (vgl. Anm. 11).

¹⁶ Das Zitat bei Origenes (Comm. in Io. XIII, 17) stimmt trotz einiger Abweichungen in den Einzelheiten in der Sache jedenfalls mit dem von Clemens überlieferten Fragment überein.

¹⁷ Vgl. die Diskussion der fraglichen Texte bei von Dobschütz, Kerygma Petri S. 105 ff. Von Dobschütz hält die Wahrscheinlichkeit einer Zugehörigkeit für noch am größten bei einem von Greg. Naz. überlieferten Wort (a. a. O. S. 109: „Dies ist ein schönes, kerniges Dictum, dem sich das Wort des an solchen Sprüchen überhaupt reichen Ignatius vergleichen läßt [ad Smyrn. 4,2] . . . Der Spruch würde in das K. P. wohl passen, seine Stelle aber wäre ihm kaum anzuweisen, da jeder Zusammenhang fehlt.“ Der fragliche Text bei Greg. Naz. ep. 20; or. 17, c. 5; Elias Cret. MPG 36,395). Dennoch wird man auch bei diesem Wort einen gewissen Zweifel nicht unterdrücken können, da es in der Tat nur schwer im sachlichen

seinen Grund haben, daß das KerP wegen der Benutzung durch Herakleon¹⁸ frühzeitig diskreditiert worden ist¹⁹. Für Clemens allerdings hat der Text einen vollkommen unbestrittenen, ja autoritativen Charakter²⁰, und nicht nur dies erweckt den Eindruck einer gewissen Zuverlässigkeit seiner Wiedergabe. Von Vollständigkeit jedoch kann keine Rede mehr sein, eine exakte Rekonstruktion des KerP ist deshalb nicht mehr möglich.²¹ Es kann vielmehr nur darum gehen, den vorliegenden Fragmenten²² eine einsehbare Reihenfolge zu geben²³, aus der sich der Argumentationsgang des Textes wenigstens annähernd noch erschließen läßt:

Kontext der anderen Fragmente unterzubringen ist. Und beim nicht gerade geringen Umfang der pseudopetrinischen Literatur wird man die Zuschreibung des Logions zur *Διδασκαλία Πέτρου* durch Greg. Naz. allein nicht für zureichend halten können.

¹⁸ Daß Herakleon gerade das KerP benutzt hat, erklärt sich nicht nur aus der übereinstimmenden *theologia via negationis* (die Herakleon zum mindesten gelegen kommen mußte), sondern vor allem aus der akzentuierten Übernahme und Neuinterpretation der Dreiteilung ‚Griechen-Juden-Christen‘ im KerP durch ihn; diese Klassifizierung eignete sich gut für seine Auslegung von Joh 4,21 f. Vgl. vor allem fragm. 20–22 (*W. Völker*, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, Tübingen 1932, S. 73 ff.). Zum Ganzen vgl. jetzt *E. Pagels*, The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John (Society of Biblical Literature, MonSer 17), Nashville-New York 1973.

¹⁹ So schon bei Origenes. Vgl. dazu *Zahn*, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 820f.

²⁰ Für Clemens gilt, „... daß er in der That die Schrift für ein Werk des Apostels hielt und sie darum als echte Quelle für die apostolische Geschichte und Lehre benutzte.“ (*von Dobschütz*, Kerygma Petri S. 8).

²¹ Vgl. auch *W. Schneemelcher*, Kerygma Petrou S. 59: „Angesichts dieser Sachlage mußte auf den Versuch, die Fragmente in ihrer vermutlichen ursprünglichen Reihenfolge wiederzugeben, von vornherein verzichtet werden.“ Anders z. B. *J. A. Robinson* (im Appendix zu *J. R. Harris*, The Apology of Aristides S. 68 ff., bes. S. 86 ff.), der durch die Verbindung mit der ApolArist einen geschlossenen Zusammenhang konstruieren wollte; diese Hypothese muß aber als gescheitert angesehen werden.

²² Die Zählung der Fragmente differiert:

von Dobschütz/Mara

Klostermann

I	1
II	2
III	2
IV	2
V	2
VI	3
VII	3
VIII	3
IX	4
X	4

Im Folgenden wird die Zählung von *Klostermann* übernommen, allerdings im einzelnen wieder untergliedert:

1, 2a–2d, 3a–3c, 4a.b.

Die Entsprechung zur Zählung bei *von Dobschütz* und *Mara* ist so ohne Schwierigkeiten zu erschauen.

²³ Insofern hat ein solcher Versuch natürlich vor allem heuristische Funktion; die angenommene Rekonstruktion berührt sich in vielem mit der bei *von Dobschütz* hergestellten Reihenfolge (vgl. a. a. O. S. 79f.).

Das KerP dürfte mit fragm. 3b eingesetzt haben²⁴; die im Text vorgestellte Situation ist die der nachösterlichen Jüngerbelehrung, die Lage μετὰ τὴν ἀνάστασιν. Beginnt der Text so mit dem ἐξελξαμένην ὑμᾶς δώδεκα μαθητάς, so dürfte sich daran fragm. 3a angeschlossen haben. Dies ergibt sich formal vor allem aus dem διὰ τοῦ ὀνόματός μου, das die Fortdauer der Rede des Auferstandenen anzeigt (vgl. damit auch das διὰ ... πίστεως ἐμῆς von fragm. 3b). An die Aufforderung zur Mission an Israel schließt sich – und darauf läuft die Intention von fragm. 3a hinaus – das Motiv der weltweiten Sendung an (ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον). Es liegt nahe, fragm. 3b.a mit 3c fortzusetzen; wie in fragm. 3a Israel die Möglichkeit zur Umkehr eingeräumt wird (ἐάν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ Ἰσραὴλ μετανοῆσαι), so gilt dies nach fragm. 3c generell für den gesamten Kosmos, also auch für die „Heiden“.²⁵ Dennoch bleiben Interpretationsschwierigkeiten bei fragm. 3c bestehen: An wen richtet sich das ὑμῶν des Fragmentes? Daß die Jünger gemeint sein sollten, wie es sich durch den Zusammenhang der Rede des Auferstandenen nahelegt, erscheint als extrem unwahrscheinlich.²⁶ Man könnte deshalb bezweifeln, ob fragm. 3c überhaupt zum KerP zu zählen ist; auf der anderen Seite stimmt allerdings der Inhalt des Fragmentes so mit der Tendenz des KerP überein, daß ein solcher Schritt durchaus nicht als zwingend erscheint.²⁷ Wahrscheinlicher ist deshalb, daß die clementinische Zusammenfassung des πάσαις δ' ἄνωθεν ταῖς ψυχαῖς εἴρηται ταῖς λογικαῖς eine Einfügung des ὑμῶν in den ursprünglichen Kontext durch Clemens erforderlich gemacht hat.²⁸ Möglicherweise wird man auch damit rechnen müssen, daß in 3c eine inhaltlich durchaus zutreffende Summierung der Theologie des KerP durch Clemens gegeben werden soll.

Auch wenn sich hierfür gewiß kein zwingender Beweis führen läßt²⁹, so dürfte fragm. 4a.b wohl nach fragm. 3 zu stellen sein; es würde sich dann in diesem Fragment korrespondierend zum Auftrag des Auferstandenen in fragm. 3 die schriftgemäße Fundierung der sich anschließenden Verkündi-

²⁴ So auch von Dobschütz, Kerygma Petri S. 79; zutreffend auch seine Bemerkung, „... daß die Einleitung bei Clem. Al. wahrscheinlich nicht dem Text, sondern der Situation entnommen ist ...“

²⁵ Von Dobschütz, Kerygma Petri S. 57: „... aber es ist doch bedeutend wahrscheinlicher, daß diese Verheißung der Sündenvergebung hier an Heiden gerichtet sein soll.“ Fragm. 3a.c entsprechen sich auf diese Weise auch in der Komposition.

²⁶ Darauf hat als erster nachhaltig E. Hennecke, Missionspredigt, aufmerksam gemacht (a. a. O. S. 144): „Falls a 4 überhaupt, wie es aber doch nach dem Satzinhalt scheint, dem Schriftstück entnommen ist, würde es nach der Reihenfolge bei Clemens Alex. vielmehr hinter 1 zu stellen sein. Es scheint aber weniger gut zu passen, daß den Jüngern von Jesus allgemeine Vergebung der Sünden in Aussicht gestellt wird, als daß Petrus dieselbe seinem Publikum verspricht.“

²⁷ Von Dobschütz, Kerygma Petri S. 24: „Ist diese Stelle auch nicht ausdrücklich als Citat aus dem K. P. angeführt, so legt doch der Zusammenhang es nahe, sie darauf zurückzuführen, und der Inhalt bestätigt die Zugehörigkeit zum K. P.“

²⁸ Fragm. 3c würde dann aber noch zur Situation der Rede des Auferstandenen gehören und nicht schon, wie Hennecke vorschlägt (vgl. Anm. 26), zur Rede des Petrus.

²⁹ Anders z. B. von Dobschütz (a. a. O. S. 79), der einen Zusammenhang mit fragm. 2 annimmt.

gung finden.³⁰ Dies ist auch schon deshalb nicht unwahrscheinlich, weil das εὐρομεν von fragm. 2d erkennbar auf das ἡμεῖς δὲ ἀναπτύξαντες . . . εὐρομεν von fragm. 4a rekurriert. Schließlich folgt mit fragm. 2 der eigentliche Schwerpunkt des KerP; der Auseinandersetzung mit der griechischen und jüdischen Gottesverehrung wird die christliche scharf kontrastiert. Dieser Antithese voraus geht in fragm. 2a die positive Bezeichnung der wahren Gottesverehrung. Fragm. 2a macht dabei einen in sich geschlossenen, zusammenhängenden Eindruck, so daß mit einer umfangreicheren Lücke kaum zu rechnen ist.³¹

Diffizil bleibt zum Schluß vor allem die Stellung von fragm. 1; zweifellos handelt es sich bei dieser kurzen Aussage – der Bezeichnung des κύριος als νόμος und λόγος – um jenes Fragment, das in die Gedankenführung des KerP am schwierigsten einzuordnen bleibt. Will man eine Hypothese wagen, so ließe sich noch am ehesten an einen Zusammenhang mit fragm. 4 und der dort gegebenen Begründung der Christologie in der Schrift denken.³²

Die von Clemens Alexandrinus reproduzierten Fragmente des KerP dürften damit ursprünglich so geordnet gewesen sein:

fragm. 3b

3a

3c

4

(1)

2a

2b

2c

2d

Einen positiven Beweis für die Richtigkeit solcher hypothetischen Gliederung wird man vor allem im Blick auf fragm. 2 auch darin sehen können, daß sowohl ApolAristides³³ als auch der Diognetbrief³⁴ sich eines verwandten Gliederungsprinzips bedienen: Hier wie dort wird der falschen Gottesverehrung der Griechen und Juden die Wahrheit des Christentums kontrastiert. Dabei verweisen Identität

³⁰ Man mag im Blick auf den Einsatz mit dem betonten ἡμεῖς δὲ auch an das formal verwandte, ebenfalls erstmalig auftretende ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου des Petrus-evangeliums (XIV, 59) erinnern; auch dies spricht für eine Verbindung mit fragm. 2.

³¹ Die Annahme einer Lücke ist am wahrscheinlichsten noch vor fragm. 2d, da der Einsatz mit dem ὥστε in der Tat schwierig ist. Das Ausgefallene kann aber nicht sehr erheblich gewesen sein, da die kompositionelle Einheit von fragm. 2 deutlich ist.

³² Eine solche Vermutung hängt natürlich ganz erheblich vom inhaltlichen Verständnis der Bezeichnung des κύριος als νόμος und λόγος ab. Vgl. dazu S. 23ff.

³³ Vgl. Brändle, Ethik S. 19: „Schon in der ältesten christlichen Apologie, dem Kerygma Petri, lag wahrscheinlich folgende Reihenfolge der Darstellung vor: 1. von den Heiden (Fragm. III) – 2. von den Juden (Fragm. IV) – 3. positive Darstellung des christlichen Glaubens (Fragm. V–X). Diese Reihenfolge hat sich fest eingebürgert in der christlichen Apologetik.“

³⁴ Zur Apologetik des Diognetbriefes vgl. jetzt vor allem W. Eliester, Das Mysterium des Christentums. Anmerkungen zum Diognetbrief: ZNW 61, 1970, 278–293.

der Komposition bei Differenz im verwendeten Material (wie auch im Umfang der Argumentation) auf die Traditionalität solcher Motivkette. Das bestätigt nicht nur erneut die Unversehrtheit von fragm. 2, sondern nötigt zur Prüfung, ob KerP diese Tradition in die Apologetik der alten Kirche eingebracht hat oder schon von anderen Überlieferungen abhängig ist.³⁵

So sicher man davon ausgehen darf, daß gegenüber dem ursprünglichen KerP noch Lücken vorliegen, so sicher ist auch, daß sich diese nicht mehr genau bezeichnen lassen. Mutmaßungen darüber sind deshalb auch von nur geringem Nutzen.³⁶ Nicht einfach läßt sich die Form des KerP bestimmen; es bietet sich an – und dies gilt schon auf Grund des Titels³⁷ –, von einer Predigt zu sprechen, *κήρυγμα* also auch als formale Charakteristik gelten zu lassen³⁸. Ob der Zusatz Πέτρου den Text direkt auf Petrus zurückführen soll³⁹ oder diesen nur als Garanten für den Inhalt des *κήρυγμα* bezeichnen will, wird man nicht mehr sicher entscheiden können⁴⁰. Wahrscheinlich soll aber der Titel, ausgehend vom Schwerpunkt der Argumentation in fragm. 2 – also eindeutig jenem Teil, in dem Petrus redet –, den Charakter des Ganzen kennzeichnen (wobei auch für die anderen Fragmente die Vindizierung an Petrus durchaus nicht ausgeschlossen bleibt).

Eine solche formgeschichtliche Bestimmung des KerP als Verkündigung bzw. Predigt ist auch schon deshalb nicht unwahrscheinlich, weil sich dies Gattungselement in der apokryphen Literatur auch sonst noch belegen läßt.⁴¹ Eindeutiges Indiz hierfür ist auch, daß man im Blick auf andere Fragmente erwogen hat, ob sich nicht auch bei ihnen die Zugehörigkeit zum KerP erweisen läßt. Interessant ist schon wegen der unmittelbaren Nachbarschaft zum KerP das „Hystaspes“-

³⁵ Brändle (a. a. O. S. 20) erinnert an Joh 4,21ff. Die Frage läßt sich aber nicht unabhängig von dem Motiv des τρίτον γένος klären; vgl. dazu Anm. 130.

³⁶ Auf eine inhaltliche Lacune deutet vor allem das kryptische, verkürzte *νόμος καὶ λόγος* hin, das im jetzigen Textzusammenhang jeder Begründung entbehrt.

³⁷ Vgl. Schneemelcher, Kerygma Petrou S. 58: „Der von Clemens bezeugte Titel *Κήρυγμα Πέτρου* ist wohl so zu verstehen, daß diese Schrift eine Zusammenfassung der Predigt des Petrus, d. h. aber doch wohl darüber hinaus der ganzen apostolischen Verkündigung sein will. Dabei ist *κήρυγμα* sicher nicht als *actus praedicandi* zu verstehen, sondern soll den Inhalt andeuten: es geht um das von Petrus, als dem Repräsentanten der apostolischen Tätigkeit, verkündete und das Heil vermittelnde Evangelium.“ Vgl. auch Hennecke, Missionspredigt S. 144: „Unter ‚Missionspredigt des Petrus‘ ist hier nicht eine einzelne Predigt, sondern die Summe seiner Verkündigung, programmatisch gefaßt, ‚das Predigen des Petrus‘ . . . zu verstehen.“

³⁸ Zu den weitergehenden Vermutungen bei von Dobschütz (Kerygma Petri S. 79f.) vgl. S. 9f.

³⁹ Vgl. die Erwägungen bei Schneemelcher, Kerygma Petrou S. 59: „Es könnte sein, daß Petrus nur als Gewährsmann der apostolischen Predigt (er hat ohnehin offensichtlich oft im Plural geredet) in dem Titel genannt ist. Andererseits ist natürlich die Möglichkeit, daß Petrus als Verfasser angesehen werden sollte, nicht ausgeschlossen.“

⁴⁰ Das *ἡμεῖς* wird man nicht als Indiz gegen Petrus als angenommenen Verfasser anführen können; vgl. nur das *ἡμεῖς* im Petrus-evangelium (solche pluralischen Aussagen sind aber auch sonst bei der unterstellten Verfasserschaft eines einzelnen gewiß nicht selten).

⁴¹ Vgl. zu den Formelementen der apokryphen Apostelakten vor allem R. Söder, Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3) Stuttgart 1932.

Stück⁴² aus einer Predigt (?) des Paulus⁴³, das Clemens überliefert hat⁴⁴. Das Stück weist in der Tat viele Gemeinsamkeiten auch inhaltlicher Art⁴⁵ mit dem KerP auf, so daß das Zögern in der Forschungsgeschichte nicht überrascht, ob hier nicht ein Teil des originären KerP anzunehmen ist⁴⁶. Nun ist dies allerdings sehr wenig wahrscheinlich⁴⁷; auffällig muß neben anderen Gründen vor allem die differierende Aufnahme des *παρουσία*-Begriffs erscheinen, der im Hystaspes-Fragment strikt eschatologisch zu verstehen ist⁴⁸. Dennoch bleibt die formgeschichtliche Verwandtschaft zwischen beiden Texten von Bedeutung, sofern beide sich als Verkündigung eines Apostels geben.

Allerdings ist eine solche formgeschichtliche Kennzeichnung als apostolische Verkündigung im Blick auf das gesamte KerP noch nicht hinreichend.⁴⁹ Der Einsatz des Stückes in fragm. 3b verrät ja deutlich Berührung mit jener Gattung apokrypher Literatur, in der der Auferstandene seinen Jüngern Sonderbelehrungen zuteil werden läßt.⁵⁰ Das Motiv, das hier im KerP anklingt, hat vor allem von Dobschütz zu weitreichenden Hypothesen hinsichtlich des form- und literaturgeschichtlichen Charakters des KerP veranlaßt.⁵¹ Das ist schon wegen der schmalen Textbasis zu spekulativ⁵²;

⁴² Zur inhaltlichen Interpretation des Textes vgl. vor allem H. Windisch, Die Orakel des Hystaspes (Verhandlungen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam XXVIII, 3) Amsterdam 1929.

⁴³ Vgl. auch die Erwägungen bei Windisch, a. a. O. S. 34: „... kann es sehr gut aus den Acta Pauli stammen. Sonst wäre noch an ein selbständiges ‚Kerygma Pauli‘ zu denken, das etwa dem ‚Kerygma Petri‘ nachgebildet sein könnte.“

⁴⁴ Clem. Al. strom. VI, 5, 43, 1.

⁴⁵ Zu vgl. wäre etwa die Dominanz der Verkündigung des Monotheismus in beiden Texten; aber auch das *τὰ μέλλοντα* von 43, 1 hat in fragm. 4a seine Entsprechung.

⁴⁶ Zumal in 43, 3 KerP fragm. 3a nahezu nahtlos anschließt. Eine Spur von Unsicherheit in der Beurteilung eines Zusammenhanges zwischen dem ‚Hystaspes‘-Stück und dem KerP noch bei Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 827 ff.

⁴⁷ Vgl. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 827: „... so kann in demselben (scil. KerP) nicht auch Paulus in direkter Redeform als Prediger aufgetreten sein. Schon darum ist die gewöhnliche Meinung unhaltbar, daß eine Ansprache des Paulus, welche Clemens in Verbindung mit Stücken der Petruspredigt citirt, aus dieser genommen sei. Auch exegetisch läßt sich das nicht rechtfertigen.“ Siehe auch von Dobschütz, Kerygma Petri S. 123 ff.

⁴⁸ Zum *παρουσία*-Verständnis des KerP vgl. S. 23.

⁴⁹ Vgl. von Dobschütz, Kerygma Petri S. 79 f.: „Wenn man sich freilich streng an die Fragmente hält, welche meist Redeteile enthalten, so ist man versucht, den Charakter des Ganzen als den einer apologetischen Rede zu bestimmen. Allein dieser Schluss ist ebenso unberechtigt, wie wenn man die lukianische A.G. nach der Stephanusrede ... als eine grosse Rede bestimmen wollte.“

⁵⁰ Solche Gattungen sind bis zu einem gewissen Grade charakteristisch für die apokryphe Literatur in den gnostischen Gruppen. Vgl. hierfür vor allem C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, Hildesheim 1967 (= Leipzig 1919).

⁵¹ Vgl. vor allem a. a. O. S. 73 f.: „Dabei ging der Zug jener Zeit, welche immer mehr die Wirksamkeit der Apostel als unmittelbare Fortsetzung des Werkes des Herrn selbst, mit gleicher heilsgeschichtlicher Bedeutung – daher gleicherweise in den Weissagungsbeweis und das Kerygma aufgenommen – zu betrachten sich gewöhnte, ganz dahin, die Geschichte ihres Wirkens dem Evangelium als δεύτερος λόγος zur Seite zu stellen, wie es schon Lukas that, und wie es besonders

dennoch bleibt zu bedenken, daß neben dem formgeschichtlichen Motiv der Predigt in fragm. 2 (und möglicherweise auch in fragm. 4) in fragm. 3 ein anderes Element zu erkennen ist, daß also das KerP als formgeschichtliche Einheit sich aus Einzelmotiven zusammensetzt. Es liegt so eine Mischform vor: Neben der Rede des Auferstandenen an die Jünger steht die apostolische »Verkündigung«. Nun sind solche Formsymptome vor allem aus den apokryphen Apostelakten durchaus nicht unbekannt⁵³; auch der Verweis auf die lukanische Apostelgeschichte⁵⁴ ist nicht abwegig⁵⁵. Das führt konsequent zu der Überlegung, ob und wie weit das KerP in den Kontext der sonst bekannten pseudo-petrinischen Literatur einzuordnen ist.⁵⁶ So naheliegend dies auch erscheinen mag, die Berührungen mit den anderen

gnostische Schriften zeigen. Sollte es nun zuviel behauptet sein, dass in den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts ein Christ zu Alexandria das Bedürfnis nach Ergänzung des Marc.-Evang. gefühlt und, vielleicht schon der Tradition über Marcus als Hermeneuten des Petrus folgend, als δεύτερος λόγος zum Marc.-Evang. ein »Kerygma Petri« geschrieben habe? . . . Ob der Verfasser dabei sein Werk unter den Namen des Marcus gestellt habe, können wir nicht sagen.“ Vgl. auch S. 75: „Als spezifisch alexandrinische Apostelgeschichte mit ausgeprägt alexandrinischer religionsphilosophischer Denkweise erlangte sie kaum weitere Verbreitung . . .“ Solcher Hypothese ist weniger die Tendenz vorzuziehen – sie kennzeichnet die Absicht des KerP im Verhältnis zur vorausgehenden Tradition ganz zutreffend – als vielmehr die Absicht, solche prinzipielle Einsicht in konkrete, historische Daten einzutauschen; die Beziehung zum kanonischen Markus-evangelium ist entgegen aller Behauptungen bei von Dobschütz reine Spekulation.

⁵² Die Behauptungen von Dobschütz⁵⁷ haben deshalb auch in der Forschung kaum Zustimmung gefunden; vgl. Schneemelcher, Kerygma Petrou S. 59: „Aus dem Titel geht weiter nichts hervor, was irgendwie auf das Verhältnis zum Markusevangelium bezogen werden könnte . . . weder Titel noch Inhalt der Fragmente lassen eine solche Hypothese zu.“

⁵³ Eine ähnliche Vermutung auch bei Bardenbeyer, Geschichte der altchristlichen Literatur I, 548: „Den Inhalt aber bildete wohl nicht ein einzelner Lehrvortrag des Apostelfürsten, sondern eine Reihe von Predigten . . . Die Texte der Predigten endlich werden durch einen Faden historischer Erzählung verbunden gewesen sein, und diese Erzählung wird die Missionsreisen des Predigers zum Gegenstand gehabt haben.“

⁵⁴ So auch Bardenbeyer, Geschichte der altchristlichen Literatur I, 548: „Die Predigt des Petrus hätte demnach einen nach Analogie der kanonischen Apostelgeschichte angelegten Bericht über die Missionstätigkeit des hl. Petrus dargestellt.“

⁵⁵ Zumal sich auch sonst inhaltliche Berührungen zwischen beiden Schriften nicht übersehen lassen; vgl. dazu S. 35f. Natürlich ist dabei nicht eine direkte, literarische Abhängigkeit zwischen beiden Texten anzunehmen, wie dies früher z. T. vermutet wurde (vgl. von Dobschütz, Kerygma Petri S. 70, Anm. 1). Dies dürfte in der Tat ausgeschlossen sein (vgl. von Dobschütz, a. a. O. S. 70: „Eine Benutzung des Luk.-Evang. neben dem Marc.-Evang. ist nicht ganz ausgeschlossen, aber kaum anzunehmen, wie denn auch keine ersichtlichen Beziehungen zwischen dem K. P. und der lukanischen Apostelgeschichte bestehen.“). Aber form- und traditionsgeschichtliche Bedingungen beider Texte liegen nicht so weit auseinander, wie noch von Dobschütz meinte. Dies gilt um so mehr, wenn in Rechnung gestellt wird, daß die chronologische Einordnung der lukanischen Apostelgeschichte – wenn sie auch im einzelnen umstritten sein mag – nicht zu weit von dem Zeitpunkt der Entstehung des KerP abführen dürfte.

⁵⁶ Vgl. dazu von Dobschütz, Kerygma Petri S. 68, Anm. 1; Reagan, Preaching of Peter S. 42f.; Mara, Kerygma Petrou S. 316ff.

Texten sind so auffallend gering, daß eine solche Annahme eigentlich ausscheiden sollte.⁵⁷

Von Interesse ist in diesem Zusammenhang allerdings die erste Schrift aus NHC VI: „Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel“⁵⁸. Dies gilt um so mehr, als auch NHC VI p. 1ff. gegenüber der sonstigen petrinischen Literatur ebenfalls einen eher isolierten Eindruck macht.⁵⁹ Vor allem aber fällt der analoge Titel auf⁶⁰, und schließlich bleibt zu bedenken, daß auch in NHC VI p. 1ff. das Subjekt eigentümlich schwankt⁶¹ und die Form des Textes wie beim KerP nicht einheitlich ist⁶². Allerdings – und das dürfte letztlich doch den Ausschlag geben – solch positiven Berührungen kontrastiert, daß die Komposition in NHC VI p. 1ff. einen sehr verworrenen Eindruck macht⁶³ und auch sonst inhaltliche Parallelen nicht zu beobachten sind. Dennoch wird man festhalten können, daß im Rahmen der pseudo-petrinischen Literatur ein Text wie NHC VI p. 1ff. nicht nur für die formgeschichtliche Bestimmung von KerP von Nutzen ist, sondern vor allem auch einen Beleg für den Titel κήρυγμα Πέτρου liefert.

Schließlich bleiben noch Herkunft und Ort des KerP zu klären; so sicher dies nur vermutungsweise geschehen kann, schon auf Grund der Wirkungs-

⁵⁷ So vor allem von Dobschütz, *Kerygma Petri* S. 68, Anm. 1; anders z. B. Reagan, a. a. O. S. 42f. Aber die Berührungen sind doch so allgemein, daß sie die Beweislast einer engen Verwandtschaft zwischen den fraglichen Texten auf keinen Fall tragen können.

⁵⁸ The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, published under the auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the UNESCO, Codex VI, Leiden 1972. Deutsche Übersetzung bei H.-M. Schenke, „Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel“: ThLZ 98, 1973, 13–19.

⁵⁹ Vgl. H.-M. Schenke, a. a. O. Sp. 15: „Als ein Stück des verlorengegangenen ersten Drittels der alten Petrusakten . . . darf man unsere Schrift kaum ansehen, auch nicht als Teil der anderen apokryphen Petrus-Schriften, soweit sie in ihrer Struktur bzw. durch Fragmente bekannt sind. Man kann sie sich . . . nicht recht als Teil eines größeren Ganzen vorstellen. Auch der Untertitel scheint ja schon zu verbieten, die Heimat des Textes einfach in der apokryphen Petrus-Tradition zu suchen.“

⁶⁰ NHC VI p. 1ff. (Übersetzung nach H.-M. Schenke): [Dies ist die Pre]digt, die [Petrus über die Ver]anlas[sung der Apostelschaf]t [hielt].

Auch die Fortsetzung greift ein vom KerP her vertrautes Motiv auf:

Es ge[scha]h u[ns, daß] wir aus[gesan]dt [wurden] zum Apostel[zeug]nis; u[nd] so zogen wir über [Land und] Meer, ständig in leiblicher [Gefahr].

⁶¹ Vgl. H.-M. Schenke, a. a. O. Sp. 15: „Der Text redet bald in der 1. Pers. Sgl., bald in der 1. Pers. Pl., bald in der 3. Pers. Sgl., bald in der 3. Pers. Pl. Ein System ist nicht zu erkennen.“

⁶² H.-M. Schenke, a. a. O. Sp. 15: „Wenn wir vom Numerus einmal absehen, ist also der Text halb Predigt und halb Erzählung.“

⁶³ Vgl. H.-M. Schenke, a. a. O. Sp. 13. Siehe auch seinen Versuch (a. a. O. Sp. 15), die Komposition von NHC VI p. 1ff. zu erklären: „Und dieser Zustand (scil. halb Predigt, halb Erzählung) ist leichter genetisch zu erklären, . . . wenn der Ursprungsrahmen eine Predigt war, aus der teilweise allmählich . . . Erzählung wurde, als es der umgekehrte Prozeß wäre. Und diese Predigt dürfte wiederum . . . ursprünglich eine des Petrus allein gewesen sein, in der er allerdings auch von den übrigen Aposteln handelte.“ Zu bedenken ist jedoch, ob nicht gerade vom KerP her solche Vermutung reine Konstruktion bleiben muß und nicht vielmehr diese Texte von Anfang an in der vorliegenden (formal zusammengesetzten) Gestalt tradiert wurden.

geschichte und des Bereichs seiner Geltung wird man das KerP in Ägypten entstanden denken.⁶⁴

M. Elze⁶⁵ hat demgegenüber auf Grund einer vorgeblich engen Berührung mit den ignatianischen Briefen für eine Entstehung des KerP in Antiochien plädiert: – beide Texte zeigten eine verwandte stilistische Formung (vgl. vor allem IgnPol 3,2 mit fragm. 2a).⁶⁶

– Theophilus, ad Autolyicum I,14 zitiere KerP.⁶⁷

– die bei Ignatius, Smyrn. 3,2 erhaltene Tradition, die Origenes (bzw. Rufin) der ‚Doctrina Petri‘ zuweist, sei im KerP ursprünglich erhalten gewesen; die ‚Doctrina Petri‘ entspreche also dem KerP.⁶⁸

In der Tat sind gewisse Berührungen zwischen Corpus Ignatianum und KerP konstatierbar⁶⁹; ob dies aber unbedingt durch gleiche lokale Herkunft⁷⁰ und nicht vielmehr durch analoge Probleme erklärt werden muß, ist durchaus offen. Gegen eine antiochenische Herkunft des KerP sprechen zudem gerade auch jene Punkte, von denen Elze bei seiner Argumentation ausgegangen war:

– Stilistische Parallelen sind gewiß nicht zu übersehen, lassen sich aber bei der Verbreitung solcher Stil- und Sprachformen durchaus nicht auf beide Texte einschränken oder gar auf lokale Gegebenheiten zurückführen.

– Daß Theophilus das KerP zitiert, ist keineswegs als sicher anzunehmen.⁷¹ Die Unterschiede zwischen beiden Texten sind vielmehr so beträchtlich, daß von einem Zitat – ungeachtet der topologischen Berührungen – keine Rede sein kann.

– Diffizil bleibt vor allem natürlich die Beurteilung der Tradition von IgnSmyrn 3,2. In der Tat spricht viel dafür, daß Ignatius in diesem Text eine von der synoptischen Tradition unabhängige Überlieferung rezipiert, obwohl auch dies gewiß nicht unumstritten ist.⁷² Man mag zudem auch noch zugestehen, daß mit der ‚Doctrina Petri‘ des Origenes (bzw. des Rufin) das KerP gemeint ist.⁷³

⁶⁴ Vgl. Schneemelcher, Kerygma Petrou S. 58: „Als Heimatland wird man wohl Ägypten anzunehmen haben, auch wenn diese Vermutung nicht stringent beweisbar ist.“ Siehe auch Reagan, Preaching S. 44.

⁶⁵ M. Elze, Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zur Christologie der Ignatiusbriefe. Habil. Tübingen (masch.), 1963, S. 49ff.

⁶⁶ Elze, a. a. O. S. 49.

⁶⁷ Elze greift hier zurück auf G. Quispel-R. M. Grant, Note on the Petrine Apocrypha: VigChr 6, 1952, 31–32. Elze, a. a. O. S. 51: „Denn ist Theophilus das PK bekannt, so darf im Zusammenhang mit den übrigen Argumenten daraus die Konsequenz gezogen werden, daß es in Antiochia beheimatet ist.“

⁶⁸ Elze, a. a. O. S. 52: „... wird man geneigt sein anzunehmen, daß mit der Doctrina Petri des lateinischen Origenes eben das PK gemeint ist ... und daß Ignatius den von ihm aufgenommenen Text, wenn auch vielleicht nicht unmittelbar von dort, so doch aus einer ihnen beiden gemeinsamen Quelle geschöpft hat.“

⁶⁹ Vgl. S. 21; Zweifel allerdings bei von Dobschütz, Kerygma Petri S. 66: „Wenn wir nämlich unsere Fragmente mit den ignatianischen Briefen vergleichen, so finden wir fast gar keine Berührungen ...“

⁷⁰ Elze, a. a. O. S. 51: „Demnach erklärt sich die Nähe zwischen ihm und Ignatius auf die einfachste Weise, allerdings wohl nicht im Sinne einer gegenseitigen literarischen Abhängigkeit, sondern gemeinsamer antiochenischer Traditionen.“

⁷¹ Zweifel auch bei H. Köster-J. M. Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, S. 117, Anm. 20.

⁷² Diskussion der unterschiedlichen Lösungsmöglichkeiten bei H. Paulsen, Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien, Habil. Mainz (masch.), 1976, S. 55 ff. 258 ff.

⁷³ Immerhin bestreitet dies mit erwägenswerten Gründen W. Schneemelcher, Kerygma Petrou S. 60: „Weiter muß doch wohl gefragt werden, ob doctrina in der Rufinschen Übersetzung wirklich das Wort $\chi\eta\rho\upsilon\gamma\mu\alpha$ wiedergibt, oder ob nicht

Dennoch bleiben Zweifel hinsichtlich der Zugehörigkeit der Überlieferung zum KerP bestehen.⁷⁴ Für einen solchen Zusammenhang spricht vor allem die nach-österliche Situation der Tradition, die sich generell gut ins KerP fügen würde.⁷⁵ Aber schon der Punkt ist unklar, an den das Logion zu stellen wäre. Es ließe sich hypothetisch am besten noch an die Stelle des zusammenfassenden *μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν* des Clemens Alexandrinus setzen, würde also vor die Verkündigung des Auferstandenen eine Szene des Wiedererkennens rücken. Das Wahrscheinlichste scheint mir aber doch, daß wir es hier mit einer Sonderüberlieferung zu tun haben, deren ursprünglicher Ort nicht das KerP gewesen ist. Selbst wenn man nicht zu einer eindeutigen Entscheidung gelangt, ein Beweis für die antiochenische Herkunft des KerP ist das Logion in keinem Fall.

Über den Zeitpunkt der Entstehung des KerP – dessen Charakter gewiß nicht auf eine Entstehung in gnostischen Kreisen zurückzuführen ist⁷⁶ – wird sich nur ein annäherndes Ergebnis erzielen lassen⁷⁷; die inneren Indizien – wie beispielsweise die Beziehungen zur Apologie des Aristides⁷⁸, die das höhere Alter des KerP wohl zweifelsfrei erkennen lassen⁷⁹ – führen auf einen Zeitraum zwischen 100–120 n. Chr.⁸⁰

vielmehr διδασκαλία als griechisches Äquivalent anzusehen ist und daher hier eine andere Schrift als das KP gemeint ist.“ Positiv auf der anderen Seite z. B. *G. Bardy*, *Saint Jérôme et l'évangile selon les Hébreux: Mélanges de Science Religieuse* 3, 1946, 5–36. S. 14.

⁷⁴ Zumal die Überlieferung auch sonst verbreitet ist; vgl. *H. Paulsen*, *Studien* S. 55 ff.

⁷⁵ Vgl. auch *von Dobschütz*, *Kerygma Petri* S. 83: „Die Stelle könnte im K. P. gestanden haben, wo sie alsdann wohl noch vor *Fragm. VII* zu stellen wäre als Darstellung der ersten Begegnung des Auferstandenen mit den Jüngern.“

⁷⁶ Siehe *Bardenhever*, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* II, 549: „... darf wohl auf katholischen Ursprung des Buches geschlossen werden.“ *Hennecke*, *Missionspredigt* S. 145: „Sachlich bedarf es auch keiner weiteren Erwägungen über etwaige gnostische Nebenformen ... dieses durchaus in gemeinkirchlichem Stile sich ergehenden Missionsprogramms.“ Dies gilt ungeachtet der Benutzung durch *Herakleon*; vgl. auch *Reagan*, *Preaching* S. 44.

⁷⁷ Ein terminus post quem wäre gegeben, wenn man mit *von Dobschütz* (a. a. O. S. 24 f.) in *fragm. 4a* das schon immer umstrittene *κτισθῆναι* der Handschriften als ein *κριθῆναι* konjiziert und dann auf die Zerstörung Jerusalems bezieht; solche Konjekturen ist gewiß nicht unwahrscheinlich. Aber der Versuch von *M. G. Mara* (a. a. O. S. 342), die Aussage – in Analogie zu den anderen Daten von *fragm. 4a* – strikt theologisch zu interpretieren und das *κτισθῆναι* auf die Offenbarung des eschatologischen Jerusalems zu beziehen, ist nicht ganz von der Hand zu weisen.

⁷⁸ Vgl. *Seeberg*, *Apologie des Aristides* S. 219: „Soviel ist aber erwiesen, daß *Arist.* die *Praed.* gekannt hat und daß sie auf seine Darstellung einen eingreifenden Einfluß als irgend ein neutestamentliches Buch ausgeübt hat.“ Vgl. auch *Zahn*, *Geschichte der neutestamentlichen Kanons* II, 823 f.

⁷⁹ Auch ein höheres Alter als *PastHerm* dürfte anzunehmen sein; vgl. dazu *Reagan*, *Preaching* S. 46.

⁸⁰ *Von Dobschütz*, *Kerygma Petri* S. 67: Erstes Viertel des zweiten Jahrhunderts; *Krüger*, *Geschichte* S. 39: Möglicherweise noch im 1. Jahrhundert entstanden („... wogegen Durchschlagendes nicht geltend gemacht werden kann.“); *Zahn*, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II, 83 f.: Spätestens um 90–100 entstanden („Es steht also auch nichts der Annahme im Wege, daß schon der Verfasser des unechten *Marcusschlusses* ... daß *Ignatius* ... und *Hermas* das Buch mit Andacht gelesen und Einzelnes daraus sich angeeignet haben.“); *Schneemelcher*, *Kerygma Petrou* S. 58: Erste Hälfte des 2. Jahrhunderts.

II.

Will man das Charakteristische des KerP erfassen, so wird man sich nicht allein auf die Einzelanalyse der Fragmente konzentrieren – hier bietet zudem die Interpretation bei von Dobschütz noch immer das Wesentliche –, sondern vor allem den Schwerpunkten der Gedankenführung des Textes nachzugehen haben. Hierfür ist es entscheidend, daß das KerP akzentuiert in fragm. 2a das Bekenntnis zu dem einen Gott in den Mittelpunkt rückt. Gerade dies Fragment verrät das rhetorische Vermögen des Autors⁸¹; zunächst wird das εἷς θεός durch einen zweigliedrigen ὅς-Satz expliziert:

ὅς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν
καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων.

Dem ἀρχὴν πάντων entspricht das τέλους ἐξουσίαν; beides ist chiasmisch verschränkt. Noch deutlicher wird die rhetorische Stilisierung im sich anschließenden Text:

- | | | | |
|-----|-------------------------------|---|-----------------------|
| I | ὁ ἀόρατος | / | ὅς τὰ πάντα ὁρᾷ |
| II | ἀχώρητος | / | ὅς τὰ πάντα χωρεῖ |
| III | ἀνεπιδήης | / | οὐ τὰ πάντα ἐπιδέεται |
| | | | καὶ δι'ὃν ἐστίν. |
| IV | ἀκατάληπτος, ἀέναος, ἄφθαρτος | | |
| V | ἀποίητος | / | ὅς τὰ πάντα ἐποίησεν |
| | | | λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ. |

An die ersten drei Glieder, von denen das dritte formal betont erscheint, schließt sich eine dreifache Prädikation an; das fünfte Glied entspricht formal wieder den ersten drei Aussagen. Auffallend sind dabei nicht nur die betonten, viermal auftretenden τὰ πάντα-Aussagen, sondern auch die ponderierte Stellung des λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ.⁸² Die Verkündigung des einen Gottes, die auf diese Weise rhetorisch eindrucksvoll unterstrichen wird⁸³, ist in einem solchen Text gewiß nicht überraschend: Das KerP verbleibt inhaltlich ganz in jenen Bahnen, die seit dem nachalttestamentlichen Judentum⁸⁴ die positive Darstellung der biblischen Religion im Bekenntnis zu dem einen Gott⁸⁵ bestimmt haben⁸⁶. Auch daß die Deskription dieses einen

⁸¹ Vgl. Geffcken, Zwei griechische Apologeten S. xxxiii: „Hier tritt nun deutlich das Bestreben hervor, die schriftstellerische Kunstform einzusetzen.“ Siehe auch Pellegrino, Apologeti Greci S. 21: „Lo scrittore procede con semplicità di eloquio, non senza alcuni artifizi che tradiscono una qualche velleità retorica: allitterazione con figura etimologica . . . , disposizione simmetrica, chiasmo . . .“

⁸² Das hat auch inhaltliche Konsequenzen für die Beurteilung der Rolle der Christologie im KerP; vgl. S. 21f.

⁸³ Das KerP dürfte dabei in der Anwendung rhetorischer Stilmittel abhängig sein vom ‚Asianismus‘; vgl. dazu H. Paulsen, Studien S. 176f. (Lit.).

⁸⁴ Vgl. dazu A. Seeberg, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, Leipzig 1908, S. 8.

⁸⁵ Vgl. dazu Bergmann, Jüdische Apologetik S. 67ff.; Geffcken, Zwei griechische Apologeten S. xxiiif.; A. Marmorstein, The Unity of God in Rabbinic Literature: HUCA 1, 1924, 467–499; A. Marmorstein, The Old Rabbinic Doctrine of God (Jews' College Publications 10) Oxford-London 1927; P. Palazzini, Il monoteismo nei padri apostolici e negli apologeti del II° secolo, Rom 1945; Dalbert, Theologie

Gottes ganz in der philosophischen Sprache der Zeit⁸⁷ auf dem Weg der Negation⁸⁸ verläuft, darf nicht weiter überraschen⁸⁹. Die Belege für diese theologische Sprachform sind jedenfalls so zahlreich, daß von einer Originalität des KerP keinesfalls gesprochen werden kann: Das gilt sowohl von der Prädikation Gottes als des Unsichtbaren, der alles sieht⁹⁰, wie auch von dem ἀχώρητος ὃς τὰ πάντα χωρεῖ⁹¹; das trifft auf die Motivik von der Bedürfnislosigkeit⁹² wie auch auf die anderen Aussagen zu⁹³. Daß dieser Gottesverehrung die Verfallenheit an die Götter kontrastiert wird, gehört ebenfalls seit den Anfängen jüdischer Apologetik zur traditionellen Redeform.⁹⁴

S. 23 ff.; C. Bussmann, Themen der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur (Europäische Hochschulschriften 23,3) Frankfurt 1971; A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum (WUNT 15) Tübingen 1974, S. 52 ff.

⁸⁶ Dazu siehe J. Lortz, Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des zweiten Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur – Festgabe A. Ehrhard) Bonn-Leipzig 1922, S. 301–327.

⁸⁷ Vgl. dazu A. Puech, Apologistes grecs S. 33.

⁸⁸ Wie verbreitet solch Vorgehen gewesen ist, belegt seine Rezeption auch in den ignatianischen Briefen (Pol 3,2); vgl. Paulsen, Studien S. 192 ff. (Lit.).

⁸⁹ Lietzmann, Geschichte der alten Kirche II, 177 (zu ApolAristides): „... und was er weiter in negativen Formeln über Gott sagt, ist in den Hallen der Stoa bekannt und auch bei den Vertretern des philosophischen Judentums zu finden.“ Dabei zögert man noch im Blick auf die präzise Zuordnung zur Stoa, weil der Topos so sehr Allgemeinplatz geworden ist, daß traditionsgeschichtliche Beziehungen kaum noch herzustellen sind; vgl. dazu methodisch Geffcken, Zwei griechische Apologeten S. xlii: „Kurz, mit allen Quellenuntersuchungen kommen wir hier nicht weit. Es gilt auf diesem Gebiete mehr als irgendwo anders, nicht nur einzelne Motive zu verfolgen, sondern ganze Komplexe von Ideen zusammenzufassen und deren Fortleben und Wandlung im Laufe der Zeiten zu beobachten.“ Zu der Topologie in der ApolAristides vgl. auch van Unnik, Gotteslehre S. 166 ff.

⁹⁰ Belege sind so zahlreich, daß sich ihre Aufzählung erübrigen sollte; zum rabbinischen Judentum vgl. auch Marmorstein, Doctrine S. 99.

⁹¹ Dazu jetzt vor allem W. R. Schoedel, „Topological“ Theology and some Monistic Tendencies in Gnosticism: Nag Hammadi Studies 3 (Festschr. A. Böhlig) Leiden 1972, S. 88–108. Siehe vor allem S. 90 ff. (dort auch wichtige Überlegungen zur ursprünglich polemisch gegen die Lokalgottheiten gerichteten Funktion des Topos).

⁹² Vgl. dazu M. Dibelius, Paulus auf dem Areopag: Aufsätze zur Apostelgeschichte (FRLANT 60) 4. A. Göttingen 1961, S. 29–70; S. 42 ff. S. 44: „Denn eben dieses dem Hellenismus so vertraute Motiv von der Bedürfnislosigkeit Gottes ist dem gesamten Neuen Testament fremd, mit alleiniger Ausnahme der Areopagrede!“

⁹³ Zu den Gottesprädikationen im hellenistischen Judentum vgl. Marmorstein, Doctrine S. 148 ff.; Bussmann, Missionspredigt S. 174 ff. Zu dem traditionsgeichtlich verwandten Text 1 Tim 6,16 vgl. M. Dibelius-H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe (HNT 13) Tübingen 1955, S. 69.

⁹⁴ Zur rabbinischen Polemik gegen die Idolatrie auf Grund des Topos von der Einzigkeit Gottes vgl. Marmorstein, Unity of God S. 467 ff. Siehe auch L. Wallach, A palestinian Polemic against Idolatry. A Study in Rabbinic Literary Forms: HUCA 19, 1945/46, 389–404; S. Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B. C. E. – IV Century C. E. (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 18) New York 1950, S. 115 ff.

Solche falsche Gottesverehrung wird hier sowohl vom »Heiden«- als auch vom Judentum ausgesagt; das Verhalten beider Gruppen steht unter der fundamentalen Kenntnislosigkeit des wahren Gottes (μη ἐπιστάμενοι τὸν θεὸν bzw. ἐκείνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται). In der Beurteilung wird vom KerP allerdings differenziert vorgegangen: Während bei den Griechen immerhin noch von einem ἀγνοία φερόμενοι die Rede ist, erscheint die Charakterisierung des Judentums als augenscheinlich aggressiver; von ihnen gilt: μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν. Allerdings wird man auch im Blick auf die griechische Gottesverehrung zögern, die gewohnte apologetische Verwendung des Begriffs ἀγνοία im Sinne der Entschuldbarkeit⁹⁵ anzunehmen. Gerade in der Korrelation mit dem fundamentalen Nichtwissen des μη ἐπιστάμενοι bedeutet ἀγνοία Schuld in der nicht vorhandenen Gotteserkenntnis.⁹⁶ Die sich daraus ergebende Diskreditierung der griechischen Idolatrie unterscheidet sich nicht wesentlich⁹⁷ von dem, was sonst in der Apologetik topologisch auftaucht⁹⁸. Weder fehlt der Hinweis auf die Verehrung von λίθοι und ξύλα⁹⁹ noch die Behauptung, man verehere Tiere wie Götter¹⁰⁰; Götter, die nicht wirklich existieren, sondern tot sind¹⁰¹.

Bleibt dies alles Reproduktion gängiger Überlieferung, so überrascht, mit welchem Nachdruck das KerP das jüdische Verhalten damit parallelisiert¹⁰²;

⁹⁵ Zu einem solchen Verständnis von ἀγνοία vgl. *Paulsen*, Studien S. 337ff. (Lit.).

⁹⁶ Das herkömmlich apologetische Verständnis von ἀγνοία dürfte demgegenüber in fragm. 3c vorliegen; allerdings wird man von hier aus auch das Verständnis von ἀγνοία in fragm. 2b nicht zu eng fassen dürfen.

⁹⁷ Zu beachten bleibt, daß die formale und inhaltliche Anordnung der Argumente in fragm. 2b nicht als sonderlich geglückt anzusehen ist. Vgl. *Geffcken*, Zwei griechische Apologeten S. xxxiii: „So vereinigt er, noch im Stile der älteren Literatur, der Weisheit Salomos . . ., fortfahrend, die Ägypter mit den Griechen und zeigt dadurch, wie sehr ihm noch jedes Verständnis für die richtige Anordnung des Stoffes abgeht.“ Anm. 2: „Auch der Stil dieses Stückes ist . . . gleich dem Inhalt ziemlich konfus.“

⁹⁸ Dabei dürfte der apologetischen Argumentation der SapSal traditionsge-schichtlich eine Schlüsselrolle zukommen; vgl. dazu *Friedländer*, Apologetik S. 77ff. Vgl. z. B. SapSal 13, 10:

Ταλαίπωροι δὲ καὶ ἐν νεκροῖς αἱ ἐλπίδες αὐτῶν,
οἵτινες ἐκάλεσαν θεοὺς ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων,
χρυσὸν καὶ ἄργυρον τέχνης ἐμμελέτημα
καὶ ἀπεικάσματα ζώων,
ἢ λίθον ἄχρηστον χειρὸς ἔργον ἀρχαίας.

⁹⁹ Vgl. dazu *H. Paulsen*, Erwägungen zu Acta Apollonii 14–22: ZNW 66, 1975, 117–126. S. 120ff.

¹⁰⁰ Vgl. zu diesem Topos *Marmorstein*, Unity of God S. 484.

¹⁰¹ Zu νεκροὶ θεοὶ vgl. Ps 113, 11ff.; Jes 40, 19f.; 41, 7; 44, 12–20; SapSal 15, 7; 2 Clem 1, 6; 3, 1 u. ö.

¹⁰² Dabei ist zu bedenken, daß solchem Denken des KerP auch das Verständnis des Clem. Al. selbst entspricht, ihm zumindest entgegenkommt; vgl. dazu *A. Mehat*, Étude sur les „Stromates“ de Clément d’Alexandrie (Patristica Sorbonensia 7) Paris 1966, S. 395ff. Zur Polemik des KerP vgl. vor allem *Mara*, Kerygma Petrou S. 337f.

ein Topos gewinnt hier Raum, der von nun an in der Apologetik der alten Kirche ständig zunehmende Bedeutung erhält¹⁰³. Der jüdischen Religion wird vom KerP die Verehrung von ἄγγελοι und ἀρχάγγελοι¹⁰⁴, der Kult des Mondes und bestimmter Feste¹⁰⁵ vorgeworfen. Natürlich bleibt zu bedenken, daß sich in dieser Abgrenzung und Polemik auch inhaltlich das Bewußtsein nicht nur der eigenen Religion, sondern auch der Neuheit dieser Religion niederschlägt. Dennoch entbehrt die Art und Weise solcher Anschuldigung selbst nicht der Pikanterie; denn traditionsgeschichtlich sind ja zumindest die ersten beiden Topoi (über deren inhaltliches Recht schwer zu urteilen bleibt)¹⁰⁶ häufiger Bestandteil der jüdischen Apologetik. Für sie ist es gerade ein Zeichen des Heidentums, daß es im Zusammenhang mit der Gestirnverehrung¹⁰⁷ einen zu verurteilenden, idolatrischen Engelkult¹⁰⁸ gibt¹⁰⁹. Das KerP tritt an diesem Punkt nahezu nahtlos – sieht man

¹⁰³ Zur Polemik gegen die jüdische Religion vgl. vor allem *A. von Harnack*, Mission und Ausbreitung S. 74, bes. Anm. 3; *Zahn*, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 2. S. 823 ff.; *W. Bauer*, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1909, S. 199 ff.; *M. Simon*, Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire romain (135–425), Paris 1948, S. 113; 135; 248; 402; *H. von Campenhausen*, Die Entstehung der Heilsgeschichte. Der Aufbau des christlichen Geschichtsbildes in der Theologie des ersten und zweiten Jahrhunderts: Saeculum 21, 1970, 189–212. S. 203 ff.; *C. Andresen*, Die Kirchen der alten Christenheit (Die Religionen der Menschheit 29, 1/2) Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971. S. 25, Anm. 16; *G. Bourgeault*, Décalogue et morale chrétienne. Enquête patristique sur l'utilisation et l'interprétation chrétiennes du décalogue de c. 60 à c. 220, Paris-Tournai-Montréal 1971, S. 166. Ausführlich findet sich der Topos dann vor allem in *ApolAristides* 14,4.

¹⁰⁴ Vgl. *Mara*, Kerygma Petrou S. 337.

¹⁰⁵ Nicht genau zu bestimmen ist dabei das σάββατον . . . τὸ λεγόμενον πρῶτον. *Hennecke*, Missionspredigt S. 144 verweist zur Erklärung auf *MartPol* 21: „Mit dem ‚sog. ersten Sabbat‘ muß der ‚große Sabbat‘ vor Ostern . . . gemeint sein . . .“ Vgl. auch *E. Lobse*, Art. σάββατον κτλ: *ThW* VI, 1–35. S. 23, Anm. 183: „Im KgPt wird ein σάββατον τὸ λεγόμενον πρῶτον erwähnt . . ., womit offensichtlich eine gewisse Zählung von Sabbaten vorausgesetzt ist.“ Mehr wird sich kaum sagen lassen; der polemische Angriffspunkt dürfte für das KerP dabei im Konnex von Sabbatberechnung und Mondzeit bestanden haben.

¹⁰⁶ Daß gerade die intensive Bestreitung z. B. des Engelkultes durch die Rabbinen ein gewisses Indiz eigener Gefährdung durch solche Verehrung ist, erscheint als nicht unwahrscheinlich. Aber im KerP liegt wohl kaum noch präzise Kenntnis vor, das Argument ist vielmehr topologisch geworden.

¹⁰⁷ Für solchen Zusammenhang vgl. jetzt *P. Schäfer*, Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung (*Studia Judaica* 8) Berlin-New York 1975, S. 23 ff. Zum Gestirnglauben bei den Samaritanern vgl. *J. C. H. Lebram*, Nachbiblische Weisheitstraditionen: *VetTest* 15, 1965, 167–237. S. 188 f.

¹⁰⁸ Vgl. *Schäfer*, Rivalität S. 67: „Angesichts der ausgeprägten Engelvorstellung ist es nicht überraschend, daß in der rabbinischen Literatur deutliche Spuren eines Engelkultes bzw. einer Engelverehrung festzustellen sind. Hinweise auf eine solche Praxis finden sich zwar nur indirekt, nämlich in der Polemik der Rabbinen gegen die Engelverehrung; doch ist diese Polemik Beweis genug für das tatsächliche Vorhandensein eines Engelkultes im rabbinischen Judentum.“ Die von Schäfer angeführten Texte zeigen dabei nicht nur die traditionsgeschichtliche Tenazität der einzelnen Motive, sondern auch, daß bereits die Rabbinen die Zu-

einmal von der Polemik gegen den Sabbat ab – in das Erbe der jüdischen Apologetik ein und wendet deren eigene Schlagworte gegen sie selbst.¹¹⁰ Allerdings ist solche Polemik des KerP selbst durchaus nicht ohne Vorgeschichte in der urchristlichen Theologie; vor allem an Gal 4,3.9¹¹¹, aber auch an Kol 2,6ff.¹¹² muß erinnert werden. Daß ein Zusammenhang zwischen diesen Texten und dem KerP besteht, dürfte nicht zu bezweifeln sein¹¹³; aber gegen die Annahme eines Zitates spricht doch neben dem Fehlen des signifikanten Begriffs στοιχεῖον vor allem die unterschiedliche Akzentsetzung. Denn so unsicher die Bestimmung der Gegner in Gal 4,3.9¹¹⁴ und in Kol 2,6ff.¹¹⁵ ist – nur, daß ihre Theologie in irgendeiner Weise jü-

sammenstellung von Sonne und Mond kannten (vgl. tChul 2,18 – Schäfer, a. a. O. S. 67 –: Wenn jemand auf den Namen der Sonne, des Mondes, der Sterne, der Planeten, des großen Heeresfürsten Michael oder eines kleinen Würmchens schlachtet, so ist dies Fleisch vom Totenopfer).

¹⁰⁹ Vgl. auch *W. Bousset*, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, 5. A. Göttingen 1965, S. 100: „Die wiederholten Verbote beweisen wohl das Vorhandensein derartiger religiöser Mißbräuche. Aber es handelt sich hier doch um eine spätere Zeit. Und zugleich sieht man, daß das offizielle Judentum eigentliche Engelverehrung ständig als einen Mißbrauch abgelehnt hat. Die allgemeinen Angaben über jüdische Engelverehrung bei dem Apologeten Aristides . . . und dem Kerygma des Petrus . . . sind, wie aus der Aristidesstelle deutlich hervorgeht, nur eine unbefugte Konsequenzmacherei aus der Heiligung der Sabbate, Neumonde und sonstiger Festtage im jüdischen Kultus.“ Vgl. auch *W. Bousset-H. Gressmann*, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21) 4. A. Tübingen 1966, S. 320ff. Siehe auch S. 339 zur Ablehnung des Mondzaubers im Judentum.

¹¹⁰ Wie gleichfalls ja auch die Bestreitung griechischer Religion zumeist mit Hilfe jener philosophischen Argumente erfolgte, die der Hellenismus selbst entwickelt hatte.

¹¹¹ Vgl. dazu z. B. *M. Dibelius*, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, S. 78ff.; *A. W. Cramer*, Stoicheia tou Kosmou. Interpretation van een nieuwtestamentische Term. Diss. (Leiden). 's-Gravenhage 1961, S. 115ff.; *W. Schmithals*, Die Häretiker in Galatien: ThF 35, Hamburg-Bergstedt 1965, S. 9–46.

¹¹² Dazu siehe etwa *Dibelius*, Geisterwelt S. 140ff.; *G. Bornkamm*, Die Häresie des Kolosserbriefes: Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien (BEvTh 16) 4. A. München 1963, S. 139–156; *N. Kehl*, Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1,12–20 (SBM 1) Stuttgart 1967, S. 145ff.; *E. Schweizer*, Die „Elemente der Welt“ Gal 4, 3.9; Kol 2,8.20: Verborum Veritas (Festschr. G. Stählin) Wuppertal 1970, S. 245–259; *M.-D. Hooker*, Were there false teachers in Colossae?: Christ and Spirit in the New Testament (Festschr. C. F. D. Moule) Cambridge 1973, S. 315–331. Zum Ganzen vgl. auch *G. Dellling*, Art. στοιχεῖω κτλ.: ThW VI, 666–687.

¹¹³ Das gilt vor allem, wenn man beachtet, daß in Gal 4,10 ganz ähnliche Beschuldigungen erhoben werden: ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτοὺς.

¹¹⁴ Vgl. dazu vor allem *Schweizer*, „Elemente“ S. 258f. An einen Zusammenhang mit der Gnosis denkt *Schmithals*, Häretiker S. 30ff.

¹¹⁵ Es dürfte sich wohl um eine Häresie handeln, die in irgendeiner Weise nicht nur vom Judentum, sondern auch von der Gnosis (bzw. von den Mysterien) her beeinflusst ist (dabei war möglicherweise beides schon miteinander verbunden); vgl. dazu vor allem *Bornkamm*, Häresie.

dischem Einfluß unterliegt¹¹⁶, dürfte wahrscheinlich sein –, in beiden Texten wird die jüdische Religion nicht mit jener Grundsätzlichkeit als distanzierendes Gegenüber angegriffen¹¹⁷, wie dies im KerP der Fall ist.

Nun hat die Problematik in der Bestimmung der Gegner sowohl des Galaterals auch des Kolosserbriefes sicher zu einem Teil ihren Grund darin, daß der konkrete Sachverhalt von Paulus bzw. dem Verfasser des Kolosserbriefes mit traditioneller Topik angesprochen wird.¹¹⁸ Ähnliches gilt auch vom KerP; deshalb ist der Versuch von vornherein untauglich, hinter fragm. 2c eine bestimmte Gruppe innerhalb des Judentums bzw. häretische Gruppen innerhalb des Christentums zu vermuten. Gerade weil ein topologischer Zusammenhang vorliegt, dessen originäre Intention dem KerP gar nicht mehr bewußt sein dürfte, tritt es um so deutlicher hervor, daß es nicht um Sonderformen geht, sondern um eine prinzipielle Auseinandersetzung mit der jüdischen Religion. Dafür spricht auch, daß sich eine ähnliche Topik auch später noch – etwa bei den „Hypsistariern“¹¹⁹ – findet¹²⁰.

Solch scharfe Abgrenzung vor allem gegenüber der jüdischen Religion¹²¹ ist allerdings nur dann zu begreifen, wenn man damit das starke Selbstbewußtsein verbunden sieht, das sich vor allem in fragm. 2d expliziert; die Gottesverehrung des »Heiden« wie des Judentums ist nicht nur verfehlt,

¹¹⁶ Vgl. *Bornkamm*, Häresie S. 147: „Der Kol läßt keinen Zweifel daran, daß wir es in der kolossischen Häresie mit einer Abart jüdischer Gnosis zu tun haben.“
¹¹⁷ Dabei muß allerdings bedacht werden, daß die Aussagen im Galaterbrief wesentlich stärker ins Grundsätzliche tendieren und deshalb auch dem KerP näherstehen. Solchen prinzipiellen Aspekt der Auseinandersetzung in Gal 4,1ff. hat vor allem *Dibelius*, Geisterwelt S. 81ff. betont. Auf jeden Fall dürfte hier bei aller Verwandtschaft (vgl. *E. Schweizer*, „Elemente“ S. 258f.) eine wesentliche Differenz zur kolossischen Häresie vorliegen; vgl. *Schweizer*, „Elemente“ S. 259: „Zweifelloso ist der jüdische Charakter in Galatien stärker, und Paulus sieht die Unterordnung unter die ‚Elemente‘ noch ganz in der Nähe der mosaischen Gesetzgebung . . . Jedenfalls ist es eine noch stärker jüdische, noch weniger mysterienhaft geprägte Variante der gleichen Spekulation, die in Kolossä weiter entwickelt worden ist.“

¹¹⁸ Vgl. im Blick auf Gal 4,1ff. *W. Schmithals*, Häretiker S. 30: „Man muß aber beachten, daß Paulus hier ja gar nicht ad hoc formuliert . . . Vielmehr verwendet er eine geläufige Zusammenstellung . . .“

¹¹⁹ Vgl. dazu *E. Schürer*, Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der *σεβόμενοι* θεῶν ὑψίστων ebendasselbst: SBA 1897, 200–225; *Bornkamm*, Häresie S. 153ff. Zu den Nachrichten bei Greg. Naz. vgl. *B. Wysz*, Zu Gregor von Nazianz: Phyllobolia (Festschr. P. von der Mühl) Basel 1946, S. 153–183.

¹²⁰ Vgl. dazu auch *C. Andresen*, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (AKG 30) Berlin 1955, S. 97, bes. Anm. 27; S. 360, Anm. 19.

¹²¹ Zu beachten ist auch, daß neben der grundsätzlichen Auseinandersetzung in fragm. 2c das KerP eine Art historischer Begründung für das Ende der Mission an Israel kennt. Vgl. vor allem fragm. 3a, wo diese Mission auf zwölf Jahre beschränkt bleibt. Es ist nicht mehr eindeutig zu entscheiden, ob das *δωδεκα ἔτη* meint, daß in dieser Zeit die Verkündigung exklusiv auf Israel beschränkt geblieben ist und erst danach eine kosmologische Ausweitung erfahren hat oder ob die Zeitbestimmung prinzipiell das Ende der Verkündigung bezeichnen soll; für die erste Möglichkeit plädiert z. B. *C. Schmidt*, Gespräche Jesu S. 192, Anm. 1: „Sehr geschickt hat der Verfasser des Kerygma Petri sich dem Dilemma Weltmission oder Judenmission durch die Annahme entzogen, daß die Urapostel sich zwölf Jahre hindurch auf Geheiß des Herrn auf die Mission der Juden beschränkt und danach erst ihre Weltmission angetreten haben . . .“ Interessant bleibt auf jeden

sondern an ihre Stelle tritt das *καινόν* des Christentums.¹²² Gerade in dieser Antithese von Altem und Neuem klingt noch jener alte, eschatologische Sprachgebrauch des Urchristentums an, dessen Schwerpunkt im Ausdruck dieses eschatologisch Neuen lag.¹²³ Dies gilt um so mehr, als auch die Aufnahme des *διαθήκη*-Motivs¹²⁴ an solches Bewußtsein eschatologischen Anfangs erinnert¹²⁵. Gesteht man dies alles zu, so bleibt dennoch zu bedenken, daß das Christentum eigentlich eher schon eine statische Größe geworden ist; es wird bereits geschichtlich begriffen in seiner Funktion, durch die wahre *ἐπίγνωσις θεοῦ*¹²⁶ jüdische und hellenistische Religion abzulösen¹²⁷. Dieser Gedanke wird vom KerP auf die prägnante Formel vom Christentum als dem *τρίτον γένος*¹²⁸ gebracht. Sicher soll mit dieser Aussage zunächst nur die spezifische Form der christlichen Gottesvereh-

Fall der Versuch, ein geschichtliches Bild zu entwerfen; zum Ganzen vgl. noch *W. Bauer*, *Leben Jesu* S. 270ff.; *A. Resch*, *Agrapha. Außercanonische Schriftfragmente* (TU XV, 3/4) 2. A. Leipzig 1906, S. 275f.; *C. Schmidt*, *Gespräche Jesu* S. 167, Anm. 2; S. 203, Anm. 4; *J. Wagenmann*, *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten* (BZNW 3) Gießen 1926, S. 96. Die zwölf Jahre sind dabei historisch schwerlich zutreffend (gegen *Harnack*, *Mission und Ausbreitung* S. 49, bes. Anm. 2: „Allein mit den 12 Jahren kann es seine Richtigkeit haben ohne die falsche, apologetische Begründung . . .“).

¹²² Vgl. *P. Wendland*, *Urchristliche Literaturformen* S. 395: „Dem heidnischen und jüdischen Kultus wird auch hier das Christentum als die allein wahre Religion gegenübergestellt.“

¹²³ Vgl. dazu *Puech*, *Apologistes grecs* S. 34: „Il (scil. KerP) insiste sur la nouveauté du christianisme.“

¹²⁴ Unter Benutzung eines Zitats von Jer 31,31ff.; vgl. dazu *von Dobschütz*, *Kerygma Petri* S. 48: „Das Schriftcit . . . giebt unser Verfasser mit grosser Freiheit, zeigt sich dabei aber als einen sehr schriftkundigen Mann: er giebt nur das, worauf es ankommt, und setzt den Gottesspruch, der eine Verheissung enthielt, in eine praesentische Ankündigung um . . .“ Zum Ganzen vgl. *C. Wolff*, *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum* (TU 118) Berlin 1976.

¹²⁵ Beachtlich bleibt auch hier die Fähigkeit des Verfassers, seine Argumentation stilistisch und rhetorisch zu explizieren:

σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας

μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε

φυλάσσεσθε καινῶς τὸν θεόν,

διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι.

¹²⁶ Zu diesem Begriff vgl. *M. Dibelius*, *Ἐπίγνωσις ἀληθείας*: Botschaft und Geschichte Bd. 2. Tübingen 1956, S. 1–13.

¹²⁷ In enger Verbindung mit solcher ablösenden Funktion wird dann bezeichnenderweise die paränetische Verkündigung gesehen; die Neuheit des Christentums dokumentiert sich auch und vor allem in seiner ethischen Qualität. Besonders deutlich wird solche Tendenz dann vor allem in der ApolArist.

¹²⁸ Zu diesem Topos vgl. vor allem *Harnack*, *Mission und Ausbreitung* S. 259ff. S. 265: „Das Bemerkenswerte ist aber, daß er ganz bestimmt drei Arten feststellt, nicht mehr und nicht weniger, und das Christentum ausdrücklich als das neue, dritte genus der Gottesverehrung bezeichnet. Das ist die älteste Stelle unter einigen ähnlichen . . .“ Vgl. außerdem noch *E. Hatch* – *A. Harnack*, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum*, Gießen 1883, S. 192, bes. Anm. 39; *F. Overbeck*, *Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung* (Programm Basel) Basel 1892, S. 47, Anm. 113; *Harnack*, *Überlieferung der griechischen Apologeten* S. 113; *Mara*, *Kerygma Petrou* S. 339.

rung¹²⁹ artikuliert werden¹³⁰. Daß es aber zu einer faktischen Identifizierung mit konkreten, soziologischen Gegebenheiten kommt, deutet sich im KerP vor allem in der Verbindung mit den paränetischen Konsequenzen an.¹³¹

Daß solches Selbstbewußtsein für jene Zeit durchaus nicht zufällig ist, sondern zur geschichtlichen Notwendigkeit wird, zeigt sich bei einem Blick auf die ignatianischen Briefe; auch Ignatius versucht mit Hilfe von *Χριστιανισμός* die Eigenständigkeit eigener Religion terminologisch zu fassen.¹³² Daß es hier wiederum die jüdische Religion ist, die als das eigentliche Gegenüber begriffen wird¹³³, unterstreicht noch einmal die Tendenz des KerP.

III.

Es hat sich eingebürgert, den Beginn der Apologetik mit einem inhaltlichen Zurücktreten der Christologie¹³⁴ zusammenfallen zu lassen¹³⁵. Mag dies generell auch bis zu einem gewissen Grade zutreffen¹³⁶, daß solcher Konsens in Einzelfällen problematisch werden kann¹³⁷, zeigt das KerP: die

¹²⁹ So vor allem *Harnack*, *Mission und Ausbreitung* S. 265: „... doch ist zu beachten, daß hier die Christen selbst noch nicht ‚das dritte Geschlecht‘ heißen, sondern ihre Gottesverehrung als die dritte gilt. Nicht in drei Völker teilt unser Verfasser die Menschheit, sondern in drei Klassen von Gottesverehrern.“

¹³⁰ *Brändle*, *Ethik* S. 20 hatte für das Gliederungsprinzip auf die Parallele in Joh 4,21ff. verwiesen. Das ist nicht ganz abwegig, wenn auch die Intentionen in beiden Texten nicht unerheblich differieren; aber in der Tat kennt auch Joh 4,21ff. so etwas wie eine dreifache Differenzierung zwischen unterschiedlichen Glaubensweisen (Samaritaner – Juden – *οἱ ἄλλοι* προσκυνηταὶ . . . ἐν πνεύματι καὶ ἁλη-θεῖα).

¹³¹ Vgl. *Wendland*, *Urchristliche Literaturformen* S. 398f.; *Bourgeault*, *Décalogue* S. 164ff.

¹³² Vgl. *H. Paulsen*, *Studien* S. 138ff.

¹³³ So z. B. *Magn* 10,2.

¹³⁴ Vgl. (im Blick auf die *ApolArist*) z. B. *Seeberg*, *Apologie des Aristides* S. 309: „Arist. ist u. W. der erste, welcher die apologetische Methode befolgt hat, das Christentum zu depotenzieren und den Rest allgemeiner Gedanken und Grundsätze der tonangebenden Richtung des Tages mundgerecht zu machen.“

¹³⁵ *Lortz*, *Monotheismus* S. 302: „Es ist eine viel beobachtete Tatsache, daß die Apologie des 2. Jahrhunderts nicht den ganzen christlichen Glauben behandeln, so wie er in den Schriften des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters niedergelegt ist, sondern daß sie denselben nur in stark vereinfachter Form, gewissermaßen in Auswahl bieten. Das hervorstechendste Merkmal dieser Auswahl besteht darin, daß das Christentum zum Teil einfach als Monotheismus gefaßt wird . . .“

¹³⁶ Die Behauptung bei *Lortz*, a. a. O. S. 325: „... der Glaube an Christus-Gott bleibt ungebrochen und ungeschmälert . . .“ ist jedenfalls übertrieben (vgl. dagegen schon die eigene Einschränkung, daß die spezifisch-religiöse Einstellung der Apologeten gekennzeichnet werde . . . „durch Zurücktreten der Frage nach Christus und zwar sowohl in der apologetischen Darstellung, wie im religiösen Bewußtsein“).

¹³⁷ Kritische Anmerkungen bei *Harnack*, *Mission und Ausbreitung* S. 117, Anm. 1: „Das modernste Verfahren, alles auf den Christuskultus zu reduzieren und von ihm abzuleiten, befindet sich in Gefahr, die grundlegende, alles überragende Bedeutung des *θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ* für das Glaubensbewußtsein der Christen, sofern sie nicht Marcioniten waren, zu unterschätzen.“

Christologie spielt in ihm eine durchaus wichtige und pointierte Rolle. Schon in fragm. 2a findet sich mit dem $\lambda\acute{o}\gamma\omega\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ein betontes, explizit christologisches Interpretament, das Christologie und theologische Aussagen miteinander verbinden soll.¹³⁸ Die Formulierung ist allerdings zunächst nicht eindeutig; in der Verbindung mit der Schöpfungsaussage¹³⁹ wäre zunächst an ähnliche Aussagen von SapSal zu erinnern¹⁴⁰, die stärker theologisch orientiert sind. Dennoch dürfte vom gesamten Tenor des KerP her die christologische Deutung eindeutig sein.¹⁴¹ Die Christologie wird dabei ausgeweitet zu einer universalen Aussage, die protologische und kosmologische Funktion gewinnt. Daraus ergibt sich nicht allein die Nötigung zu einer christologischen Interpretation des Alten Testaments¹⁴², sondern vor allem auch eine enge Korrespondenz zwischen den christologischen und den theologischen Aussagen¹⁴³.

Wie aber ist dann die Bedeutung des irdischen Christus für die Theologie des KerP zu bestimmen? Man könnte hierfür zunächst auf die Konstruktion von fragm. 3 verweisen, dessen angenommene Situation auf die Identität des Irdischen mit dem Auferstandenen zielt und von ihr ausgeht. Vor allem aber bleibt fragm. 4a wichtig: In einer kerygmatischen Reihe¹⁴⁴ wer-

¹³⁸ Vgl. zu der Aussage vor allem *Mara*, *Kerygma Petrou* S. 334f.

¹³⁹ Zumal auch sonst der Begriff von $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ im Zusammenhang mit der Schöpfung begegnet; vgl. 1 Clem 33,3; PastHerm vis. 1.3.4; ClemAl protr. 11; Marcell fragm. 54 ap. Euseb e. th. 3.3. Zur Verbindung $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma - \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ vgl. vor allem Tatian, or. 5.7.

¹⁴⁰ Vgl. dazu *J. Jeremias*, Zum Logos-Problem: ZNW 59, 1968, 82–85. Auf ähnlichen traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen dürfte auch die nun allerdings pointiert christologische Formulierung von Hebr 1,3 beruhen.

¹⁴¹ Man wird sogar zu erwägen haben, ob nicht das betonte $\acute{\alpha}\rho\chi\eta\eta\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon$ von fragm. 2a (vgl. auch die Parallelüberlieferung in strom. 6,7,58) christologisch zu interpretieren ist. Clem. Al. hat die Aussage so verstanden, wie schon die Erklärung in strom. 6,7,58 zeigt: $\mu\eta\gamma\iota\omega\upsilon\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \pi\rho\omega\tau\omicron\gamma\omicron\gamma\omicron\upsilon\upsilon\varsigma\ \upsilon\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\ \Pi\acute{\epsilon}\tau\rho\varsigma\ \gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota$. (Bei diesem Satz handelt es sich nicht um einen Bestandteil des ursprünglichen KerP; anders *W. Bousset*, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus [FRLANT 23] Göttingen 1915, S. 238). Das $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\eta$ der Schöpfungsaussage entspricht dann einem $\acute{\epsilon}\nu\ \upsilon\iota\omicron\varsigma$ (vgl. auch Ecl. 3 ff.; dazu *Bousset*, Schulbetrieb S. 162f.), und von hierher erklärt sich dann der clementinische Zusatz $\tau\eta\varsigma\ \gamma\omega\sigma\tau\iota\kappa\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$, $\tau\omicron\upsilon\tau\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \upsilon\iota\omicron\upsilon$. Ist dieser Tatbestand für Clem. Al. unbestreitbar, so bietet er zugleich ein weiteres Argument für die christologische Interpretation des $\lambda\acute{o}\gamma\omega\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Zum Ganzen vgl. *Bousset*, Schulbetrieb S. 162f. 237ff.; zur Frage der von Clemens verwendeten Quellen vgl. auch *P. Collomp*, Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélie Pseudo-Clémentines: Revue de Philologie de Littérature et d'Histoire Anciennes 37, 1913, 19–46.

¹⁴² Vgl. S. 28f.

¹⁴³ Siehe deshalb auch fragm. 2d, wo nun reziprok das $\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\sigma\theta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \nu\acute{\omega}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ durch ein $\delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\beta\acute{o}\mu\epsilon\upsilon\omicron\iota$ interpretiert wird.

¹⁴⁴ Vgl. dazu *A. von Ungern-Sternberg*, Der traditionelle Schriftbeweis „de Christo“ und „de Evangelio“ in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs von Caesarea, Halle 1913, S. 273f.; *C. Schmidt*, Gespräche Jesu S. 251; *G. Q. Reijmers*, The Terminology of the Holy Cross in Early Christian Literature as based upon Old Testament Typology. Diss. Nijmegen-Utrecht 1965, S. 79f.

den christologische Daten gegeben, die ausgehend von der Weissagung der alttestamentlichen Prophetie¹⁴⁵ zunächst vor allem an der irdischen Existenz orientiert sind. Das KerP setzt dabei pointiert mit παρουσία ein, und der Begriff meint hier wie in den ignatianischen Briefen¹⁴⁶ nicht eine eschatologische Aussage, sondern ist von der Inkarnation her zu interpretieren¹⁴⁷. An παρουσία schließt KerP θάνατος und σταυρός an; die überraschende Abfolge der Termini erklärt sich, weil mit dem anschließenden τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας eine parallele Formulierung zu σταυρός gegeben wird. Die breite Stilisierung des τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας, die sich von den anderen Daten der Reihe deutlich abhebt, wie auch der antijüdische Impuls, der in dem anschließenden ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι zum Ausdruck kommt, lassen den Schluß zu, daß hier der Verfasser des KerP selbst formulieren dürfte.¹⁴⁸ Schließlich folgen noch ἔγερσις bzw. ἀνάληψις. Dabei dürften nicht allein das abstrahierende Strukturprinzip solcher Reihung, sondern auch die benutzten Termini z. T. traditionell vorgegeben sein.¹⁴⁹

Findet sich so beides im KerP – eine Christologie, die kosmologisch orientiert ist, zugleich aber die Faktizität des Irdischen einbezieht –, so bleibt noch jene christologische Aussage zu erörtern, die schon für Clemens bei der Rezipierung des KerP von besonderer Wichtigkeit war: die Bezeichnung Christi als λόγος und νόμος.¹⁵⁰ Die Interpretation der Aussage bereitet allerdings ungewöhnliche Schwierigkeiten, zumal erläuternde Aussagen im KerP selbst fehlen. So liegt es nahe, zunächst auf jene Texte zu verweisen, in denen der Terminus noch begegnet: Neben den bereits bei von Dobschütz genannten Parallelen¹⁵¹ sind vor allem PsHippolyt, In Pascha 8,29¹⁵² und die Passa-Homilie des Melito¹⁵³ zu nennen¹⁵⁴. Nun ist die Akzentuierung

¹⁴⁵ Vgl. S. 28f.

¹⁴⁶ Vgl. Phld 9,2. Dazu siehe Paulsen, Studien S. 103 ff. (Lit.).

¹⁴⁷ Vgl. auch Andresen, Logos und Nomos S. 323 f. (zur analogen Verwendung des Begriffs bei Justin).

¹⁴⁸ Wenn auch der Topos selbst zweifellos traditionell vorgegeben sein dürfte.

¹⁴⁹ Zu erinnern ist z. B. an die Reihe bei Ign. Phld 9,2.

¹⁵⁰ Vgl. zum Folgenden Schmidt, Gespräche Jesu S. 307; Bousset, Kyrios Christos S. 300 ff.; Reagan, Preaching S. 8 ff.; Andresen, Nomos und Logos S. 189, Anm. 1; R. Cantalamessa, L'omelia „in S. Pascha“ dello pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia minore nella seconda metà del II secolo (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del sacro cuore III,16) Milano 1967, S. 155 ff.; Mara, Kerygma Petrou S. 330 f.

¹⁵¹ Vgl. von Dobschütz, Kerygma Petri S. 28 f. Von Dobschütz verweist dabei (a. a. O. S. 29) für den spezifischen Gebrauch vor allem auf PastHerm sim. VIII. 3,2. Der Text, der ebenfalls auf traditionelles Gut rekurriert, steht in der Tat KerP recht nahe, wenn auch der λόγος-Begriff fehlt. Vgl. auch P. G. Verweij, Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion. Diss. Utrecht 1960, S. 204 f. Für Clem. Al. ist vor allem auf Ecl. 58 zu verweisen; vgl. dazu Bousset, Schulbetrieb S. 162 f.

¹⁵² Vgl. dazu Cantalamessa, omelia S. 155 ff.

¹⁵³ Dazu siehe vor allem 3.4.7.9; vgl. dazu Perlers Anmerkungen auf S. 135 f. Vgl. auch R. Cantalamessa, Méliton de Sardes. Une christologie antignostique du

der Verwendung von λόγος und νόμος in den jeweiligen Texten recht unterschiedlich. Neben der stärker an der philosophischen Bedeutung orientierten Interpretation durch Justin¹⁵⁵ fällt vor allem der antithetische Gebrauch in der Passa-Homilie des Melito 3 f. 7 auf¹⁵⁶. Der νόμος steht ganz auf der Seite des alten Bundes¹⁵⁷ und ist deshalb im Grunde aufgehoben, so daß es pointiert in 7 sogar heißen kann:

καὶ γὰρ ὁ νόμος λόγος ἐγένετο
καὶ ὁ παλαιὸς καινός,
συνεζελθὼν ἐκ Σιών καὶ Ἱερουσαλήμ.

Im Hintergrund steht dabei deutlich der Text Jes 2, 3 f. LXX¹⁵⁸, der in all seinen Teilen eine lange Auslegungsgeschichte¹⁵⁹ gehabt hat. Vor allem die Aussage

ἐκ γὰρ Σιών ἐξελεύσεται νόμος
καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ

II^e siècle: Revue des Sciences Religieuses 37, 1963, 1–26. S. 11 ff.; *Cantalamesa*, omelia S. 155 ff.

¹⁵⁴ Vgl. die weiteren Texte bei *Cantalamesa*, omelia S. 155 ff. Die Parallele MartPetri 9, auf die *Resch* (Agrapha S. 278) noch verweist, betrifft allerdings nur den λόγος-Gebrauch. Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung vgl. *Andresen*, Logos und Nomos S. 308 ff.; zur verwandten Antithese νόμος – διαθήκη siehe *J. Daniélou*, Théologie du Judéo-Christianisme, Tournai 1958, S. 216 ff.

¹⁵⁵ *Andresen*, Logos und Nomos S. 308 ff. S. 312: „Als Zentralbegriffe griechischen Denkens bieten Logos und Nomos einem Apologeten, der das Christentum als die wahre Philosophie ausweisen will, die besten Anknüpfungspunkte.“ Daß Justin dabei auf der anderen Seite mit jener Tradition, die im KerP vorliegt, vertraut war, ist deshalb nicht ausgeschlossen (vgl. *Andresen*, Logos und Nomos S. 326). Zu Justin siehe auch *B. Seeberg*, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers: ZKG 58, 1939, 1–81.

¹⁵⁶ 3 (Perler 60, 13 f.):
Παλαιὸν μὲν κατὰ τὸν νόμον
καινὸν δὲ κατὰ τὸν λόγον.

4 (Perler 62, 21 f.):

παλαιὸς μὲν ὁ νόμος
καινὸς δὲ ὁ λόγος.

Damit zu vergleichen ist auch 6 (Perler 62, 41 ff.):

καὶ ἡ τοῦ νόμου γραφή
εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν κεχώρηκεν
δι' ὃν τὰ πάντα ἐν τῷ πρεσβυτέρῳ νόμῳ ἐγένετο
μᾶλλον δὲ ἐν τῷ νέῳ λόγῳ.

¹⁵⁷ Das erinnert immerhin an Joh 1, 1 ff., sofern dort νόμος bzw. ἐντολή und χάρις einander gegenüberstehen; auf Joh 1, 1 ff. verweist deshalb auch Melito, Passa-Homilie 7. Auch der paulinische Gegensatz γράμμα / πνεῦμα geht in eine verwandte Richtung.

¹⁵⁸ Vgl. für Melito *Perler*, a. a. O. S. 135.

¹⁵⁹ Zur Auslegungsgeschichte von Jes 2, 3 f. vgl. von *Ungern-Sternberg*, Schriftbeweis S. 11. 135. 252; an Texten sind vor allem zu nennen: Justin, apol 39; dial 24. 109 f.; *Iren.*, adv. haer. IV, 34; epid. 86; Tertullian, adv. Marc. III 21. 22; IV, 1; V, 4; Jud. 3. Dabei ist die Interpretation des Textes recht unterschiedlich; vor allem 2, 4 hat eine wichtige Rolle gespielt. Vgl. auch *J. Daniélou*, Les symboles chrétiens primitifs, Paris 1961, S. 95 ff. Zu bedenken ist, daß mit Jes 2, 3 oft Micha 4, 2 verbunden worden ist (so z. B. Melito, Passa-Homilie 7).

dürfte für den Doppelterminus λόγος – νόμος eine wichtige Funktion¹⁶⁰ ausgeübt haben¹⁶¹. Daß dabei zunächst und zumeist die Antithese im Vordergrund stand¹⁶², lag durch das Zitat sicher nahe, gilt aber nicht generell von den fraglichen Texten: Schon bei Melito, Passa-Homilie 9¹⁶³ wird nicht mehr allein die Antithese maßgebend¹⁶⁴; ganz deutlich zeigt sich diese Tendenz dann bei PsHippolyt.¹⁶⁵ Auch im KerP wird man schwerlich von einem antithetischen Gebrauch des Terminus λόγος – νόμος reden können, zumal von fragm. 2d her solche Gegenüberstellung sogar nahegelegen hätte. Λόγος wie νόμος dienen vielmehr der positiven Deskription der Christologie.¹⁶⁶ Damit stellt sich verschärft die Frage nach der Funktion von νόμος in diesem Doppelausdruck¹⁶⁷; zunächst einmal gilt es zu beachten, daß beide Termini ineinander übergehen, also nicht allzu scharf voneinander geschieden¹⁶⁸ werden dürfen. Bei einer Differenzierung wird man dann

¹⁶⁰ Für KerP vgl. von Dobschütz, Kerygma Petri S. 29: „Für die christliche Ausdrucksweise mag jedoch vor allem Jes. 2. 3 . . . von Bedeutung geworden sein.“ Siehe auch C. Andresen, Logos und Nomos S. 189, Anm. 1.

¹⁶¹ Daneben ist möglicherweise noch der Einfluß von Ps 1 LXX, besonders von Ps 1, 2, zu berücksichtigen; deutlich wird dies z. B. bei ClemAl, ecl. 58 (vgl. dazu Bousset, Schulbetrieb S. 162).

¹⁶² Vgl. Cantalamessa, omelia S. 48ff.

¹⁶³ 9 (Perler 64,59ff.):

“Ὅς ἐστὶν τὰ πάντα
καθ’ ὃ κρίνει νόμος
καθ’ ὃ διδάσκει λόγος.

¹⁶⁴ Den Übergang von der Antithetik zu solchem Verständnis mögen dabei Aussagen wie Passa-Homilie 40 (Perler 80, 277ff.) und 42 (Perler 82,287ff.) gebildet haben:

⁴⁰
Ἐγένετο οὖν ὁ λαὸς τύπος προκεντήματος
καὶ ὁ νόμος γραφὴ παραβολῆς.
τὸ δὲ εὐαγγέλιον διήγημα νόμου καὶ πλήρωμα,
ἡ δὲ ἐκκλησία ἀποδοχεῖτο τῆς ἀληθείας.

⁴²
Ὅποτε δὲ ἡ ἐκκλησία ἀνέστη
καὶ τὸ εὐαγγέλιον προέστη.

ὁ τύπος ἐκενώθη
παραδούς τῇ ἀληθείᾳ τὴν δύναμιν
καὶ ὁ νόμος ἐπληρώθη
παραδούς τῷ εὐαγγελίῳ τὴν δύναμιν.

¹⁶⁵ Vgl. vor allem Ps. Hipp., in Pascha 29; dazu siehe Cantalamessa, omelia S. 157; Andresen, Kirchen der alten Christenheit S. 81, bes. Anm. 140.

¹⁶⁶ Dazu vgl. Mara, Kerygma Petrou S. 330.

¹⁶⁷ Weniger wahrscheinlich ist dabei die Deutung von C. Schmidt, der beide Termini auf die Zeit vor der Inkarnation beziehen will. Vgl. C. Schmidt, Gespräche Jesu S. 307: „So war der Herr in der Zeit vor seiner Erscheinung der νόμος καὶ λόγος, wie er im Kerygma Petri genannt wird; er war der διδάσκαλος, dessen Lehre den Menschen seit Adam bekannt war. Und weil die Gebote Gottes resp. des Logos im A. T. schriftlich fixiert waren, konnte es bereits Gläubige und Täter der Gebote in der vorchristlichen Epoche geben.“

¹⁶⁸ Dies gilt ebenfalls, wenn auch aus anderen Gründen, für das Verständnis von λόγος und νόμος bei Justin; vgl. C. Andresen, Logos und Nomos S. 327: „Logos und Nomos sind also für Justin christologische Synonyma. Eine genaue

aber weniger an die Bezeichnung Christi als des neuen Gesetzgebers, des neuen νόμος¹⁶⁹ zu denken haben; vielmehr soll mit dem Terminus die christologische Deutung des Alten Testaments abbreviaturhaft auf den Begriff gebracht werden. Die alte Antithese schimmert also noch durch, wird aber ins Positive gewandt: Christus als der wahre νόμος gilt bereits für das Alte Testament¹⁷⁰, das so für das Christentum reklamiert wird. In Relation dazu bezeichnet λόγος vor allem die Offenbarung des Neuen Bundes; λόγος wie νόμος ergänzen sich so¹⁷¹ und dienen damit der umfassenden Beschreibung der Christologie.

IV.

Kehrt man noch einmal zur Bezeichnung christlichen Glaubens als τρίτον γένος gegenüber jüdischer und griechischer Religion zurück, wie sie das KerP gibt, so wird man sich fragen müssen, worauf sich solches Selbstbewußtsein stützt, wie es sich geschichtlich vermittelt sieht. Damit aber müssen zugleich die historischen Bedingungen des KerP überprüft werden:

Nicht eindeutig zu bestimmen sind die urchristlichen Traditionen, denen das KerP die Bausteine seiner Theologie verdankt. Das darf ‚werkimmanent‘ schon deshalb nicht verwundern, weil nach eigenem Verständnis das KerP auf die direkte Verkündigung des Auferstandenen und dessen Auftrag an Petrus bzw. die Apostel¹⁷² zurückgeht. Dies wird in fragm. 3b in einer verschnörkelten Periode¹⁷³ mit Hilfe des Aussendungsmotivs¹⁷⁴ expliziert; die Gemeinde des KerP sieht sich in historischer wie sachlicher Kontinuität

begriffliche Unterscheidung liegt nicht vor. Das mag mit der Tatsache zusammenhängen, daß auch in der zeitgenössischen Philosophie beide Begriffe ineinander übergehen . . .“

¹⁶⁹ Solche Möglichkeit wird exemplarisch durch Barn 2,6 belegt; vgl. dazu Brändle, Ethik S. 62, Anm. 197.

¹⁷⁰ Der umfassende Gebrauch von νόμος und dessen ethische Anwendung auf Jesus als den neuen Gesetzgeber können dabei ineinander übergehen; vgl. Cantalamessa, Mélon S. 14.

¹⁷¹ Vgl. Cantalamessa, omelia S. 157 (zu Ps. Hipp, in Pascha 29): „Con il binomio Nomos è Logos questi autori sembrano, dunque, voler affermare che Cristo si è rivelato dapprima come Legge . . . e nel NT come Parola salvifica.“

¹⁷² Vgl. dazu Wagenmann, Stellung S. 95f.

¹⁷³ Die Schwierigkeiten der Periode sollten allerdings auch nicht überschätzt werden; nur das οὗς ὁ κύριος ἠθέλησεν dürfte sekundäre Glosse sein. Dann ergibt sich ein klarer Aufbau, der erneut das stilistische Vermögen des KerP zeigt:

ἐξελεξάμην ὑμᾶς
 δώδεκα μαθητὰς
 κρίνας ἀξίους ἐμοῦ
 καὶ ἀποστόλους
 πιστοὺς ἡγησάμενος εἶναι
 πέμπω ἐπὶ τὸν κόσμον . . .

¹⁷⁴ Vgl. dazu H. Paulsen, Studien S. 285 ff. (Lit.).

durch die Verkündigung der zwölf Apostel¹⁷⁵ bzw. der *μαθηταί*¹⁷⁶ mit dem Auferstandenen verbunden. Blickt man auf diese ganze Konstruktion – wie auch auf die sich anschließende Begründung des Übergangs der Mission von Israel auf die gesamte *οἰκουμένη* –, so schlägt sich in ihr bereits ein historisches Bewußtsein des Christentums in der Zeit¹⁷⁷, eine Art Geschichtsbild nieder¹⁷⁸.

Dies erklärt wenigstens zum Teil, warum eine Abhängigkeit des KerP gegenüber bestimmten Texten des Urchristentums¹⁷⁹ kaum nachzuweisen ist¹⁸⁰. Zwar lassen sich Parallelen und topologische Berührungen von Fall zu Fall nachweisen¹⁸¹, aber daß das KerP an einen bestimmten Traditionszweig des Urchristentums anknüpft, ist nicht zu konstatieren. Am ehesten ließe sich noch von einer Verbindung mit dem Corpus Paulinum sprechen¹⁸², aber dagegen wäre doch der augenfällige Verzicht auf die Erwähnung des Paulus in fragm. 3b zu nennen¹⁸³. Es ist deshalb wahrscheinlicher,

¹⁷⁵ Warum die Erwähnung der zwölf Apostel erst auf ClemAl zurückgehen soll (so *W. Schmithals*, Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung [FRLANT 81] Göttingen 1961, S. 242), ist schon auf Grund der Stilisierung der Periode vollkommen unerfindlich.

¹⁷⁶ Die Konstruktion des Satzes zeigt dabei, daß zwischen *ἀπόστολοι* und *μαθηταί* kein wesentlicher Unterschied besteht.

¹⁷⁷ Dies bestätigt erneut die intentionale Nähe von KerP und Apg; vgl. *Ph. Vielhauer*, Zum „Paulinismus“ der Apostelgeschichte: Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31) München 1965, S. 9–27. S. 25: „Diese Intention leitet ihn auch bei der Darstellung des apostolischen Zeitalters unter dem Gesichtspunkt der Mission und Ausbreitung des Christentums. Dieses Unternehmen war eine enorme Prolepse, es antiquierte die apologetisch abgezwackten kirchengeschichtlichen Darlegungen des 2. Jahrhunderts bereits vor ihrem Erscheinen und rückte den Verfasser geistig mehr in die Nähe Eusebs als des Paulus. Es ist aber nur zu verstehen auf dem Hintergrund und als Symptom eines uneschatologisch und weltförmig gewordenen Christentums.“ Das ist nur im Blick auf die singuläre Stellung der Apg etwas zu relativieren.

¹⁷⁸ Von solcher Geschichtskonstruktion her dürfte sich auch das Problem der Pseudonymität des Textes bzw. seiner Zuschreibung an Petrus historisch begreifen lassen; vgl. dazu prinzipiell *N. Brox*, Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie (SBS 79) Stuttgart 1975, S. 37ff.

¹⁷⁹ Vgl. dazu *E. Massaux*, Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée (Universitas Catholica Lovaniensis Diss. II,42) Louvain-Gembloux 1950, S. 401ff.

¹⁸⁰ Vgl. *von Dobschütz*, Kerygma Petri S. 68: „Dazu stimmt endlich die Benutzung der neutestamentlichen Schriften, von denen nichts citiert wird oder auch nur als autoritätsmäßig bestimmt durchscheint.“ Vgl. auch *Massaux*, Influence S. 401.

¹⁸¹ Siehe dazu die Einzelbelege bei *von Dobschütz*, *Massaux* und *Mara*.

¹⁸² Vgl. *von Dobschütz*, Kerygma Petri S. 68: „Doch lassen sich Gedankenreihen der paulinischen Briefe ziemlich sicher nachweisen . . .“ Zur sachlichen Berührung mit bestimmten Gedankengängen des Corpus Paulinum vgl. auch S. 33ff.

¹⁸³ *Wagenmann*, Stellung S. 96: „Bei solcher Vorstellung blieb für einen Paulus kein Platz mehr. Auch ohne ihn war die Heidenwelt zum Heil berufen und bekehrt.“ Man wird gegen eine literarische Beziehung zum Corpus Paulinum auch fragm. 3 ins Feld führen können, wo KerP in irgendeiner Weise synoptische Traditionen übernimmt. Bezeichnenderweise läßt sich aber erneut keine direkte Vor-

wenn man von einer allgemeinen Einbettung des KerP in den Prozeß urchristlicher Traditionsbildung ausgeht¹⁸⁴, ohne an eine konkrete Abhängigkeit zu denken¹⁸⁵.

Die Rückführung der eigenen Theologie auf die Offenbarung und den Auftrag des Auferstandenen begründet nun aber auch, warum es dem KerP auf der anderen Seite möglich wird, desto nachhaltiger vom Alten Testament als der maßgebenden Norm auszugehen.¹⁸⁶ Das ist – vor allem, wenn man den Umfang der Fragmente in die Erwägung einbezieht – ganz auffällig. Besonders fragm. 4a stellt in nuce so etwas wie eine biblische Hermeneutik dar, den Versuch, die christologischen Heilsdaten methodisch abgesichert auf die Verkündigung des Alten Testaments – vor allem aber der Propheten¹⁸⁷ – zu gründen. Die Art und Weise, in der dies geschieht, wird durch vier Termini gekennzeichnet:

παράβολαι¹⁸⁸

lage namhaft machen; vgl. dazu *Massaux*, *Influence* S. 401f. (S. 402: „... que l'auteur ne suit pas un text déterminé.“).

¹⁸⁴ Aus solcher allgemeinen Abhängigkeit erklärt sich dann auch konsequent, daß die urchristliche Tradition zwar für das KerP de facto Gültigkeit hat, aber noch kein Text (mit der Ausnahme des Alten Testaments) normativen Charakter beanspruchen kann. Der Anspruch, der in der Konstruktion des Textes der Botschaft des Auferstandenen und ihrer Tradierung zukommt, ist an keinen anderen Text gebunden, sondern wird vom KerP selbst (bzw. von dem durch das KerP reproduzierten Ereignis) gefordert.

¹⁸⁵ Gerade die besonders enge sachliche Verbindung des KerP mit der Apg dokumentiert sich deshalb nicht in der Relation literarischer Abhängigkeit; vgl. dazu *Schneemelcher*, *Kerygma Petrou* S. 59: „Es ist sicher kein Zufall, daß die wenigen Stellen in den erhaltenen Bruchstücken des KP, die man als Anklänge an Evangelien ansehen kann, auf das Lukasevangelium hinweisen, und daß weiter auch gewisse Berührungen mit der Apostelgeschichte des Lukas nicht zu übersehen sind.“ Grundsätzlich läßt sich das, was *Overbeck* als den gemeinsamen Standpunkt von Justin und Apg bezeichnete, auch von den Fragmenten des KerP sagen: „... so können wir als den gemeinschaftlichen Standpunkt der AG. und des Justin bezeichnen, daß sie einem Heidenchristentum angehören, welches die Resultate der paulinischen Wirksamkeit acceptirt, aber nicht deren ursprüngliche Begründung.“ (*F. Overbeck*, *Über das Verhältnis Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte*: ZWTh 15, 1872, 305–349. S. 343). Eine ähnliche historische Beurteilung des KerP findet sich übrigens bereits bei *A. Schweigler*, *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung*, Bd. II, Tübingen 1846, S. 30ff.

¹⁸⁶ Vgl. dazu grundsätzlich *N. Bonwetsch*, *Der Schriftbeweis für die Kirche aus den Heiden als das wahre Israel bis auf Hippolyt*: Theologische Studien (Festschr. Th. Zahn) Leipzig 1908, S. 1–22. S. 8 (zum KerP).

¹⁸⁷ Daß das KerP dabei vor allem das Zeugnis der alttestamentlichen Prophetie anführt, dürfte sowohl im Charakter des προφητεύειν als auch in der höheren Wertung der Prophetie gegenüber dem alttestamentlichen Gesetz begründet liegen.

¹⁸⁸ Παράβολή ist dabei technischer Ausdruck, wobei die Bedeutung nicht immer eindeutig ist; sie tendiert, auf das Alte Testament bezogen, von einer Bedeutung in der Nähe von τύπος bis zum verhüllenden „Rätselwort“. Die letztere Interpretation, die auch in Barn 6,10; 17,2 vorliegt, gilt auch für das KerP. Vgl. daneben noch die charakteristische Verwendung bei Melito, *Passa-Homilie* 35f.; 40ff. Da-

αἰνίγματα¹⁸⁹
 αὐθεντικῶς¹⁹⁰
 αὐτολεξεῖ¹⁹¹.

Dabei sind παραβολαί und αἰνίγματα untereinander nahezu austauschbar¹⁹²; gleiches gilt für αὐθεντικῶς und αὐτολεξεῖ. Beide Aussagegruppen sind dann gegeneinander gestellt¹⁹³; während παραβολαί / αἰνίγματα den verhüllenden Charakter alttestamentlicher Prophetie betont, orientiert sich das andere Paar an der Klarheit der Schriftaussage¹⁹⁴. So traditionell diese Aussage auch ist¹⁹⁵, so belegt sie doch nachdrücklich das Interesse des

bei belegt gerade 42 (Perler 82, 295 f.; vgl. auch 41) den vorläufigen Charakter solcher παραβολή:

καὶ ἡ παραβολὴ κενοῦται

διὰ τῆς ἐρμηνείας φωτισθεῖσα.

¹⁸⁹ Zum technischen Charakter von αἰνίγμα vgl. G. Dautzenberg, Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief: BWANT VI,4. Stuttgart 1975, S. 194 ff. Siehe auch die von von Dobschütz genannten Texte (a. a. O. S. 59 f.); zu αἰνίγμα bei ClemAl vgl. R. Mortley, Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie, Leiden 1973, S. 229 ff.

¹⁹⁰ 'Αυθεντικῶς = „mit höchster Autorität“; „ausdrücklich“; „direkt“.

¹⁹¹ 'Αυτολεξεῖ = „wortwörtlich“; vgl. dazu den von Lampe, Patristic Greek Lexicon s. v. genannten Text Leont B. sect. 8.5 (MPG 86. 1257 B): ἕκαστος σπεύδει ἃ λέγει δεῖξαι τοὺς πατέρας εἰρηκότας, εἰ καὶ μὴ αὐτολεξεῖ, ἀλλὰ δυνάμει. Daneben vgl. noch Philo, Legatio ad Gaium 44 (p. 220, 5 f. Cohn-Reiter); Justin, apol. I, 32.

¹⁹² Bezeichnenderweise läßt sich das Aussagepaar παραβολή / αἰνίγμα denn auch in anderen Texten belegen; vgl. z. B. Iren., adv. haer. IV, 40, 1 (dazu siehe Perler, Mélito S. 152); ClemAl, Exc. ex Theod. 66; Hipp. de antichr. 29; Nilus ep. 1.119 (MPG 76.136 A).

¹⁹³ Von besonderem Interesse ist neben den bereits genannten Texten noch Origenes, c. Cels. I, 50:

πολλοὶ προφῆται παντοδαπῶς προεῖπον τὰ περὶ Χριστοῦ,

οἱ μὲν δι' αἰνιγμάτων,

οἱ δὲ δι' ἀλληγορίας ἢ ἄλλῳ τρόπῳ,

τινὲς δὲ καὶ αὐτολεξεῖ.

In dieser Aufzählung liegt auf den ersten Blick eine so nahe Berührung mit fragm. 4 vor, daß man fast an ein Zitat denken könnte, zumal hier wie dort die Aussage auf die Prophetie bezogen wird. Aber zu beachten bleibt doch, daß die Reihe bei Origenes anders aufgebaut ist und auch eine andere Gewichtung zeigt.

¹⁹⁴ Zum ganzen Problem vgl. noch C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875; P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese. (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria) (ATA 1/2) Münster 1908; E. von Dobschütz, Vom vierfachen Schriftsinn. Die Geschichte einer Theorie: Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, S. 1–13; W. den Boer, Hermeneutic Problems in Early Christian Literature: VigChr 1, 1947, 150–167; H. Dörrie, Zur Methodik antiker Exegese: ZNW 65, 1974, 121–138.

¹⁹⁵ Vgl. Mara, Kerygma Petrou S. 341 f.; unter Verweis auf JesSirach 39, 1–3:

Πλὴν τοῦ ἐπιδιδόντος τὴν ψυχὴν αὐτοῦ

καὶ διανοουμένου ἐν νόμῳ ὑψίστου,

σοφίαν πάντων ἀρχαίων ἐκζητήσει

καὶ ἐν προφητείαις ἀσχοληθήσεται,

διήγησιν ἀνδρῶν ὀνομαστών συντηρήσει

KerP am Rekurs auf das Alte Testament. Das Alte Testament hat für das KerP die Funktion normativer Schrift¹⁹⁶, und deshalb kann auch in fragm. 4b formuliert werden: ἔγνωμεν γὰρ ὅτι ὁ θεὸς αὐτὰ προσέταξεν ὄντως καὶ οὐδὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν.

V.

Will man die Aussagen des KerP zusammenfassen und ihre eigentümliche Intention erkennen, so wird man sich jenen Auftrag vor Augen halten müssen, der in fragm. 3b dem Auferstandenen zugeschrieben wird:

εὐαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἄνθρώπους
γινώσκειν ὅτι εἰς θεὸς ἐστὶν
διὰ . . . πίστεως ἐμῆς δηλοῦντας τὰ μέλλοντα
ὅπως οἱ ἀκούσαντες καὶ πιστεύσαντες σωθῶσιν . . .

Aufgabe ist die Verkündigung des εἰς θεός, die sich auf den Glauben an seinen Christus gründet¹⁹⁷ und zugleich eschatologische Aussagen impliziert¹⁹⁸. Das Ziel liegt dabei in der σωτηρία begründet, die – wie der gesamte Kontext des KerP zeigt – in engem Zusammenhang mit der wahren Gotteserkenntnis steht. Man mag so in der Tat mit *Harnack* im KerP den Prototyp einer ‚Missionspredigt‘¹⁹⁹ sehen: „Der ‚lebendige und wahrhaftige Gott‘ ist das Erste und Entscheidende; Jesus, der Sohn Gottes, der uns gegen den zukünftigen Zorn . . . sicherstellt . . . das Zweite.“²⁰⁰ Diese allgemeine Charakteristik trifft sicher auch auf das KerP zu; dennoch ist damit der genaue Ort der Fragmente in der Geschichte christlicher Apologetik noch nicht präzisiert beschrieben.²⁰¹ Die Schwierigkeiten liegen dabei zunächst in der wenig konkreten Bestimmung des Begriffs der Apologetik.

καὶ ἐν στροφαῖς παραβολῶν συνεισελεύσεται,
ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει
καὶ ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν συνεισελεύσεται.

¹⁹⁶ Vgl. dazu *H. von Campenhausen*, Die Entstehung der christlichen Bibel (BHTh 39) Tübingen 1968, S. 106; 108, Anm. 158.

¹⁹⁷ Vgl. *Pfleiderer*, Urchristentum II, 617: „Der Inhalt der Missionspredigt . . . fasst sich zusammen in den zwei Hauptstücken: Erkenntnis des einen Gottes und Offenbarung des Zukünftigen (nämlich des Gerichts) mittels des Christusglaubens, zu dem Zwecke, daß die daran Glaubenden gerettet werden . . .“

¹⁹⁸ Das KerP enthält also durchaus auch eine eschatologische Aussage; vgl. dazu *Mara*, a. a. O. S. 318: die kryptische Äußerung des Laktanz (div. inst. IV, 21, 2) weist möglicherweise auf das KerP hin. Allerdings bleibt zu bedenken, daß der Terminus τὰ μέλλοντα sehr verkürzt bleibt; das erinnert erneut an Apg 17,31.

¹⁹⁹ *Harnack*, Mission und Ausbreitung S. 118: „Ein besonders gutes Bild von den Grundsätzen der Missionspredigt (neg. und pos.) gewähren auch die Fragmente des Kerygma Petri. Die alte Schrift hat wohl, wie auch schon der Titel andeutet, geradezu ein Kompendium der Lehre für Missionszwecke sein sollen.“

²⁰⁰ *Harnack*, Mission und Ausbreitung S. 117. Vgl. auch S. 120: „Dabei mußte die Geschichte Jesu kurz mitgeteilt werden (christologisches Kerygma) . . .“ Auch dies trifft – im Blick auf fragm. 4a – für das KerP zu.

²⁰¹ Dem entspricht, daß auch die Beurteilung des apologetischen Charakters des KerP durchaus nicht einheitlich gehalten ist. Vgl. auf der einen Seite *G. Krüger*, Geschichte S. 39: „Diese Anlage würde die Schrift als Vorläuferin der apolo-

Es ist nur folgerichtig und von erheblicher Bedeutung, daß sich eine analoge Problematik auch bei den „apologetischen“ Texten des nachalttestamentlichen Judentums nachweisen läßt.²⁰² Erinnert sei nur an die Unsicherheit im Blick auf den Aristasbrief²⁰³ oder an die Schwierigkeit, den genuinen Charakter der SapSal zu bestimmen.²⁰⁴ Sicher wird es hier von Nutzen sein, innerhalb der Apologetik verschiedene Aspekte zu unterscheiden und zwischen dem nach außen sich wendenden, propagandistischen und dem an der Gemeinde orientierten, paränetischen Akzent zu differenzieren.²⁰⁵ Entscheidend jedoch ist die Berücksichtigung formgeschichtlicher Argumente²⁰⁶ und, damit verbunden, die Frage nach den Adressaten des jeweiligen Textes²⁰⁷.

getischen Literatur erweisen.“ *Hennecke*, Missionspredigt S. 144; *W. Kamlab*, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“, 2. A. Stuttgart-Köln 1951, S. 99, Anm. 177: „Das Petruskerygma . . . wendet sich zwar noch an Christen, ist aber schon eine Auseinandersetzung mit dem Heidentum nach apologetisch-philosophischer Art.“ Auf der anderen Seite vgl. jedoch die einschränkenden Bemerkungen bei *Schneemelcher*, Kerygma Petrou S. 59: „ . . . daß die erhaltenen Fragmente des KP nur gewisse Tendenzen der frühchristlichen Missionspredigt in besonders ausgeprägter Weise zur Geltung gebracht haben und deshalb noch nicht zur apologetischen Literatur im strengen Sinn gerechnet werden müssen.“

²⁰² Es ist vor allem das Verdienst von *Tcherikover*, auf das hier bestehende Problem nachhaltig aufmerksam gemacht zu haben. Nach seiner Auffassung ist der Terminus „Apologetik“ nur auf jene Texte anwendbar, die wirklich an Außenstehende gerichtet sind, sich also im strengen Sinn als apologetisch geben. Die überwiegende Anzahl der bisher als „apologetisch“ angesehenen Texte scheidet damit aus der Betrachtung aus. Vgl. *Tcherikover*, Civilization S. 527: „It is usual to describe the entire Alexandrian literature as ‚apologetic‘, as if it were wholly a literature of defense and propaganda directed to the Greek reader. This is not the case, for Jewish Alexandrian literature appealed first to the Jewish reader in order to furnish him with the intellectual pabulum which he needed . . . The term ‚apologetics‘ should be reserved only for those works whose direct function was to defend the Jews from anti-Semitic attacks such as Philo’s *Apologia* for the Jews . . . or Josephus’ *Contra Apionem*.“ Siehe auch *Tcherikover*, Jewish Apologetic Literature S. 169ff. Zustimmung zu den Thesen *Tcherikovs* bei *M. Hengel*, Anonymität, Pseudepigraphie und „Literarische Fälschung“ in der jüdisch-hellenistischen Literatur: Fondation Hardt. Entretiens XVIII (Pseudepigrapha 1) Genf 1972, S. 229–308. S. 305ff.; *G. Dellings*, Perspektiven der Erforschung des hellenistischen Judentums: HUCA 45, 1974, 133–176. S. 163f.

²⁰³ Unter dem hier wichtigen Aspekt vgl. dazu vor allem *V. Tcherikover*, The Ideology of the Letter of Aristas: HThR 51, 1958, 59–85; *G. Howard*, The Letter of Aristas and Diaspora Judaism: JThS 22, 1971, 337–348.

²⁰⁴ Vgl. dazu z. B. *J. Fichtner*, Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur und Geistesgeschichte ihrer Zeit: ZNW 36, 1937, 113–132; *Dalbert*, Theologie S. 70ff.; *H. Eising*, Der Weisheitslehrer und die Götterbilder: Bibl 40, 1959, 393–408; *C. Larcher*, Études sur le livre de la Sagesse, Paris 1969; *J. M. Reese*, Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences: AnBibl 41, Rom 1970; *Dellings*, Perspektiven S. 146ff.; *Nissen*, Gott und der Nächste S. 28f. 31ff.

²⁰⁵ Zur Kritik an solchem Vorgehen vgl. allerdings *Tcherikover*, Jewish Apologetic Literature S. 169f.

²⁰⁶ Die Prämisse bei *Tcherikover* (Jewish Apologetic Literature S. 170) hat jedenfalls formgeschichtliche Implikationen: „The aim of the historical approach is to understand Alexandrian literature as a mirror reflecting various opinions within Jewish Alexandrian society, opinions which, in their turn, were influenced by continuously changing political, economic and social factors.“ Für *Tcherikover*

Auch in der Geschichte der alten Kirche erscheint so der Begriff der ‚Apologetik‘ nur zu oft als der Mantel, der unterschiedliche Tendenzen abdeckt. Das liegt vor allem an der beliebigen Verwendbarkeit der apologetischen Motive, deren Nachweis allein noch nicht den apologetischen Charakter eines Textes belegt und die darum in formgeschichtlich unterschiedlichen Zusammenhängen erscheinen.²⁰⁸ Eine Diskussion, die deshalb stärker auf Form, Absicht und Adressaten des jeweiligen Textes abzielt²⁰⁹, muß für das KerP schon darum unerläßlich sein, weil sich die Fragmente an die Gemeinde und nicht an Außenstehende wenden²¹⁰. Die ὁμῆς, die angesprochen werden, sollen gerade in jenem bestärkt werden, was sie bereits akzeptiert haben.²¹¹ Ihnen wird nicht ihre gegenwärtige Schuld vor Augen geführt, sondern die überwundenen Schrecken der Vergangenheit und die noch bestehende Verfallenheit jüdischer und hellenischer Religion. Für die vom KerP Angesprochenen ist dies alles schon darum abgetan, weil sie zum neuen γένος des Christentums gehören. Gerade dieses Selbstbewußtsein der eigenen Religion, das aus den Fragmenten des KerP spricht, orientiert sich an der angesprochenen Gemeinde, nicht aber an den Außenstehenden.²¹² Man wird sich natürlich als Gegenargument bewußt machen müssen, daß die Fiktivität der Situation, wie sie sich in der Gattung niederschlägt, auch bei einem Text wie dem KerP die Charakterisierung als Apo-

führt das zu dem Ergebnis (a. a. O. S. 182): „All those arguments, the formal as well as the internal, lead to the conclusion that Jewish Alexandrian literature was directed inwards and not outwards.“ Nun wird man allerdings formgeschichtliches Vorgehen auf diesem Gebiet nicht als Allheilmittel ansehen können, weil apologetische Literatur ja geradezu auf der beliebigen Verfügbarkeit der Topoi basiert und einen Rückschluß auf die konkrete Situation deshalb nicht immer zuläßt.

²⁰⁷ Vgl. Tcherikover, *Jewish Apologetic Literature* S. 158f.: „From the fact that the commentaries were addressed to the Jewish reader, we may further conclude, that every passage in Alexandrian literature which shows a special interest in the prescriptions of the Torah, or in which some biblical events are mentioned, was meant not for the Gentiles, but for the Jews.“ Zur Kritik an Tcherikover vgl. Nissen, *Gott und der Nächste* S. 31ff. z. B. S. 32: „Für den eigenen Glauben der Verfasser und der hinter ihnen stehenden Kreise oder Gemeinden sind deshalb diese Schriften immer nur unter dem Vorbehalt zu verwenden, daß oft die Absicht, Griechen zu überzeugen, sowohl die Auswahl als auch die Darbietung der jeweiligen Einzelaussagen bestimmt hat.“

²⁰⁸ So haben z. B. die Märtyrerakten der alten Kirche, deren formgeschichtliche Orientierung an den Bedürfnissen der Gemeinde deutlich ist, in besonderem Maße apologetische Stoffe angezogen.

²⁰⁹ Ungenügend hierfür *Monachino*, *Intento pratico* S. 5 ff.

²¹⁰ Anders z. B. *Pellegrino*, *Studi su l'antica apologetica* S. 7, der im Blick auf fragm. 2a einen außenstehenden Adressaten annimmt („... certamente l'auditore è pagano ...“); sicher ist dies keinesfalls, der Kontext spricht jedenfalls gegen eine solche Vermutung.

²¹¹ Bezeichnend hierfür ist auch die Terminologie von fragm. 2d; vor allem die Korrespondenz von *μαρθάνειν* und *παράδιδόναι* ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich.

²¹² Noch einmal wirft diese Überlegung ein Licht auf das ὁμῶν von fragm. 3c. Struktur und Gedankengefüge der Fragmente belegen eindeutig die Unmöglichkeit einer Zugehörigkeit von ὁμῶν zum originären Bestand des KerP.

logetik nicht a limine ausschließen kann. Gesteht man dies zu, so bleibt dennoch das Problem des anzunehmenden ‚Sitzes im Leben‘ bestehen. Hierfür jedoch sind die Erwägungen, daß sich der Text auf bereits zu Christen Gewordene bezieht, von ausschlaggebender Bedeutung. Der ‚Sitz im Leben‘ des KerP ist die Gemeinde und ihre Situation. Aufgabe des Textes ist nicht die protreptische Hinwendung anderer Religion zum Christentum, sondern Explikation und Befestigung christlichen Selbstverständnisses in einem; der Topos vom τρίτον γένος bringt dies adäquat auf den Begriff.

Allerdings muß man sich gerade dann überlegen, warum in den Fragmenten jene Motive begegnen, die sonst in genuin apologetischen Zusammenhängen zu belegen sind. Das gilt ja nicht nur von den polemisch attackierenden Sätzen gegen den Kult der Griechen und Juden und dessen evidente Unwissenheit, sondern trifft auch auf das protreptische Motiv der μετάνοια²¹³ und die Aufforderung zur Hinwendung zum εἰς θεός zu. Solche Ambivalenz ist in der Literatur der Zeit auch sonst zu beobachten: als Beispiel wäre etwa auf die Märtyrerakten zu verweisen, in denen nicht selten apologetische Motive und Paränese zur Erhellung der Gemeindesituation ineinander übergehen. Nur bleibt in ihnen wie in den fragmentarischen Stücken des KerP die formgeschichtliche Ausrichtung an der Gemeinde das Dominierende. Gerade von der Erkenntnis der apologetischen Topik im KerP wird sich aber auch die formgeschichtliche Bedingung des Textes präzisieren lassen: Es geht nicht allein um die Explikation christlichen Selbstbewußtseins, sondern die apologetischen Motive haben in ihrem Verweischarakter auf die überwundene ἄγνοια eine paränetische Funktion; sie stabilisieren die Gemeinde in dem, was sie bereits erhalten hat²¹⁴, oder mit den Worten von fragm. 2d: ὥστε καὶ ὑμεῖς ὁσίως καὶ δικαίως μανθάνοντες ἃ παραδίδομεν ὑμῖν φυλάσσεσθε καὶ νῦν τὸν θεόν.

Wird so die bisherige Einschätzung des KerP als Beginn der altkirchlichen Apologetik differenzierter zu sehen sein, dann bedeutet dies zugleich, daß die Fragmente in ihrer Intention zunächst näher an neutestamentliche Texte heranzurücken sind als an die späteren, genuin apologetischen Dokumente. Das wird auch deutlich, wenn exemplarisch einige neutestamentliche Texte beachtet werden, die in verwandter Weise apologetische bzw. missionarische Topik enthalten:

Für das Corpus Paulinum²¹⁵ und dessen Missionstopik ließe sich zu-

²¹³ Vgl. H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (HNT 7) Tübingen 1963, S. 104. Zu erinnern ist auch an das Motiv der ἐπίγνωσις, das in den gleichen sachlichen Kontext gehört.

²¹⁴ Insofern ist der Argumentationsgang des KerP eben durchaus nicht mit taktischen Rücksichten zu erklären; so z. B. generell für die altkirchliche Apologetik Lortz, Monotheismus S. 313: „Die von den Apologeten getroffene ‚monotheistische Auswahl‘ ist vor allem apologetischen Rücksichten zuzuschreiben. Sie ist vor allem eine durchaus berechtigte taktische Maßnahme, bedeutet aber noch lange kein Antasten des christlichen Besitzes.“

²¹⁵ Vgl. hierfür neben C. Bussmann, Themen noch E. Weber, Die Beziehungen von Röm. 1–3 zur Missionspraxis des Paulus (BFChTh IX,4) Gütersloh 1905;

nächst auf 1. Thess 1,9f. verweisen²¹⁶; der Text gibt, gerade weil er weitgehend traditionelles Gut repräsentiert²¹⁷, charakteristisch Aufschluß über die Topik der urchristlichen Missionspredigt. Die Überlieferung ist dabei zweigliedrig gefaßt: Neben der Verkündigung des $\theta\epsilon\delta\varsigma \zeta\omega\nu \kappa\alpha\iota \alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}\varsigma$ ²¹⁸ steht die christologische Aussage. Dabei ist die Verzahnung der theologischen Formulierung mit dem Topos $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\rho}\epsilon\phi\epsilon\iota\nu$ ²¹⁹ und dem Hinweis auf die Abhängigkeit von den $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\iota$ genauso signifikant wie die Verbindung der christologischen Thematik mit der Eschatologie bzw. der Gerichtspredigt²²⁰. Wird durch 1. Thess 1,9f. im sachlichen Kontext von KerP die Kontinuität von bestimmten Topoi und einer Struktur solcher Verkündigung belegt²²¹, so verstärkt sich dies, wenn der große Komplex Röm 1,18ff. in die Überlegung einbezogen wird²²². Daß diese paulinische Argumenta-

A. Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische und religionsgeschichtliche Untersuchung, Leipzig 1920.

²¹⁶ Zu 1. Thess 1,9f. vgl. u. a. *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83) Göttingen 1963, S. 289ff.; *G. Friedrich*, Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen, 1. Thess. 1,9f.: ThZ 21, 1965, 502–516; *P.-E. Langevin*, Le Seigneur Jésus selon un texte prépaulinien, 1 Th 1,9–10: Sciences Ecclésiastiques 17, 1965, 263–282; 473–512; *Bussmann*, Themen S. 38ff.; *U. Wilckens*, Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditions-geschichtliche Untersuchungen (WMANT 5) 3. A. Neukirchen-Vluyn 1974, S. 81ff.

²¹⁷ *Friedrich*, Tauflied S. 507: „Terminologie wie Inhalt sprechen also dafür, daß Paulus in 1. Thess. 1,9f. auf eine traditionelle Formel zurückgreift.“ Vgl. in ähnlicher Weise die anderen in Anm. 216 genannten Autoren.

²¹⁸ *Bussmann*, Themen S. 56: „Die Missionspredigt . . . hat als Schwerpunkt die Gottespredigt, die unmittelbar mit dem sittlichen Anspruch verknüpft ist. Der zweite Schwerpunkt ist die Gerichtspredigt, die aufgrund der Auferstehung Jesu dialektisch in die Heilszusage umschlägt.“ Zum christologischen Teil der Tradition vgl. auch *Hahn*, a. a. O. S. 289ff.

²¹⁹ Zur Traditionalität des Topos von der Umkehr im Zusammenhang der Missionspredigt vgl. *Bussmann*, Themen S. 39ff.; *Langevin*, 1 Th 1,9–10 S. 277; *Friedrich*, Tauflied S. 504.

²²⁰ Vgl. dazu vor allem *Hahn*, a. a. O. S. 289f.

²²¹ Siehe dazu auch die Erwägungen bei *Harnack*, Mission und Ausbreitung S. 118, Anm. 2 (im Kontext einer Erörterung von Apg 17): „In dieser Hinsicht ist die Rede, die Lucas dem Paulus auf dem Areopag in den Mund gelegt hat oder überliefert erhalten . . ., typisch und besonders instruktiv. Zugleich stellt sie die Verbindung dar mit den reinsten Konstruktionen des Hellenismus. Man muß diese Rede mit dem I. Thessalonicherbrief kombinieren, um sich ein Bild zu machen, wie die grundlegende Missionspredigt vor Heiden beschaffen gewesen ist, und das Vorurteil zu beseitigen, als seien der Galater- und Römerbrief Muster der paulinischen Missionspredigt.“

²²² Zu diesem Textkomplex vgl. z. B. *E. Grafe*, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis: Theologische Abhandlungen (Festschr. C. v. Weizsäcker) Freiburg 1892, S. 251–286; *H. Daxer*, Römer 1,18–2,10 im Verhältnis zur spätjüdischen Lehrauffassung, Diss. (Rostock), Naumburg a. S. 1914; *A. Fridrichsen*, Zur Auslegung von Röm 1,19f: ZNW 17, 1916, 159–168; *K. Olthmann*, Das Verhältnis von Röm 1,18–3,20 zu Röm 3,21ff.: ThBl 8, 1929, 110–116; *G. Bornkamm*, Die Offenbarung des Zornes Gottes. Röm 1–3: Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien (BEvTh 16), München 1963, S. 9–33; *R. Bultmann*, Untersuchungen zum Johannesevangelium: Exegetica, Tübingen 1967, S. 124–197.

tionseinheit von ursprünglich apologetisch orientierten Traditionen des nachalttestamentlichen Judentums durchzogen ist, dürfte für sicher gelten.²²³ Dabei ist auf der anderen Seite vollkommen unbestreitbar, daß die Pointe der paulinischen Gedankenführung gerade von der leitenden Thematik in 1,17 bzw. 1,18 her der Erweis der generellen Verfallenheit des Menschen an die knechtende Macht der ἀμαρτία und die Ausweglosigkeit seiner Situation ist.²²⁴ Dennoch wird die Übereinstimmung in der Argumentationsstruktur mit dem KerP zu beachten sein: So wird in beiden Texten die faktische Verfallenheit jüdischer und griechischer Gottesverehrung dem Sein in Christus kontrastiert, wobei dies bei Paulus allerdings wesentlich mit Hilfe christologischer Aussagen geschieht, während das Motiv des τριτον γένος fehlt. Wird so in beiden Texten die Situation des Menschen vor Christus wesentlich negativ gesehen, so geschieht dies bei Paulus freilich darum grundsätzlicher, weil der Mensch trotz der Möglichkeit zur Gotteserkenntnis geschichtlich der ἀμαρτία verfallen ist und darum keine Entschuldigungsmöglichkeit besitzt. Das KerP beschreibt demgegenüber nur die faktische Unfähigkeit jüdischer und griechischer Religion, zur Gotteserkenntnis zu gelangen.²²⁵

Nun sind solche Berührungspunkte gewiß nicht überzubewerten; sie betreffen zudem auch weitgehend nur Traditionsmaterial, das beide Texte verwenden, decken also nicht notwendig die Intention der jeweiligen Argumentation ab. Wichtig aber bleibt, daß strukturell sowohl KerP als auch Röm 1,18 ff. ihren Ausgang bei der Existenz des Christen nehmen und der apologetischen Topik unterordnen; der entscheidende Schritt ist bereits vollzogen, er wird gedanklich aufgearbeitet und begründet, aber nicht von neuem evoziert.

Etwas anders steht dies sicher mit Apg 17,22 ff.²²⁶ Die Verwandtschaft der von diesem Text und dem KerP benutzten Überlieferungen ist evi-

²²³ Vgl. *Bornkamm*, Offenbarung des Zornes S. 13: „In der Darstellung dieser natürlichen Gottesoffenbarung zeigt er sich bekanntlich in einer so auffallenden Weise von stoischer Terminologie und apologetischen Gedankengängen . . . bestimmt, daß man die Frage nach literarischer Abhängigkeit stellen mußte.“

²²⁴ *Bultmann*, Untersuchungen zum Johannesevangelium S. 193: „Aber Paulus rezipiert den griechischen Gedanken nicht, weil ihn die Frage der Gotteserkenntnis als Problem bewegte, sondern um die Schuld der Menschen zu erweisen . . . Indem es sich aber so um die Erkenntnis des jenseits des Menschen stehenden und nicht des an und in ihm wirkenden Gottes handelt, ist der stoischen Theorie die Spitze abgebrochen.“

²²⁵ Allerdings sollte man diesen Unterschied auch nicht überschätzen, er beruht weitgehend auf der differenzierten Zielsetzung der Argumentation. Denn Gal 4,8 belegt, daß Paulus wie KerP vorgehen kann, sofern hier von der grundsätzlich fehlenden Gotteserkenntnis vor der Hinwendung zum Christentum die Rede ist. Gal 4,8 bietet dabei zugleich erneut den Beweis für das nicht eigentlich apologetische Telos des KerP: Beide Texte warnen mit verwandter Topik vor dem Rückfall in die Zeit vor Christus.

²²⁶ Aus der Fülle der Literatur vgl. z. B. *W. Eltester*, Gott und die Natur in der Areopagrede: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann (BZNW 21) Berlin 1954, S. 202–227; *B. Gärtner*, The Areopagus Speech and Natural Revelation (ASNU 21) Uppsala 1955; *E. Norden*, Agnostos Theos. Untersuchungen zur For-

dent.²²⁷ Auch die großen Blöcke – Theologie, Christologie und Ethos/Eschatologie – und damit die Struktur der Texte entsprechen sich. Aber zugleich sollte man auch die unterschiedliche Zielsetzung beider Aussagen bedenken: Apg 17,22 ff. ist schon von der Konstruktion und angenommenen Situation her weit apologetischer ausgerichtet.²²⁸ Das zeigt sich nicht nur an der positiveren Einschätzung der vorchristlichen Zeit, sondern auch an der zurückhaltender formulierten Christologie. Auch das Fehlen einer expliziten Schriftbegründung in Apg 17,22 ff. und die nicht vorhandene Abgrenzung gegenüber der jüdischen Religion²²⁹ weisen auf ein weitergehendes apologetisches Interesse der Areopagrede hin; konsequent steht deshalb die Aufforderung zur μετάνοια, nicht aber die Explikation gemeindlicher Situation im Mittelpunkt von Apg 17,22 ff.²³⁰

mengeschichte religiöser Rede, 4. A. Darmstadt 1956; *W. Eltester*, Schöpfungs-offenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum: NTSt 3, 1956, 93–114; *W. Nauck*, Die Tradition und Komposition der Areopagrede: ZThK 53, 1956, 11–52; *M. Dibelius*, Paulus auf dem Areopag S. 29 ff.; *M. Dibelius*, Paulus in Athen: Aufsätze zur Apostelgeschichte (FRLANT 60) 4. A. Göttingen 1961, S. 71–75; *M. Pohlenz*, Paulus und die Stoa, Darmstadt 1964; *J.-Chr. Lebram*, Der Aufbau der Areopagrede: ZNW 55, 1964, 221–242; *J.-Chr. Lebram*, Zwei Bemerkungen zu katechetischen Traditionen in der Apostelgeschichte: ZNW 56, 1965, 202–213.

²²⁷ Zur Beziehung zwischen Apg 17,22 ff. und KerP vgl. z. B. *Pfleiderer*, Urchristentum II, 617; *Norden*, Agnostos Theos S. 3 ff. z. B. S. 3: „Daß der Verfasser der Areopagrede sich an ein ihm überliefertes Schema anschloß, zeigen zunächst die Übereinstimmungen seiner Predigt mit Missionspredigten hermetischer Schriften . . . dann mit einer der kürzlich gefundenen ‚Oden Salomos‘ . . . ferner mit Bruchstücken des Kerygma Petri . . . einer Schrift ähnlichen Charakters, zwar erst aus dem zweiten Jahrhundert, aber von der Acta sichtlich unabhängig . . .“ Siehe auch *Gärtner*, Areopagus Speech S. 240, Anm. 4 (im Blick auf fragm. 3c); *Massaux*, Influence S. 403.

²²⁸ Vgl. *Eltester*, Gott und die Natur S. 203: „Wir haben also in der Areopagrede ein Beispiel der Missionsrede vor Heiden zu erblicken, wie sie zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte, d. h. in den 80er Jahren des ersten Jhs., üblich gewesen ist.“ S. 227: „Wohl aber gab es Schemata . . . nach denen man bestimmte Gedankengruppen in Predigt und liturgischem Gebet vorgetragen hat, wobei man das einzelne der freien Formulierung des Augenblicks überließ.“ Siehe auch *Nauck*, Tradition und Komposition S. 35: „Der Verfasser gibt mit der Rede ein typisches Beispiel einer Heidenmissionspredigt.“ Es bleibt jedoch zu bedenken, daß solche Intentionen – die ja weithin bereits der übernommenen Topik von Apg 17,22 ff. inhärent sind – durch die Großkomposition der Apg zwar nicht aufgehoben, wohl aber interpretiert werden. Der hierfür entscheidende geschichtstheologische Ansatz des Lukas steht wiederum der Intention des KerP sehr viel näher.

²²⁹ Daß ähnliche Überlegungen auch der Apg nicht fremd sind, belegt die Schlüsselstellung von Apg 10. Der Übergang zur weltweiten Mission, der von der Apg in einen Entwurf urchristlicher Geschichte einbezogen wird, hat im KerP fragm. 3 initiiert.

²³⁰ Sachlich wäre eine spezifisch apologetische Aussage – wie Apg 17,22 ff. – im KerP hinter fragm. 3, aber vor fragm. 2 anzusetzen. Fragm. 2 enthält gerade nicht jene Aufforderung zur μετάνοια, von der fragm. 3 spricht. Eine Rede wie Apg 17,22 ff. wäre deshalb intentional gerade als eine Verkündigungsform anzusehen, wie sie der Auferstandene in fragm. 2 seinen Jüngern aufträgt (woraus sich

Indem das KerP so grundsätzlich und prinzipiell noch bei der Gemeinde und ihrer Situation bleibt, wird man zögern, es schon jenseits der Grenze anzusiedeln, die genuine Apologetik von den neutestamentlichen Texten trennt. Gerade die Bindung der Fragmente an die Paränese weist darauf hin, daß hier ein relativ frühes Stadium der historischen Entwicklung anzunehmen ist. Allerdings kann nun auf der anderen Seite ein Dokument wie das KerP auch deutlich machen, daß der Eindruck des Schockartigen in der Geschichte des Urchristentums im Blick auf das Einsetzen der Apologetik nicht notwendig zur Annahme historischer Diskontinuität führen muß. Nicht nur, daß das apologetische Material, das die Fragmente verwenden, ohne große Schwierigkeiten auch direkt apologetisch eingesetzt werden kann, wobei nicht einmal eine inhaltliche Änderung erforderlich ist. Das KerP dokumentiert in Kontinuität wie Diskontinuität am Übergang von der Urliteratur zur patristischen Literatur²³¹ vor allem auch, daß eine Gemeinde, die sich als herausgehobenes Glied der Geschichte begreift und diese Geschichte auf die Zeit *μετὰ τὴν ἀνάστασιν* gründet, eine neue Art von Selbstverständnis entwickelt; ein kleiner Schritt ist es dann nur noch, wenn solches Selbstverständnis als Selbstbewußtsein nach außen sich kehrt.

auch erklärt, daß die Ähnlichkeiten zwischen fragm. 2 und Apg 17,22 ff. besonders eng sind), wie sie aber in den erhaltenen Fragmenten des KerP nicht überliefert ist.

²³¹ Vgl. Schneemelcher, *Kerygma Petrou* S. 59f.: „Die Bedeutung des KP scheint nun darin zu liegen, daß wir hier ein Mittelglied in der Verkündigungstradition zu sehen haben zwischen der frühchristlichen Missionspredigt, wie sie etwa bei Lukas in der Apg. einen Niederschlag gefunden hat, und der griechischen Apologetik.“

Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jahrhundert

Von Hans Hubert Anton

Paul Egon Hübinger zum 65. Geburtstag

Auf die Frage nach der von den Kaisern der Spätantike selbst formulierten Motivation und Tendenz ihrer Gesetzgebung in Religionsangelegenheiten, ihres herrscherlichen Selbstverständnisses auf diesem Sektor erhält man von dem ersten Kaiser, bei dem dieser Bereich in grundlegend geänderter Ausprägung erscheint, von Konstantin, kaum eine explizite, kaum eine direkte Antwort, sieht man auf die uns in den offiziellen Sammlungen und Kodifikationen, in dem auf Veranlassung Theodosius' II. zusammengestellten, 437 abgeschlossenen, am 15. Februar 438 durch kaiserliche Konstitution für den Osten des Reichs publizierten und noch im selben Jahr von Valentinian III. für den Westen übernommenen Codex Theodosianus¹ sowie in der eine Ergänzung hierzu bildenden, nach 425 und vor 438 veranstalteten und nach ihrem ersten modernen Herausgeber benannten Sammlung, den Constitutiones Sirmondianae,² überlieferten einschlägigen Stücke.³ Es muß eine offene Frage bleiben, in welchem Maß das Fehlen dieses für unsere Fragestellung ausschlaggebenden Moments durch bewußte Auslassung rechtlich nicht relevant erscheinender Teile durch die Redaktoren der Gesetzessammlungen bedingt ist; doch können ohne Zweifel aus dem materiellen Inhalt dieser konstantinischen Religionsgesetze indirekte Indizien für die ihnen

¹ Edition: Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes, edd. Th. Mommsen – P. Meyer: I, 1 und I, 2 ed. Th. Mommsen, Berlin 1904 (Ndr.); Übersetzung ins Englische mit Kommentar von C. Pharr, The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions. A Translation with Commentary, Glossary and Bibliography (The Corpus of Roman Law [Corpus Juris Romani] A Translation with Commentary of all the Source Material of Roman Law 1) Princeton 1952 (Ndr. 1969). Zu Genese, Aufbau, Erhaltungszustand, Überlieferung und Ausgaben vgl. L. Wenger, Die Quellen des römischen Rechts (Österreichische Akademie der Wissenschaften – Denkschriften der Gesamtkademie 2) Wien 1953, § 77 S. 536–541; J. Gaudemet, La formation du droit séculier et du droit de l'église aux IV^e et V^e siècles (Institut de droit romain de l'université de Paris 15) Paris 1957, S. 44–63.

² Edition: Theodosiani libri . . . I, 2 S. 907–921; zu der Sammlung s. Wenger § 77 S. 542; detaillierter Gaudemet, Formation S. 67 f.

³ Beim Codex Theodosianus kommt hier vor allem das 16. Buch (S. 883–906) in Betracht, das die Religionsgesetzgebung zum Inhalt hat, in der ausschließlich Konstitutionen dieser Materie überliefernden Sirmondschen Sammlung sind die erste (S. 907 f.) und die vierte (S. 910 f.) Konstantin zugeschrieben.

zugrundeliegenden Intentionen erschlossen werden. Speziell handelt es sich um die rechtlichen Verfügungen Konstantins, deren Gegenstand eine direkte Bevorzugung bzw. Privilegierung der christlichen (katholischen) Kirche und als Korrelat dazu Sanktionen gegen die von ihr abweichenden Gemeinschaften (Heiden, Häretiker, Juden) sind.⁴ Sie sollen hier knapp ausgewertet werden; abgesehen werden kann und soll von manchen in der internen Fachdiskussion breit erörterten Aspekten, wie etwa dem der hellenistischen oder christlichen Grundprägung seiner Religionspolitik und -gesetzgebung oder dem des christlichen Einflusses auf seine allgemeine Gesetzgebung (Eherecht, Familienrecht, öffentliches Recht).⁵

Von welcher Reichweite die Politik der Begünstigung gegenüber dem Christentum war, die Konstantin nach seinem Sieg über Maxentius 312

⁴ Literatur: K. Voigt, Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit, Stuttgart 1936 (Ndr. 1965), S. 12 ff.; J. Vogt, Zur Frage des christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins des Großen (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 35 – Festschrift für L. Wenger II) München 1945, S. 118–148; J. Gaudemet, La législation religieuse de Constantin: RHEF 33, 1947, S. 25–61; B. Biondi, Il diritto romano cristiano I, Mailand 1952, S. 361 ff.; S. 262 ff.; H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Abh. Ak. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl., 3. Folge 34) Göttingen 1954, S. 162 ff.; S. 265 ff.; S. 336 ff.; H. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (Beiträge zur Historischen Theologie 20) Tübingen 1955, S. 68 ff.; P. Brezzi, La politica religiosa di Costantino, Neapel o. J., S. 136 ff.; A. Ehrhardt, Constantin d. Gr. Religionspolitik und Gesetzgebung: ZRG RA 72, 1955, S. 127–190; J. Gaudemet, L'église dans l'empire romain (Histoire du droit et des institutions de l'église en occident 3) Paris 1958, passim; G. Ferrari dalle Spade, Immunità ecclesiastiche nel diritto romano (Att. R. del Ist. Veneto di sc., lett. ed arti 99, 2) 1940, S. 107–248; C. Dupont, Les privilèges des clercs sous Constantin: RHE 62, 1967, S. 729–752; K.-L. Noethlichs, Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes. Schicht- und berufsspezifische Bestimmungen für den Klerus im 4. und 5. Jahrhundert in den spätantiken Rechtsquellen: JAC 15, 1972, S. 136–153; J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (Religionswissenschaftliche Bibliothek 6) Heidelberg 1929 (Ndr. 1972), S. 90 ff.; K.-L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden, Diss. phil. Köln 1971.

⁵ Zum Einfluß der christlichen Gedankenwelt auf die allgemeine Gesetzgebung s. etwa Vogt S. 128 ff.; Biondi, Il diritto . . . II (La giustizia – le persone), Mailand 1952, passim; III (La famiglia – rapporti patrimoniali – diritto pubblico), ebd. 1954, passim; Dörries S. 175 ff.; S. 273 ff. Zur Frage hellenistisch-orientalischer oder christlicher Präponderanz in ihr s. die Literaturübersicht bei Biondi I S. 124 ff. In diesem Zusammenhang prinzipielle Kritik an Vogt bei Ehrhardt, die beiden Fragen nach der Qualität von Konstantins Christentum und der Methode seiner Gesetzgebung nicht genügend zu berücksichtigen (S. 128) und die Annahme einer hellenistischen Beeinflussung auch zahlreicher „christlicher“ Ideen bei Konstantin (hierzu zustimmend F. Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background [Dumbarton Oaks Studies 9, Bd. II] Washington 1966, S. 755 A. 137), etwa im Fall bonum et aequum gegen ius strictum (S. 139 ff.); zu heidnischen Relikten in der allgemeinen Gesetzgebung bzw. christlicher Einwirkung auf sie S. 162 ff.; S. 179 ff. Ohne den Anspruch fachkompetenter Beurteilung der Gesamtmaterie zu erheben, sei nur angemerkt, daß Ehrhardts Polemik gegen Vogt bisweilen als unbegründet erscheint (etwa S. 142). Eine Deutung des umfassenderen Problems im Sinn einer klaren Entwicklung Konstantins zum christlichen Denken gibt Dörries, Selbstzeugnis S. 340 ff.

über die von Galerius verfügte freie Religionsausübung hinaus einschlug, ob und gegebenenfalls in welchem Ausmaß er sich zunächst noch an die einer solchen Begünstigung Schranken setzenden Mailänder Abmachungen mit Licinius gehalten hat (Restitution des den Christen entwendeten Vermögens im Osten [Licinius] wie auch in Afrika [Konstantin] zunächst nur an die Kirchen als Körperschaften) und erst im Zeichen der Spannung mit diesem seit 319 die Mailänder Linie überschritt,⁶ ob man also und des weiteren konkret die gesetzliche Verfügung von C. Th. XVI, 2, 1, deren Inhalt die Bekräftigung der Befreiung des katholischen Klerus von den bürgerlichen Pflichtleistungen ist, zu einem auf (312) 313 zu datierenden Brief Konstantins bei Eusebius stellen und sie mit ihm auf Afrika beziehen darf⁷ und ob die Verfügung C. Th. XVI, 2, 2 etwa im Zusammenhang mit der vorhergehenden auch 313 bzw. in oder ohne Beziehung zu ihr 319 erlassen ist, die ebenfalls die Befreiung des katholischen Klerus von den genannten munera zum Gegenstand hat und wohl mit ziemlicher Sicherheit als Zeugnis für die Ausdehnung der Privilegierungsmaßnahme Konstantins auf seinen gesamten Reichsteil angesehen werden darf,⁸ ist in der Literatur sehr umstritten und wird wohl auch kaum mit Eindeutigkeit entschieden werden können, wichtig ist hier der inhaltliche Kern, der namentlich in dem zuletzt angeführten Text Ausdruck findet und in nichts weniger als der öffentlich-rechtlichen Anerkennung des Klerikerstandes besteht,⁹ und das ihn prägende gedankliche Motiv, das in der Kontrastierung von *divinus cultus* und *sacrilegus livor*

⁶ Darstellung der Zusammenhänge im skizzierten Sinn bei Ehrhardt S. 170 ff.; anders Vogt S. 121 f.

⁷ Eusebius, Hist. eccl. X, 7, 1; 2 (H. von Soden, Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus, 2. Aufl. von H. von Campenhausen, Berlin 1950, Nr. 9 S. 11 f.); C. Th. XVI, 2, 1 S. 835; zur Datierungsproblematik vgl. die Erwägung bei Ehrhardt S. 176 ff.; Mommsen (Ausgabe) zieht die Datierung 319 vor und bringt so das Gesetz mit dem folgenden in Verbindung; O. Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit, Stuttgart 1919 (Ndr. 1964), S. 51; S. 55; S. 151; S. 161 und Gaudemet, La législation religieuse S. 27 f. sehen die bei Eusebius gebrachte Verfügung und die beiden Gesetze als drei verschiedene Exemplare einer allgemeinen Konstitution und datieren auf 313; mit Differenzierungen gegenüber beiden für 313 Dupont S. 731 ff.; für 315 Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 8 f.; nach 319 Biondi I S. 269 und S. 366 A. 1; Verknüpfung der Eusebiusstelle mit C. Th. XVI, 2, 1 und Applikation auf Afrika bei Dörries, Selbstzeugnis S. 165; Kraft S. 32; S. 164 f.; Ehrhardt a.a.O.; Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 8; s. dagegen seine aporetische Feststellung Klerikerstand S. 137 A. 4; eine Maßnahme Konstantins von allgemeiner Reichweite, aus der Spezialerlasse abgeleitet sind, nehmen an Seeck, a.a.O.; Gaudemet, a.a.O.; Dupont a.a.O.

⁸ C. Th. XVI, 2, 2 S. 835; zur Datierung im Zusammenhang mit C. Th. XVI, 2, 1 auf 313 bei Seeck, Gaudemet, Dupont, auf 319 bei Mommsen s. vorige Anmerkung; für 313 Vogt S. 121; 319: Ehrhardt S. 178; Dörries, Selbstzeugnis S. 176 f.

⁹ So Vogt S. 121; E. Stein, Histoire du Bas-Empire I: De l'état romain à l'état byzantin (284–476), (éd. franç. J.-R. Palanque), Paris/Brüssel 1959 (Ndr. 1968), S. 98 mit A. 21, 22; S. 463 sieht hier, aber mit unzutreffendem Beleg, die Realisierung der Mailänder Linie, denn die heidnischen Priesterschaften hätten dieses Privileg schon längst besessen; ihm folgt Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 8.

deutlich wird.¹⁰ Auch wenn der Kaiser sich später im Interesse der Sicherung der ökonomisch-finanziellen Substanz des Staates oder vielleicht auch noch aus anderen Erwägungen veranlaßt sah, Verbote für Dekurionen und andere Vermögende zum Eintritt in den Klerikerstand auszusprechen,¹¹ so besitzen wir doch eindeutige Zeugnisse für die sich vornehmlich ab der ersten Hälfte der zwanziger Jahre des 4. Jahrhunderts weiter ausformende gekennzeichnete Haltung Konstantins mit der klaren Tendenz der Förderung der Kirche im Sinne ihrer Einordnung in das öffentliche Leben via Gesetzgebung: Zu erwähnen sind hier die Konstitution, die jedem die Erlaubnis zusprach, durch letztwillige Verfügung der Kirche Zuwendungen zu machen resp. der Kirche das Recht gab, Vermächtnisse zu empfangen,¹² besonders dann die Gesetze, die kirchlichen Stellen (wenn auch in beschränktem Umfang) staatliche Funktionen übertrugen und ihren Niederschlag in der Gewährung der *manumissio in ecclesia* und den verschiedenen Bestimmungen zur bischöflichen Gerichtszuständigkeit, der *episcopalis audientia*, fanden.¹³

Der eindeutigen Begünstigung der neuen Religion durch Konstantin entspricht kein allgemeines Verbot des überkommenen heidnischen Kultes, wie christliche Autoren glauben machen möchten.¹⁴ Im ganzen ist das Vorgehen des Kaisers gegen die Heiden von differenzierender Vorsicht und wohl auch politischem Kalkül bestimmt, wobei jedoch die eigene Option für die christliche Sache klar markiert ist, gelegentlich aber vielleicht auch Relikte persönlicher Traditionsbindung faßbar werden. So hat er 319, um die für unsere

¹⁰ C. Th. XVI, 2, 2 S. 835: ... hi, qui clerici appellantur ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego livore quorundam a divinis obsequiis avocentur; s. hierzu Dörries, Selbstzeugnis S. 176 f.

¹¹ C. Th. XVI, 2, 3 (320 Jul. 18) S. 835 f.; XVI, 2, 6 (326 Jun. 1) S. 836 f. Datierung mit Seeck, Regesten S. 179 auf 329 bei Vogt S. 122 und Dupont S. 736 f.; ausführliche Erörterung der Probleme chronologischer Fixierung bei Noethlichs, Klerikerstand S. 137 ff.; Ehrhardt S. 178 f. sieht außer finanziellen Gründen die Rücksichtnahme auf die heidnische Strömung als Hintergrund.

¹² C. Th. XVI, 2, 4 (321 Jul. 3) S. 836; dazu s. Vogt S. 122; Gaudemet, La législation religieuse S. 41 ff.; Ehrhardt S. 175 f.; Stein I S. 98.

¹³ Dazu s. Vogt S. 123 ff. mit Belegen und Einzelheiten; zur Freilassung in der Kirche vgl. besonders Gaudemet, La législation religieuse S. 38 ff. und S. Calderone, Costantino e il Cattolicesimo (Pubblicazioni a cura dell'Istituto di Storia dell'Università di Messina 3, Bd. I) Florenz 1962, S. 305 ff. sowie F. Fabbrini: La manumissio in ecclesia, Mailand 1965. Das auf Grund des gegebenen Forschungsstands die Reichweite der *episcopalis audientia* (C. Th. I, 27, 1 [318? Jun. 23] S. 62; Const. Sirm. 1 [333 Mai 5] S. 907 f.) vorsichtig eingrenzende Urteil Vogts (s. dagegen etwa die extensive Deutung bei Stein I S. 99; Gaudemet, L'église S. 230 ff.; Calderone I S. 311 ff. und die Deutung bei Kraft S. 71) sowie die nicht wenigen weiteren Untersuchungen zu diesem Themenkomplex scheinen nun weitestgehend überholt bzw. präzisiert durch W. Selb, *Episcopalis audientia* von der Zeit Konstantins bis zur Nov. XXXV Valentinians III.: ZRG RA 84, 1967, S. 162–217, hier S. 171–196; S. 214 f., der zeigt, wie eingeschränkt die oben angeführten Rechtszeugnisse die *episcopalis audientia* im strengen Sinn (Übernahme staatlicher Gerichtskompetenzen durch die Kirche) bei Konstantin erscheinen lassen.

¹⁴ Vgl. Vogt S. 125 f.; Dvornik II S. 755 f.; zur Heidengesetzgebung Konstantins s. Geffcken S. 93 ff.; Vogt S. 125 ff.; Gaudemet, La législation religieuse S. 48 ff.; Biondi I S. 262 ff.; S. 269 f.; Dörries, Selbstzeugnis (zusammenfassend) S. 336 ff.; Ehrhardt S. 165 ff.; Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 19 ff.

Thematik relevanten Einzelheiten kurz vorzuführen, die Heranziehung von Haruspices in Privathäuser unter äußerst strenge Strafe gestellt, im selben Jahr aber die Vornahme heidnischer Riten in der Öffentlichkeit als erlaubt erklärt, dabei allerdings in deren Kennzeichnung als „*praeteritae usurpationis officia*“ seine Maßnahme als eine solche „mißbilligender Toleranz“ beleuchtet.¹⁵ In einem nicht viel später an den Stadtpräfekten von Rom gesandten Schreiben ordnete er ausdrücklich die Heranziehung der Haruspices zum Vollzug der Kulthandlungen bei Blitzschlag in einem öffentlichen Gebäude an, sei es nun, daß politische Rücksichtnahmen ihn leiteten, oder ihn ein Vorzeichenglaube in verlassene Bahnen zurücklenkte,¹⁶ und in einer gesetzlichen Regelung in Bezug auf magische Praktiken finden wir eine in gewisser Weise ähnlich „unterscheidende“ Verfügung wie 319 in Sachen Haruspizin: Verbot verbrecherischer Magie einerseits, hingegen Duldung nützlicher Feldkulte und Sympathiekuren.¹⁷ Könnte so der Eindruck einer gewissen Ambiguität in der Heidengesetzgebung Konstantins entstehen, so ist aus dem bisher Angeführten doch deutlich geworden, daß der Kaiser trotz vielleicht gelegentlichen Schwankens für seine Person Fremdheit dem heidnischen Brauchtum gegenüber empfand, und wenn er in der Zeit der Kriegsrüstung gegen Licinius diese seine Auffassung in einem Gesetz, in dem der Zwang der Christen zu Lustrationsriten (*ad ritum alienae superstitionis*) mit Strafe bedroht wird, besonders eindrucksvoll dokumentiert,¹⁸ so darf wohl schon aus diesem Text und weiteren Indizien anderer Sektoren staat-

¹⁵ C. Th. IX, 16, 1 (319 Febr. 1); 16, 2 (319 Mai 15) S. 459 f.; dazu vgl. Vogt S. 126; Gaudemet, *La législation religieuse* S. 50 f.; Dvornik II S. 755 mit A. 137; Ehrhardt S. 165 ff. mit besonderem Hinweis auf den „politischen“ Zeitpunkt der Gesetze; zur Diskussion um die Datierung vgl. Noethlichs, *Gesetzgeberische Maßnahmen* A. 134 S. 242; A. 240 S. 243; dort Neudatierung von C. Th. IX, 16, 1 auf 1. September 319; zu „*superstitio*“ in C. Th. IX, 16, 1 s. ebd. S. 22 mit A. 139, ferner Kraft S. 73 sowie (weniger überzeugend) Gaudemet a.a.O. S. 52; zu Konstantins Parteinahme in C. Th. IX, 16, 2 s. Kraft S. 73, zur dort bezogenen Haltung als „mißbilligender Toleranz“ s. Dörries, *Selbstzeugnis* S. 175 f.; S. 337; auch Geffcken S. 93

¹⁶ C. Th. XVI, 10, 1 (320/1 Dez. 17) S. 897; politische Zurückhaltung wirksam sieht hier Noethlichs, *Gesetzgeberische Maßnahmen* S. 23; Dörries, *Selbstzeugnis* S. 180 f.; S. 37 ist geneigt, auf die im Gesetz angeordnete Meldepflicht, auf die Kontrolle der Haruspizin in erster Linie die Intention des Gesetzgebers gerichtet zu sehen (ähnlich Gaudemet, *La législation religieuse* S. 53), wenngleich er das „Rückfallmoment“ ausdrücklich konzediert; Biondi I S. 275 konstatiert hier Unsicherheit in der Gesetzgebung des ersten christlichen Kaisers.

¹⁷ C. Th. IX, 16, 3 (321/4 Mai 23) S. 460; zum Datum s. Dörries S. 171 (317–319) und die Erörterung bei Noethlichs, *Gesetzgeberische Maßnahmen* A. 153 S. 245 f. (321 Mai 23); zum Inhalt Vogt S. 126; Ehrhardt S. 167; Wertung als Zeugnis für Konstantins Teilhabe am Volksglauben bei Dörries, *Selbstzeugnis* S. 171 f.; S. 337; Noethlichs a.a.O. S. 24 f. mit berechtigter Kritik (A. 156 S. 247) an Biondi I S. 275 und der weitgehenden Folgerung, Konstantin gehe es nicht um die Durchsetzung einer religionspolitischen Konzeption (S. 25).

¹⁸ C. Th. XVI, 2, 5 (323 Mai (?) 25) S. 836; zur gegebenen Interpretation vgl. bes. Dörries, *Selbstzeugnis* S. 186; S. 338; zur „*superstitio*“ s. ebd. und bei Noethlichs, *Gesetzgeberische Maßnahmen* S. 26. – Obiges Urteil über Konstantins Distanz zum heidnischen Brauchtum im Gegensatz zu Gaudemet, *La législation religieuse* S. 53.

licher Darbietung auf eine vom Kaiser gewollte Benachteiligung des Heidentums geschlossen werden.¹⁹ Dieser Intention widerspricht nicht, wenn der Kaiser den ehrwürdigen Kult des Staates nicht weiter antastete, selbst pontifex maximus blieb und noch in seinen letzten Regierungsjahren die Befreiung (ehemaliger) heidnischer sacerdotes und flamines von gewissen Pflichtleistungen verfügte.²⁰

In die bisher für die Beurteilung von Konstantins Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung auf dem mittelbaren Weg über die Inhaltsinterpretation wesentlicher Gruppen von Rechtstexten (Privilegierung der christlichen Kirche, Heidendesetzgebung) gewonnenen Beobachtungen fügt sich im großen und ganzen auch das Bild ein, das seine Häretiker- und Judengesetzgebung vermittelt: Beim ersten Punkt muß man sich allerdings vorweg darüber im klaren sein, daß ungeachtet der Tatsache, von welcher Erheblichkeit die Einführung des Begriffs *haereticus* durch Konstantin in die Gesetzgebung,²¹ von welcher Intensität und nachwirkenden Bedeutung sein Eingreifen im Donatisten- und Arianerstreit auch gewesen ist,²² das Phänomen des Häretikertums in seiner Gesetzgebung *stricto sensu* eine vergleichsweise wenig herausragende Stelle einnimmt. In dem ersten hier zu erwähnenden Gesetz C. Th. XVI, 5, 1 ergeht die prinzipielle Verfügung, daß der Geltungsbereich der vom Staat gewährten Privilegien sich nur auf die Anhänger der *catholica lex* zu erstrecken habe, Häretiker und Schismatiker aber davon ausgenommen und zur Leistung verschiedener *munera* verpflichtet sein sollten.²³ Der hier bezogene Standpunkt des Gesetzgebers, der als signifikant für die konstantinische „Toleranz“ bezeichnet wurde, die zwar auf Gewaltmaßnahmen verzichtete, aber doch ihre Ziele mit recht spürbaren Mitteln zu verfolgen sucht²⁴ und in der Heidendesetzgebung entfernte Entsprechungen haben mag, man denke etwa an C. Th. IX, 16, 2, hat wohl zunächst eine entschiedene Verhärtung erfahren. Wenn der bei Eusebius in der *Vita Constantini* überlieferte große Häretikererlaß echt ist, hat der Kaiser schon bald nach dem besprochenen Gesetz verschiedene Sekten mit scharfen Strafen, mit Kult-

¹⁹ Die Folgerung aus dem Gesetz bei Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen a.a.O.; zum allgemeinen Gedankengang s. Vogt S. 127; Geffcken S. 94 ff.

²⁰ Zu den zuletzt erwähnten Befreiungen für (ehemalige) afrikanische sacerdotes und flamines C. Th. XII, 1, 21 (335 Aug. 4) S. 668 und XII, 5, 2 (337 Mai 21) S. 712 s. die gegenüber Vogt S. 128 und Ehrhardt S. 178 f. nicht unwesentlich akzentverschiebenden Darlegungen bei Dörries, Selbstzeugnis S. 201; S. 204; S. 339, dem Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 27 f. eingeschränkt folgt.

²¹ Zum erstenmal begegnet der Begriff in C. Th. XVI, 2, 1 S. 835, wo *haereticorum factio* und *ecclesiae catholicae clerici* gegenübergestellt sind; vgl. Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 9.

²² Vgl. die eindrucksvolle Zusammenstellung der Briefzeugnisse bei Dörries, Selbstzeugnis S. 16 ff.; Kraft S. 160 ff.; sowie H. Dörries, Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit, in: Wort und Stunde I. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, Göttingen 1966, S. 1–117; hier S. 80 ff.; zum Sachverhalt Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 6 ff.

²³ C. Th. XVI, 5, 1 (326 Sept. 1) S. 855 an Dracilianus, den *vicarius orientis*; dazu s. Voigt S. 39 und besonders Dörries, Selbstzeugnis S. 193 sowie Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 11; Biondi I S. 268.

²⁴ S. Dörries a.a.O.

verbot, belegt und dabei auch *expressis verbis* den Glaubenszwang als notwendiges Mittel zur Herstellung der Kulteinheit bezeichnet.²⁵ Doch wird diese Linie in dem in kurzem zeitlichen Abstand auf die beiden erwähnten Maßnahmen folgenden Gesetz C. Th. XVI, 5, 2 wieder teilweise modifiziert, werden doch hier den Novatianern, einer der Häretikergruppen, überraschende Zugeständnisse gemacht; in der Literatur ist für diese Milderung im *Procedere* teils auf theologische, mit Nachdruck auch auf politische Überlegungen hingewiesen, aus der speziellen Diktion aber auch die unabgeschwächte Weitergeltung der bei Eusebius überlieferten allgemeinen Restriktionen gefolgert worden.²⁶

Die gesetzgeberischen Maßnahmen, die von Konstantin zur Regelung des jüdischen Religions- und Rechtsstatus getroffen wurden,²⁷ lassen sich folgendermaßen charakterisieren: weiterhin Duldung des Judentums als „*religio licita*“,²⁸ rechtliche Hebung und faktische Minderung ihrer Lage aus den allgemeinen politisch-ökonomischen Gegebenheiten heraus, Fixierung des Rechtsstatus ihrer Kultdiener in bisweilen analoger Form zu der des christlichen Klerus,²⁹ verschärftes Vorgehen gegen jüdische Missionierung und Versuch der Segregation der Juden unter besonderer Pointierung der christlichen gegenüber einer im Vergleich zu Heiden und Häretikern massiv negativ akzentuierten jüdischen Glaubensposition.³⁰

²⁵ Eusebius, *Vita Constantini*, GCS Eusebius I, 1 ed. F. Winkelmann, Berlin 1975, III, 64/65 S. 117–119; Kraft S. 246 ff.; Dörries, *Selbstzeugnis* S. 82 ff.; zum Glaubenszwang dort S. 83; ders., *Konstantinische Wende* S. 103 ff.; vgl. auch Noethlichs, *Gesetzgeberische Maßnahmen* S. 12 f.

²⁶ C. Th. XVI, 5, 2 (326 Sept. 25) S. 855; zu den theologischen Gründen s. Dörries, *Selbstzeugnis* S. 193 f.; bes. auch A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire* 284–602. A Social Economic and Administrative Survey, Bd. I, Oxford 1964, S. 88; politische Motive als vorrangig gegeben sieht Noethlichs, *Gesetzgeberische Maßnahmen* S. 13 f.; ob, wie Dörries a.a.O. annimmt, aus „*Novatianos non adeo compertimus praedamnatos...*“ hervorgeht, die anderen Sekten seien in dem strafwürdigen Maß *praedamnati*, für sie liege also eine beachtliche Bestätigung des Eusebius-Erlasses vor, kann doch vielleicht ein wenig angezweifelt werden.

²⁷ Vgl. zur Thematik Gaudemet, *La législation religieuse* S. 54 ff.; Biondi I S. 266 f.; Noethlichs, *Gesetzgeberische Maßnahmen* S. 32 ff. (mit weiterer spezieller Literatur).

²⁸ Vgl. alle folgenden Gesetze; zu Recht ausdrücklich entnommen C. Th. XVI, 8, 1 (dazu s. A. 30) von Biondi I S. 267.

²⁹ C. Th. XVI, 8, 3 (321 Dez. 11) S. 887: Aufhebung der vollständigen Befreiung der Kölner Juden vom Dekurionat, unklar und z. T. falsch hierzu Noethlichs, *Gesetzgeberische Maßnahmen* S. 35; S. 39; zutreffend Biondi I S. 267; Dörries, *Selbstzeugnis* S. 184; C. Th. XVI, 8, 2 (320 Nov. 29): Immunität der jüdischen Kultvorsteher von *munera personalia quam civilia*; s. dazu Dörries a.a.O. S. 195 f. und Noethlichs, *Gesetzgeberische Maßnahmen* S. 35 f.; C. Th. XVI, 8, 4 (331 Dez. 1): Befreiung der Synagogenvorsteher „*ab omni munere corporali*“; s. dazu und besonders zum Zusammenhang (Datum) mit C. Th. XVI, 8, 2 Noethlichs, *Gesetzgeberische Maßnahmen* S. 36 mit A. 231.

³⁰ C. Th. XVI, 8, 1 (315 Okt. 18) S. 887: Strengste Strafen für Juden, die gegen einen Renegaten vorgehen, „*qui eorum feralem fugerit sectam et ad dei cultum respexerit*“. Bestrafung dessen, der zu *nefaria secta* der Juden und ihren *conciabula* übertritt; vgl. Dörries, *Selbstzeugnis* S. 170; Noethlichs, *Gesetzgeberische Maßnahmen* S. 33 f.; Const. Sirm. 4 (Auszüge daraus = C. Th. XVI, 8, 5 und 9, 1)

War es von den sachlichen Gegebenheiten, der Aussage bzw. der Überlieferung der konstantinischen Religionsgesetze her, nur möglich, im indirekten Verfahren auf das Selbstverständnis und das Grundkonzept des Kaisers in diesem Bereich der Gesetzgebung zu schließen,³¹ so ist an dieser Stelle ein direktes Zeugnis zu erwähnen, das zwar nicht in den Rahmen der hier spezieller erörterten Kategorie von Rechtstexten gehört, wegen seiner „ideologischen“ Komponente für unsere Fragestellung aber relevant und ergiebig ist: In C. Th. IX, 1, 4 ermutigt Konstantin zu Beschwerden selbst über Angehörige seiner nächsten Umgebung, er selbst wolle die Untersuchung durchführen und ggf. für Abhilfe sorgen. Wenn dann im abschließenden Satz das durch das Gesetz anvisierte Ziel einer integren Umgebung und einer durch keine Gunst bestochenen Gerechtigkeit als Voraussetzung der göttlichen Gnade erscheint, von der ihrerseits die Unversehrtheit des Herrschers und das mit dieser verknüpfte Gedeihen des Reiches abhängen, so wird in der Bestimmung des Verhältnisses, in dem „Gerechtigkeit des Herrschers“ und „Gottesgnade“ zueinander stehen, im Aufzeigen des engen Bandes zwischen Recht und Religion, eine ziemlich eindeutig christlich konturierte Selbst- und Herrschaftsinterpretation formuliert.³²

Am Schluß der Behandlung Konstantins soll noch kurz einiges aus dem reichhaltigen Material an Selbstzeugnissen, das *Dörries* und *Kraft* vorwiegend der literarischen Überlieferung entnehmen, ausgewertet werden, gewinnt man doch von daher nicht nur eine Abrundung unserer Beobachtungen, sondern auch die Voraussetzung, sie in einen umfassenderen Zusammenhang einzufügen und so erst ganz zu verstehen. Auszugehen haben wird man dabei von den Stellen, an denen Elemente eines traditionellen Religions-

(336 Okt. 21) S. 910 f.: von Juden beschnittener andersgläubiger Sklave erhält Freiheit „Illud etiam hac eadem sanctione praecipimus, ut, si quispiam Iudaeorum reserans sibi ianuam vitae perpetuae sanctis se cultibus mancipaverit et Christianus esse delegerit, ne quid a Iudaeis inquietudinis vel molestiae patiatur“; vgl. Biondi I S. 267; *Dörries*, Selbstzeugnis S. 203; *Noethlichs*, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 38 ff. Ob in dem Schluß der Konstitution „Quare divinitatis affectu confidimus ipsum in omni orbe Romano qui (statt „qui“ Mommsen: tutum fore) nostri debita veneratione servata“ Vorsehungsglaube und Staatsidee (Kaiserverehrung) in eigenartiger Verbindung miteinander erscheinen (so *Dörries* a.a.O.), womit uns ein höchst interessantes direktes Zeugnis für Konstantins Selbstverständnis vorläge, erscheint (bei der offenbar unvollständigen Erhaltung des Satzes) nicht ganz sicher.

³¹ Wenn *Noethlichs*, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 43 zusammenfassend feststellt, es sei unwahrscheinlich, daß Konstantin ein religionspolitisches Konzept hatte, so ist das wohl nur akzeptabel, wenn damit das Fehlen eines systematischen und planmäßigen Vorgehens, aber nicht auch das eines leitenden Konzepts konstatiert werden soll, bzw. dessen Konstituens auf ein Streben nach religionspolitischem Quietismus reduziert wird; Annahme planmäßiger Förderung des Christentums durch Konstantin bei *Kraft* S. 68 f.; *Gaudemet*, *L'église* S. 11; ebenso *K. Aland*, Das konstantinische Zeitalter, in: ders., Kirchengeschichtliche Entwürfe, Gütersloh 1960, S. 165–201; hier S. 194 f.; vgl. auch besonders ders., Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins, in: Kirchengeschichtliche Entwürfe, S. 202–239; hier S. 221.

³² C. Th. IX, 1, 4 (325 Sept. 17) S. 431: ... Ita mihi summa divinitas semper propitia sit et me incolumem praestet, felicissima et florente re publica. Vgl. dazu *Dörries*, Selbstzeugnis S. 187 ff.; Biondi I S. 130; *W. Enßlin*, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden (SB Ak. Wiss. München, Phil.-Hist. Abt. Jg. 1943, H. 6) München 1943, S. 55.

verständnisses zutage treten, wie dies besonders in dem Brief an den Prokonsul Anullinus von (312) 313 der Fall ist, wo unter den Gesichtspunkten altrömischer Religionsausübung, des Korrelatverhältnisses zwischen Staatswohlergehen und rechter Gottesverehrung, auch der neue Kult gesehen und anerkannt wird.³³ Besonderes Augenmerk ist aber auf die Überkommenes und Neues verbindenden sowie auf die neuen Auffassungen Konstantins zu richten: auf sein Bekenntnis, Land und Volk der freien Entscheidung der Gottheit zu verdanken,³⁴ sein Amt als Dienst und sich als Diener Gottes zu betrachten,³⁵ auf die umfassende Umschreibung dieses Amtes (institutum, munus), als dessen konvergierende Pflichten und Kompetenzen Zerstreuung des Irrtums, Unterdrückung allen Übermuts und vor allem die Sorge um die Herstellung der rechten Gottesverehrung gesehen werden,³⁶ jener rech-

³³ Dörries a.a.O. S. 18 f.; Kraft S. 164 ff.; vgl. dazu J. Straub, Konstantin als κοινὸς ἐπίσκοπος (zuerst englisch Dumbarton Oaks Papers 21, 1967, S. 37–55) in: ders., Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik, Darmstadt 1972, S. 134–158; hier S. 135.

³⁴ Brief an den römischen Bischof Miltiades 313: Eusebius, Hist. eccl. X, 5, 18, von Soden Nr. 12 S. 13: ἐν ταύταις ταῖς ἐπαρχίαις, ἃς τῇ ἐμῇ καθοσιώσει αὐθαίρετος ἡ θεία πρόνοια ἐνεχείρισε κακείσε πολὺ πλῆθος λαοῦ, ...; s. Dörries, Selbstzeugnis S. 20; Kraft S. 166 f.; im Zusammenhang des Anknüpfens der Christen an die auch ihnen mögliche Vorstellung in der traditionellen Entwicklungslinie vom Kaiser von Gottes Gnaden sieht Enßlin, Gottkaiser S. 55 Konstantins Klassifizierung seiner Person im Brief an Aelafius (314) als dessen, cuius curae (summa divinitas) nutu suo caelesti terrena omnia moderanda commisit (Optatus von Mileve, Appendix III; von Soden Nr. 14 S. 18).

³⁵ Vgl. etwa Brief an die Orientalen (324), Eusebius, Vita Constantini II, 28 S. 60: τὴν ἐμὴν ὑπηρεσίαν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ἐπιτηδεῖαν ἐζήτησέν τε καὶ ἔκρινεν (τὸ θεῖον sc.); II, 29 S. 60: (οὐδέποτε γὰρ ἀν' ἀγνώμων περὶ τὴν ὀφειλομένην γενοίμην χάριν, ταύτην ἀρίστην διακονίαν, τοῦτο ἐχαρισμένον ἑαυτῷ δῶρον πιστεύσας), μέχρι καὶ τῶν ἑφ' ὧν πρόειμι χωρίων, ...; S. 61: ὑπὸ δὲ τῷ θεράποντι τοῦ θεοῦ ...; II, 31 S. 62: ... ὑφ' ἡμῖν ..., οἱ θεοῦ θεράποντες, εἶναι αὐχοῦμέν τε καὶ πιστεύομεν, καὶ εἰς ἀκοὴν ἔλθεῖν μόνον εἴη τῶν ἀτοπωτάτων ἂν, μή τι γε δὴ καὶ πιστεύσαι: οἱ καὶ τὰς ἀλλοτρίας ἀμαρτίας διορθοῦν πεφύκαμεν; s. Dörries, Selbstzeugnis S. 43 ff.; Kraft S. 201 ff.; dann schon Brief an die Synodalen von Arles (314): Optatus von Mileve, Appendix V, von Soden Nr. 18 S. 23: sed deus omnipotens in caeli specula residens tribuit, quod non merebar: certe iam neque dici neque enumerari possunt ea, quae caelesti sua in me famulum suum benivolentia concessit; s. Dörries, Selbstzeugnis S. 28 ff.; Kraft S. 183 ff.; bes. S. 186 und Aland, Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins S. 234 f.; zum Dienstbegriff in dem Brief an die Bischöfe, die in Tyrus gewesen waren, s. Dörries, Selbstzeugnis S. 119 ff.; hier S. 121; Kraft S. 258 f.; weitere Belege bei J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 18), Stuttgart 1939 (Ndr. 1964), S. 127.

³⁶ Brief Konstantins an den Vikar Celsus (316): Optatus von Mileve, Appendix VII, von Soden Nr. 23 S. 35; 36: Konstantin will selbst nach Afrika kommen ... demonstraturus sum, quae et qualis summae divinitati sit adhibenda veneratio et cuiusmodi cultus delectare videatur ...; quid potius agi a me pro instituto meo ipsiusque principis munere oporteat, quam ut discussis erroribus omnibusque temeritatibus amputatis veram religionem universos concordemque simplicitatem atque meritam omnipotenti deo culturam praesentare perficiam? S. Dörries, Selbstzeugnis S. 35 ff.; vgl. ebd. S. 252; Kraft S. 193 ff.; S. 58 f.; Straub, Konstantin als κοινὸς ἐπίσκοπος S. 151 f. mit A. 79.

ten Gottesverehrung, die ein immer wiederkehrendes Anliegen, ja das Kernanliegen des Kaisers darstellt,³⁷ so daß er in Weiterführung dieses Amtsverständnisses 324 an Alexander und Arius von seiner ihm von Gott gestellten Doppelaufgabe sprechen kann, mit Erkenntnis und Herrschermacht die religiöse Gesinnung aller Völker zu vereinen und den schwerverletzten Körper der Welt wieder zu Kraft und Zusammenhalt zu bringen.³⁸

Die aufgezeigten Aspekte, in erster Linie der der Auffassung vom „Diener Gottes“, sind besonders wichtig in Hinsicht auf ein Problem, das uns im weiteren Verlauf unserer Darstellung immer wieder beschäftigen wird, unter Berufung auf welche Autorität und Legitimation der Herrscher in der Religionspolitik gesetzgebend tätig wird, oder weiter gefaßt, wie sich auf diesem Sektor sein Verhältnis zur Kirche, seine Bewertung dieses seines Verhältnisses zur Kirche darstellt.

Zweifelloos ist es eine scharfe Zäsur, eine entscheidende Wandlung, wenn bei dem ersten christlichen Kaiser aus einem Gott ein Diener Gottes wird,³⁹ aber trotz bisweilen deutlich zu konstatierender Akzentuierung des Devotionsmoments ist bei Konstantin doch unübersehbar, wie sehr es der (oder besser sein) Dienst ist, der erhöht, wie sehr der „Diener Gottes“ dem eine neue Legitimation gibt, der selbst auf Göttlichkeit verzichtet,⁴⁰ wie sehr Amt und Sendung bei ihm ineinander übergehen⁴¹ und sein Dienstbegriff theokratisch-hellenistisch ausgerichtet ist.

³⁷ Vgl. insbesondere nochmals den Brief an Aelafius: von Soden Nr. 14 S. 18: durch innerkirchlichen Streit läßt sich die Gottheit gegen das menschliche Geschlecht im ganzen wie gegen den Kaiser persönlich aufbringen ... tunc enim revera et plenissime potero esse securus et semper de promptissima benivolentia potentissimi dei prosperrima et optima quaeque sperare, cum universos sensero debito cultu catholicae religionis sanctissimum deum concordii observantiae fraternitate venerari; s. Kraft S. 183; Dörries, Selbstzeugnis S. 21 ff.; zum Verhältnis traditioneller Religionsvorstellung und christlicher Weiterbildung in dieser Aussage s. ebd. S. 289 f.; zu ihr als Schlüssel zum Verständnis für Konstantins gesamte religiöse Einstellung s. A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, London 1948, S. 111 und Straub, Konstantin als κοινός ἐπίσκοπος S. 147.

³⁸ Eusebius, *Vita Constantini* II, 64 f. S. 74; Dörries, Selbstzeugnis S. 55 ff.; hier S. 56; vgl. Kraft S. 213 f.

³⁹ So mit Nachdruck in etwas übersteigelter Herausstellung des Kontrastes Dörries, Selbstzeugnis S. 251.

⁴⁰ S. Dörries a.a.O. S. 251 und besonders S. 259; ferner Straub, Herrscherideal S. 111; S. 127; ders., Konstantins christliches Sendungsbewußtsein, in: *Das neue Bild der Antike* 2, Leipzig 1942, S. 374–394; Ndr. in: *Regeneratio imperii* S. 70–80; hier S. 87; zu Konstantins Verzicht auf die Göttlichkeit vgl. die differenzierenden Bemerkungen bei K. Aland, *Der Abbau des Herrscherkultes im Zeitalter Konstantins*, in: *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, S. 240–256; bes. S. 255 f.; vgl. ferner Calderone I S. XXXVIII.

⁴¹ Das macht Dörries, Selbstzeugnis S. 241 in seiner Darstellung mehr als deutlich und betont es ausdrücklich S. 257; zur zentralen Bedeutung des Sendungsbewußtseins s. Kraft S. 18; S. 78 u. ö.; zum Verhältnis Dienst – Sendungsbewußtsein – Führungsanspruch s. bes. J. Straub, Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἑκτός, in: *Studia Patristica I* (Texte und Untersuchungen zur althristlichen Literatur, Bd. 63), Berlin 1957, S. 678–695; Ndr. in: *Regeneratio imperii* S. 119–133; hier S. 123 ff.; s. auch ders., Konstantin als κοινός ἐπίσκοπος S. 151 ff.

Appliziert man dies alles auf unsere spezielle Frage, so wird man sagen können, der zu besonderem Dienst Gewürdigte greift in Wahrnehmung seiner als vorrangig begriffenen Verantwortung für die rechte und einmütige Gottesverehrung in die kirchlichen Angelegenheiten ein, erläßt vornehmlich aus einer solchen Haltung seine Religionsgesetze. Im Verhältnis zur Kirche hat Konstantin seine Stellung demnach kaum so verstanden, daß sie der von Ossius von Cordoba bezogenen Position nahekäme, geschweige denn mit ihr identisch wäre,⁴² und vollends verfehlt wäre es, in ihm so etwas wie den ersten Vertreter dessen zu sehen, was man für die spätere Zeit als die „conception ministérielle“ des Regentenamts bezeichnet hat, als den Inhaber eines „ministerium Dei“ avant la lettre.

Unter den unmittelbaren Nachfolgern Konstantins verdient vor allem sein Sohn Konstantius eingehendere Erwähnung. Seine gesetzgeberischen Maßnahmen gegen die Heiden sind im Vergleich zu denen seines Vaters durch eine bemerkenswerte Verve und einen auffallenden Rigorismus geprägt, begegnet doch bei ihm als erstem christlichen Kaiser ein Verbot des heidnischen Kultes an sich unter Androhung der Todesstrafe,⁴³ und man könnte versucht sein, sein religionspolitisches Ziel in diesem Zusammenhang auf den Begriff „Ausrottung des Heidentums in der Öffentlichkeit“ zu bringen, hätte nicht der Rombesuch des Kaisers im Jahre 357 mit seinem überwältigenden Eindruck auf ihn seine letzten Regierungsjahre in Richtung der Duldung beeinflusst.⁴⁴ Es ist uns denn auch nach diesem Zeitpunkt nur mehr ein Akt gesetzlicher Restriktion des Konstantius überliefert, und wenn sein Inhalt auch politisch motiviert und in eine lange, schon in vorchristlicher

⁴² Noch zu weitgehend daher m. E. die vorsichtigen Erwägungen bei Dörries a.a.O. S. 255 A. 1; in gewisser Übersteigerung die Gegenposition bei Kraft S. 58; Calderone I S. XXI.

⁴³ C. Th. XVI, 10, 4 S. 898 (wohl aus dem Jahr 353; zur Datierungsfrage s. Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 63 mit A. 389 S. 273); C. Th. XVI, 10, 6 (356 Febr. 19) S. 898; vgl. auch schon die in C. Th. XVI, 10, 5 (353 Nov. 11) S. 898 verfügte Abschaffung der von dem Usurpator Magnentius wieder zugelassenen nächtlichen Opfer; z. T. scharfe und über Konstantin hinausführende Gesetze gegen „schlechte“ Magie: C. Th. IX, 16, 5 S. 461 und IX, 16, 4 (357 Jan. 25) ebd.; zur bisweilen divergierenden Interpretation dieser Gesetze vgl. Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 62 ff., wo (S. 67) für die Magieverbote allein politische Hintergründe angenommen werden; ferner V. Sesan, Die Religionspolitik der christlich-röm. Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr. (313–380) (Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen bis zum Falle Konstantinopels 1) Czernowitz 1911, S. 292 f.; Voigt S. 35; Stein I S. 132; S. 145; Geffcken S. 98; Biondi I S. 276; J. Moreau, Constantius II, JAC 2, 1959, S. 162–179; hier S. 168 f.; S. 170; die so häufig Konstantius zugeschriebenen Heidengesetze (s. etwa Geffcken S. 97; Biondi I S. 278 ff.) C. Th. XVI, 10, 2 (341) S. 897: „Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania . . .“ und XVI, 10, 3 S. 898 gehen auf Konstans zurück: Seeck, Regesten S. 191 und Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 53 ff.

⁴⁴ Zu Konstantius' Rombesuch s. Straub, Herrscherideal S. 175 ff.; A. Piganiol, L'empire chrétien (325–395) (Histoire romaine – Collection Glotz IV, 2) Paris 1947, S. 97 f.; zu den Auswirkungen auf die Stellung zu den Heiden s. Geffcken S. 100; Moreau S. 168 f.; speziell auf die Religionsgesetzgebung Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 65.

Zeit einsetzende Tradition von Verbotsbestimmungen gegen Zauberei einzuordnen sein mag, so ist für unsere Untersuchung doch die revelatorische Diktion herauszustellen „omnes magi, in quacumque sint parte terrarum, humani generis inimici credendi sunt“ und jene Festsetzung von Bedeutung, magische Praktiken von Angehörigen aus der nächsten Umgebung des Kaisers seien Majestätsvergehen: ipsam pulsant propemodum maiestatem,⁴⁵ eine signifikante Wendung, die in gewisser Weise eine gedankliche Vorstufe in dem einzigen dem Kaiser mit Sicherheit zuzuschreibenden Judengesetz hat, wo im Kontext des Verbotes der Konversion zur jüdischen Religionsgemeinschaft sich deren Kennzeichnung als „sacrilegus coetus“ und damit die des Vergehens als eines doppelten „religiöse Abirrungen und Verstöße gegen kaiserliches Gesetz“, findet.⁴⁶

Der Anteil und das Ausmaß der von Konstantius an Kirche und Klerus erteilten Privilegien erfahren in der Literatur eine kontroverse Bestimmung; doch scheint das vorsichtige Urteil erlaubt, daß der Regent gleichsam in Konnex mit der Verstärkung des „christlichen“ Moments in der Heiden- und Judengesetzgebung zumindest bemüht war, bei der Abwägung zwischen ökonomischen Erfordernissen des Fiskus und Sonderbehandlung des Klerus erstere nicht zu sehr zu gewichten.⁴⁷ Ein besonderer Stellenwert ist unter unserem speziellen Aspekt dem Faktum beizumessen, daß Konstantius seine letzte uns erhaltene Privilegierung aus dem Jahr 361 mit der für sein legislatorisches Selbstverständnis aufschlußreichen Wendung abschließt: „Gaudere enim et gloriari ex fide semper volumus, scientes magis religionibus quam officiis et labore corporis vel sudore nostram rem publicam contineri“.⁴⁸ Es ist mit Nachdruck zu unterstreichen, daß hier zum erstenmal in einem Religionsgesetz im engeren Sinn so explizit eine christlich-kirchliche Handlungsmaxime und Wertungskategorie formuliert wird; und der Bemerkung, der Satz könne geradezu als Motto über die Gesetzgebung und ganze Politik (auch Konstantins) gestellt werden,⁴⁹ kann entgegengehalten werden, daß er erst in das geistige Milieu einer Zeit und die Mentalität eines Herrschers ganz paßt, der dem weiter fortgeschrittenen Christianisierungsprozeß in Staat und

⁴⁵ C. Th. IX, 16, 6 (358 Jul. 5) S. 461; vgl. hierzu Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 67 ff.

⁴⁶ C. Th. XVI, 8, 7 S. 888; zu Datum und Deutung vgl. Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 70 f. und besonders A. 437 S. 279.

⁴⁷ Verwiesen sei allgemein auf die Gesetze C. Th. XVI, 2, 8–11 S. 837 f.; 13–16 S. 839 f.; VIII, 4, 7 S. 368/XII, 1, 49 S. 674 f.; zum zeitlichen Ansatz und zur Interpretation vgl. Voigt S. 16; Biondi I S. 362 ff.; Gaudemet, L'église S. 145; S. 170 f.; S. 177 ff.; Moreau S. 167 f. und besonders Dupont S. 739 ff. sowie Noethlichs, Klerikerstand S. 140 ff.; zu dem die Sonderstellung der Bischöfe in der Gerichtsbarkeit profilierenden, in seinem juristischen Gehalt aber nicht eindeutig zu erfassenden C. Th. XVI, 2, 12 (355) S. 838 s. Voigt S. 18 und jetzt besonders K. Girardet, Constance II, Athanase et l'édit d'Arles (353). A propos de la politique religieuse de l'empereur Constance II: Théologie Historique 24 (Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du colloque de Chantilly 23–25 Sept. 1973, ed. Ch. Kannengiesser), 1974, S. 63–91; hier S. 83–91.

⁴⁸ C. Th. XVI, 2, 16 (361 Febr. 14) S. 840; zur Stelle allgemein Sesan S. 291; Biondi I S. 131.

⁴⁹ So Dörries, Selbstzeugnis S. 205.

Gesellschaft nun seinerseits in der Form und Fassung Rechnung tragen kann: Dabei ist die Aussage mit ihrem teilweise evidenten Kontrast zu traditionellen Grundauffassungen des Römertums als treffende Markierung der eigenen Rollenbeurteilung bei einem Kaiser zu verstehen, der insbesondere auf dem Hintergrund scharfer innerchristlicher Auseinandersetzungen die Sorge um die Religion und um die Durchsetzung ihrer als recht erkannten Art so sehr und in solch „eigenverantwortlicher“ Weise zu einem seiner Hauptanliegen gemacht hat, daß man ihn (wohl kaum zu Recht) als ersten byzantinischen Herrscher, als Begründer des byzantinischen Cäsaropapismus, glaubte bezeichnen zu können.⁵⁰

Nach der auch in der Gesetzgebung effektiven Niederschlag hinterlassenden Regierungszeit Julians verbriefte Valentinian I. zwar der Kirche denselben juristischen Status, den sie unter Konstantius besessen hatte, und kassierte die dagegen gerichteten Bestimmungen aus der Zeit der heidnischen Reaktion,⁵¹ zeigte in seinen weiteren „Privilegierungen“ aber die deutliche Tendenz zu Restriktionen, um den durch den Eintritt von reichen Plebejern und besonders von Kurialen in den Klerikerstand verursachten Ausfall von Leistungen für den Staat zu verhindern,⁵² und verfolgte auch das noch später erkennbare Ziel, zu dessen Gunsten das von Konstantin der Kirche verliehene Recht, Vermächtnisse zu empfangen, einzuschränken.⁵³ Im Bereich der Gesetzgebung gegen nichtchristliche Kulte griff Valentinian (wie auch sein Bruder Valens) hier teilweise in striktem Gegensatz zu Konstantius noch einmal auf Grundsätze früherer „liberaler“ Religionspolitik zurück, garantierte trotz seiner persönlichen dezidiert christlichen Haltung⁵⁴ gleich zu Beginn seiner Regierung, kurz bevor er in Verfügungen gegen noch verbliebene Reste von Staatsverbindlichkeit des Heidentums seine eben charakteri-

⁵⁰ Betonung des Gegensatzes zu römischen Grundauffassungen bei Moreau S. 167; Einschätzung als erster byzantinischer Herrscher und Begründer des byzantinischen Cäsaropapismus u. a. bei Piganiol S. 109; Moreau S. 177; S. 178; dagegen nach anderen Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 60 f.

⁵¹ C. Th. XVI, 2, 18 (370 Febr. 17) S. 840 f.: *Quam ultimo tempore divi Constanti sententiam fuisse claruerit, valeat, nec ea in adsimulatione aliqua convalescant, quae tunc decreta vel facta sunt, cum paganorum animi contra sanctissimam legem quibusdam sunt depravationibus excitati.* Zur Interpretation der Stelle s. Stein I S. 173 A. 89; S. 508; A. Nagl, Valentinianus I.: RE VII A, 1948, Sp. 2158–2204; hier Sp. 2199; Pharr S. 443 A. 55; Biondi I S. 368.

⁵² C. Th. XVI, 2, 17 (364 Sept.) S. 840; XII, 1, 59 (364 Sept.) S. 677; XIV, 3, 11 (364 [Seede, Regesten S. 85] Sept. 27) S. 775; XVI, 2, 21 (371 Mai 17) S. 841 f.; vgl. hierzu Gaudemet, L'église S. 144; S. 145 f.; etwas abweichend davon Noethlichs, Klerikerstand S. 143 f.

⁵³ C. Th. XVI, 2, 20 (370) S. 841 direkt an Papst Damasus gerichtet: Verbot für ecclesiastici, Witwen zu beerben; zu Bedeutung und historischem Kontext des Gesetzes s. A. Alföldi, A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire. The Clash between the Senate and Valentinian I (transl. by H. Mattingly), Oxford 1952, S. 83.

⁵⁴ Vgl. Alföldi S. 9 f.; einschränkend Nagl Sp. 2198; nicht unerwähnt bleiben sollte hier die Osteramnestie des Jahres 367, die erste im C. Th., vielleicht die erste überhaupt (C. Th. IX, 38, 3 S. 496) mit dem Bekenntnis des Kaisers: „Ob diem paschae, quem intimo corde celebramus“.

sierte Haltung dokumentiert,⁵⁵ dem Heidentum staatliche Duldung und Anerkennung⁵⁶ und – das ist für die Erfassung seiner Selbstbeurteilung das Wesentlichere – verkündete gleichsam programmatisch das Prinzip allgemeiner Toleranz in Religionsfragen, insbesondere gegenüber dem Heidentum.⁵⁷ In der zitierten Konstitution ruft Valentinian den grundsätzlichen Gesichtspunkt in Erinnerung, um erneut die Haruspizin in ihrer überkommenen offiziellen Form als religiöse Übung zu bestätigen, während nur ihr Mißbrauch verboten sein sollte.⁵⁸

Es ist bisher kaum genügend erkannt worden, in welchem Maß das Bild des dem Heiden- und Judentum so rücksichtsvoll gegenüberstehenden Valentinian keine Bestätigung dort findet, wo er mit innerkirchlichen „Abweichlern“ und Häresien konfrontiert wird, ja daß er eigentlich am Anfang der nun breiter einsetzenden Antihäretikergesetzgebung steht. Explizieren läßt sich dies an seinem Eingreifen in die Wirren zwischen Ursinus und Damasus mit der höchst aussagekräftigen autoritativen Umschreibung seiner Ordnungsfunktion: „quod si quispiam ex memoratis sacrilega institutione statutum mansuetudinis nostrae transgrediendum putauerit, non iam ut Christianus sed ut legum ac religionis ratione seclusus seueritatem publicae animaduersionis agnoscat“,⁵⁹ wo noch nichts eine Spur von einem „kirchlichen“ Amts- und Dienstverständnis verrät; expliziert werden kann es weiter an der bei ihm als erstem christlichen Kaiser nachweisbaren Verfolgung der Manichäer, denen als infami und probrosi die bürgerlichen Rechte abgesprochen werden und deren Gruppe – die Bezeichnung ist sprechend – als profana institutio erscheint,⁶⁰ und schließlich an der großen Trag-

⁵⁵ C. Th. XVI, 1, 1 (364 Nov. 17: Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen A. 517 S. 289) S. 833: Verbot, Christen zur Tempelwache zu zwingen; IX, 40, 8 (365 Jan. 15) S. 502: Christianus ... ludo non adiudicetur; zu diesen vgl. Biondi I S. 289 f.; Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 85 f.; zu den wohl auch in diesen Zusammenhang gehörenden C. Th. X, 1, 8 S. 529 u. V, 13, 3 (364 Dez. 23) S. 230 s. die Erörterungen ebd. S. 86 f.

⁵⁶ C. Th. XII, 1, 60 (364 Sept. 12) S. 678; Wiederholung C. Th. XII, 1, 75 (371 Jun. 28) S. 681.

⁵⁷ Das geht hervor aus C. Th. IX, 16, 9 (371 Mai 29) S. 462: ... Testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo inbibisset, colendi libera facultas tributa est; zur Einordnung in die historische Entwicklung und besonders die Politik Valentinians s. Sesan S. 307; Voigt S. 35; Stein I S. 173; Biondi I S. 289 und vor allem Alföldi S. 78; Anknüpfung an die Linie Jovians konstatiert Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 79; zur judenfreundlichen Einstellung des Kaisers vgl. C. Th. VII, 8, 2 S. 327 und dazu Noethlichs a.a.O. S. 91.

⁵⁸ Zur strikten Ablehnung von Mantik, Zauberei etc. durch Valentinian und Valens s. Stein I S. 173; Alföldi S. 42.

⁵⁹ Collectio Avellana (Epistulae Imperatorum Pontificum aliorum inde ab a. 367 usque ad a. 553 datae), CSEL XXXV, 1 ed. O. Günther, 1895, ep. 11 S. 53.

⁶⁰ C. Th. XVI, 5, 3 (372 März 3) S. 855; vgl. Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 81, besonders auch A. 488 S. 286 mit der Feststellung, daß hier „profanus“ zum erstenmal im Theodosianus zu belegen ist. Allein Staatsinteresse als Motiv sieht M. Fortina, L'imperatore Graziano, Turin u. a. 1953, S. 172; allein Gegnerschaft gegen Unsittlichkeit und Zauberei E.-H. Kaden, Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian (Festschrift H. Lewald) Basel 1953, S. 55–68; hier S. 58.

weite nicht entbehrenden Tatsache, daß er (wiederum hier am Anfang der christlichen Herrscher stehend) in Auseinandersetzungen mit den Donatisten einen dogmatisch-disziplinären Streitfall klärt und eine Orthodoxie-definition in einem staatlichen Gesetz gibt.⁶¹

Die sich hiermit noch eher verhalten andeutenden Tendenzen in Religionspolitik und -gesetzgebung wurden von Valentinians Sohn Gratian aufgenommen und nicht unwesentlich weiterentwickelt. So stehen, wenn ich recht sehe, nicht nur seine gesetzlichen Erlasse zum rechtlichen und sozialen Status des Klerus durch ihren für diesen vorteilhafteren und ihn begünstigenden Inhalt von denen seiner Vorgänger ab,⁶² so hat er 378 in erneuten Auseinandersetzungen um Papst Damasus gegenüber den Wünschen einer römischen Synode bezüglich des Instanzenzugs beim geistlichen Gericht und beim Gerichtsverfahren gegen den römischen Bischof besonderes Entgegenkommen gezeigt,⁶³ so hat er der anfänglichen Beeinflussung durch Ausonius entwachsen, 382 und 383 wohl auf Rat des Ambrosius den bekannten entscheidenden Schlag gegen das Heidentum geführt.⁶⁴ Den Hauptzugang zur Motivation und eigenen Interpretation seiner Gesetzgebung bietet Gratian jedoch in seinen Häretikerverordnungen. Schon bald nach seinem Regierungsantritt erließ er Sanktionen, die sich gegen die Donatisten, vielleicht sogar einen allgemeineren Kreis von Häretikern richteten (Beschränkung der Kultstätten und Verbot der *conciliabula*).⁶⁵ 377 folgte ein weiteres Gesetz gegen die Donatisten in Afrika, in dem sich der Kaiser wie sein Vater mit dem kircheninternen Thema der Wiedertaufe beschäftigt, dabei aber im Vergleich

⁶¹ C. Th. XVI, 6 (*Ne sanctum baptismum iteretur*), 1 (373 Febr. 20) S. 880: *Antistitem, qui sanctitatem baptismi illicita usurpatione geminaverit et contra instituta omnium eam gratiam iterando contaminaverit, sacerdotio indignum esse censemus*; zur kontroversen Auffassung des faktischen Hintergrundes s. Noethlichs, *Gesetzgeberische Maßnahmen* S. 82 mit A. 500 S. 287 f. Wenn Gaudemet, *L'égglise* S. 608 betont, die theologische Argumentation sei typisch für die weltliche Intervention in Glaubenssachen, so trifft der Einwand von Noethlichs a.a.O. A. 501 S. 288 dagegen teilweise zu; aber sein eigenes Fazit (S. 83) „Die politische Macht stellte sich in diesem Fall völlig in den Dienst der Kirche...“ ist m. E. in dieser Zuspitzung nicht haltbar.

⁶² C. Th. XVI, 2, 24 (377 März 5) S. 842: Befreiung von *munera personalia*; IX, 16, 15 (382 Dez. 9) S. 601 f.: Befreiung von *munera sordida*; XIII, 1, 11 (379) S. 737: Entscheidung über *lustralis collatio*, zu diesem Gesetz s. Noethlichs, *Klerikerstand* S. 144; s. hingegen das in der Auslegung problematische Gesetz zum Gerichtsstand der Geistlichen C. Th. XVI, 2, 23 (376 Mai 17) S. 842 und dazu Voigt S. 19; Fortina S. 184; Gaudemet, *L'égglise* S. 234; weitere Lit. bei Selb S. 204 A. 148.

⁶³ Hierzu s. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums. Von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft I: Römische Kirche und Imperium Romanum*, Tübingen 1930, S. 207 ff.; besonders S. 212 ff. (Entscheidung Gratians); Fortina S. 190 ff.; Stein I S. 515 f. A. 156; zu weitgehend in der Auslegung Biondi I S. 299.

⁶⁴ Auf die einschlägigen Maßnahmen Gratians beruft sich Honorius C. Th. XVI, 10, 20 (415 Aug. 30) S. 903 f.; zu ihnen s. Sesan S. 314; Geffcken S. 145 ff.; Stein I S. 201; Noethlichs, *Gesetzgeberische Maßnahmen* S. 113 ff.

⁶⁵ C. Th. XVI, 5, 4 (376 [378?] Apr. 22) S. 856; zu den divergierenden Interpretationen vgl. Fortina S. 184; Stein I A. 155 S. 515; Noethlichs, *Gesetzgeberische Maßnahmen* S. 100 f., der das frühere Datum für das wahrscheinlichere hält (A. 603 S. 296 f.).

zu diesem wesentlich theologischere Akzente setzt und – zu beachten ist der veränderte Tenor – in Übernahme der im Schrifttum der Kirchenväter ausgebildeten Vorstellung von der Umwandelbarkeit des im Bereich des Glaubens Überlieferten als leitenden Gesichtspunkt für seine Verurteilung der Irrlehre (condemnamus errorem!!) anführt: *Nihil enim aliud praecipi volumus, quam quod euangeliorum et apostolorum fides et traditio incorrupta servavit* . . .⁶⁶ Eine im ersten Fall direkt mit C. Th. XVI, 6, 2 zusammenhängende theologische Diktion und Argumentation sowie eine rein religiöse Straf Begründung kennzeichnen dann die weiteren der Bekämpfung verschiedener Häretikergruppen – die Klassifizierung „superstitio“ ist bezeichnenderweise von dem heidnischen Glauben nun auf die Häresien übergegangen – und der Apostaten dienenden Gesetze.⁶⁷ Ob man mit *Biondi* bei Gratian vom Beginn des Konfessionsstaates und der Konfessionsgesetzgebung und mit *Fortina* von einer radikalen Wende in der Religionspolitik sprechen kann, mag man mit ein wenig Reserve aufnehmen,⁶⁸ unbestritten dürfte aber sein, daß mit ihm ein wichtiger Schritt auf dem Weg dahin getan ist und daß er im Unterschied zu seinem Vater sich als bewußt orthodoxer Religionspolitiker profiliert und, das erhellt aus C. Th. XVI, 6, 2 und XVI, 5, 5, in ganz anderer Dimension als dieser sich dabei als ein Kaiser versteht, dem die Regelung auch kirchliches Dogma und kirchliche Doktrin tangierender Probleme im Sinne der vorgegebenen Orthodoxie als wohl selbstverständliche Aufgabe und nicht in Frage stehendes Reservat zukommt.

Weiter in die Richtung des Konfessionsstaates weist dann die Konstitution C. Th. XVI, 1, 4 Valentinians II., die unter freilich ganz abweichendem konfessionspolitischen Vorzeichen mit ihrer Gleichsetzung von Störung der pax

⁶⁶ C. Th. XVI, 6, 2 (377 Okt. 17) S. 880 f.; hier S. 880; einleuchtende Gründe, daß nur Gratian, nicht Valens als Urheber des Gesetzes in Frage kommt, bei Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen A. 607 S. 297 und S. 102; zur Interpretation s. ebd. S. 101 f. und bes. S. 210; Einreihung von „traditio“ unter die Rubrik „Vorbildkult“ bei R. M. Honig, Humanitas und Rhetorik in spätrömischen Kaisergesetzen (Studien zur Gesinnungsgrundlage des Dominats), (Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien 30) Göttingen 1960, S. 130 f., der betont, daß es sich hier um die einzige im Theodosianus überlieferte Konstitution handelt, in der der Begriff in der auf den patristischen Sprachgebrauch zurückgehenden Bedeutung von Überlieferung verwendet ist.

⁶⁷ C. Th. XVI, 5, 5 (379 Aug. 3) S. 856; theologische Redeweise ebd.: *Quisquis redempta venerabili lavacro corpora reperta morte tabificat, id auferendo quod geminat* . . . *Omnesque perversae istius superstitionis magistri* . . . ; signifikant auch die Verurteilung: *cum nec Christiani quidem habeantur* . . . Zur kontroversen Interpretation der Reichweite des mit „*Omnes vetitae legibus et divinis et imperialibus haereses perpetuo conquiescant*“ beginnenden Textes s. etwa Biondi I S. 297; Fortina S. 190 ff.; Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 104 ff.; zur im überwiegenden Teil der Forschung angenommenen Initiative bzw. dem Einfluß des Ambrosius s. ebd. A. 625 S. 299; C. Th. XVI, 7, 3 (383 Mai 21) S. 884 f. gegen Apostaten, u. a. solche „*qui . . . Iudaicis semet polluere contagiis*“ und die „*qui Manichaeorum nefanda secreta et scelerosa aliquando sectari maluere secessus*“; vgl. hierzu Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 108 ff.

⁶⁸ Biondi I S. 295 ff.; Fortina S. 181; übersehen darf man nicht, wenn Gratian im Gegensatz zu C. Th. XVI, 7, 3 in XII, 1, 99 (383 Apr. 18) S. 687 dem jüdischen Kultdiener zubilligt: *Quisquis igitur vere deo dicatus est*.

ecclesiae und Majestätsvergehen eine bei Konstantius ansatzhaft und in anderem Kontext geprägte Vorstellung den veränderten Zeitverhältnissen anpaßt,⁶⁹ wie denn auch in zwei Osteramnestien desselben Kaisers das Wort „sacrilegus“ betont den vorher nur vereinzelt belegbaren Sinnakzent „Abweichung vom rechten Glauben“ erhält, eine Bedeutung, die in dieser eindeutigen Form sich zuerst bei Theodosius d. Gr. findet,⁷⁰ über den in der Darstellung ein wenig hinauszugreifen war, auf den aber nun unter chronologischen, aber auch besonders den sachlichen Gesichtspunkten der Herausbildung der Konfessionsgesetzgebung einzugehen ist.

In der Tat bricht unter Theodosius eine auf die Durchsetzung des Christentums als Staatsreligion und gegen alle davon abweichenden Religionsgruppen gerichtete Gesetzgebung in voller Schärfe durch.⁷¹ Gerade aus der Anfangszeit seiner Regierung stammen einige diese Entwicklung grundlegende programmatische Gesetze, in denen mit seltener Deutlichkeit das kaiserliche Selbstverständnis dargelegt ist. Immer wieder verwiesen wird hier auf das berühmte Edikt von Thessalonike vom Februar des Jahres 380, von dem eine Initialwirkung für die folgende Religionsgesetzgebung und -politik, u. a. auf die schon behandelten Maßnahmen Gratians in seinen letzten Regierungsjahren, ausgeht.⁷² Indem sich der Kaiser in den innerchristlichen Auseinandersetzungen die theologische Position des Westens zu eigen macht, verlangt er kraft eigener Autorität die Unterordnung aller von ihm regierten Völker unter die Religion, die in ungebrochener Tradition auf Petrus zurückgehe, vom römischen und alexandrinischen Bischof befolgt werde (und ihre verbindliche Präzisierung in den Beschlüssen des nicänischen Konzils erhalten habe), legt so in einzigartiger Weise als erster christlicher Kaiser das Kriterium fest, nach dem catholici und haeretici voneinander geschieden werden, und verkündet am Schluß bei der Androhung göttlicher und irdischer Strafen – sich hierbei in markanter Wendung als vom göttlichen Willen inspiriert und als dessen Vollzieher bezeichnend – (zumindest im gedanklichen Ansatz) das Prinzip des Glaubenszwangs; in dem mit die-

⁶⁹ C. Th. XVI, 1, 4 (386 Jan. 23) S. 834: ut seditiois auctores pacisque turbatae ecclesiae, etiam maiestatis capite ac sanguine sunt supplicia luituri.

⁷⁰ C. Th. IX, 38, 7 (384); 8 (385) S. 497 und besonders II, 8, 18 (386 Nov. 3) S. 87... verum etiam sacrilegus iudicetur, qui a sanctae religionis instinctu rituve deflexerit; vgl. Theodosius C. Th. XVI, 2, 25 (380) S. 843; zum Ganzen s. Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 123; ferner A. 437 S. 297.

⁷¹ Einschlägigere neuere Literatur: W. Enßlin, Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr. (SB Ak. Wiss. München, Phil.-Hist. Kl. Jg. 1953, H. 2) München 1953; N. Q. King, The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity, London 1961; Dörries, Konstantinische Wende S. 46 ff.; Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 128 ff.; A. Lippold, Theodosius der Große und seine Zeit (Urban-Bücher 107) Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1968; ders., Theodosius I.: RE Suppl. XIII, 1973, Sp. 837–961; 1043 f.

⁷² C. Th. XVI, 1 (De fide catholica), 2 (380 Febr. 28) S. 833; zu Urheberchaft, Entstehung und Rechtscharakter s. Enßlin, Theodosius S. 15 ff.; im Anschluß an ihn Lippold, Theodosius S. 17 ff.; S. 102; ders., Theodosius RE Sp. 846 ff.; Versuch zu teilweiser Modifizierung gegenüber Enßlin bei Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 129 ff.; s. auch King S. 29 ff.; nicht akzeptiert wird in der Forschung die Auffassung von Biondi I S. 304, das Gesetz sei Ergebnis des Zusammenwirkens von Gratian und Theodosius.

sem berühmten Edikt zusammenhängenden C. Th. XVI, 2, 25 ist dann auch, wie oben erwähnt, *sacrilegium* in seiner neuen Bedeutung für die Verletzung der Glaubensnorm (*divinae legis sanctitas*) gebraucht.⁷³ Eine konsequente Weiterführung der formulierten autokratischen Herrschaftsauffassung bietet Theodosius in zwei Gesetzen des Jahres 381. In dem Generalerlaß gegen die Häretiker C. Th. XVI, 5, 6, in dem die Häresie zum erstenmal in der Kaisergesetzgebung als *crimen* gekennzeichnet wird, beruft sich der Kaiser *expressis verbis* auf das *Nicaenum*, um dann in noch dezidierter Form als in C. Th. XVI, 1, 2 eine theologische Orthodoxiedefinition zu geben,⁷⁴ und in einem weiteren im Anschluß an das Konzil von Konstantinopel erlassenen Häretikergesetz werden nach dem *Räsonnement* zur Rechtgläubigkeit am Anfang elf Bischöfe als Garanten der eben vorher umrissenen Glaubenshaltung angeführt; das Abweichen von der *communio* mit

⁷³ C. Th. XVI, 1, 2 S. 833: *Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret, et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam euangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere...*, *divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos.* C. Th. XVI, 2, 25 S. 843. Zu Recht betont Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 131 f. mit A. 780 S. 312 f. (etwa Sesan S. 316 f.; im selben Sinn auch Voigt S. 36 f.; Dvornik II S. 764), daß C. Th. XVI, 1, 2 nicht die Heiden, sondern die Häretiker meine, gelangt aber von daher zu übersteigter Reserve (vgl. auch die Darlegungen bei A. M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 15] Göttingen 1965, S. 221 ff.) gegen Enßlin, der (Theodosius S. 25 ff.) das Eigenartige, ja Einzigartige gegenüber vergleichbaren früheren und späteren Herrschern in Theodosius herausstellt, der mit seiner Glaubensformel hervortrete, die unter dem Schutz des Kaisers stehende Kirche als Staatskirche konstituieren. Nicht genügend erfaßt ist der „ideologische“ Gehalt von „*motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus*“, s. die knappen Bemerkungen bei Biondi I S. 131; S. 172; King S. 29; Dörries, Konstantinische Wende S. 48 A. 75a; unzutreffend die Parallele zu Konstantin bei Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 131. Was die theologische Definition angeht, vgl. die nicht ganz überzeugenden Beobachtungen bei Noethlichs a.a.O. S. 210 f.; bezüglich des Kriteriencharakters der *traditio* für die Verbindlichkeit der *vera religio* ist Honig S. 130 f. (s. A. 66) zu modifizieren. – Zum Zusammenhang zwischen C. Th. XVI, 1, 2 und XVI, 2, 25 s. Enßlin, Theodosius S. 16 f.; Lippold, Theodosius S. 18; Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 132.

⁷⁴ C. Th. XVI, 5, 6 (381 Jan. 10) S. 856 f.: *Unius et summi dei nomen ubique celebretur; Nicaenae fidei dudum a maioribus traditae et divinae religionis testimonio atque adsertione firmatae observantia semper mansura teneatur...* *Is autem Nicaenae adserter fidei, catholicae religionis verus cultor accipiendus est, qui omnipotentem deum et Christum filium dei uno nomine confitetur, deum de deo...* *Haec profecto nobis magis probata, haec veneranda sunt.* Vgl. hierzu Enßlin, Theodosius S. 28 ff., der im Glaubensbekenntnis des Theodosius einen Ton konstatiert, der der gesetzgeberischen Autorität des autokratischen Kaisers eigentümlich ist! Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 133 f. mit der Zusammenfassung, wenn sich zum erstenmal so etwas wie eine „Kaiserkirche“ ankündigt, dann hier; King S. 33 ff.; zur Weiterentwicklung des theologischen Gedankengangs gegenüber „*Cunctos populos*“ s. vor allem King S. 35 f.; Lippold, Theodosius S. 20 f.; S. 103; ders., Theodosius RE Sp. 852 f.; auch Noethlichs a.a.O. S. 211.

ihnen bedeutet eine Sanktionen „innerkirchlicher Natur“ (ab ecclesiis expelli neque his penitus posthac obtinendarum ecclesiarum pontificium facultatemque permitti) nach sich ziehende Häresie; als Ziel und Grund der kaiserlichen Verfügungen wird erläutert „ut verae ac Nicaenae fidei sacerdotia casta permaneant“.⁷⁵ Von den dargelegten Grundüberzeugungen her hat Theodosius die Bekämpfung des Häretikertums zu seinem Hauptanliegen gemacht und mehr als zwanzig Verfügungen dagegen getroffen.⁷⁶ Für unsere Untersuchung brauchen aus diesen zahlreichen Zeugnissen nur einige einschlägige Aspekte festgehalten zu werden, so wenn in aufschlußreicher Aktualisierung eines der republikanisch-ciceronianischen Staatsideologie geläufigen Kernbegriffs in C. Th. XVI, 5, 11 die Solidarität der boni gegen die Religionsfeinde mobilisiert wird: *permissa omnibus facultate, quos rectae observantiae cultus et pulchritudo delectat, communi omnium bonorum conspiratione pellatur*,⁷⁷ wenn sich in Gesetzen gegen solche, die den Glauben und die Taufe entweiht haben, wohl deutlich die religiöse Vorstellungswelt des Kaisers in charakteristischer Ausprägung niederschlägt,⁷⁸ wenn im Zusammenhang exzessiver Ausgestaltung der Sanktionen gegen die Manichäer diesen förmlich und ausdrücklich das Recht, „iure Romano“ zu leben, abgesprochen, die Zugehörigkeit zu einer ihrer Sekten mit der Todesstrafe belegt und ihre Vertreibung aus dem ganzen Reichsgebiet und besonders aus der Stadt Rom angeordnet wird.⁷⁹

⁷⁵ C. Th. XVI, 1, 3 (381 Jul. 30) S. 834; dazu s. Enßlin, Theodosius S. 36 f.; King S. 44 ff.; Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 137 f.; S. 211; zur Begründung des Gesetzes besonders Biondi I S. 131.

⁷⁶ Es handelt sich um C. Th. XVI, 5, 6–24 (381 Jan. 10–394 Jul. 9) S. 856–863; XVI, 1, 2; 3; XVI, 4, 1 (386 Jan. 23) S. 853; XVI, 4, 2 (388 Jun. 16) S. 853 f.; XVI, 4, 3 (392 Jul. 18) S. 854; XVI, 7, 5 (391 Mai 11) S. 886; zur zeitlichen Differenzierung und inhaltlichen Entwicklung s. Enßlin, Theodosius passim; King S. 50 ff.; Lippold, Theodosius S. 105 ff.; ders., Theodosius RE passim; Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 128 ff.; bes. S. 161 ff.

⁷⁷ C. Th. XVI, 5, 11 (383 Jul. 25) S. 859; interessante Anklänge bzw. Akzentverschiebungen dazu etwa in C. Th. XVI, 5, 12 (383 Dez. 3) S. 859: ... *quas verae religionis venerabili cultu catholicae observantiae fides sincera condemnat*, ...; XVI, 5, 14 (388 März 10) S. 860: ... *ab omnibus locis iubemus inhiberi, a moenibus urbium, a congressu honestorum, a communione sanctorum*; in dieser Konstitution findet sich gleichsam eine Bündelung der verschiedenen verhängten Strafen, als welche begegnen: Entzug der Kirchen, Verbot von Versammlungen und gottesdienstlichen Handlungen, der Erhebung von Kulddienern, Konfiskationen, Ausweisungen aus den Städten allgemein oder der Hauptstadt speziell, Segregation an bestimmte Orte, keine Appellation an den Kaiser, Aberkennung des Testierrechts und der Rechtsfähigkeit überhaupt.

⁷⁸ C. Th. XVI, 7, 4 (391 Mai 11) S. 885 mit der Unterscheidung zwischen *lapsi, errantes*, die Verzeihung erhalten können, und *perditi*; XVI, 7, 5 (391 Mai 11) S. 886 (gegen staatliche Würdenträger, die die Heilsgemeinschaft verachten): ... *Quid enim his cum hominibus potest esse commune, qui infandis et feralibus mentibus gratiam communionis exosi ab hominibus recesserunt*; zu den Gesetzen vgl. Enßlin, Theodosius S. 76 f. und Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 153 f.

⁷⁹ C. Th. XVI, 5, 7 (381 Mai 8) S. 857 f.; ebd. 5, 9 (382 März 31) S. 858 f.; ebd. 5, 18 (389 Jun. 17) S. 861 f.; zum wahrscheinlichen Einfluß des Papstes Siricius auf dieses Gesetz s. Enßlin, Theodosius S. 66; Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 151 f. Zum Gesamtaspekt vgl. Kaden S. 59 ff.

Deutlich an Zahl zurück treten gegenüber den Häretikergesetzen die Verfügungen, die sich mit der heidnischen Religion und dem heidnischen Kult befassen. Wird daran schon deutlich, in welchem Ausmaß der Staat christianisiert und Konfessionsstaat ist – die Regelung innerchristlicher Kontroversen ist die Hauptaufgabe geworden –, so wird aber am Inhalt der Heidendesetze der Wille des Regenten zu diesem Konfessionsstaat, zur Staatsreligion und Staatskirche nicht weniger klar erkennbar. Nach z. T. vorsichtigen, aber unmißverständlichen Restriktionsakten gegen das Heidentum in den ersten Regierungsjahren⁸⁰ gewinnt die Religionsgesetzgebung des Kaisers wohl unter dem Eindruck des Bußaktes von Mailand eine deutlich auf die Vernichtung des Heidentums im gesamten Reich zielende Tendenz, die in Konstitutionen der Jahre 391 und 392 für Rom, Alexandria/Ägypten und das Gesamtimperium faßbar wird.⁸¹

Es bleibt festzuhalten, daß sich Theodosius wie wohl kein anderer Kaiser der Spätantike von einem Bewußtsein autokratischer Herrscherprärogative getragen fühlte, diese in viel extensiverer und noch selbstverständlicherer Weise als etwa Gratian in dem als seiner Verantwortung zugeordnet angesehenen Bereich der Orthodoxiesicherung zu realisieren suchte und realisierte, und so mit Recht als der eigentliche Inaugurator und Repräsentant von Staatskirche, Kaiserkirche und Konfessionsstaat bezeichnet werden darf.⁸²

⁸⁰ C. Th. XVI, 7, 1 (381 Mai 2) S. 884: Entzug des Testierrechts für Apostaten (Wiederholung ebd. 7, 2 [383 Mai 20] S. 884); vgl. dazu Enßlin, Theodosius S. 30; Lippold, Theodosius S. 109 mit A. 209; Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 166; C. Th. XVI, 10, 7 (381 Dez. 21) S. 899 (Wiederholung und Einschränkung C. Th. XVI, 10, 9 [385 Mai 25] S. 899); kontrovers hier die Interpretation, ob Verbot der Opferhandlungen (so Enßlin, Theodosius S. 43; Geffcken S. 145) und zwar aus politischem Anlaß (King S. 73; Lippold, Theodosius S. 111) oder generell des Tempelbesuchs (Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 167 f.), bezeichnend in jedem Fall die Schlußwendung: *cum nos iusta institutione moneamus castis deum precibus excolendum, non diris carminibus profanandum*.

⁸¹ Rom C. Th. XVI, 10, 10 (391 Febr. 24) S. 899 f.; Alexandria/Ägypten ebd. 10, 11 (391 Jun. 16) S. 900; Gesamtreich ebd. 10, 12 (392 Nov. 8) S. 900 f. mit der gravierenden Bestimmung: *Quod si quispiam immolare hostiam sacrificaturus audebit aut spirantia exta consulere, ad exemplum maiestatis reus licita cunctis accusatione delatus excipiat sententiam competentem etiamsi nihil contra salutem principum aut de salute quaesierit*; vgl. zu diesen Gesetzen Sesan S. 321 ff.; Stein I S. 210; Enßlin, Theodosius S. 76; S. 77; S. 82 f.; King S. 77 ff.; S. 84 ff.; Lippold, Theodosius S. 38 f.; S. 111 f.; ders., Theodosius RE Sp. 891 f.; Sp. 898; Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 173 f.; S. 177 ff.

⁸² Interessant ist in dieser Beziehung die Judengesetzgebung etwa im Vergleich zu Gratian: Indem in C. Th. XVI, 8, 8 (392 Apr. 11) S. 889 der Terminus „superstitio“ zum erstenmal auf die Juden angewandt wird, wird die Linie persönlicher Distanzierung und Mißbilligung weitergeführt und verschärft; fand aber Gratian noch Worte der Hochschätzung für jüdische Glaubenskonsequenz, so bleibt es bei Theodosius in dem bekanntesten Schutzgesetz, zu dem er sich veranlaßt sah, bei der Beschreibung des nüchternen juristischen Tatbestandes: *Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam esse satis constat*: C. Th. XVI, 8, 9 (393 Sept. 29) S. 889; hierzu und zu den antijüdischen Erlassen s. Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 182 ff.; King S. 115 ff.; zur uneinheitlichen Gesetzgebung in Sachen des Klerikerrechtsstatus, insbesondere der Kurialen s. King S. 110 ff.; Noethlichs, Klerikerstand S. 144 f.; Lippold, Theodosius RE Sp. 921 f.

Es ist sicher richtig, daß in der späteren Tradition der Bußakt von Mailand den unverkennbaren Zug im Bild des Kaisers, sein Eingreifen in Glaubensfragen, zu Unrecht verdeckt hat; aber sollte für sein eigenes Verständnis dieses seines Eingreifens die Antwort auf den Libellus precum der Luciferianer völlig unmaßgeblich und akzidentiell sein, wo vor dem programmatischen Satz „*Sciantque cuncti id sedere animis nostris, ut cultores omnipotentis dei non aliud nisi catholicos esse credamus*“ gesagt wird „*fidei autem nihil ex nostro arbitrio optemus uel iubeamus adiungi. Nemo enim umquam tam profanae mentis fuit, qui cum sequi catholicos doctores debeat, quid sequendum sit, doctoribus ipse constituat*“, ⁸³ könnte hier nicht ein Element enthalten sein, daß er seiner ausgeprägten Vorstellung göttlicher Sendung und Unmittelbarkeit doch nicht vorenthalten wollte? ⁸⁴

Die nach Theodosius I. entscheidend gewandelte Rechtsbeziehung des römischen Staates zur christlichen Kirche und die damit einhergehende Konsolidierung des Bekenntnisstaates kommt bei Honorius und Arcadius nicht nur in der gezielten Fortführung gesetzlicher Bekämpfung von Häretikern und Heiden zum Ausdruck, ⁸⁵ sondern findet auch ihren Reflex in theoretisch-prinzipiellen Auslassungen der Kaisergesetze, und zwar in der Form, daß die namentlich in den Konstitutionen des Gratian und Theodosius I. aufgewiesene Identifizierung des Herrschers mit den Belangen der Orthodoxie nun zum geläufigen Repertoire und so in einer Beziehung noch verstärkt wird. ⁸⁶ Honorius verdanken wir in diesem Zusammenhang einige höchst aufschlußreiche Zeugnisse: so umreißt er in dem gegen die Donatisten gerichteten Edikt von Ravenna vom 12. Februar 405 sein Programm des auf dem Boden der Rechtgläubigkeit geeinten Reiches, ⁸⁷ stellt in einem schar-

⁸³ Coll. Avell., CSEL XXXV, 1 ep. 2a S. 46; S. 45; zur kontroversen Deutung vgl. Enßlin, Theodosius S. 50 und Noethlichs, Gesetzgeberische Maßnahmen S. 144 f.

⁸⁴ Insofern scheinen mir gegen die „frühbyzantinische“ Einordnung des Theodosius bei Enßlin, Theodosius S. 88 doch vorsichtige Bedenken möglich.

⁸⁵ Gesetze gegen Häretiker: Arcadius C. Th. XVI, 5, 25 ff.; Honorius XVI, 5, 35 ff.; programmatisch hier letzterer C. Th. XVI, 6, 4 (405 Febr. 12) S. 881: *Adversarios catholicae fidei extirpare huius decreti auctoritate prospeximus*; vgl. dazu Biondi I S. 341; Heidengesetze: C. Th. XVI, 10, 13–25; Const. Sirm. 12; 14.

⁸⁶ Von Bedeutung ist in dieser Hinsicht auch, daß das in der Selbsttitulatur der Herrscher von den sechziger Jahren des 4. Jahrhunderts an nachweisbare „*tranquillitas*“ nur bis ins letzte Dezennium reicht, dann aber „*pietas*“ immer mehr bevorzugt wird: s. Honig S. 105.

⁸⁷ Edikt von Ravenna C. Th. XVI, 5, 38 S. 867: *Nemo Manichaeum, nemo Donatistam, qui praecipue, ut conperimus, furere non desistunt, in memoriam revocet. Una sit catholica veneratio, una salus sit, trinitatis par sibi congruens sanctitatis expetatur* . . . XVI, 6, 3 S. 881: *Rebaptizantium non patimur devios errores*; vgl. auch das Begleitschreiben zu dem Edikt C. Th. XVI, 11, 2 (405 März 5) S. 905 f.: *Edictum quod de unitate per Africanas regiones clementia nostra direxit, per diversa proponi volumus, ut omnibus innotescat dei omnipotentis unam et veram fidem catholicam, quam recta credulitas confitetur, esse retinendam*; vgl. zu letzterem die Interpretation bei Biondi I S. 212 als Programm zur Begründung einer wahren civitas christianorum; vgl. auch das Bekenntnis des Kaisers in seinem Schreiben vom 14. 10. 410 zur Synode von Karthago (Mansi IV, 53 C; 186 A/B: *Inter imperii nostri maximas curas catholicae legis reverentia aut prima semper aut sola est. Neque enim aliud aut belli laboribus agimus, aut pacis consiliis ordinamus* (.) nisi ut verum Dei cultum orbis nostri plebs devota custodiat; vgl. Biondi I S. 132.

fen Gesetz gegen die Priscillianisten in Weiterführung und Steigerung der zuerst bei Theodosius I. C. Th. XVI, 5, 6 zu belegenden Klassifizierung häretisches Verhalten mit einem *crimen publicum* gleich und setzt die Strafmaßnahmen gegen Religionsfrevler, auch hier auf seinen Vater und auch frühere Vorgänger zurückgreifend, mit Sanktionen gegen Majestätsvergehen in Parallele⁸⁸ und formuliert den damit in engem und logischem Konnex stehenden Gedanken einer Entsprechung von „*salus communis*“ und „*utilitas catholicae ecclesiae*“.⁸⁹ Aus diesem herrscherlichen Selbst- und Staatsverständnis ist es zu erklären, wenn der Ausschluß der Feinde der *catholica secta* vom Hofdienst erfolgt und lakonisch begründet wird: *ut nullus nobis sit aliqua ratione coniunctus, qui a nobis fide et religione discordat*,⁹⁰ und wenn hinter den von den vergleichbaren Gesetzen des Arcadius⁹¹ sich durch ihre restriktiven Verfügungen scharf abhebenden Konstitutionen gegen die Juden,⁹² die hier zuerst betont in Verbindung mit Häretikern und Heiden genannt werden,⁹³ die Intention sowohl zu äußerem Schutz des Christentums wie auch die zur Sicherung seiner inneren Substanz steht.⁹⁴

Es dürfte hinlänglich klar geworden sein, wie konsequent besonders unter Honorius die von den Vorgängern festgelegte Entwicklungslinie weiterverfolgt wurde, die oben als Identifizierung mit den Belangen der Orthodoxie charakterisiert wurde. Die so gegebene Kontinuität im kaiserlichen Selbst- und Herrschaftsverständnis stellt aber nur eine Seite im Prozeß

⁸⁸ C. Th. XVI, 5, 40 (407 Febr. 22) S. 86 f.: *Huic itaque hominum generi nihil ex moribus, nihil ex legibus sit commune cum ceteris. Ac primum quidem volumus esse publicum crimen, quia quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur iniuriam... In mortem quoque inquisitio tendit. Nam si in criminibus maiestatis licet memoriam accusare defuncti, non immerito et hic debet subire iudicium.*

⁸⁹ C. Th. XVI, 5, 47 (409 Jun. 26) S. 870 f.: *... ea, quae multipliciter pro salute communi, hoc est pro utilitatibus catholicae sacrosanctae ecclesiae, adversus haereticos et diversi dogmatis sectatores constituta sunt, ..., zur Stelle s. Biondi I S. 340; falsch verstanden ist bei diesem (S. 210) Const. Sirm. 9 (408 Nov. 27) S. 914 und daher zu Unrecht als Zeugnis für die Umschreibung von politischer und religiöser Einheit gewertet.*

⁹⁰ C. Th. XVI, 5, 42 (408 Nov. 14) S. 869.

⁹¹ Vgl. C. Th. XVI, 8, 11 (396 Apr. 24) S. 889; 8, 12 (397 Jun. 17) S. 889 f.; 8, 13 (397 Jul. 1) S. 890; II, 1, 10 (398 Febr. 3) S. 75 f.; XVI, 8, 15 (404 Febr. 3) S. 890.

⁹² Vgl. C. Th. XVI, 8, 16 (404 Apr. 22) S. 890 und besonders XVI, 8, 24 (418 März 10) S. 893.

⁹³ C. Th. XVI, 5, 44 (408 Nov. 24) S. 870; 5, 46 (409 Jan. 15) S. 870: *Donatistae vel ceterorum vanitas haereticorum aliorumque eorum, quibus catholicae communionis cultus non potest persuaderi, Iudaei atque gentiles, quos vulgo paganos appellant; derselbe Passus in Const. Sirm. 14 vom gleichen Datum S. 918 f., hier S. 919.*

⁹⁴ C. Th. XVI, 8, 19 (409 Apr. 1) S. 891 f.: *... non tamen paenitet saepius admonere, ne mysteriis Christianis inbuti perversitatem Iudaicam et alienam Romano imperio post Christianitatem cogantur arripere. Bei Zuwiderhandeln Strafen, wie sie in früheren Gesetzen vorgesehen sind, quippe cum gravius morte et immitius caede, si quis ex Christiana fide incredulitate Iudaica polluat. Vergehen gegen das Gesetz bedeutet crimen laesae maiestatis; C. Th. XVI, 8, 23 (416 Sept. 24) S. 893 (Regelung für Scheinbekehrte): *ad legem propriam, quia magis Christianitati consulitur, liceat remeare.**

einer Mentalitätsausbildung dar, denn sieht man auf die „Qualität“ und legitimierende Begründung herrscherlicher Aktion im Bereich der Sicherung von Glaubensverbindlichkeit und Rechtgläubigkeit, so ist eine Zäsur nicht zu übersehen. Im Unterschied zur autoritativen und autokratischen Form der Orthodoxiebestimmung bei Valentinian I., Gratian und vor allem Theodosius tritt das Moment der Vindizierung kaiserlicher Ingerenz in innertheologische Fragen zurück. Eine in diese Richtung deutende Praxis findet sich allenfalls in einer Häretikerdefinition des Arcadius.⁹⁵ Wichtig ist, daß sie im Westen fehlt und die Gesetze des Honorius in C. Th. XVI, 6 im Gegensatz zu den dort vorausgehenden Valentinians I. und Gratians keine Definitionsversuche oder Definitionen in Sachen Orthodoxie, sondern reine Ausführungsbestimmungen zu deren Durchsetzung darstellen.⁹⁶ Noch beachtenswerter aber ist die neue Komponente, die Honorius in zwei Konstitutionen des Jahres 407 bietet, wobei nach der einen dem Kaisertum die mit den ihm eigentümlichen Mitteln (*legum scita, terror*) zu gewährleistende Komplementärfunktion zu der zunächst der *sacerdotum auctoritas* (!) obliegenden mahnenden und belehrenden Besserung der Heiden und Ketzer zukommt,⁹⁷ nach der anderen, in der der Kaiser als seine *Maxime* umreißt, nicht nur das Mittel der Strafe gegen Irrende zu handhaben, sondern auch deren Gesinnungen zu ändern, explizit zum Ausdruck kommt, wie sehr der Herrscher seine Religionsgesetzgebung als Instrument im Dienst der Orthodoxiestützung (*legum suffragium*!) begreift.⁹⁸

⁹⁵ C. Th. XVI, 5, 28 (395 Sept. 3) S. 864 (gegen den Bischof Heuresius): *Haereticorum vocabulo continentur et latis adversus eos sanctionibus debent subcumbere, qui vel levi argumento iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare. Ideoque experientia tua Heuresium haereticum nec in numero sanctissimorum antistitum habendum esse cognoscat; vgl. hierzu Biondi I S. 327.*

⁹⁶ Vgl.: Die Gesetze vom 12. Februar 405: C. Th. XVI, 6, 3 S. 881; 6, 4 S. 881 f.; 6, 5 S. 882 f.; die in A. 87 noch angeführten C. Th. XVI, 5, 38 und XVI, 11, 2 sind denn auch von wesentlich anderem Tenor als etwa XVI, 1, 2 und 5, 6 bei Theodosius I.

⁹⁷ Const. Sirm. 12 (407 [Nov. 25]: Nov. 15 [Seede, Regesten S. 312] S. 916 f.; hier S. 916: *Profanos haereticorum spiritus superstitionemque gentilium vel sola quidem religiosorum virorum sacerdotum dei in observandis sollicitudo criminibus, sedulitas in monendo, auctoritas in docendo emendare debuerat. Nec nostrarum tamen legum scita cesserunt, quae in dei omnipotentis cultum poenae etiam terrore proposito reducerent deviantes, ignaros quoque in ministeria divina formarent; vgl. Biondi I S. 340.*

⁹⁸ C. Th. XVI, 5, 41 (407 Nov. 15) S. 868 f.: *Licet crimina soleat poena purgare, nos tamen pravos hominum voluntates admonitione paenitentiae volumus emendare... Gegen sacrilegae mentes alte Gesetze in Schärfe anzuwenden, für Bekehrte Erlaß. Quae ideo sanximus, quo universi cognoscant nec profanis hominum studiis deesse vindictam et ad rectum redundare cultum legum quoque adesse suffragium.* Einseitig die Interpretation der Konstitution bei H. Berkhof, Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert (Aus dem Holländischen übersetzt von G. W. Locher), Zollikon-Zürich 1947, S. 65. Falsch verstanden ist bei Biondi I S. 327 Arcadius C. Th. XVI, 5, 25 (395 März 13) S. 863 f., die Bestrafung erfolgte „spe correctionis“, womit sich eine entfernte Parallele zu „admonitione paenitentiae emendare“ ergäbe. – Hingewiesen sei schließlich noch, worauf Gaudemet, L'Église S. 15 f. aufmerksam macht, auf ein Schreiben des Honorius von 419,

Die sich abzeichnende Tendenz, sich explizit zur Gewährleistung der Orthodoxie notfalls mit Zwangsgewalt zu bekennen, wird in den Religionsgesetzen klarer ausgeprägt, die aus den Anfängen der Herrschaft Theodosius' II. und Valentinians III. für diese bzw. von diesen erlassen wurden.⁹⁹ Nicht nur gilt eine beträchtliche Zahl von Konstitutionen Theodosius' II. der Repression der sich in so vielen Verästelungen darbietenden Häretikergruppen, als deren commune die „una perfidia“ herausgestellt wird,¹⁰⁰ nicht nur läßt sich die Judengesetzgebung im Gegensatz zu der des Arcadius allenfalls als eine solche mißbilligender Duldung bezeichnen und taucht die Honoriusse Gleichsetzung der Juden mit Heiden und Häretikern wieder auf,¹⁰¹ es klingt auch, was nicht genügend beachtet erscheint, in einer der Bekämpfung der Wiedertaufe dienenden Verfügung das Zwangsmotiv in Religionsfragen unverhohlen an.¹⁰²

in dem er die Vertreibung des Pelagius und Caelestius aus Rom als Ausführung kirchlicher Sentenz gedeutet wissen will: *secuta est clementia nostra iudicium sanctitatis tuę* (Mansi IV, 446). – Im Hinblick auf die neue Komponente ist von Interesse, wenn H.-J. Diesner, Kirche und Staat im ausgehenden vierten Jahrhundert: Ambrosius von Mailand, in: Kirche und Staat im spätrömischen Reich. Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der Alten Kirche, Berlin 1964, S. 22–45; hier S. 43 feststellt, Arcadius und Honorius würden vielleicht tatsächlich in Annäherung die „Soldaten Gottes“, die Ambrosius immer propagiert habe.

⁹⁹ Nicht zugänglich war mir F. de Marini Avonzo, La politica legislativa di Valentiniano III e Teodosio II, „Corsi universitari“, Turin 1971.

¹⁰⁰ C. Th. XVI, 5, 48 (410 Febr. 21) S. 871 f.; XVI, 5, 49; 50 (410 März 1) S. 871 f.; XVI, 6, 6 (413 März 21) S. 883; XVI, 6, 7 (413 März 29) S. 883; XVI, 5, 57 (415 Okt. 31) S. 875; XVI, 5, 58 (415 Nov. 6) S. 875 f.; XVI, 5, 59 (423 Apr. 9) S. 876; XVI, 5, 60 (423 Jun. 8) S. 876: gegen verschiedene Ketzersekten, quorum et errorem execramur et nomen . . ., quorum sectas piissimae sanctioni taedet inserere, quibus cunctis diversa sunt nomina, sed una perfidia; XVI, 5, 61 (423 Aug. 8) S. 877; aus späterer Zeit noch C. Th. XVI, 5, 65 (428 Mai 30) S. 878 f.; XVI, 5, 66 (435 Aug. 3) S. 879 f.; zur Ketzergesetzgebung Theodosius' II. allgemein vgl. A. Lippold, Theodosius II., RE Suppl. XIII, 1973, Sp. 961–1044; hier Sp. 972; Sp. 976; Sp. 987; Sp. 1016 f.

¹⁰¹ Zum nichtprogrammatischen Hintergrund von C. Th. XVI, 8, 18 (408 Mai 29) S. 891 und XVI, 8, 22 (415 Okt. 20) S. 892 f. s. Lippold, Theodosius II. Sp. 1015; antijüdische Gesetze C. Th. XVI, 9, 4 (417 Apr. 10) S. 869 f.; XVI, 9, 9 (423 Apr. 9) S. 897; eindeutige Belege für die mißbilligende Duldung: C. Th. XVI, 8, 21 (412 [418?] Aug. 6: 420 Aug. 6 [Seeck, Regesten S. 25 f.]) S. 892; XVI, 8, 25 (423 Febr. 15) S. 893 f. und XVI, 8, 27 (423 Jun. 8) S. 894; XVI, 8, 26 (423 Apr. 9) S. 894: Nota sunt adque omnibus divulgata nostra maiorumque decreta, quibus abominandorum paganorum, Iudaeorum etiam adque haereticorum spiritum audaciamque compressimus . . .; vgl. hierzu auch C. Th. XV, 5, 5 (425 Febr. 1) S. 820: Si qui etiam nunc vel Iudaeae impietatis amentia vel stolidae paganitatis errore adque insania detinentur; Gesetze gegen die Heiden C. Th. XVI, 10, 22 (423 Apr. 9) S. 904; 10, 23; 24 (423 Jun. 8) S. 904 f.

¹⁰² C. Th. XVI, 6, 6 (413 März 21) S. 883: Nullus rebaptizandi scelus adripiat nec eos, qui orthodoxorum ritu fuerint initiati, caeno profanatarum religionum haereticorumque sordibus pollueri moliat. Quod licet fidamus metu severissimae interminationis a nullo penitus, ex quo interdictum est, fuisse commissum, tamen, ut pravae mentis homines ab illicitis temperent vel coacti, volumus renovari, ut . . .; wenn in C. Th. XVI, 10, 24 S. 904 (Sed hoc Christianis, qui vel vere sunt vel esse dicuntur, specialiter demandamus, ut Iudaeis ac paganis in quiete

In einem von der Regierung Valentinians III. 425 herausgegebenen umfangreichen Gesetz fallen nicht nur die rigorosen Sanktionen gegen Häretiker, Schismatiker, Juden und Heiden in die Augen,¹⁰³ sondern auch der wohl letztlich für die Auffassung vom Verhältnis der beiden Gewalten nicht irrelevante Gedanke, mit dem die geistliche Sonderstellung im Gerichtswesen motiviert wird: *Fas enim non est, ut divini muneris ministri temporalium potestatum subdantur arbitrio*.¹⁰⁴ In einzelnen der aus dieser Konstitution für verschiedene Empfänger hergestellten Auszüge begegnen sowohl dieses Diktum wie auch die Strafbestimmungen wieder,¹⁰⁵ doch verdienen die charakteristischen Zusätze in anderen Fragmenten daraus mehr Beachtung: In einem wird den diversen häretischen „Vergehen“ das Schisma von der Gemeinschaft mit dem *venerabilis papa* – dieser Terminus begegnet hier zum erstenmal in einem der einschlägigen Rechtszeugnisse des *Codex Theodosianus* – an die Seite gestellt,¹⁰⁶ in einem anderen wird in gewisser Weise eine Klimax der „Ideologie“ des Glaubenszwangs geboten, indem in Ausbildung von gedanklichen Ansätzen bei Honorius (man denke etwa an *Const. Sirm. 12* und *C. Th. XVI, 5, 41*) der Aspekt des terrors mit einem durch *ratio* umschriebenen Vorgehen gegen Häretiker und Schismatiker kontrastiert und gleichsam programmatisch zur *ultima ratio* der kaiserlichen Religionspolitik erhoben wird: *Omnes haereses omnesque perfidias, omnia schismata superstitionesque gentilium, omnes catholicae legi inimicos insectamur errores . . . noverint sacrilegae superstitionis auctores participes consocios proscriptione plectendos, ut ab errore perfidiae, si ratione retrahi nequeunt, saltem terrore revocentur*, mit einer Formulierung, das darf hier schon eingefügt werden, die eine Entsprechung in einem Brief Papst Leos I. findet und die wesentliche Elemente für Isidors von Sevilla berühmte Umschreibung der Funktion der *principes saeculi* in der *ecclesia* geradezu vorprägt.¹⁰⁷

degentibus nihilque temptantibus turbulentum legibusque contrarium non audeant manus inferre religionis auctoritate abusi), die Gewalttätigkeit einzelner gegen Juden und Heiden zur prinzipiellen Bejahung des Zwangs; insofern ist Lippolds (*Theodosius II. Sp. 1017*) Deutung von *C. Th. XVI, 10, 24* um eine Nuance zu modifizieren.

¹⁰³ *Const. Sirm. 6* (425 Jul. 9 [Aug. 6]: Jul. 9 [Seeck, Regesten S. 350]) S. 911 f.; hier S. 912: Verfügungen gegen Pelagianer und Caelestianer; Vertreibung der Manichäer, aller Häretiker, Schismatiker etc. aus den Städten. *Iudaeis quoque vel pagani causas agendi vel militandi licentiam denegamus: quibus Christianae legis nolumus servire personas, ne occasione dominii sectam venerandae religionis inmutent. Omnes igitur personas erroris infausti iubemus excludi . . .*

¹⁰⁴ *Const. Sirm. 6* S. 912.

¹⁰⁵ *C. Th. XVI, 2, 47* (425 Okt. 8 [Aug. 6]: Aug. 6 [Seeck, Regesten S. 350]) S. 852: *Fas enim non est . . .*; *XVI, 5, 64* (425 Aug. 6) S. 878: Strafbestimmungen.

¹⁰⁶ *C. Th. XVI, 5, 62* (425 Jul. 17 [Aug. 6]: Jul. 17 [Seeck, Regesten S. 350]) S. 877: *. . . Circa hos autem maxime exercenda commonitio est, qui pravis suasionibus a venerabilis papae sese communione suspendunt, quorum schismate plebs etiam reliqua vitiat . . .* Zur Stelle vgl. Biondi I S. 132; zum Zusammenhang Seeck a.a.O. S. 5.

¹⁰⁷ *C. Th. XVI, 5, 63* (425 Jul. oder Aug. 4: Aug. 4 [Seeck, Regesten S. 350]) S. 877; Beleg bei Leo I.: *JK 493 ep. 117 ACO II, 4 ed. E. Schwartz, Berlin/Leipzig 1932, S. 69: si non intellegunt (haeretici sc.) docentium praedicationem, saltim*

Anzuschließen an die behandelten Zeugnisse Theodosius' II. und Valentians III. sind nun Ausschnitte aus Gesetzen derselben Kaiser, an denen besonders deutlich veranschaulicht werden kann, wie sehr die erwähnte gedankliche Linie der Identifizierung mit der vom Bekenntnisstaat zu garantierenden „rechten Lehre“ zu weiterer (nicht immer in die gleiche Richtung gehender) Umakzentuierung im Selbstverständnis der Herrscher fortentwickelt wurde und wie mit dieser Umakzentuierung – hier sind die schon bei Honorius und Arcadius kurz angesprochenen Divergenzen zwischen Ost- und Westreich besonders zu beachten – im Westen wesentliche Konsequenzen für die Interpretation des Verhältnisses des Kaisers zu Religion und Kirche verbunden waren.

Die erste zu behandelnde Konstitution Theodosius' II. vom 1. Februar des Jahres 425 dient dem Schutz des Sonntags und der christlichen Feiertage: Wenn zur Zerstreuung aufgetretener Zweifel über eine eventuelle Pflichtenkollision bei der Gottesverehrung und der Reverenz gegenüber dem Kaiser ausgeführt wird: *Ac ne quis aestimet in honorem numinis nostri veluti maiore quadam imperialis officii necessitate compelli et, nisi divina religione contempta spectaculis operam praestat, subeundam forsitan sibi nostrae serenitatis offensam, si minus circa nos devotionis ostenderit quam solebat, nemo ambigat, quod tunc maxime mansuetudini nostrae ab humano genere defertur, cum virtutibus dei omnipotentis ac meritis universi obsequium orbis impenditur*¹⁰⁸ und in einer weiteren bald folgenden Verfügung, mit der den Kaiserbildern ihre Kultkomponente genommen wird, das Fazit lautet: *excedens cultura hominum dignitatem superno numini reservetur*,¹⁰⁹ so scheint der Kaiser des oströmischen Reiches damit selbst zu umschreiben, in welcher Beleuchtung er die namentlich unter ihm in Zeremoniell und Ehrenprädikaten recht häufig zu belegenden Nachklänge des früheren Gottkaiser­tums verstanden wissen will:¹¹⁰ als Ausdruck einer besonderen Nähe zu Gott, unter dem er doch steht und von dem er sich klar abgehoben weiß.¹¹¹

Besonders aussagekräftig unter dem Blickwinkel unserer Fragestellung ist die bekannte Novelle „De Iudaeis Samaritanis Haereticis et Paganis“ aus

uindicantium timeant potestatem; die Isidorstelle in: *Sententiae* III, 51, 4–6 PL 83, 723 B – 724 A; darin besonders charakteristisch: *Caeterum intra Ecclesiam potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non praevalet sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem* (PL 83, 723 B).

¹⁰⁸ C. Th. XV, 5, 5 S. 820; vgl. dazu Biondi I S. 165 f.; Lippold, Theodosius II. Sp. 1018 f.; zur Stelle knapp, besonders unter dem Aspekt des dort gebrauchten *virtutes*-Begriffs, Honig S. 70.

¹⁰⁹ C. Th. XV, 4, 1 (425 Mai 5) S. 818 f.: *Si quando nostrae statuae vel imagines eriguntur seu diebus, ut adsolet, festis sive communibus, adsit iudex sine adorationis ambitioso fastigio, ut ornamentum diei vel loco et nostrae recordationi sui probet accessisse praesentiam. Ludis quoque simulacra proposita tantum in animis concurrentum mentisque secretis nostrum numen et laudes vigere demonstrent, excedens cultura . . .*; s. dazu Biondi I S. 345 f.

¹¹⁰ Belege bei Enßlin, Gottkaiser S. 70 ff.; Wertung als Übersteigerung des Gottesgnadenbegriffs dort S. 77.

¹¹¹ Vgl. Lippold, Theodosius II. Sp. 1009; dort auch zur grundsätzlichen Bedeutung von C. Th. XV, 4, 1.

dem Jahr 438;¹¹² unverkennbar sind hier die Anknüpfungen an Gedankengänge bereits erörterter Stellen aus dem 4. Jahrhundert von Konstantin d. Gr. bis zu Theodosius, doch wird hier durch die Zuspitzung der Formulierung (und die damit einhergehende Modifizierung des rechtlichen Gehalts) die angedeutete gedankliche Weiterentwicklung besonders evident. Pointiert ist vorausgeschickt – unschwer erkennt man eine manchen Texten Konstantins analoge Motivverbindung – daß die erste Aufgabe des Kaisers die Sorge um die *vera religio* ist, und, da eine Wechselbeziehung zwischen der Betätigung dieser Aufgabe und dem allgemeinen Wohl besteht, der Kult des wahren Glaubens die Voraussetzung für irdische Prosperität darstellt. Im Anschluß an eine breitere nach rhetorischem Stilmuster gestaltete Partie, in der die Verblendung der verschiedenen von der Rechtgläubigkeit abweichenden Religionsverbände und Sekten beklagt wird, und nachdem ihr Verhalten als Krankheit bezeichnet worden ist, der der Kaiser als Arzt entgegenzutreten hat,¹¹³ erfolgt im dispositionellen Teil mit seinen gravierenden Sanktionen¹¹⁴ die äußerst signifikante und weit über das „*alienam Romano imperio*“ des Honorius (C. Th. XVI, 8, 19) hinausgehende Klassifizierung der Juden als „*supernae maiestati et Romanis legibus inimici*“.¹¹⁵ Bestimmungen über die auch für die Angehörigen der inkriminierten Gruppen weiterbestehenden Dekurionatspflichten leitet Theodosius mit dem Räsonnement ein „*Et quoniam decet imperatoriam maiestatem ea provisione cuncta complecti, ut in nullo publica laedatur utilitas*“ und bringt damit jenen Schlüsselbegriff der etatistischen Staatsgesinnung seiner Zeit, der aber bei ihm auch, was nicht beachtet wurde, Indiz für den Rekurs auf den traditionellen römischen Staatsgedanken ist, der gleichsam als Leitmotiv in seiner Gesetzgebung immer wiederkehrt und neben dem christlichen Orthodoxieelement mit seinen ethischen Normderivaten als Grundzug seiner Staatsauffassung ange-

¹¹² Theodosiani libri... II: Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes, ed. (Th. Mommsen) P. Meyer, Berlin 1905 (Ndr.), Theodosius II. Nov. III (438 Jan. 31) S. 7–11.

¹¹³ Nov. III S. 7: *Inter ceteras sollicitudines, quas amor publicus pervigili cogitatione nobis indixit, praecipuam imperatoriae maiestatis curam esse perspicimus verae religionis indaginem; cuius si cultum tenere potuerimus, iter prosperitatis humanis aperimus inceptis. Quod usu longae aetatis experti piae mentis arbitrio ad posteros usque perennitatis iure fundare decrevimus caerimonias sanctitatis.* Zur formalen Analogie zwischen unserer „Inter ceteras“-Arenga und Arenen in Papstschreiben bzw. -privilegien s. H. Fichtenau, Arenga. – Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln (MIÖG-Erg.-Bd. 18) Graz/Köln 1957, S. 93 f. (Nr. 173); zu „praecipuam – indaginem“ als exemplarischem Beleg für die Selbstverpflichtung des Herrschers gegenüber Gott s. Honig S. 14; Einordnung der zitierten Stelle unter dem Aspekt „Der Kaiser in göttlicher Sphäre – Liebling Gottes (θεοφιλής)“ bei H. Hunger, Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arenen der Urkunden (Wiener Byzantinische Studien 1) Wien 1964, S. 68 (Nr. 76). Die Reflexionen über Verblendung (zu den benutzten Stilmitteln, rhetorischen Fragen und Deinos, vgl. Honig S. 43 ff.; S. 48) und Krankheit der Glaubensfeinde (Zum Herrscher als Arzt s. Fichtenau S. 93 f. und Hunger S. 131 f., kein Bezug auf unsere Stelle) im Text der Novelle S. 7 f.

¹¹⁴ S. dazu Lippold, Theodosius II. Sp. 988; Sp. 1016.

¹¹⁵ Nov. III S. 8.

sprochen werden darf.¹¹⁶ In einer mit der Wendung gegen die Juden verwandten Apostrophierung wird zu den Heiden (*paganorum quoque et gentilis inmanitas*) dann ausgeführt, daß ihre *scelera* „ad supernae maiestatis iniuriam et temporis nostri contemptum“ geschähen.¹¹⁷ Das Bild von der Synthese heterogener Bestandteile in unserer Novelle wird vollständig, wenn sich am Ende die bei Konstantin begegnende typisch „römische“ Motivation des staatlichen Vorgehens, hier konkret gegen den Opferkult, findet: An diutius perferemus mutari temporum vices irata caeli temperie, quae paganorum exacerbata perfidia nescit naturae libramenta servare? Unde enim ver solitam gratiam abiuravit? unde aestas messe ieiuna laboriosum agricolam in spe destituit aristarum? unde hiemis intemperata ferocitas ubertatem terrarum penetrabili frigore sterilitatis laesione damnavit? nisi quod ad impietatis vindictam transit legis suae natura decretum. Quod ne posthac

¹¹⁶ Nov. III S. 9; als Belege für das überkommene Element in der Herrschaftsethik Theodosius' II. führe ich an: Nov. V, 3 (441 Jun. 26) S. 15 f.; hier S. 15: In omnibus quidem rebus publicam convenit utilitatem privatis commodis anteponi, sed tum praecipue, cum saluti pariter provincialium ac imperii nostri felicitati consulitur...; Nov. VII, 3 (440 Dez. 29) S. 19 f.: Nos quidem semper singulis atque universis ea provisionum maiestate consulimus, quares Romana paulatim ad totius orbis terrarum processit imperium... Quis dubitat suis commodis veteres rei publicae commoda praefereutes mundi finibus imposuisse Romanos? Sic nos in legibus maxime promulgandis non quid forte quibusdam separatim, sed quid universis in commune prodest, divinis sensibus ponderamus; Nov. VIII (439 Apr. 7) S. 22 f.; S. 23... Quod etiam in omnibus causis cupimus observari, ut generaliter, si quid huius modi contra ius contrave utilitatem publicam in quolibet negotio proferatur, non valeat...; Nov. XI (439 Jul. 10) S. 27 ff.; hier S. 27: moderamen desideratur in legibus...; Nov. XV, 1 (439 Sept. 12) S. 35 f. (an Senat) hier S. 35: non tamen ideo cura vos deserit optime regendae rei publicae; Nov. XXII, 2 (443 März 9) S. 54 ff.; hier S. 54: Sed nos, quibus ingenium est prodesse cunctis obesse nemini; zu utilitas publica bei Theodosius II. mit weiteren Belegen für die fiskalisch-etatistische Wortbedeutung, die nach J. Gaudemet, *Utilitas publica: Revue historique de droit français et étranger* 4, 28, 1951, S. 465–499, das markante Zeugnis für die Weiterbildung bzw. Verengung der ciceronianischen und frühprinzipatszeitlichen Staatsethik im 4. und 5. Jahrhundert abgibt, s. ebd. S. 483 f.; nach den oben angeführten Stellen wird deutlich, zu welchen Verzeichnungen die isolierte, auf einen Begriff abgestellte Untersuchung führen kann (ausschließlich fiskalischer Gesichtspunkt von „utilitas publica“ bei Theodosius II.); christliche Wertungen treten hervor Nov. V, 1 (438 Mai 9) S. 13 f.; hier S. 13: Fruimur quippe conscientia largitatis et benefaciendi provincia, quae cum deo meritum hominis adplicet, tum inter imperatorias primasque virtutes obtinet principatum...; bes. Nov. XIV (439 Sept. 7) S. 31 ff. mit der neuen Kennzeichnung des Kaisertums als officium S. 31: officium est imperatoriae maiestatis his etiam, qui nondum nati sunt, providere...; vgl. dazu Nov. XVII, 1 (439 Okt. 20) S. 41 f.; hier S. 41: Imperatoriae quippe provisionis munus esse censemus...; Nov. XVII, 2 (444 Apr. 22) S. 42 f.; hier S. 42: Pro magnitudine beneficiorum, quibus singulari circa nos benevolentia superna maiestas Romanum amplificavit imperium, sinceri nostri propositi, quo solo divinitas colitur, munere vicissitudo reddenda est. Quantum quippe sit inlaesum hominum genus et ab omni iniquitate defendere, nostrum est potissimum intellegere qui ad hoc nos electos esse cognoscimus; vicissitudo von Gott her: Nov. XXII, 1 (442 Dez. 16) S. 49 ff.; hier S. 49 f.

¹¹⁷ Nov. III S. 9.

sustinere cogamur, pacifica ultione, ut diximus, pianda est superni numinis veneranda maiestas.¹¹⁸

Wenn oben von einer nicht immer in die gleiche Richtung gehenden Weiterführung übernommener Denkhaltungen gesprochen wurde, so ließe sich das für Theodosius II. in der Weise konkretisieren, daß er die vorrangig mit der Orthodoxieidentifizierung gegebenen Möglichkeiten in ansatzhaft byzantinische Herrschaftsvorstellungen umgesetzt hat. Anders bei Valentinian III.:

Einzugehen ist dabei zunächst auf seine Novelle XVIII: De Manichaeis.¹¹⁹ Für ihr Verständnis und ihre richtige Einordnung ist vorweg wichtig, daß ein vielleicht in seiner Zusammensetzung, seinem selbständigen Vorgehen und der persönlichen Leitung des Papstes Leo I. ein Novum darstellendes Verfahren gegen die Manichäer stattgefunden hatte,¹²⁰ daß Valentinian III. sich ausdrücklich in seinem hier zur Behandlung stehenden Gesetz auf das Verfahren Leos berief¹²¹ und wohl durch dieses Verfahren zu dem Gesetz veranlaßt wurde.¹²² Von daher erhalten die Auslassungen Valentinians III. gegenüber den vergleichbaren in der Novelle III Theodosius' II. andere und neue Konturen: die programmatisch an den Eingang gestellte Gleichsetzung von Feindschaft gegenüber der publica disciplina auf der einen und fides Christiana auf der anderen Seite, die Überlegungen, daß der Kaiser einen so evidenten Religionsfrevler, durch den die Menschen nicht nur in ihrer physischen Existenz, sondern vor allem an ihrer Seele Schaden nehmen, nicht ungestraft lassen darf, von wo folgerichtig zu den Strafverfügungen gegen die

¹¹⁸ Nov. III S. 10; zur „römischen“ Motivation und zur Konstantinparallele s. Dörries, Selbstzeugnis S. 341.

¹¹⁹ Theodosiani libri . . . II: Leges Novellae . . ., Valentinian III. Nov. XVIII (445 Jun. 19) S. 103–105.

¹²⁰ In den umstrittenen Fragen, ob das päpstliche Verfahren in der geschilderten Form als Novum zu betrachten ist (so Caspar I S. 432 f.) oder sich im Rahmen der ordnungsgemäßen Prozedur hielt (so W. Enßlin, Valentinians III. Novellen XVII und XVIII von 445. Ein Beitrag zur Stellung von Staat und Kirche: ZRG RA 57, 1937, S. 367–378; hier S. 367 ff.), scheint kein endgültiges Urteil möglich, Caspars Deutung aber wahrscheinlicher.

¹²¹ Nov. XVIII S. 104: Nec dissimulationem crimina nuper detecta patiuntur. Quae enim et quam dictu audituque obscena in iudicio beatissimi papae Leonis coram senatu amplissimo manifestissima ipsorum confessione patefacta sunt?

¹²² S. hierzu Caspar I S. 435 mit z. T. falschen Akzenten: „Ohne jeden Einwand, ja mit Beifall sah der Staat den römischen Bischof selbsttätig, wie einen Mandatar staatlicher Befugnisse aus eigenem Auftrag eingreifen. Ein Kaiserreskript in Verfolg und auf Anregung eines päpstlichen Verfahrens – das war nicht viel anders, als eine Kapitulation der staatlichen Verwaltung vor der Kirche“, aber in der Sache wohl zu Recht im Gegensatz zu den für eine „Rettung“ des Reichskirchengedankens vorgetragenen Argumenten bei Enßlin, Valentinians III. Novellen S. 373 f.; Veranlassung Leos auf Grund der A. 121 zitierten Stelle folgte schon W. Kissling, Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. (440–496) (Görres-Gesellschaft . . . Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft 38) Paderborn 1920, S. 17; ebenfalls Biondi I S. 344; s. auch F. Cavallera, La doctrine sur le prince chrétien dans les lettres pontificales du V^e siècle: Bulletin de littérature ecclésiastique 38, 1937, S. 67–78; S. 119–135; S. 167–179; hier S. 76.

Sekte – die Zugehörigkeit zu ihr wird wieder als *crimen publicum* gebrandmarkt – übergeleitet wird.¹²³

Noch deutlicher als in dem Manichäergesetz können wir die charakteristisch „westliche“ Haltung Valentinians III. in dem nur kurz nach jenem erlassenen Reskript „*De episcoporum ordinatione*“ fassen, das wieder und diesmal besonders klar das *Signum* der Zusammenarbeit mit Leo I. trägt, einen unmißverständlichen Entscheid für diesen in seiner Auseinandersetzung mit Hilarius von Arles und darüberhinaus die Verbindlichkeitserklärung der Rechtsentscheidungen des Papstes in geistlichen Angelegenheiten überhaupt zum Inhalt hat.¹²⁴ Ist noch die Arenga mit der Überlegung, wie sehr die christliche Religion (das Entstehen für ihre „richtige“ Praktizierung) Voraussetzung für die Erlangung der göttlichen Gunst ist, die ihrerseits für Herrscher und Reich einen einzigartigen Schutz abgibt, mit der erneuten Feststellung also eines zwischen dem Wohlergehen des Staates und dem „kirchlichen“ Verhalten des Herrschers bestehenden Konnexes, dem bekannten Repertoire der der Zeit geläufigen Reflexionen über Motive und Tendenzen der kaiserlichen Religionsgesetzgebung entnommen,¹²⁵ so wird durch die Explikation des in dem Gesetz gegen die Manichäer bereits anklingenden Themas (Verhältnis kaiserliche Gewalt – römischer Bischof) ein das gesamte bisher konzipierte herrschaftstheoretische System entscheidend umprägender bzw. ausgestaltender Gesichtspunkt eingeführt. Nach Hervorhebung des *primatus sedis apostolicae*, der vorrangig auf das *meritum* des Petrus, dann aber auch auf die *dignitas* der Stadt Rom und synodale Satzung zurückgeführt wird, werden die Maßnahmen erwähnt, – zu beachten ist besonders auch unter dem Aspekt der Initiative für die Novelle die Berufung auf Leo

¹²³ Nov. XVIII S. 103 f.: *Superstitio paganis quoque damnata temporibus, inimica publicae disciplinae et hostis fidei Christianae, ad excidium sui clementiam nostram non inmerito provocavit... Quod notitiam nostram latere non potuit, quibus tutum non est negligere tam detestandam divinitatis iniuriam et inipunitum relinquere scelus, quo non solum corpora deceptorum, sed etiam animae inexpiabiliter polluantur. Unde... Wenn P. Stockmeier, Leos I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik (Münchener Theologische Studien I. Historische Abteilung 14) München 1959, S. 125 f. den weltlichen Arm in Aktion sieht, der materiell das Urteil vollstreckt, während die Entscheidung im Ermessen der Kirche lag, so wird ein Paradebeispiel geboten, wie aus einer im Ansatz richtigen Beobachtung durch Pauschalisierung und übertriebene Kombination eine die Tatsachen verzerrende Folgerung gezogen wird. Mit Recht wendet sich Biondi I S. 344 f. gegen eine anachronistische Interpretation im Sinn einer ausgeprägten Gewaltenkonfrontation, bietet aber selbst eine einseitige Erklärung, wenn er seiner Grundkonzeption entsprechend eine ideale und harmonische Kooperation beider potestates (Initiative bei der Kirche – Gesetzgebung beim Staat, der damit seinem Selbstverständnis dient) zum Triumph des Glaubens konstatiert.*

¹²⁴ Valentinian III. Nov. XVII (445 Jul. 8) S. 101–103; zur Auseinandersetzung Leo I. – Hilarius s. Caspar I S. 439 ff.; G. Langgärtner, Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 16) Bonn 1964, S. 61 ff.

¹²⁵ Nov. XVII S. 101 f.: *Certum est et nobis et imperio nostro unicum esse praesidium in supernae divinitatis favore, ad quem promerendum praecipue Christiana fides et veneranda nobis religio suffragatur. Erfassung bei Honig S. 15 f. und Hunger S. 68 (Nr. 75).*

als Gewährsmann: sicut venerabilis viri Leonis Romani papae fideli relatione conperimus –, mit denen Hilarius, die auctoritas der römischen sedes mißachtend, die gallischen Kirchen in Unordnung stürzte, und als letztes Beispiel dafür die „Romanae urbis inconsulto pontifice“ vorgenommenen Bischofsabsetzungen, -ordinationen und -einsetzungen mit Gewalt genannt. Wenn es dann heißt, die Übergriffe des Hilarius seien „contra imperii maiestatem et contra reverentiam apostolicae sedis“ gerichtet gewesen, wird das in Rechtstexten Theodosius' II. (C. Th. XV, 5, 5; Nov. III) und Valentinians III. eigener Manichäernovelle als gedankliche Prämisse vorausgesetzte bzw. als Konsequenz gefolgerte allgemeine Korrelatverhältnis zwischen der Stellung zu Gott und zur christlichen Religion auf der einen Seite und zum römischen Imperium andererseits auf den konkreten Fall appliziert und dabei durch die Setzung der apostolica sedes als Pendant zum Reich in nicht unerheblicher Weise modifiziert. Die mit dieser Modifizierung verbundenen Folgerungen werden dann dargelegt: Der nach einem Verfahren vom Papst gegen Hilarius gefällte Spruch besaß auch ohne kaiserliche Sanktion Rechtskraft – Et erat quidem ipsa sententia per Gallias etiam sine imperiali sanctione valitura. Quid enim tanti pontificis auctoritati in ecclesias non liceret?¹²⁶ Wohl nicht zu Unrecht ist in der Diskussion, ob insbesondere aus dieser Stelle das Anerkenntnis geschlossen werden könne, daß die Jurisdiktion der Kirche nicht ein Ausfluß der Staatsgewalt sei, sondern aus einer selbständigen Quelle fließe, und damit das Axiom der alten römischen Rechtsanschauung, das ius sacrum bilde nur einen Teil des ius publicum, implicite aufgehoben sei,¹²⁷ daß „die päpstliche Gerichtshoheit in geistlichen Dingen über die abendländische Kirche zu einer auf eigenem Recht, nicht auf staatlicher Verleihung beruhenden Jurisdiktionsgewalt und ihre Verletzung zum crimen laesae maiestatis“ gestempelt werde,¹²⁸ daß „die offizielle Beseitigung des Reichskirchenrechts durch einen weströmischen Kaiser“ ausgesprochen sei,¹²⁹ oder ob die Novelle sich in den Reichskirchengedanken einfügen lasse,¹³⁰ nach Abwägung der kontroversen Standpunkte erstere Sicht als die wahrscheinlichere und begründetere bezeichnet worden.¹³¹ Jedenfalls ist mit Wahrscheinlichkeit den Ausführungen, die Valentinian III. den brisanten Sätzen anschließt, um seine „zusätzliche“ Sanktionierung zu motivieren: „Sed nostram praeceptionem haec ratio provocavit, ne ulterius nec Hilario, . . . , nec cuiquam alteri liceat ecclesiasticis rebus arma miscere aut praeceptis Romani antistitis obviare“ zu entnehmen, daß der Kaiser seine Intervention kaum anders denn als Dienstfunktion für die Durchsetzung des päpstlichen Spruches interpretiert.¹³² Die Abschlußbegründung, die für das

¹²⁶ Nov. XVII S. 102; zur Übertragung der „kaiserlichen“ auctoritas auf den Papst s. Gaudemet, L'église S. 414.

¹²⁷ So Kissling S. 22 und S. 23.

¹²⁸ Caspar I S. 447.

¹²⁹ H. M. Klinkenberg, Papsttum und Reichskirche bei Leo d. Gr.: ZRG KA 69, 1952, S. 37–112; hier S. 47.

¹³⁰ So Enßlin, Valentinians III. Novellen S. 374 ff.

¹³¹ S. Gaudemet, L'église S. 423 ff.; bes. S. 425.

¹³² Nov. XVII S. 102; nicht ganz klar hierzu Cavallera S. 76 f.

kaiserliche Eingreifen gegeben wird: „Ausibus enim talibus fides et reverentia nostri violatur imperii“ nimmt die uns schon vertraute Vorstellung des Wechselverhältnisses auf, besitzt aber nichts mehr von jener autoritativen Unbekümmertheit, mit der die Kaiser in den vorgeführten Zeugnissen aus dem 4. Jahrhundert ihre Betätigung für die Verwirklichung und Verbreitung der Orthodoxie deuten, nichts mehr von jener Berufung auf die direkte Beauftragung durch Gott, aus der sie die Ermächtigung zu dieser Betätigung als einen ihnen gleichsam originär zukommenden Rechtstitel ableiten.¹³³ Nicht als Geltendmachung besonderer Prärogativen bzw. als Rekurs darauf, sondern als Ausübung der beschriebenen Hilfsfunktionen ist es denn auch zu verstehen, wenn Valentinian dann seine Zuständigkeit für die Beseitigung großer und kleiner Übelstände, die den Frieden unter den Kirchen und die Disziplin der Religion mindern, in Anspruch nimmt und für die strikte Durchsetzung der allgemeinen Gültigkeit päpstlicher Entscheidungen gegebenenfalls staatliche Zwangsmaßnahmen anordnet.¹³⁴

Festzuhalten ist zunächst: Die theoretische Position, die sich in der Gesetzgebung der römischen Kaiser des Westens in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, bei Honorius und Valentinian III., niederschlägt, ist deutlich von Tendenzen zur Interpretation der Herrschaft als einer Dienstfunktion für die Orthodoxie und den Kirchenfrieden geprägt – dieses mit aller Vorsicht gezogene Fazit wird man auch nicht unter dem Gesichtspunkt einiger gesetzgeberischer Maßnahmen Valentinians III. abschwächen –;¹³⁵ Theodosius II. erweist sich mit seinem unverkennbaren Rekurs auf gottkaiserlich-hellenistische Vorstellungstraditionen und in seiner Wahrnehmung und Wertung der Orthodoxiebelange als Vertreter eines theokratisch-frühbyzantinischen Herrschaftskonzepts, dessen Weiterbildung in Richtung auf ein betont byzantinisches Modell durch die Verbindung antik-hellenistischer und

¹³³ Nov. XVII S. 102; nicht ganz zutreffend zu dieser Stelle Gaudemet, L'Église S. 17; obige Aussage wird nicht dadurch gemindert, daß sich auch bei Valentinian Relikte gottkaiserlicher Epithete finden, s. Enßlin, Gottkaiser S. 71 ff.; sie treten übrigens gegenüber denen seines Mitaugustus und Schwiegervaters im Osten deutlich zurück; nicht unerwähnt soll bleiben, daß Valentinian III. in Nov. I, 1 (438 Jul. 8) S. 73 die christlichen Herrschertugenden des Mittelalters *iustitia* und *pietas* als leitende Maximen anführt: *Quaecumque de provincialium levamine conferri praesentium rerum condicio patitur, prona benignitate clementiae nostrae relaxat humanitas. Quid est enim vel iustitiae tam proximum vel nobis magis familiare, quam pia manu porrigere defessis et eorum quos regimus angustiis in tempore subvenire?*

¹³⁴ Nov. XVII S. 102 f.: *Nec hoc solum, quod est maximi criminis, submovemus, verum ne levis saltem inter ecclesias turba nascatur vel in aliquo minui religionis disciplina videatur, hac perenni sanctione censemus, ne quid tam episcopis Gallianis quam aliarum provinciarum contra consuetudinem veterem liceat sine viri venerabilis papae urbis aeternae auctoritate temptare. Sed hoc illis omnibusque pro lege sit quidquid sanxit vel sanxerit apostolicae sedis auctoritas, ita ut, quisquis episcoporum ad iudicium Romani antistitis evocatus venire neglexerit, per moderatorem eiusdem provinciae adesse cogatur, per omnia servatis quae divi parentis nostri Romanae ecclesiae detulerunt, ...*

¹³⁵ Zu diesen alles andere als eine klare Linie verratenden Maßnahmen s. Gaudemet, L'Église S. 147 f.; Noethlichs, Klerikerstand S. 148 ff. und Selb S. 210 ff.

biblisch-theokratischer Aspekte intensiver dann namentlich ab Justinian erfolgte.¹³⁶

Es erscheint insbesondere angesichts der in den Blick getretenen Kooperation zwischen Kaiser Valentinian III. und Papst Leo I. nicht als eine müßige Aufgabe, die Relation näher zu bestimmen, in der die Auslassungen der Päpste über Herrschertum und Herrscheraufgaben zu den eben gekennzeichneten divergierenden Entwicklungsformen herrscherlicher Eigeninterpretation stehen. Am Schluß dieser Darstellung soll der Versuch dazu von einigen markanten und repräsentativen Zeugnissen her gemacht werden.

Die Möglichkeit zur Einflußnahme der Päpste des 5. Jahrhunderts auf die Politik war im ganzen recht bescheiden,¹³⁷ und es wäre anachronistisch, zum System entwickelte Vorstellungen über das Phänomen der weltlichen Gewalt bei ihnen zu erwarten. Doch war, nachdem das Imperium den Charakter des Konfessionsstaates angenommen hatte, die (konkret-aktuelle) päpstliche Äußerung zur Rolle des Herrschers in und gegenüber der Kirche nicht zu umgehen bzw. sogar gefordert. Coelestin I. (418–432), der hier als erster mit einem im Rahmen der Auseinandersetzungen um Nestorius an Theodosius II. gerichteten Brief aus dem Jahr 431 zu erwähnen ist,¹³⁸ ruft dem Kaiser vertraute Vorstellungen in Erinnerung, wenn er ihn darauf hinweist, daß Christus der eigentliche rector seines Imperium sei, daß daraus die Pflicht des Regenten zum Schutz der Orthodoxie erwachse, daß die Verteidigung der Rechtgläubigkeit ihrerseits den besonderen Schutz des Reiches abgebe,¹³⁹ akzeptiert im Sinn des Reichskirchenrechts die Kompetenz des Kaisers zur Synodenberufung, setzt aber eine beachtenswerte Nuance, wenn er ausdrücklich, und damit eine Theodosius II. ebenfalls vertraute Auffassung zuspitzend, die Priorität der religiösen Aufgabe gegenüber allen weltlichen Pflichten hervorhebt und dem bekannten Gedanken von der Wechsel-

¹³⁶ Zur gottkaiserlich-hellenistischen Tradition bei Theodosius II. s. nochmals Enßlin, *Gottkaiser* S. 70 ff.; ferner Dvornik II S. 770; S. 776 f. Obige Behauptung über die intensivere Byzantinisierung ab Justinian läßt sich sektoral recht gut bei einer Auswertung des von Hunger gebotenen Arengenmaterials (Belege ab Theodosius II. und Valentinian III.) bekräftigen: man vergleiche in dem Komplex „Kampf für die Orthodoxie und Sorge für die Kirche“ die Arengen aus den Novellen III Theodosius' II. und XVII Valentinians III. (S. 68 Nr. 75 und 76) mit denen Justinians I. (S. 69 f. Nr. 78 und 79) und Konstantins IV. (S. 71 Nr. 53); die „Steigerung“ des Gedankengangs ab Justinian ist m.E. hier unübersehbar, charakteristisch für die byzantinische Ausgestaltung der Kaiseridee das Material der Abschnitte „Der Kaiser in der Sphäre der Verantwortung gegenüber seinen Untertanen“ (S. 84 ff.; hier bes. S. 100 ff.: Hirte, ποιμήν), „Der Kaiser als Schöpfer und Vollender in der Sphäre des Rechts“ (S. 103 ff.), „Der Kaiser als Helfer und Gnadenspender“ (S. 123 ff.). Zur Verstärkung der theokratischen Komponente bei Justinian im Vergleich zu den Vorgängern s. auch Fichtenau S. 63 f.

¹³⁷ Wohl etwas überpointiert dargelegt zu Innozenz I. wird dies bei E. Demougeot, *A propos des interventions du pape Innocent I^{er} dans la politique séculière*: RH 212, 1954, S. 23–38.

¹³⁸ JK 380 ACO I, 2 ed. E. Schwartz, Berlin/Leipzig 1925–26, S. 25 f.; vgl. dazu Cavallera S. 70 ff.; Dvornik II S. 771 f.

¹³⁹ ACO I, 2 S. 25: pro Christi dei nostri amore, qui uestri imperii rector est, . . ., in hoc semper munimen uestri constituentes imperii, scientes regnum uestrum sanctae religionis obseruantia communium firmitus duraturum.

beziehung zwischen diesen beiden Tätigkeitsbereichen eine charakteristische Wendung gibt.¹⁴⁰

Leo I., in dessen Amtszeit und unter dessen wohl maßgeblichem Einfluß der oben beschriebene Wandel im Verhältnis Kaiser – Kirche sich nachhaltiger zeigte, ist im Monophysitenstreit in ganz besonderer Weise mit der reichskirchenrechtlich sanktionierten Rolle der oströmischen Herrscher konfrontiert worden. Es ist schon in der älteren Literatur bemerkt worden, wie Leos Standpunkt sich im Verlauf der einzelnen Stadien der Auseinandersetzungen bzw. Verhandlungen, mit Theodosius II. um die „Räubersynode von Ephesus“, mit Markian und Pulcheria um Chalkedon, mit Kaiser Leo I. um die von diesem in Aussicht genommene neue Synode, immer deutlicher im Sinn einer Betonung und Vindizierung römisch-kirchlicher Selbständigkeit und Letztverantwortlichkeit (Synodeneinberufung, Synodenvorsitz etc.) profilierte; *H. M. Klinkenberg* gar hat als durchgehende Linie Leos sein Bemühen zu erweisen gesucht, unter förmlicher Wahrung des Reichskirchenrechts dessen faktische Aushöhlung und Überwindung zu erreichen.¹⁴¹ Es ist hier nicht auf die angesprochene Problematik ausführlicher einzugehen, doch sei festgehalten, daß in den letztgenannten Thesen trotz gelegentlicher Überspitzungen doch wohl wesentliche Tendenzen Leos erfaßt werden.¹⁴² Man tut gut daran, sich dies zu vergegenwärtigen, bevor man der Frage nähertritt, ob und ggf. in welcher Form die Gedanken Coelestins I. bei seinem großen Nachfolger aufgegriffen wurden.

In zusammenhängender Form finden sich für unsere Thematik einschlägige Äußerungen im Brief 44 Leos I. vom 13. Oktober 449 an Theodosius II.¹⁴³ Nach scharfer Kritik der ephesinischen Synode von 449 erinnert Leo im zweiten Abschnitt seines Schreibens Theodosius daran, daß das dem gerechten Regiment in den irdischen Angelegenheiten analoge Verhalten in Sachen Religion in der Garantie freier Entfaltung des Glaubens, des „rechten“ Glaubens im Sinne des Papstes, bestehe, und formuliert, damit der herrschenden politischen und kirchenpolitischen Situation Rechnung tragend, die Position Coelestins behutsam und vorsichtig.¹⁴⁴ In die geläufige tradi-

¹⁴⁰ ACO I, 2 S. 25 f.: maior uobis fidei causa debet esse quam regni ampliusque pro pace ecclesiarum clementia uestra debet esse sollicita quam pro omnium securitate terrarum. subsequuntur enim omnia prospera, si primitus quae deo sunt, cariora seruentur... pro uestri enim imperii geritur facilitate quicquid pro quiete ecclesiae uel sanctae religionis reuerentia laboratur.

¹⁴¹ Die ältere Sicht bei W. Kissling in seiner A. 122 zitierten Dissertation; Klinkenbergs Deutung in seiner Abhandlung Papsttum und Reichskirche bei Leo d. Gr. (s. A. 129).

¹⁴² Zu diesem Urteil darf man sich nicht zuletzt durch die differenzierende Darstellung bei Caspar I S. 462 ff. befugt halten, wo Leos konsequente Verfechtung der römischen Lehrautorität in allen Situationen deutlich zum Ausdruck kommt.

¹⁴³ JK 438 ep. 44 ACO II, 4 S. 19 ff.; zum Verhältnis der Briefe 43 und 44 s. Caspar S. 493 ff.

¹⁴⁴ ACO II, 4 S. 20: remouete, quaesumus, a uestrae pietatis conscientia periculum religionis et fidei quodque in saecularibus negotiis legum uestrarum aequitate conceditur, in rerum diuinarum pertractatione praestate, ut Christi euangelio uim non inferat humana praesumptio.

tionelle Vorstellung, daß der Papst mit seinen Bischöfen dem Kaiser gegenüber das *amoris officium* erfülle, fügt Leo die „gelasianische“ Nuance besonderer Verantwortlichkeit der geistlichen Amtsträger für den Kaiser im letzten Gericht und leitet aus der ebenso geläufigen Auffassung vom Ursprung der kaiserlichen Gewalt in Gott einen Verpflichtungsgrund für den Herrscher zur Abstellung des in Ephesus geschaffenen Tatbestandes ab, gibt also theokratisch-gottkaiserlichen Anklängen charakteristische „Umprägungen“,¹⁴⁵ Umprägungen, die man auch in Rechnung zu stellen hat, wenn sich bei Leo in einem mit unserem Brief eng zusammenhängenden an Pulcheria „der Kaiser von Gottes Gnaden“ im eigentlichen Wortsinn (*per dei gratiam*) zuerst finden sollte.¹⁴⁶ Aber zurück zum Brief an Theodosius: Die Erwähnung des göttlichen Ursprungs der weltlichen Gewalt führt Leo zur Beschreibung der negativen Folgen, die für den Kaiser aus der Verletzung der wahren Religion entstehen können, jener wahren Lehre, die für den Papst 431 in Ephesus ihre verbindliche Formulierung erfuhr und deren Repräsentanten und Garanten, an der Herausstellung dieses Wahrheitskriteriums ist ihm sehr gelegen, Petrus, seine Mitapostel und die zum Martyrium bereiten Bekenner sind.¹⁴⁷ Nach dieser Verknüpfung alter und aktueller Gedankengänge (traditionelles römisches Religionsverständnis – Pflichten des rechtgläubigen Kaisers) wird das im Verweis auf die Märtyrer anklingende Thema von der Leidensbereitschaft am Ende des Briefes aufgegriffen und in nicht mißzuverstehender Widerstandshaltung konkretisiert, das auch bei Coelestin den Schluß abgebende Raisonement über die Interdependenz zwischen Orthodoxieschutz und öffentlichem Wohl angefügt.¹⁴⁸

¹⁴⁵ ACO II, 4 S. 20: *ecce ego, Christianissime et uenerabilis imperator, cum sacerdotibus meis implens erga reuerentiam clementiae uestrae sinceri amoris officium cupiensque uos placere per omnia deo, cui pro uobis ab ecclesia supplicatur, ne ante tribunal domini rei de silentio iudicemur, obsecramus coram unius deitatis inseparabili trinitate, quae tali facto laeditur, cum ipsa uestri sit custos et auctor imperii, et coram sanctis angelis Christi, ut omnia in eo statu esse iubeatis, in quo fuerunt ante omne iudicium, ...; vgl. hierzu Cavallera S. 119 f.; zu Leos Auffassungen vom theokratischen Ursprung der weltlichen Gewalt vgl. auch Stockmeier Abschnitt 1 S. 24 ff. und dort besonders den Hinweis (S. 35 A. 58) auf den häufigen Zusammenhang zwischen der Feststellung göttlicher Erwählung und der Verpflichtung des Herrschers bei Leo.*

¹⁴⁶ JK 439 ep. 45 ACO II, 4 S. 23 ff.; hier S. 24: *scripsimus de hac re, ut potuimus, ad gloriosissimum principem et quod est maximum Christianum, ...; ut fidem in qua renatus per dei gratiam regnat, nulla sineret nouitate corrumpi; sollte sich „per dei gratiam“ auf „regnare“ und nicht „renatus“ beziehen, wie es für Enßlin, Gottkaiser S. 87 und Stockmeier S. 41 feststeht, so liegt m. E. der Hauptakzent doch kaum auf der göttlichen Herrschaftsbegnadung, wie diese interpretieren.*

¹⁴⁷ ACO II, 4 S. 20: *nec alieno peccato patiamini uos grauari, quia quod necesse est nos dicere, ueremur, ne cuius religio dissipatur, indignatio prouocetur. prae oculis habete et tota mentis acie reuerenter aspice beati Petri gloriam et communes cum ipso omnium apostolorum coronas cunctorumque martyrum palmas, quibus alia non fuit causa patiendi nisi confessio uerae diuinitatis et uerae humanitatis in Christo.*

¹⁴⁸ ACO II, 4 S. 21: *faute catholicis uestro more parentumque uestrorum, date defendendae fidei libertatem, quam salua clementiae uestrae reuerentia nulla uis, nullus poterit mundanus terror auferre. cum enim ecclesiae causas, tum regni uestri agimus et salutis, ut prouinciarum uestrarum quieto iure potiamini. defendite contra*

Unter für ihn durch den Herrscherwechsel in Konstantinopel zum Günstigeren gewandelten Umständen schrieb Leo am 23. April 451 an den neuen Kaiser Markian. Indem er von der ebengenannten Interdependenz ausgeht, entwickelt er, Komponenten der Herrschaftsauffassung, die insbesondere in Valentinian III. Novellen XVII und XVIII niedergelegt ist, aufgreifend, verdeutlichend und umgestaltend in wohl origineller Weise die Vorstellung vom die zweifache Waffe in der Bekämpfung häretischer Abweichung und äußerer Feinde führenden Regenten.¹⁴⁹ Es wäre verfehlt, wollte man Leo hier als Begründer einer „Zweischwerterlehre“, dazu noch einer solchen in der Form der Zuweisung beider Schwerter an den Kaiser, sehen, nein, in der Absicht, seine durch die konstantinopolitanischen Appellationen an Rom „anerkannte“ Oberhoheit nicht durch ein vom Kaiser projektiertes neues Konzil gefährden zu lassen, formuliert er besonders eindringlich die von ihm als Kardinalaufgabe begriffene Schutzverpflichtung des Herrschers gegenüber Kirche und Glauben, konkret gegenüber seiner, Leos, Glaubensposition.¹⁵⁰

Welche Konsequenzen der Papst aus der kaiserlichen Schutzpflicht abzuleiten vermochte, erhellt aus jenem Brief vom Anfang des Jahres 454, in dem er Markian für die Beseitigung der antichalkedonensischen Unruhen in Palästina und die Wiedereinsetzung des Metropolitens Juvenalis in Jerusalem dankte.¹⁵¹ Auch hier erscheint der Kaiser mit zwei Wirkungsfeldern, und zwar erstem Anschein nach zwei gleichrangigen, betraut: *gaudens de misericordia dei, qui in uirtutibus prouidentiae uestrae et ad utilitatem Romanae rei publicae et ad catholicae ecclesiae pacem gloriosissimum praesidium collocauit. unde confido utramque hanc pietatis uestrae saluberrimam curam ita diuinitus adiuuandam, ut plena tranquillitas et Christianae religioni et uestro tribuatur imperio.*¹⁵² Die dann ausgesprochene Anerkennung für die gewaltsame Unterdrückung der *motus errantium* (und die erwähnte Bischofs-restitution) läßt die Reichweite deutlich werden, die Leo der Situation entsprechend dem kaiserlichen Schutzauftrag zuzubilligen bereit ist (Sorge für

haereticos inconcussum ecclesiae statum ut uestrum Christi dextera defendatur imperium. Zusammenstellung der Belege für den Konnex christliche Herrschaftsführung – Prosperität des Reiches bei Cavallera S. 124 f.

¹⁴⁹ JK 462 ep. 82 ACO II, 4 S. 41: *cui sancto desiderio (ecclesiasticae pacis sc.) digna aequitate confertur, ut quem statum esse cupitis religionis, eundem habeatis et regni. nam inter principes Christianos spiritu dei confirmante concordiam gemina per totum mundum fiducia roboratur, quia profectus caritatis et fidei utrorumque armorum potentiam insuperabilem facit, ut propitiato per unam confessionem deo simul et haeretica falsitas et barbara destruat hostilitas, ...*

¹⁵⁰ Zu Zeitsituation und direkter Intention des Briefes s. Caspar I S. 502 ff.; bes. S. 506; Klinkenberg S. 75 ff.; zur Schutz- und Verteidigungsaufgabe des Kaisers s. Cavallera S. 124 f.; Stockmeier S. 93 ff.; im Hinblick auf die „zwei Schwerter“ verdienen Leos Ausführungen zum Komplementärverhältnis von *principes* und *sacerdotes* (JK 493 ep. 117 ACO II, 4 S. 69 f.; hier S. 69: *ut dum sancto studio pro fide agunt Christiani principes, fidenter pro eorum regno supplicent domini sacerdotes*) Interesse, denen Kissling S. 79 wohl einen zu großen Stellenwert beimißt und Gaudemet, *L'église* S. 503 eine recht pauschale Deutung gibt „la distinction qui deviendra classique au Moyen âge“.

¹⁵¹ JK 502 ep. 126 (9. Januar 454) ACO II, 4 S. 81 f.

¹⁵² ACO II, 4 S. 81.

die innerkirchliche Organisation) und kann darüber hinaus zu jener Stelle im Brief 117 an Julian von Kos gestellt werden, die schon einmal in der Entwicklungslinie der bei Valentinian III. (C. Th. XVI, 5, 63) so exemplarisch ausgeführten Ideologie des Glaubenszwanges gesehen wurde und die durch jenen Passus in einem weiteren Brief an ebendenselben Julian ihre gedankliche Fortführung findet, wo coercitives Einschreiten der Kaisergewalt gegen solche gefordert wird, die sich in der Störung des Kirchenfriedens als Feinde der *res publica* erweisen.¹⁵³ An die Würdigung der ordnenden Tätigkeit Markians fügt Leo zum Abschluß des Briefes den allgemeinen Wunsch an, der Kaiser möge in seinem heiligen und bewunderungswürdigen Eifer fortfahren, *ut si quid usquam aut aegrum inuenitur aut turbidum, et sanitati reddatur et paci* – die bei Theodosius II. in seiner 3. Novelle zu belegenden Auffassung von der Heilungs- und Arztfunktion des Herrschers ist hier aufgegriffen –, um dann in einem zunächst verblüffend wirkenden Kausalsatz die am Eingang des Briefes scheinbar gleichgeordneten beiden Seiten herrscherlicher Betätigung in veränderter Koordination erscheinen zu lassen: *quia dignum est ita uos praesidere rebus humanis, ut gaudeatis sacramentis seruire diuinis*.¹⁵⁴ Die Kennzeichnung der weltlichen Herrschaft als *Dienst*, die bei Leo an anderen Stellen wohl direkt im Anschluß an Augustins berühmte *Imperator felix*-Skizze erfolgt,¹⁵⁵ schließt die Momente „Ausfluß der göttlichen Allgewalt“ und „Sendungsauftrag“ in sich, doch ist nicht zu übersehen, daß im Unterschied zu dem primär theokratisch-hellenistisch geprägten Dienstbegriff Konstantins an unserer Stelle mit der Wertkonstrastierung *praesidere rebus humanis* – *sacramentis seruire diuinis* und der betonten Aufnahme und Modifizierung der Eingangssentenz in Ansätzen eine neue Bedeutungsnuance „zu verantwortender und sich vornehmlich im Schutz

¹⁵³ ACO II, 4 S. 81 f.: *quod ergo in prouinciis Palaestinis plebes dei ad unitatem sunt fidei reuocatae et compressis errantium motibus ad euangelicam apostolicamque doctrinam omnium, ut indicare dignamini, corda directa sunt...*, *uestrae fidei opus, uestrae pietatis est fructus*; vgl. ep. 117 ACO II, 4 S. 69: *ut auctores seditionum propositum suae professionis agnoscant et si non intellegunt docentium praedicationem, saltem uindicantium timeant potestatem*; JK 494 ep. 118 an denselben ACO II, 4 S. 71 f.; hier S. 72: *si qui autem sua oburatione caecati ita in reprobi sensus amentiam transierunt, ut malint furere quam sanari, ad imperialem pertinet potestatem ut perturbatores ecclesiasticae pacis et reipublicae, quae Christianis principibus merito gloriatur, inimici sollicitius comprimantur*; zu dieser Stelle vgl. Stockmeier S. 113; zum Komplex Glaubenszwang bei Leo denselben S. 106 ff.

¹⁵⁴ ACO II, 4 S. 82; zu beachten ist, wie „*praesidium*“ vom Anfang mit „*praesideri*“ aufgegriffen und verändert wird.

¹⁵⁵ Vgl. bei Leo JK 465 ep. 85 ACO II, 4 S. 45: *qui utique pro ea pietate qua se esse dei famulos gloriantur*; JK 481 ep. 104 ACO II, 4 S. 55: *quem deo seruienti principatus et fide et potestate iuuisset*; JK 517 ep. 142 ACO II, 4 S. 95: *quanta sit in uestra clementia dilectio dei, cui seruando regnatis et regnando seruitis, ipsa dignatio religiosissimi sermonis ostendit*; vgl. Augustin, de civitate Dei V, 24 CC. SL. XLVII, edd. B. Dombart – A. Kalb 1955 S. 160: *Sed felices eos dicimus, ... si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt*; Zusammenstellung der einschlägigen Leo-Belege bei Cavallera S. 124; Stockmeier S. 89 ff.

darbietender Dienst gegenüber der Universalkirche¹⁵⁶ faßbar wird, die vorher noch klarer in einem Brief an Julian von Kos zum Ausdruck kommt.¹⁵⁷

Mit der Thronbesteigung seines Homonymen, Kaiser Leos I., war für den Papst eine Lage geschaffen, in der sein kirchenpolitisches Konzept ernsthaft bedroht war. Unter dem deprimierenden Eindruck der Gefährdung des Chalcedonense und im Bewußtsein, „mit dem neuen Kaiser von vorn“ anfangen zu müssen,¹⁵⁸ sandte er den bekannten Brief 156 am 1. Dezember 457 an den neuen Regenten von Konstantinopel, in dem sich die so häufig zitierte klarste Aussage über die Schutzverpflichtung des Kaisers findet: *cum enim clementiam tuam dominus tanta sacramenti sui inluminacione ditauerit, debes incunctanter aduertere regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen, sed maxime ad ecclesiae praesidium esse collatam.*¹⁵⁹ Im Rekurs auf das bei Coelestin I. so prägnant gebotene Axiom (*maior fidei causa quam regni*) illustriert hier Leo geradezu, indem er wieder wie in Brief 126 die beiden Sphären herrscherlicher Kompetenz und Verpflichtung wertend nebeneinanderstellt resp. voneinander abhebt und den dort verwandten Terminus *praesidium* aufgreift, daß das *praesidium ecclesiae* einen, ja den Inhalt des kaiserlichen Dienstes ausmacht. Als Äußerungsformen dieses Dienstes und Schutzes gegenüber der vorher so eindeutig mit Petrus gleichgesetzten Kirche werden mit jeweils aktuellem Bezug genannt: Unterdrückung verwerflicher Anmaßungen, Verteidigung guter Anordnungen, Wiederherstellung des gestörten Friedens, Vertreibung derer, die sich fremde Rechte anmaßen, Wiedereinsetzung eines orthodoxen Bischofs in Alexandrien.¹⁶⁰ Im letzten Kapitel des Briefes, in dem der aus der kaiserlichen Gesetzgebung bekannte Gedanke auftaucht, Häretiker seien aus der Gemeinschaft zu vertreiben, damit sie nicht andere infizierten, wird Kaiser Leo insbesondere zum Vorgehen gegen mit der Häresie sympathisierende Kleriker in Konstantinopel aufgefordert: *sacerdotalem namque et apostolicum pietatis tuae animum etiam hoc malum ad iustitiam ultionis debeat accendere.*¹⁶¹ Der zunächst merkwürdig anmutende Satz verliert an schockierendem Effekt, wenn

¹⁵⁶ Zum universalkirchlichen Aspekt der regionalen Angelegenheit wegen ihrer „theologischen“ Brisanz und ihrer Verklammerung mit umgreifenderen Vorgängen s. die Einzelheiten bei Caspar I S. 531 ff.

¹⁵⁷ JK 466 ep. 86 ACO II, 4 S. 42: *quamuis enim ubique iam catholicae fidei lumen eluceat et, quod est ualidissimum, Christianorum principum diuinis auctoritatibus corda famulentur...*; vgl. auch JK 539 ep. 162 ACO II, 4 S. 105 ff.; hier S. 105: *... uos... qui supra curam rerum temporalium, religiosae prouidentiae famulatum diuinis et aeternis dispositionibus... impenditis.* – Nicht überzeugend das Material, das Stockmeier S. 90 f. anführt, um Leos Anknüpfungsmöglichkeiten aufzuzeigen – die entscheidende Stelle bei Augustin fehlt übrigens –, nicht gesehen bei ihm (S. 92) auch die Akzentverlagerung gegenüber Eusebius – Konstantin.

¹⁵⁸ Vgl. Caspar I S. 548 ff.; bes. S. 550.

¹⁵⁹ JK 532 ep. 156 ACO II, 4 S. 101 ff.; hier S. 102 f.; zum Brief und besonders auch der angeführten Stelle s. Kissling S. 87 f.; Caspar I S. 550 f.; Cavallera S. 121; Klinkenberg S. 100 ff.; Fichtenau S. 77; Stockmeier S. 101 f.; Dvornik II S. 773 f.

¹⁶⁰ ACO II, 4 S. 103: *ut ausus nefarios comprimendo et quae bene sunt statuta, defendas et ueram pacem his quae sunt turbata, restituas, depellendo scilicet persecutores iuris alieni et antiquae fidei sedem Alexandrinae ecclesiae reformando.*

¹⁶¹ ACO II, 4 S. 104.

man ihn mit den weiteren mehr als zehn Belegen zusammensieht, in denen Leo seinen kaiserlichen Adressaten das sacerdotalis-Epithet anträgt. Es ergibt sich dann, daß ihm nicht daran gelegen ist, dem Kaiser einen Priestercharakter zuzuschreiben, sondern daß er mit seinen Vergleichen und Bildern das Wirken des Kaisers für die Orthodoxie und den Kirchenfrieden, sein über die Betätigung der weltlichen Aufgaben hinausgehendes Engagement für die Belange der Kirche würdigen und ihn bei Bedrohung seines kirchlichen Konzepts zu dessen Unterstützung anspornen will,¹⁶² daß er mit ihnen also ein Bedeutungsspektrum bietet, zu dem sich in gewisser Weise in Texten der Merowinger- und Karolingerzeit Analoga nachweisen lassen.¹⁶³

Vielleicht ist die Annahme nicht zu kühn, daß Leo analog zu seinem Versuch, die Wendungen vom theokratischen Ursprung der weltlichen Gewalt im Sinne von deren besonderer Verpflichtung zu interpretieren, hier bemüht ist, den besonders im oströmischen Reich nicht selten anzutreffenden Epitheta und Vorstellungen, die den Herrscher in der Sphäre der Divinität und auto-kratischen Legitimation zeigen, einen christlichen „Ersatz“, ja eine Umdeutung in die eben beschriebene Richtung zu geben. Vor schwierigeren Problemen sieht man sich bei den Zeugnissen, in denen Leo den Kaiser als in besonderer Weise vom Hl. Geist inspiriert bezeichnet. Bei genauerer Prüfung der Texte stellt sich heraus, daß der Papst gerade dann die göttliche Inspiration anführt, wenn seine kirchenpolitische Konzeption gefährdet, wenn er in der Defensive ist;¹⁶⁴ nimmt man hierzu, daß er auch in Schreiben an verschiedene nichtkaiserliche Empfänger immer wieder auf die Definition von Chalkedon als vom Hl. Geist eingegeben verweist, so hindert kaum mehr etwas den Schluß, daß Leo nicht ein „Kraftfeld Gottes“, eine „Lehr-Inspiration“ vor Augen hat, in dem und unter der der Kaiser in besonderer Weise steht,¹⁶⁵ sondern daß seinen Wendungen die adhortative Funktion zukommt, die Herrscher, hauptsächlich Leo I., in der Linie der Rechtgläubigkeit zu halten bzw. sie dafür zu gewinnen. In diesem Zusammenhang soll auch nicht unbeachtet bleiben, daß besonders brisante Formulierungen wie-

¹⁶² Vgl. die Belege bei Cavallera S. 128 f.; nach Musterung dieses Materials wird man die dort gegebene Interpretation (S. 128) trotz des summarischen Verfahrens als die wesentliche Aspekte heraushebende, Kisslings (S. 91 f.) Erklärungsversuch als nicht ausreichend, als nicht akzeptierbar die Deutungen von K. Aland, Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz: Kirchengeschichtliche Entwürfe, S. 257–279; hier S. 269 ff. (Anerkennung des priesterlichen Charakters) und die bei Stockmeier S. 130 ff. betrachten, die in die Hypothese münden: „In der Beurteilung des Kaisers schwebt Leo d. Gr. sicher die Gestalt des Priesterkönigs vor Augen“ (S. 137); Dvornik II S. 772 ff. „vereinnahmt“ in sein Schema weitgehender Kontinuität von den hellenistischen zu den byzantinischen Herrschaftsvorstellungen die leoninischen Zeugnisse m. E. zu sehr und hebt als Belege namentlich die „Priesterkönigstellen“ hervor, bemerkenswert ist aber in jedem Fall die Differenzierung seines Grundkonzepts, die er in Bezug auf Leo zugesteht.

¹⁶³ Vgl. dazu H. H. Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit (Bonner Historische Forschungen 32) Bonn 1968, S. 52 f.; S. 110 ff.; S. 201 f.

¹⁶⁴ Verwiesen sei nur auf die Briefe 135, 145 und 148, für den Hintergrund, vor dem sie zu sehen sind, auf Caspar I S. 539 ff.; S. 548.

¹⁶⁵ Diese Auffassung bei Stockmeier S. 138 ff.; die bezeichneten und bezeichnenden Ausdrücke dort S. 139 und S. 145.

der eingeschränkt werden, ihnen gleichsam die Spitze genommen wird.¹⁶⁶ Von diesen Überlegungen her erscheinen auch namentlich die Äußerungen in den Briefen 162, 164 und 165 an Kaiser Leo, aus denen eine auf besonderer Geistbegnadung beruhende Irrtumslosigkeit, ja Unfehlbarkeit des Kaisers in Glaubensfragen hervorzugehen scheint, in einer nicht mehr absolut störenden Perspektive, und *Karl Voigts* allgemein akzeptierte Beobachtung, daß sie nicht Leos wirkliche Ansicht wiedergeben, sondern wohl aus Sorge um den kirchenpolitischen Kurs des Kaisers und aus dem Wunsch nach dessen Korrektur so gehalten sind, trifft sicher zu und kann unschwer in den oben gezogenen Interpretationsrahmen eingefügt werden.¹⁶⁷

Leo der Große übernimmt, so darf man seine nicht immer leicht auf einen Nenner zu bringenden Anschauungen zusammenfassen und abschließend auswerten, Vorstellungen und Epithete aus der Gottkaiserideologie, versucht aber, ihnen eine charakteristische Umprägung zu geben. So erwächst aus dem theokratischen Ursprung des Herrschertums die Verpflichtung zur Durchsetzung der von Rom verfochtenen Glaubensnorm – es muß hier besonders beachtet werden, wie eine auch dem theokratisch-frühbyzantinischen Kaisertum geläufige Verknüpfung zwischen göttlicher Einsetzung und Pflicht zur Gewährleistung der rechten Gottesverehrung durch die Betonung der für die Orthodoxie zuständigen Instanz Rom unter entscheidend verändertem Vorzeichen erscheint – mit gebührender Vorsicht wird man vielleicht die Priester- und Apostelvergleiche, mit denen sicher keine Erhebung in die Sakralsphäre verbunden ist, demselben Interpretationsbemühen zuordnen dürfen. Als Hauptaufgabe des Kaisers werden denn auch folgerichtig Schutz und Verteidigung der (römischen) Orthodoxie und der Kirchendisziplin herausgestellt, als Mittel zu ihrer Betätigung in Übereinstimmung mit kaiserlichen Auffassungen Gewalt und Zwang gebilligt. Es gehört mit in den Komplex der charakteristischen Umprägungen und Weiterbildungen, wenn Leo von dem Schutz, von der Schutzverpflichtung des Kaisers her zur Kennzeichnung des Herrschertums als eines Dienstes gelangt. Markantes Signum dieses Dienstes ist das in ihm implizierte, das ihn im wesentlichen darstellende Element der Verantwortlichkeit gegenüber der Universalkirche, ihrer von ihrem Repräsentanten festgelegten Orthodoxie. Es ist wichtig, sich diese enge Verbindung des kaiserlichen Schutzes und Dienstes mit der Universalkirche und ihrem Vertreter vor Augen zu halten – möglich ist demnach, ja gefordert ein weit auslegbares Vorgehen des Kaisers zur Sicherung kirchlicher Ordnung

¹⁶⁶ Vgl. nochmals die berühmte Stelle aus Brief 156 ACO II, 4 S. 102 f., wo auf die Feststellung besonderer inluminatio die Verpflichtung zu praesidium ecclesiae folgt; s. auch besonders zu ep. 162 A. 167.

¹⁶⁷ *K. Voigt*, Papst Leo der Große und die „Unfehlbarkeit“ des oströmischen Kaisers: ZKG 47 (NF 10), 1928, S. 11–17; ihm folgt weitgehend Caspar I S. 551 f.; S. 553 f. und bes. S. 561; anders Stockmeier S. 146 ff. Besonders weitgehend ist Leos Konzession an den Kaiser (Divinitätsepitheta!!) und die „Zurücknahme“ JK 539 ep. 162 ACO II, 4 S. 105: uos . . . , qui supra curam rerum temporalium religiosae providentiae famulatum diuinis et aeternis dispositionibus . . . impenditis. Auf die pointierte Verpflichtung, die nach ep. 164 der Kaiser (filius) gegenüber der Kirche (mater) hat, weist (gar) Enßlin, Gottkaiser S. 95 hin.

und Disziplin (gegen Bischöfe etc.). Expressis verbis hat sich Leo zu dem Verhältnis der beiden Gewalten kaum geäußert. Aus den vorgetragenen Positionen ergibt sich aber mit einiger Zwangsläufigkeit, daß dem Papst ein enger Synergismus vorschwebt,¹⁶⁸ in dessen Rahmen er, die überraschenden Wendungen in Briefen insbesondere an Kaiser Leo I. sind wohl aus der konkreten Situation erklärbar Taktik, dem Kaiser nicht mehr ein traditionelles *ius in sacris* zugestehen möchte.¹⁶⁹

Im größeren Zusammenhang ergibt sich also, daß etwas später bzw. zur selben Zeit, als im weströmischen Reich unter Honorius und Valentinian III. Ansätze zur Interpretation des Kaisertums als einer Dienstfunktion gegenüber der Kirche erkennbar und (unter Valentinian III.) die durch das Reichskirchenrecht mit vorgegebene Präponderanz in *sacris* aufgegeben werden, in den Briefen der Päpste, speziell Leos I., an die Kaiser des oströmischen Reiches der Versuch unternommen wird, ein ähnliches theoretisches Konzept zu entwerfen. Danach besteht innerhalb der vorausgesetzten Kooperation zwischen Kirche und Kaiser dessen vornehmste Aufgabe im Schutz für Orthodoxie und Kirchendisziplin und in Betätigung eines nun auch *ipso verbo* bezeichneten Dienstes in der Unterstützung der Universalkirche und ihres Oberhauptes mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln der Macht und Coercition bei der Verwirklichung der eben bezeichneten Hauptaufgabe.

Versucht man noch einen kurzen Ausblick auf die unmittelbaren Nachfolger Leos d. Gr., so ist bei Simplicius (468–483), sofern man hinter seiner zu einem wesentlichen Teil nur auf Konstantinopel reagierenden Haltung eine deutlichere theoretische Position erkennen will,¹⁷⁰ zu erwähnen, daß in den bisweilen von höfischer Devotion und emphatischer Erhebung der Kaiser gekennzeichneten Schreiben das Modell einer mit den jeweils eigentümlichen Wirkmitteln zu realisierenden Kooperation zwischen Kaiser und Papst¹⁷¹

¹⁶⁸ Einen der wenigen expliziten Belege bietet JK 448 ep. 60 an Pulcheria ACO II, 4 S. 29: *sperans autem adfuturam misericordiam dei ut cooperante uestra clementia pestiferi erroris possit morbus auferri et quidquid ipso inspirante atque auxiliante potuerit salubriter fieri, cum uestrae fidei laude peragatur, quoniam res humanae aliter tutae esse non possunt, nisi quae ad diuinam confessionem pertinent, et regia et sacerdotalis defendat auctoritas*; Gaudemet, *L'église* S. 502 f. führt Leo I. an unter der Rubrik „*Les doctrines de collaboration*“.

¹⁶⁹ Bezeichnend die Ablehnung der kirchlichen Rangansprüche Konstantinopels in ep. 104 (22. Mai 452) an Markian ACO II, 4 S. 55 ff.; hier S. 56: *habeat, sicut optamus, Constantinopolitana ciuitas gloriam suam et protegente dei dextera diuturno clementiae uestrae fruatur imperio: alia tamen ratio est rerum saecularium, alia diuinarum, nec praeter illam petram quam dominus in fundamento posuit, stabilis erit ulla constructio*.

¹⁷⁰ Im Gegensatz zu Kissling S. 97 ff. und Cavallera S. 133 ff. betonte E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft II: Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft*, Tübingen 1933, S. 14 ff., wie sehr im Vergleich zu Leo Simplicius sich gegenüber den Akteuren im Osten (Basiliscus, Zeno, Acacius) in die Passivität drängen ließ.

¹⁷¹ JK 577 Edition: A. Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II.*, Bd. I, Braunsberg 1868 (Ndr. 1974): Simplicius ep. 7; E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum Aca-cianischen Schisma* (Abh. Ak. Wiss. München, Phil.-Hist. Abt. NF 10) 1934, S. 119–122; hier S. 121; zum Sachverhalt Kissling S. 104.

und auch die leoninische Dienstinterpretation der Herrschaft (*famulatus*) begegnet.¹⁷²

Der nach Simplicius mit dem Henotikon und seinen Folgeereignissen zutage getretene tiefe theologische und kirchliche Dissens zwischen Ost und West braucht hier nicht in seinen Einzelheiten verfolgt zu werden, anzudeuten sind nur die hauptsächlich von ihm her zu verstehenden grundlegenden Weiterentwicklungen und Wandlungen in der Auffassung vom Herrscheramt und in der Bestimmung des Verhältnisses Kirche – Kaiser bei den Päpsten Felix III. (483–492) und Gelasius I. (492–496).¹⁷³

Hatte Felix III. (Gelasius) schon in jenem Schreiben, mit dem er Kaiser Zeno seine Wahl anzeigte, aus der bei dem sog. Ambrosiaster gebotenen Vorstellung von der Gottesstellvertreterschaft des Herrschers dessen Verpflichtung zur *Imitatio* Gottes in der Unterstützung der römischen Forderungen abgeleitet und seinem Adressaten als dem *praecipuus filius* der römischen Kirche keinen Geringeren als Petrus selbst eindringlichst die Aufgabe des Orthodoxieschutzes, in diesem Punkt offenbar verbal und inhaltlich an Leo d. Gr. anknüpfend, darlegen lassen,¹⁷⁴ so schlug er in dem Antwortbrief, in dem er den Kaiser über die Anathematisierung des Acacius informierte, eine „bisher in der Korrespondenz zwischen Päpsten und Kaisern unerhörte Tonart“ an:¹⁷⁵ Felix (Gelasius) zeigt hier nicht nur eine für die Päpste ungewohnte Distanz zum *Imperium Romanum*, aus der heraus er dem Kaiser die Verletzung des *ius gentium* gegenüber den römischen Legaten vorhält, unter

¹⁷² Vgl. das z. T. überschwengliche Schreiben an Zeno, nachdem er sich gegen Basiliscus durchgesetzt hatte JK 576 Thiel, Simplicius ep. 6; Coll. Avell. CSEL XXXV, 1 ep. 60 S. 135–138; hier S. 137: *respicite quae so augustae memoriae Marciani atque Leonis omni mundo conspicuam in catholica deuotione constantiam et salubri consideratione perpendite, cum in eodem loco stare nequiverint, qui ab eorum rectitudine deuiarunt, successorem regiae potestatis legitimum ac diuinitis attributum eum fore sine dubio, qui illorum fidei perstiterit imitator. debes, gloriosissime et clementissime fili imperator, augustae memoriae tantorum uirorum taliumque reuerentiam, debes uicem muneribus dei, ille te ad istorum reduxit imperium: tu deo istis similem redde famulatum.*

¹⁷³ Zu des Gelasius Verfasserschaft der Felixbriefe s. H. Koch, Gelasius im kirchenpolitischen Dienste seiner Vorgänger, der Päpste Simplicius (468–483) und Felix III. (483–492), (SB Ak. Wiss. München, Phil.-Hist. Abt. Jg. 1935, H. 6) und N. Ertl, Diktatoren frühmittelalterlicher Papstbriefe: AUF 15, 1938, S. 56–132; hier S. 61–66.

¹⁷⁴ JK 591 Thiel, Felix II. ep. 1; Schwartz S. 63–69; hier S. 69: *et ad tuae gloriae cumulum ita uice dei praesideas mundo, ut ueraciter existas diuinitatis imitator . . . ; S. 64: rursus ergo apostoli Petri ueneranda confessio maternis te uocibus ut suorum praecipuum filiorum compeller non desinens . . . exclamat . . . haec (fides Petri sc.) te renatum ad regiam sustulit dignitatem atque ab eius inpuignatoribus potestate detruso praeualendi tibi denuo uiam in ipsius defensione patefecit. Die Leo-stelle, zu der die frappierenden Berührungen bestehen, ist zitiert A. 146. Zu JK 591 vgl. allgemein Kissling S. 108 ff. und besonders Caspar II S. 26 f.; zu dem neuen und charakteristischen *filius-Epithet* s. Cavallera S. 168; S. 169 f.*

¹⁷⁵ JK 601 Thiel, Felix II. ep. 8; Schwartz S. 81 f.; zu dem Brief vgl. Kissling S. 114 ff.; Caspar II S. 32 ff.; die gegebene Beurteilung dort S. 33; Cavallera S. 171 f.; A. K. Ziegler, Pope Gelasius I and his Teaching on the Relation of Church and State: Catholic Historical Review 27, 1942, S. 412–437; hier S. 427 f.

dem Eindruck der äußerst gespannten Situation gibt er der Rolle des Kaisers gegenüber der Kirche eine Deutung, in der wieder Ansätze Leos d. Gr., insbesondere aus seinem Brief 44 vom Oktober 449 an Theodosius II., aufgegriffen und zu einer bisher nicht denkbaren Geschlossenheit und Apodiktizität weitergeführt werden. Die signifikante Diktion, dem Kaiser sei das *fastigium humanarum rerum commissum*, läßt bereits erkennen, daß Leos Umformung der gottkaiserlichen Komponente in eine neue Dimension gehoben ist; in wahrhaft neuer Dimension erscheinen dann besonders die in dessen erwähntem Brief betonten Aspekte der kirchlichen *Libertas* und der kirchlichen Letztverantwortung für den Kaiser: der Herrscher hat eine autonome kirchliche Sphäre zu respektieren, in ihr hat er sich den Bischöfen unterzuordnen, zu lernen, nicht zu lehren, den Nacken zu beugen, nicht zu befehlen.¹⁷⁶ Vorgeformt sind hier¹⁷⁷ wesentliche Elemente jener berühmten Lehre, die Gelasius, selbst Papst geworden, in seinem bekannten Brief an Kaiser Anastasius und in seinem vierten Traktat formulierte, nach der, das kann wohl als gemeinsamer Nenner der heftigen Auslegungskontroversen festgehalten werden, die *regalis potestas* und die *auctoritas sacrata pontificum* bzw. (die) zwei Gewalten (*utraque potestas*) klar voneinander abgegrenzt und sich doch gegenseitig ergänzend nebeneinanderstehen.¹⁷⁸ Die schon

¹⁷⁶ Schwartz S. 82: *puto autem quod pietas tua, quae etiam suis mauult uinci legibus quam reniti, caelestibus debeat parere decretis atque ita humanarum sibi rerum fastigium nouerit esse commissum, ut tamen ea quae diuina sunt, per dispensatores diuinitus adtributos percipienda non ambigat; puto quod uobis sine ulla dubitatione sit utile, si ecclesiam catholicam uestri tempore principatus sinatis uti legibus suis nec libertati eius quemquam permittatis obsistere, quae regni uobis restituit potestatem, certum est enim hoc rebus uestris esse salutare, ut cum de causis agitur dei, iuxta ipsius constitutum regiam uoluntatem sacerdotibus Christi studeatis subdere, non praeferre, et sacrosancta per eorum praesules discere potius quam docere, ecclesiae formam sequi, non huic humanitus sequenda iura praefigere neque eius sanctionibus uelle dominari cui deus uoluit clementiam tuam piaue deuotionis colla summittere, ne dum mensura caelestis dispositionis exceditur, eatur in contumeliam disponentis. et ex hoc quidem de his omnibus conscientiam meam ante tribunal Christi causam dicturus absoluo: . . .*; die gleichsam leoninische Ausgangsposition ist in der Literatur bisher nicht gesehen, ja bei Caspar II S. 34 f. werden Leo und Felix (Gelasius) pointiert in Kontrast zueinander gesetzt, und in Verkenennung des genannten Zusammenhangs gelangt Kissling S. 117 zu dem Fehlurteil, hier werde von päpstlicher Seite zum erstenmal die „Freiheit der Kirche“ gefordert.

¹⁷⁷ Das Schreiben JK 611 Thiel, Gelasius ep. 1; Schwartz S. 33–49, das Caspar II S. 64; S. 756 u. ö. verwertet, wird man trotz der Erklärungsversuche und Feststellungen bei Schwartz S. 276 ff.; Koch S. 53 ff. und Cavallera S. 173 f. kaum mehr als echt betrachten dürfen; vgl. W. Haacke, Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma (Analecta Gregoriana 20, Series Facultatis Theologicae – Sectio B n. 10), Rom 1939, S. 34 ff.

¹⁷⁸ Die berühmten Stellen JK 632 Thiel, Gelasius ep. 12; Schwartz S. 19–24; bes. S. 20: *duo sunt quippe . . .*; JK 701 Traktat IV Thiel S. 557 ff.; Schwartz S. 7–19; hier S. 14: *Quod si haec temptare formidant . . .*; zur Auseinandersetzung insbesondere um die Terminologie *auctoritas* – *potestas* und mögliche Implikationen s. vor allem Caspar II S. 63 ff.; S. 753 ff.; S. 756 ff.; U. Gmelin, *Auctoritas. Römischer Princeps und päpstlicher Primat*, in: Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 11) Stuttgart 1937, S. 135 ff.; Ziegler S. 430 ff.; W. Enßlin, *Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des*

erwähnte allgemeine Diskussion um Gelasius ist hier nicht aufzugreifen, herauszustellen sind weniger oder nicht beachtete Aspekte, an denen gerade die Veränderungen gegenüber Leo d. Gr., an den ja angeknüpft wird, besonders deutlich werden: Artikulierte Leo behutsam seine Ziele der Durchlöcherung des Reichskirchensystems, so bricht Gelasius mit seinem theoretischen Konzept in voller Konsequenz mit diesem¹⁷⁹ – besonders relevant in dieser Hinsicht ist der neue Akzent, mit dem der Papst den Bußakt Theodosius' d. Gr. in Mailand versieht¹⁸⁰ –, konnte bei Leo gezeigt werden, daß im Bezugsrahmen Imperium – Sacerdotium die Universalkirche und ihr oberster Leiter sowie der Kaiser mit seinem umfassenden Schutz- und Dienstauftrag in Korrelation gesetzt sind, so ist bei Gelasius aus jenem Dienstauftrag entwickelt bzw. an seine Stelle getreten die klare Abhängigkeit des Herrschers in divinis von dem römischen Bischof, aber auch von den einzelnen und verschiedenen Trägern der *auctoritas sacra pontificum*.¹⁸¹ Wenn Caspar (in seinem

Papstes Gelasius I.: HJb 74, 1955, S. 661–668; Dvornik II S. 804 ff. – Der bei aller Sphärenscheidung doch als notwendig angesehen Synergismus kommt noch klarer in dem von Gelasius beeinflussten Brief des Symmachus an Kaiser Anastasius JK 761 (zum gedanklichen Zusammenhang s. Caspar II S. 756 ff.) zum Ausdruck: Thiel, Symmachus ep. 10; Schwartz S. 151–157; hier S. 154 f.: itaque ut non dicam superior, certe aequalis honor est, ... sit istud in mundo iudicium spectante deo et angelis eius, spectaculum omni saeculo simus, quo aut sacerdotes bonae vitae aut imperator religiosae modestiae consequantur exemplum, quia his praecipue duobus officiis regitur humanum genus, et non debeat aliquis eorum existere, quo valeat offendi diuinitas, maxime cum uterque honor uideatur esse perpetuus atque ita humano generi ex alterutro consulatur.

¹⁷⁹ Entgegengesetzt Dvornik II S. 804 ff.; Enßlin, Auctoritas S. 663; S. 667. Vgl. jedoch J. L. Nelson, Gelasius I's Doctrine of Responsibility: A Note: JTS (NS) 18, 1967, S. 154–162; hier S. 160, dessen weitergehende Darlegungen aber wie die von W. Ullmann, The Growth of Papal Government in the Middle Ages, London³ 1970, S. 17 ff. m. E. nicht ohne Reserve aufzunehmen sind.

¹⁸⁰ JK 664 Thiel ep. 26; Coll. Avell. CSEL XXXV, 1 ep. 95 S. 369–398; hier S. 390 f.: beatae memoriae Ambrosius ... maiori Theodosio imperatori communionem publice palamque suspendit atque ad paenitentiam redegit regiam potestatem; vgl. dazu Enßlin, Theodosius S. 72 f.; ders. Auctoritas S. 663; R. Schieffer, Von Mailand nach Canossa. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Herrscherbuße von Theodosius d. Gr. bis zu Heinrich IV.: DA 28, 1972, S. 333–370; hier S. 344 f. – Übrigens findet sich in diesem Brief (S. 388) das leoninische (vgl. A. 169) Argument gegen Konstantinopel – auch hier mit signifikanter Begriffsmodifizierung: alia potestas est regni saecularis, alia ecclesiasticarum distributio dignitatum.

¹⁸¹ Nicht unwichtig die Beobachtung bei Ziegler S. 431 A. 65, Gelasius formuliere vielleicht unter dem Eindruck der germanischen Reiche *regalis potestas*. – Wenn ausgerechnet Gelasius in JK 632 vor dem berühmten Duo-quippe-Satz (Schwartz S. 20) den Kaiser als „diuinitus inspirato“ apostrophiert und ihn erinnert „intimam suis sensibus ueritatem“, so mag man daraus eine Warnung davor entnehmen, analoge Stellen bei Leo zu wörtlich aufzufassen. – In komplizierter Gedankenführung entwickelt A. St. McGrade, Two Fifth-Century Conceptions of Papal Primacy: Studies in Medieval and Renaissance History 7, 1970, S. 3–45 das in nicht unwesentlichen Teilen überzeichnete Bild einer bei Leo aus ökumenischer „Petrinologie“ sich in Kooperativkonzeption gegenüber weltlicher Gewalt, Konzilien etc. dokumentierenden Haltung, während in scharfer Abhebung davon Gelasius aus papalistischer „Petrinologie“ als Repräsentant eines zur Hierokratie hin tendierenden Standpunkts erscheint.

Grundkonzept, nach dem eine Intentionalität zu politischer Macht und letztlich Weltherrschaft schon beim Papsttum des 5. Jahrhunderts angelegt ist, sicher fehlgehend) bei aller Differenzierung im Urteil Gelasius doch als den großen Vorbereiter sieht, der die Tore jener mittelalterlichen Ideenentwicklung öffnete, in der Staat und monarchisch-zentralistische Papstkirche auf eine Ebene gestellt werden konnten,¹⁸² so darf man doch die Bedeutung des Faktums nicht negieren – man denke an theoretische Gewaltenabgrenzungen der Hoch- und Spätkarolingerzeit, aber auch bei „episkopalistischen“ Autoren des Investiturstreits –, daß hier Herrscher und geistliche (nichtpäpstliche) Gewalt in einen Ansätze juristischer Fixierung erkennen lassenden Konnex gebracht sind.

Wenn der Versuch unternommen wird, in einem Gesamtresumée und Ausblick die Entwicklungslinien festzuhalten, in denen sich die von den Kaisern der Spätantike in ihren Religionsgesetzen angeführten Motive und Tendenzen sowie die herrschaftsbezüglichen Äußerungen der Päpste des 5. Jahrhunderts darbieten, so ist gleich Konstantin d. Gr. nicht unter ein Rubrum einzuordnen: Mag sich auch in seiner Gesetzgebung kaum eine explizite Antwort auf unsere Frage finden, so wird doch aus dem Inhalt seiner Gesetze die von ihm gewollte Förderung des christlichen Kults und der christlichen Kirche und die Zurückdrängung davon abweichender religiöser Gruppen deutlich, und insofern steht er unverkennbar am Anfang einer Entwicklung; sieht man auf die Konstantins Religionsgesetzgebung leitende Legitimation, so steht er in der Vindizierung eines aus überkommener Religionsauffassung und hellenistisch-theokratischem Herrschaftsverständnis abzuleitenden Unmittelbarkeits- und Eingriffsanspruchs im größeren Zusammenhang der antiken herrscherlichen Selbsteutung und wieder am Anfang von deren christlicher Variante; singular erscheint Konstantin – gleichsam ein Analogon zu dem faktisch Neuen – in seiner Synthese von Sendungsbewußtsein und Dienstbegriff. In den oben erwähnten Prozeß reihen sich Konstantins Nachfolger ein und verleihen ihm nun, wo ausdrückliche Mentalitätszeugnisse in den uns beschäftigenden Rechtstexten immer häufiger werden, verschieden geartete Nuancen christlicher Herrschaftsaussage. Diese Herrschaftsidee erhält dann namentlich seit der von Theodosius d. Gr. vollzogenen Wende zum Bekenntnisstaat deutlichere Konturen: der Kaiser umreißt die Sorge um die Verbreitung der nicänischen Orthodoxie als vornehme, ihm mit Selbstverständlichkeit zukommende Herrscherpflicht, ja nimmt (in Wahrung und Fortführung überkommener Herrschaftstradition) gleichsam theologische Prärogativen in der Definition der *recta fides* den Untertanen gegenüber für sich in Anspruch.

Eine Akzentverschiebung ist in der nachtheodosianischen Gesetzgebung dann insofern festzustellen, als das Moment der Verpflichtung zum Schutz der Orthodoxie noch gesteigert erscheint, was in der Identifikation von Gegnerschaft zur rechten Religion und *crimen publicum* und in der pointierten „Bereicherung“ des theoretisch-ideologischen Arsenal um das Zwangs-

¹⁸² S. Caspar II S. 71 und S. 757.

moment seinen Ausdruck findet. Diese schon in Konstitutionen des Honorius nachweisbare Tendenz erfährt dann in der Gesetzgebung Theodosius' II. und Valentinians III. eine geradezu exzessive Ausgestaltung. Doch stellen die beschriebenen Aspekte der Akzentverschiebung nur eine Seite einer Entwicklung dar; die andere, einschneidendere besteht darin, daß die Kaiser (vornehmlich des Westens) sich im Gegensatz zum ausgehenden 4. Jahrhundert nicht mehr auf das Terrain „theologischer Interna“, wenn man es so nennen darf, begeben. Besonders hervorzuheben sind die in verschiedene Richtungen gehenden Konsequenzen, die aus der Identifizierung mit den Belangen der Orthodoxie im Osten und Westen für die Herrschaftsauffassung gezogen wurden. Theodosius II. entwickelt aus ihr frühbyzantinische Vorstellungen, im Westen aber, und das stellt die zäsurhafte gedankliche Fortentwicklung in der Zeit nach Theodosius I. dar, begegnet mit Honorius, bei ihm gewiß noch im Rahmen des Reichskirchenrechts, eine Konzeption, nach der der Kaiser seine Gesetzgebung als Instrument und Funktion im Dienst für Orthodoxie und Kirchenfrieden versteht, eine Deutung, die dann klareren und unmißverständlichen Niederschlag in der Gesetzgebung Valentinians III. findet, der in Zusammenarbeit mit Papst Leo I. und sicher auch unter dessen Einfluß wohl auf seine reichskirchenrechtliche Vorrangstellung verzichtet und in der Zweiheit Imperium – Ecclesia letztere durch die sedes apostolica des römischen Bischofs repräsentiert sein läßt.

Zur selben Zeit, als im Rahmen der aufgezeigten gedanklichen Entwicklung im Herrschaftsverständnis der Kaiser des Westens die Dienstinterpretation vorgeformt und herausgebildet wird, vertreten die Päpste in den großen theologischen Auseinandersetzungen mit den Kaisern des Ostens, zunächst noch in klarem Anerkenntnis des Reichskirchenrechts (Coelestin I.), dann in der Intention, es aus den Angeln zu heben (Leo I.), Herrschaftsmaximen ähnlicher Profilierung. Einzuordnen ist hier Leos I. Bemühen, in Umdeutung der gottkaiserlichen Komponente des Herrschertums dessen Hauptfunktion als Dienst (famulus, servitium) für die Universalkirche und ihre Orthodoxie zu deuten. Leos Nachfolger knüpfen weit mehr, als bisher gesehen, an diesen an, gelangen aber dann auf dem Hintergrund des zu besonderer Massivität ausgeweiteten Dissenses zu Positionen, von denen her auch die verbale und prinzipielle Negierung durch das Reichskirchenrecht gegebener Sakralvorrechte des Kaisers möglich und wirklich wird (Felix III.; Gelasius I.).

Die in der besonderen historischen Situation geformte Theorie ist von den folgenden Päpsten im weiteren Verlauf des Frühmittelalters der weltlichen Gewalt gegenüber so gut wie nicht vertreten und erst in der Hoch- und Spätkarolingerzeit wieder aufgegriffen worden. Ist hier über einige Jahrhunderte ein Bruch gegeben, so ist eine gewisse Kontinuität von jenen Ansätzen, die sich in der päpstlichen Interpretation der weltlichen Herrschaft als Dienst angelegt finden, zu dem zu konstatieren, was man „politischen Augustinismus“ zu nennen pflegt. Gregor d. Gr., der sein bedeutender Vertreter werden sollte, steht in der Tradition Leos I., wenn er dem Kaiser Mauricius darlegt: *Ad hoc enim potestas super omnes homines pietati dominorum meorum caelitus data est, ut qui bona appetunt adiuventur, ut cae-*

lorum via largius pateat, ut terrestre regnum caelesti regno famuletur,¹⁸³ andererseits hat er insbesondere in seinen *Moralia* expressis verbis die Vorstellung von der weltlichen Herrschaft als *ministerium* in gegenüber dem 5. Jahrhundert größerer Intensität und veränderter Dimension ausgeführt¹⁸⁴ und an das Mittelalter als Erbe weitergegeben.

¹⁸³ Gregor, Reg. III, 61 MGH Epp. I., edd. P. Ewald – L. M. Hartmann, Berlin 1887/91 (Ndr. 1957), S. 219–222; hier S. 221; zum Leobezug Cavallera S. 121.

¹⁸⁴ Belege: PL 76, 78 D/79 A; 143 C; 145 A; 319 D; 320 A; B.

KRITISCHE MISCELLEN

Die Honoriusfrage

Zu einer neuen Untersuchung des alten Falles

Von Georg Schwaiger

Die Honoriusfrage hat schon viele Federn in Bewegung gesetzt – mit den bekannten recht unterschiedlichen Ergebnissen. Auf katholischer Seite wurde die Honoriusfrage besonders anlässlich des Ersten Vatikanischen Konzils 1869/70 leidenschaftlich erörtert, galt sie doch vielen, neben dem Wankelmut des Papstes Vigilius (537–555) und einigen anderen historischen Beispielen, als ernstestes Hindernis einer Dogmatisierung der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes.¹ Auf einer Quellenbasis, wie sie in dieser Vollständigkeit bisher keiner Arbeit zu diesem Thema zugrundegelegt worden ist, untersucht Georg Kreuzer die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit, mit der nüchternen historisch-kritischen Methode der guten alten Mediävistik, welche die Arbeiten aus der Schule Horst Fuhrmanns auszeichnet: hier weiß man noch, daß – nach einem Lieblingswort Paul Kehrs – Geschichte die „Geschichte der Überlieferung“ ist, nicht eine Abfolge von Klassenkämpfen oder was immer modische gesellschaftshistorische Sentiments des späten 20. Jahrhunderts darüber gerade kundtun. Kreuzers Dissertation ist, um das gleich vorweg zu sagen, eine solide, eine vorzügliche Leistung.²

¹ Aus den letzten hundert Jahren nenne ich nur: K. J. Hefele, Das Anathem über Papst Honorius: Theologische Quartalschrift 39, 1857, 3–61. – Ders., Causa Honorii Papae, Neapel 1870 (davon 2 deutsche Übersetzungen: Die Honoriusfrage, Münster 1870, und – als autorisierte Übersetzung: Honorius und das sechste allgemeine Concil, Tübingen 1870). – R. Bäumer, Die Wiederentdeckung der Honorius-Frage: Römische Quartalschrift 56, 1961, 200–214. – P. Stockmeier, Die Causa Honorii und Karl Josef von Hefele: Theologische Quartalschrift 148, 1968, 405–428. – Ders., Der Fall des Papstes Honorius und das Erste Vatikanische Konzil, in: G. Schwaiger [Hrsg.], Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum, Regensburg 1970, 109–130. – K. Schatz, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. 40) Rom 1975, über Bischof Hefele bes. 380–420. – Ders., Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg. Das römische Tagebuch des Salesius Mayer OCist (1816–1876), Königstein/Ts. 1975.

² G. Kreuzer, Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit (Päpste und Papsttum, hrsg. v. G. Denzler, Bd. 8). Stuttgart, Anton Hiersemann, 1975, 260 S., Ln. DM 120.

Der „Fall“ des Papstes Honorius (625–638) hängt am Monotheletenstreit, der letzten großen christologischen Kontroverse der alten Christenheit. Trotz aller Bemühungen war es bisher nicht gelungen, mit der Glaubensformel von Chalkedon die christologischen Spannungen im Orient zu lösen. Vor allem in Ägypten, aber auch in Palästina und im vormals nestorianisch gesinnten Syrien, behauptete sich eine starke Opposition zum Bekenntnis der Hauptstadt Konstantinopel. Darin verband sich konservatives Festhalten am Hergebrachten mit nationalem Unmut gegen die religiös-politische Übermacht des byzantinischen Zentralismus. Der Einbruch der Perser in die östlichen Reichsprovinzen erhöhte die Gefahr für den Bestand des Reiches. Dem militärischen Geschick des Kaisers Heraklius (610–641) gelang es seit 622, die Perser wieder zurückzuwerfen. Aber mit der Rückeroberung war das Problem des tief eingewurzelten Monophysitismus nicht gelöst. Man versteht, daß sich die Frage der religiösen Einheit für den Kaiser – aus politischer und religiöser Verantwortung für Reich und Reichskirche – erneut eindringlich gestellt hat. Wieder begann die lange, sehr ernste Bemühung um eine vermittelnde Glaubensformel. Patriarch Sergius von Konstantinopel (610–638) spielte in dieser Friedensvermittlung eine bedeutende Rolle, wobei er bewußt auf Kyrill von Alexandrien zurückgriff, den Vorkämpfer von Ephesus 431.³

Sergius schlug die Formel vor, daß der aus zwei Naturen bestehende Gottmensch alles mit *einer* gottmenschlichen Energie gewirkt habe. Kaiser Heraklius billigte diese Formel und verbot, von zwei Wirkungsweisen in Christus zu sprechen. Solche Gedanken hatte schon Pseudo-Dionysius Areopagita vorgetragen, den man für den in der Apostelgeschichte erwähnten Paulusschüler hielt und deshalb hochschätzte. Nach der Rückeroberung Ägyptens gelang es sogar dem vom Kaiser eingesetzten Patriarchen Cyrus von Alexandrien, eine Gruppe von Monophysiten für die Einheit zu gewinnen. Seine Formel lautete: In Christus gibt es nur *eine* gottmenschliche Wirklichkeit. Die Wiedergewinnung der Glaubenseinheit im ganzen Reich schien in greifbare Nähe gerückt, da auch in Syrien und Armenien mit der Kompromißformel gute Erfolge erzielt werden konnten. Gleichzeitig aber erhob sich Widerspruch, vor allem von dem gelehrten Mönch Sophronius.

Er wies darauf hin, daß die Annahme nur einer Wirkungsweise auch zur monophysitischen und apollinaristischen Annahme „nur einer Natur in Christus“ dränge. Patriarch Sergius, von Sophronius auf das Bedenkliche der Lehre von nur einer Energie aufmerksam gemacht, suchte durch die Zusage zu beschwichtigen, es solle in Zukunft weder von einer noch von zwei Energien gesprochen werden, sondern vom „einen wirkenden Christus“. Als Sophronius im Jahr 634 den Patriarchenstuhl von Jerusalem bestieg, legte er in seiner Synodika (Inthronisationsanzeige) erneut die Lehre von der doppelten Wirkungsweise Christi dar. Das gab dem bedenklich gewordenen Patriarchen Sergius Veranlassung, in einem Schreiben an Papst Honorius I.

³ W. Elert, Der Ausgang der althristlichen Christologie, Berlin 1957. – Zum Streit um den Monenergismus und Monotheletismus: V. Grumel, Recherches sur

über den Streit zu berichten.⁴ Er rühmte die großen Erfolge der Formel von der einen Wirkungsweise und führte aus, daß die Redeweise von Energien zwei Willen in Christus voraussetzen würde; deshalb schlug er vor, künftighin weder von einer noch von zwei Energien in Christus zu sprechen, sondern von *einem* Willen.

Noch im Jahr 634 gab Papst Honorius seine Antwort in einem Schreiben, das nur in jener griechischen Übersetzung⁵ erhalten ist, die den Teilnehmern des sechsten Allgemeinen Konzils (Konstantinopel 680/81) vorgelegen hat, auf Grund dessen Honorius als Häretiker verurteilt worden ist. Es erscheint begreiflich, daß man in Rom kein großes Interesse daran hatte, das kompromittierende Schreiben zu bewahren. Papst Honorius ging weitgehend auf das Anliegen des Patriarchen Sergius ein, offensichtlich ohne genaue Vertrautheit mit den schwierigen griechischen Spekulationen in der Christologie. Er bezeichnete es als eitles, ärgerniserregendes Wortgezänk, von einer oder zwei Energien zu reden, und gebot daher, diese Ausdrücke zu meiden. Dann erklärte er: „... Deshalb bekennen wir auch *einen* Willen des Herrn Jesus Christus... Ob es wegen der Werke der Gottheit und der Menschheit nötig ist, in Christus eine oder zwei Energien als vorhanden zu sagen oder zu denken, das betrifft uns nicht, sondern wir überlassen dies den Grammatikern oder Schönschreibern, die gewöhnlich den Knaben, um sie in ihre Schule zu locken, die von ihnen erfundenen Ausdrücke verkaufen. Wir haben nämlich nicht aus der Schrift gelernt, daß Christus, unser Herr, und sein heiliger Geist eine oder zwei Energien hat, sondern wir haben erkannt, daß er vielgestaltig wirkt.“⁶ Nach Abfassung dieses Briefes erhielt Honorius I. die Synodika des Sophronius. Der Patriarch zeigte hier größere Zurückhaltung in seiner Argumentation. Aber Papst Honorius änderte seine Haltung in der Streitfrage nicht. In einem zweiten Schreiben an Sergius, das nur mehr fragmentarisch erhalten ist,⁷ erklärte er wiederum, „das Ärgernis der neuen Erfindungen“ sei zu entfernen: „wir dürfen nicht eine oder zwei Energien festsetzen oder verkünden, sondern anstelle einer Energie, die manche

l'histoire du monothélisme: *Échos d'Orient* 27, 1928, 6–16, 257–277; 28, 1929, 13–34, 158–166, 272–282; 29, 1930, 16–28. – E. Caspar, *Geschichte des Papsttums II*, Tübingen 1933, 530–619. – P. Goubert, *Byzance avant l'Islam sous les successeurs de Justinien I^{er}*, Paris 1951. – Ders., *Les successeurs de Justinien et le monophysisme*, in: *Das Konzil von Chalkedon*, hrsg. v. A. Grillmeier u. H. Bacht, II, Würzburg 1973, 179–192. – P. Verghese, *The Monothelete Controversy. A Historical Survey*, in: *Greek Orthodox Theological Review* 13, 1968, 196–211. – C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971, 622–632. – J. L. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen von Sergius I. bis Johannes VI. (610–715)*, Amsterdam 1972. – L. Magi, *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI–VII sec.)*, (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, fasc. 57), Rom-Louvain 1972. – H.-G. Beck, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. v. H. Jedin, II/2, Freiburg 1975, 37–43.

⁴ Kreuzer bringt eine sorgfältige Untersuchung des Briefwechsels zwischen Sergius und Honorius (mit den kritisch edierten Texten).

⁵ Kreuzer 32–47.

⁶ „Ὅθεν καὶ ἐν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.“ Kreuzer 36.

⁷ Text bei Kreuzer 48–53.

behaupten, müssen wir bekennen, daß der eine Christus, der Herr, in beiden Naturen wahrhaft wirkt.“⁸ Ohne Zweifel wollte der Papst unbedingt am überkommenen Glauben, an den alten Konzilien festhalten.

Nach den zustimmenden päpstlichen Schreiben erließ Kaiser Heraklius die von Sergius verfaßte „Ekthesis“ (638),⁹ ein Glaubensedikt, welches die Ausdrücke „eine oder zwei Energien in Christus“ verbot und nur *einen* Willen in Christus lehrte. In engem Anschluß an den ersten Honoriusbrief war die Formel von der einen Energie aufgegeben und dafür die Lehre von dem einen Willen in Christus, die den Monophysiten noch weiter entgegenkam, betont. Aus dem monenergistischen entwickelte sich der monothetische Streit.

Schon der unmittelbare Nachfolger des Honorius, Papst Severin (639–640) scheint die Unterschrift unter die kaiserliche Ekthesis nicht gegeben zu haben.¹⁰ Sicher aber nahmen seine Nachfolger klar gegen den Monothetismus Stellung. Johannes IV. (640–642) ließ die Ekthesis auf einer römischen Synode mit dem Anathem belegen. In einem Schreiben wandte er sich an die Söhne und Nachfolger des Kaisers Heraklius gegen die Verunglimpfung des Honorius durch den Patriarchen Pyrrhus, den Nachfolger des Sergius, der sich für seine monothetische Formel auf Papst Honorius berief. Papst Johannes IV. betonte, Honorius habe von *einem* Willen Christi gesprochen, weil er die der gefallenen menschlichen Natur eigene Gegensätzlichkeit der Willensrichtung habe ausschließen wollen. In dem Schreiben wurde die Lehre von den zwei Naturen und zwei Willen und Energien als einhellige Lehre der rechtläubigen Väter bezeichnet und schließlich die Zurücknahme der Ekthesis gefordert.¹¹ Papst Theodor I. (642–649), Grieche von Geburt und Sohn eines Bischofs aus Jerusalem, verlangte in schroffen Worten die förmliche Absetzung des im Zusammenhang mit byzantinischen Thronwirren entfernten Patriarchen Pyrrhus und die Beseitigung der noch öffentlich angeschlagenen Ekthesis.¹² Auch über den nachfolgenden Patriarchen Paulus von Konstantinopel sprach der Papst das Anathem aus,¹³ weil er sich nach anfänglicher Zurückhaltung offen zum Monothetismus bekannt hatte.

Kaiser Konstans II. (641–668), ein Enkel des Heraklius, ließ die Ekthesis fallen, weil der namentlich im Westen sich immer stärker regende Widerstand der Reichseinheit gefährlich zu werden drohte; die stärkere Rücksichtnahme auf die monophysitischen Bewohner der Ostprovinzen schien nicht

⁸ „Ἐξαιροῦντες οὖν ὡς εἶπομεν τὸ σκάνδαλον τῆς νέας ἐφευρέσεως, οὐ δέον ἡμᾶς ὀρίζειν μίαν ἢ δύο ἐνέργειας, ἀλλ' ἀντὶ μιᾶς, ἣτινες λέγουσιν ἐνέργειαν, δέον ἡμᾶς τὸν ἕνα ἐνεργοῦντα Χριστὸν τὸν κύριον ἐν ἑκατέραις ταῖς φύσεσιν ἀληθῶς ὁμολογεῖν.“ Kreuzer 51.

⁹ J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Neudruck u. Fortsetzung, hrsg. v. L. Petit u. J. B. Martin, 60 Bde.), Paris 1899–1927, X 992–997. – F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches* (3 Tle.) München 1924–1932, Nr. 211.

¹⁰ Vgl. Caspar II 537 f. – Kreuzer 59 f.

¹¹ Ph. Jaffé – P. Ewald, *Regesta Pontificum Romanorum*, I, Leipzig 21885 (Nachdruck Graz 1956), nr. 2042.

¹² Jaffé-E. nr. 2049.

¹³ Mansi X 878s.

mehr nötig, da diese durch das Vordringen der Araber dem Reich wieder verlorengegangen waren. Der Kaiser erließ aber ein neues Glaubensedikt, den vom Patriarchen Paulus verfaßten „Typus“ (648).¹⁴ Darin wurde unter Androhung schwerer Strafen jede Disputation über einen oder zwei Willen und Willenstätigkeiten in Christus verboten. Natürlich konnte auch durch diesen Machtspruch der ärgerliche Streit nicht aus der Welt geschafft werden.

Kurz nach seiner Erhebung hielt Papst Martin I. (649–653) eine stark besuchte Lateransynode ab (Oktober 649).¹⁵ Nach eingehender Beratung in fünf Sitzungen wurden Ekthesis und Typus, wie überhaupt die monotheletische Lehre und ihre Verfechtung verurteilt. Das Glaubensbekenntnis dieser Synode und zwanzig Canones¹⁶ entwickelten die Lehre von den zwei Willen und Energien in Christus, die seiner göttlichen und menschlichen Natur entsprechen. Papst Martin bemühte sich eifrig um die Annahme dieser Beschlüsse. Seine Synode gewann bald hohes Ansehen im Abendland. Aber der Papst mußte sein Vorgehen hart büßen. Er wurde im Auftrag des Kaisers verhaftet, nach Konstantinopel geschleppt, als „Hochverräter“ schmähschändlich mißhandelt und zum Tod verurteilt. Weil der sterbende Patriarch Paulus für ihn Fürsprache einlegte, behielt er zwar das Leben, wurde aber ans Schwarze Meer verbannt, wo den Unglücklichen der Tod erlöste.¹⁷ Aus seinem trostlosen Exil schrieb er kurz vor seinem Tod voll Bitterkeit an den römischen Klerus, der sich vor der Staatsgewalt geduckt und bald nach seiner Verschleppung Eugen I. (654–657) gewählt hatte: „Ich habe mich verwundert und ich wundere mich noch über die gleichgültige Erbarmungslosigkeit all derer, die mir einst angehörten, und meiner Freunde und Nächsten, daß sie meiner im Unglück so ganz vergessen haben und, wie ich finde, nicht wissen wollen, ob ich noch lebe oder nicht.“¹⁸ Der nachgiebige Papst Vitalian (657–672) nahm von Anfang an die kirchliche Verbindung mit Konstantinopel auf, obwohl die Glaubensfrage unerledigt blieb. Unter den Päpsten Adeodatus (672–676) und Donus (676–678) hielt der Schwebezustand an, ein latentes Schisma zwischen Rom und Konstantinopel. Erschwerend trat hinzu, daß die Kaisermacht seit langem schon Italien vor den eingebrochenen Barbaren kaum mehr zu schützen vermochte.

Kaiser Konstantin IV. Pogonatus (668–685)¹⁹ richtete nun im August 678 ein Schreiben nach Rom, in welchem er Papst Donus aufforderte, zur Beendigung des Zwiespalts Vertreter der römischen Kirche nach Konstan-

¹⁴ Mansi X 1029–1032.

¹⁵ Mansi X 863–1184. – E. Caspar, Die Lateransynode von 649: Zeitschrift für Kirchengeschichte 51, 1932, 75–135. – Über die Vorbereitung einer kritischen Akteneidition: Kreuzer 70.

¹⁶ Mansi X 1149–1162.

¹⁷ P. Peeters, Une vie grecque du Pape S. Martin I: *Analecta Bollandiana* 51, 1933, 225–262. – O. Bertolini, Riflessi politici delle controversie religiose con Bisanzio nelle vicende del sec. VII in Italia, in: *Caratteri del sec. VII in Occidente*, II, Spoleto 1958, 733–789. – G. Schwaiger, Martin I., in: *LThK VII*² 113.

¹⁸ Jaffé-E. Nr. 2081.

¹⁹ G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, München 1963, 103–108.

tinopel zu senden, damit ein Einigungsversuch unternommen werde. Für jeden Fall wurde den Deputierten freies Geleit zugesichert. Das kaiserliche Schreiben²⁰ nahm der Nachfolger des verstorbenen Donus, Papst Agatho (678–681), entgegen. Er wollte offenbar zuerst eine einmütige Stellungnahme der abendländischen Kirche herbeiführen. Dazu nahm er Verbindung mit der englischen Kirche, der Kirche von Ravenna und Mailand auf. Auf einer römischen Synode des Jahres 679, an der sechzehn Bischöfe teilnahmen,²¹ bekannte sich Agatho klar zum Dyotheletismus und Dyenergismus. Dann versammelte der Papst zu Ostern 680 eine gut besuchte Lateransynode zur Monotheletenfrage.²² Hier wurden auch die Legaten bestimmt, die nach dem Osten gehen sollten. Den Legaten wurde das Lehrschreiben der Synode mitgegeben, das im Anschluß an die Lateransynode Martins I. von 649 die Lehre von den zwei Willen und zwei Wirkungsweisen des Willens in Christus darlegte. Dieses Schreiben²³ trug die Unterschrift von 125 Bischöfen, unter ihnen auch die Bischöfe Wilfrith von York und Adeodatus von Toul, die als „Legaten der Synoden von Britannien und Gallien“ zeichneten. Der Papst bemühte sich, seiner Synode ein möglichst universal abendländisches Gepräge zu geben. In Wirklichkeit waren freilich Wilfrith und Adeodatus nur zufällige Gäste in Rom. Eine wirkliche Vertretung der Kirchen jenseits der Alpen hatte der Papst vergeblich zu erreichen versucht. Die römischen Synodalen bezeichneten sich dem Kaiser gegenüber als „Euerer allerchristlichsten Macht Knechte in den westlichen und nördlichen Landen“. Ihr Bestreben sei, „daß Euerer allerchristlichsten Macht res publica, in welcher der Stuhl des seligen Apostelfürsten Petrus steht, dessen auctoritas mit uns alle christlichen Völker auf den Knien verehren, um der Ehrenschatzung des heiligen Petrus willen als höher denn alle Völker erwiesen werde“. Papst Agatho selbst nannte Rom die „apostolische Kirche Christi, die geistliche Mutter“ der allerglücklichsten gottgesetzten erhabenen Macht des Kaisers. Rom erscheint als geistliche Mutter des Reiches, der Kaiser als „Sohn“ dieser Mutter. Hier kündigt sich ein neuer römischer Sprachstil an, der sich schon unter den nachfolgenden Päpsten als eindrucksvoll ausbaufähig erwies: Petrus und seine Kirche als einziges Symbol der Einheit in einer neuen Welt staatlicher Vielheit. Agathos Nachfolger Leo II. sprach davon bereits als gottgegebener Tatsache.

Papst Agatho wies in seinem Schreiben an den Kaiser auf die Not des bedrängten Westens hin und entschuldigte damit zugleich die Bescheidenheit der theologischen Wissenschaften: „Wie kann bei uns, die wir mitten in das [Getriebe] der Völker gestellt sind und um das tägliche Brot in Unsicherheit körperlich arbeiten müssen, eine umfassende Wissenschaft in den heiligen Schriften gefunden werden, es sei denn, daß wir die Entscheidungen der heiligen Väter und der ehrwürdigen fünf Synoden in Einfalt des Her-

²⁰ Dölger, Regesten Nr. 242.

²¹ Jaffé-E. p. 238.

²² Jaffé-E. p. 238. Zu den Schwierigkeiten um diese beiden römischen Synoden: Kreuzer 77 f.

²³ Mansi XI 285–315. – Jaffé-E. nr. 2110.

zens und ohne Zweideutigkeit bewahren.“ Auch die Teilnehmer der römischen Synode nannten sich „einfältig im Wissen, aber im Glauben durch Gottes Gnade fest“. Der Kaiser hatte verlangt, Gesandte „mit voller Kenntnis der heiligen Schriften“ zu schicken. Die römischen Synodalen mußten eingestehen: „... wir glauben bei uns in diesen Zeiten keinen zu finden, der sich höchster Wissenschaft rühmen kann.“²⁴

Aber ein gewisses Unbehagen über mögliche Entwicklungen auf dem kommenden Reichskonzil im Osten steht deutlich im Hintergrund des Papstschreibens. Seinen Kern bilden das Glaubensbekenntnis, die Berufung auf die Apostelnachfolge und die fünf Synoden. All dies mündet darin, daß die römische Kirche „durch Gottes Gnade niemals vom Weg der apostolischen Überlieferung abgewichen, noch häretischen Neuerungen verfallen sei, sondern vom Beginn des christlichen Glaubens an, was sie von ihren Gründern, den Apostelfürsten, empfangen, unverändert bewahrt hat“. Papst Honorius wurde mit Schweigen übergangen, im wirkungsvollen Kontrast zur stets unversehrten römischen Rechtgläubigkeit aber die Häresie des Ostens bis zu den Patriarchen Sergius und Pyrrhus, die allein für Ekthesis und Typus verantwortlich gemacht wurden, herausgestellt. Übergangen wurden auch sowohl im Schreiben des Papstes Agatho wie in dem der römischen Synodalen die Anatheme, die auf der Lateransynode Martins I. von 649 und nachher gegen einzelne Personen, vor allem gegen die Patriarchen von Konstantinopel, geschleudert worden waren. Diese Maßnahmen der römischen Kirche wurden zwar nicht verleugnet, doch die Behandlung sollte dem kommenden Reichskonzil vorbehalten sein. Damit war die Lateransynode von 680 in der reichskirchenrechtlichen Auffassung der Zeit klar als Vorbereitung der bevorstehenden Ökumenischen Synode im Osten eingeordnet.

In der herkömmlichen Weise hatte Kaiser Konstantin IV. das Reichskonzil einberufen, das vom 7. November 680 bis zum 16. September 681 in Konstantinopel tagte, das sechste Allgemeine Konzil, das dritte von Konstantinopel.²⁵ In den zehn Monaten wurden achtzehn Sitzungen gehalten. Die römische Legation bildeten die drei Bischöfe Johannes von Porto, Abundantius von Paterno und Johannes von Reggio, die Presbyter Theodor und Georgius, der Diakon Johannes (der spätere Papst Johannes V., 685–686) und der Subdiakon Konstantin (der spätere Papst Konstantin I., 708–715). Die Patriarchate Alexandrien, Antiochien und Jerusalem waren nur küm-

²⁴ Jaffé-E. nr. 2109 u. 2110. – Caspar II 590–594.

²⁵ Mansi XI 207–738. – Conciliorum Oecumenicorum Decreta, edd. J. Alberigo, J. A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consultante H. Jedin, Bologna 1973, 123–130. – Ch. J. Hefele – H. Leclercq, Histoire des conciles III, Paris 1909, 472–538. – Caspar II 597–609. – J. Haller, Das Papsttum I, Urach-Stuttgart 1950, 333–341. – W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem III. Konzil von Konstantinopel, in: Festgabe Josef Höfer, hrsg. v. R. Bäumer u. H. Dold, Freiburg-Basel-Wien 1967, 262–285, davon französische Ausgabe in: W. de Vries, Orient et Occident, Paris 1974, 195–220. – Ders., Papst und Bischofskollegium gemäß den letzten drei ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends: Theologisch-praktische Quartalschrift 118, 1970, 154–162. – H. G. Beck, in: Handbuch der Kirchengeschichte II/2, Freiburg 1975, 37–43. – Kreuzer 82–101.

merlich vertreten, da sich ihre Sitze neuerdings in *partibus infidelium* befanden. Gleichwohl verfügte der Kaiser in der Schlußsitzung, daß Abschriften der Konzilsbeschlüsse „an die fünf Patriarchatsthronen“ zu schicken seien.²⁶

Das Konzil wurde mit nur 43 Bischöfen eröffnet.²⁷ Doch stieg die Zahl schließlich auf 174 Bischöfe in der Schlußsitzung. Der Westen war wie auf allen Konzilien der alten Christenheit schwach vertreten. Zur römischen Legation erschien schließlich noch ein Bischof aus Sardinien, ein Bischof als Vertreter der afrikanischen Kirche. Aber der römische Patriarchat war dank seiner östlichen Obödienz insgesamt doch recht stattlich repräsentiert.²⁸ Die Verhandlungen fanden im Kuppelsaal des kaiserlichen Palastes (Trullos) statt. Den Vorsitz führte in den ersten elf Sitzungen und in der Schlußsitzung Kaiser Konstantin persönlich, in den übrigen Sitzungen ließ er sich durch hohe Beamte vertreten. An der Spitze seiner Großwürdenträger nahm der Kaiser in der Mitte des Saales Platz, an seiner Seite Legaten und Vertreter der fünf Patriarchate.

Noch klarer als in Chalkedon wurde der römische Anspruch, Glaubensfragen allein zu entscheiden, abgelehnt. Trotz der Vorentscheidung Roms wurde die Frage des Monotheletismus als völlig offen betrachtet. Die beiden Parteien saßen sich, schon in der Sitzordnung zur Linken (Antimonotheleten) und zur Rechten des Kaisers (Monophysiten und Monotheleten) erkennbar, als gleichberechtigte Partner gegenüber. Wie in Chalkedon erhielten die römischen Legaten das Wort zur ersten Stellungnahme. Im übrigen fügten sie sich durchaus in diese reichskirchenrechtliche Struktur einer Ökumenischen Synode.²⁹

Die päpstlichen Legaten schoben in ihrer ersten Stellungnahme die Beweislast der Lehre von *einem* Willen in Christus, welche die Patriarchen Sergius, Pyrrhus, Paulus II. und Petrus von Konstantinopel zusammen mit Cyrus von Alexandrien und Theodor von Pharan neu eingeführt hätten, ganz der Gegenpartei zu.³⁰ Die aussichtslose Position der Monotheleten vertraten Patriarch Macarius von Antiochien, der sich auf die Ökumenischen Synoden, anerkannte heilige Väter, Patriarchen, auch auf Papst Honorius berief, und

²⁶ Mansi XI 681.

²⁷ Mit den Äbten, Presbytern und Diakonen zählte die erste Sitzung 50 Teilnehmer. Den *Sermo acclamatorius* oder *prophoneticus* an den Kaiser unterzeichneten 153 Teilnehmer. Mansi XI 657–681. Vgl. Kreuzer 83.

²⁸ Mansi XI 639–654. – B. Kötting, Die abendländischen Teilnehmer an den ersten allgemeinen Konzilien, in: *Reformata Reformanda*. Festgabe für Hubert Jedin, hrsg. v. E. Iserloh u. K. Repgen, I, Münster 1965, 1–21, hier 20.

²⁹ Zum Selbstverständnis der ökumenischen Konzilien und zum Komplex Papst und Konzil: W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974. – G. Schwaiger, *Suprema Potestas. Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte*, in: *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche*. Festgabe für Hermann Tüchle, hrsg. v. G. Schwaiger, München-Paderborn-Wien 1975, 611–678. – *Ders.*, *Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte*, Paderborn 1977.

³⁰ Mansi XI 212s.

für den Patriarchat Konstantinopel der Metropolit Petrus von Nikomedien und ein weiterer Bischof.³¹ Auf kaiserlichen Befehl wurden die Akten geholt und in den drei ersten Sitzungen verlesen. Mehrere Beweisstücke der Monotheleten hielten der Echtheitsprüfung nicht stand. In dieser peinlichen Lage stellte Patriarch Georgius von Konstantinopel den Antrag, zunächst die Schreiben Papst Agathos und seiner Synode zu verlesen. Diese Verlesung beanspruchte die ganze Sitzung des 15. November.³² Die Verlesung umfangreicher Vätertexte füllte die folgenden Sitzungen. In der achten Sitzung, am 7. März 681,³³ erklärte sich Patriarch Georgius von Konstantinopel mit der großen Mehrheit seiner Bischöfe von den römischen Beweisstücken überzeugt und schloß Frieden mit Rom. An der Spitze der zusammenschumpfenden monotheletischen Partei erklärte Macarius von Antiochien, er wolle sich lieber in Stücke reißen lassen, als zwei Willen in Christus zugeben. Bereits am Ende dieser achten Sitzung stellte die Synode den Antrag, Macarius als „neuen Dioscur und neuen Apollinarius“ abzusetzen. Schließlich hielten nur Macarius und Abt Stephan aus Antiochien unbeugsam am Monotheletismus fest. In der elften Sitzung (18. März 681)³⁴ wurde auf Antrag des Vertreters von Jerusalem das Inthronisationsschreiben des Patriarchen Sophronius an Sergius von Konstantinopel verlesen, das vor einem Menschenalter die Bewegung gegen den Monenergismus und Monotheletismus im Großen ausgelöst hatte. Die päpstlichen Legaten verlangten nun auch die Verlesung der Schriften des Patriarchen Macarius. Erst jetzt wurde der Name des Papstes Honorius wirklich in die Debatte geworfen. In einer Eingabe des Macarius an den Kaiser stand der Satz: „...alle, die ‚einen Willen‘ des Herrn angenommen haben, von denen einer Honorius von Rom ist, der auf das allerbestimmteste ‚einen Willen‘ gelehrt hat.“ In der zwölften Sitzung (20. März 681)³⁵ kam dann, wieder aus dem Material des Patriarchen Macarius, das Schreiben des Patriarchen Sergius an Papst Honorius und dessen Antwort, der erste Honoriusbrief, zur Verlesung. Aus dem Patriarchatsarchiv wurden die Originale geholt, mit der Abschrift des Antiocheners verglichen und damit die Authentizität gegen jeden künftigen Einwand gesichert.³⁶

Die päpstlichen Gesandten hatten bisher am regsten in die Debatten eingegriffen. Nun verstummten sie. Die führende Rolle übernahmen seit der dreizehnten Sitzung die Repräsentanten der Kirche von Konstantinopel. Der Kaiser stellte in dieser Sitzung (28. März 681)³⁷ den Antrag, die Versammlung solle nun auch zu den zuletzt verlesenen Dokumenten Stellung nehmen. Daraufhin erklärte sie die Synode alle, ausgenommen nur die Synodika

³¹ Mansi XI 213.

³² Mansi XI 229–316.

³³ Mansi XI 332–377.

³⁴ Mansi XI 456–517.

³⁵ Mansi XI 517–549.

³⁶ Mit der Überprüfung des ersten Honoriusbriefes (in der Fassung der Macarius-Handschrift) an Hand des Originals beauftragte das Konzil den Bischof Johannes von Porto, einen der päpstlichen Legaten, sicher in der Absicht, dadurch jeden Vorwurf der Fälschung abzuwehren. Mansi XI 545–547.

³⁷ Mansi XI 549–581.

des Sophronius, für „völlig von den Erklärungen der heiligen Konzilien und aller angesehenen Väter abweichend“; den Patriarchen Sergius betreffend und alle, die ihm gefolgt sind, Cyrus von Alexandrien, Pyrrhus, Paulus und Petrus von Konstantinopel, wurde auf das Verdammungsurteil im Schreiben des Papstes Agatho an den Kaiser verwiesen. Nach der Verurteilung der Exponenten des Monotheletismus erklärte das Konzil: „Neben ihnen soll, das ist unser gemeinsamer Entschluß, der ehemalige Papst Honorius von Alt-Rom aus der Kirche ausgeschlossen sein und dem Anathem verfallen, weil wir in seinem Brief an Sergius gefunden haben, daß er in allem dessen Meinung gefolgt ist und dessen gottlose Lehren bestätigt hat.“³⁸ Die päpstlichen Legaten nahmen an dieser dreizehnten Sitzung teil. Dem Papst Honorius wird vom Konzil also die Bestätigung häretischer Lehren vorgeworfen; er wird wie die anderen genannten Männer als Häretiker bezeichnet. Papst Agatho hatte als Vertretung drei italische Bischöfe, zwei römische Presbyter, einen Diakon, einen Subdiakon und einige Mönche aus den griechischen Klöstern Roms geschickt. Die Delegation führte Bischof Johannes von Porto. Mit anderen häretischen Schriften wurden auch die Schreiben des Papstes Honorius feierlich verbrannt.³⁹ Die große Schlußrede des Konzils an den Kaiser wiederholte den Fluch über die monotheletischen Ketzer, und auch hier stand der Name des Honorius in einer Reihe mit Sergius, Pyrrhus und den anderen, denen er gefolgt sei.

Die Schlußsitzung trat am 16. September 681⁴⁰ wieder unter dem Vorsitz des Kaisers zusammen. Hier wurde zunächst ein ausführliches Glaubensbekenntnis aufgestellt. Es begann mit dem Bekenntnis zu den fünf großen Synoden. Dann hieß es weiter: Weil der Teufel immer neue Werkzeuge häretischer Vergiftung finde, wie Theodor von Pharan, Sergius, Pyrrhus, Paulus und Petrus von Konstantinopel, Honorius von Rom, Cyrus von Alexandrien, Macarius von Antiochien und Stephan mit ihrer falschen Lehre von *einer* Energie und *einem* Willen, so nehme die Versammlung das Schreiben Papst Agathos an den Kaiser sowie das Schreiben der römischen Synode an, da sie mit dem Konzil von Chalkedon, dem Tomus Papst Leos und den dogmatischen Briefen Kyrills von Alexandrien übereinstimmten. Dann wurde die Lehre von den zwei natürlichen Willen und Wirkungsweisen in Christus dargelegt, die ungeteilt und unverwandelt, ungetrennt und unvermischt seien; der menschliche Wille folge aber dem göttlichen und ordne sich ihm unter.⁴¹ Einhundertvierundsiebzig Bischöfe unterschrieben das Dokument, an der Spitze die päpstlichen Legaten.⁴² Der Kaiser fügte sein „Legimus et consensimus“ an. In dieser Sitzung wurde ferner eine von allen Teilnehmern unterzeichnete Huldigungsadresse an Kaiser Konstantin IV. verlesen, die

³⁸ „... κατὰ πάντα τῇ ἐκείνου γνώμῃ ἐξακολουθήσαντα, καὶ τὰ αὐτοῦ ἀσεβῆς καὶ ἁρσενικά δόγματα.“ Mansi XI 553–556.

³⁹ Mansi XI 581.

⁴⁰ Mansi XI 624–736.

⁴¹ Mansi XI 636. – Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ³1973, 124–130 (griechischer und lateinischer Text).

⁴² Mansi XI 640, 668 DE.

noch einmal das ganze Geschehen zusammenfaßte und in byzantisch ausladenden Wendungen ausklang: „Mit uns stritt der höchste Fürst der Apostel; denn sein Nachahmer und Nachfolger auf dem Stuhl weihte uns ein und machte uns durch seinen Brief das Mysterium der Theologie offenbar. Ein von Gottes Hand geschriebenes Bekenntnis brachte Dir, o Kaiser, Rom, die alte Stadt, dar; sie führte den lichten Tag der rechten Lehre vom Westen herauf. Man sah Tinte und Papier, durch Agatho hat Petrus gesprochen.“⁴³

Die Metropolitane der Synode richteten ein Schreiben an den Papst, worin sie ihn als den weisen Arzt priesen, der die Medizin des rechten Glaubens gereicht habe. „So geben wir dir anheim, was zu tun ist, als dem Vorsteher des ersten Stuhles der universalen Kirche, der auf dem festen Felsen des Glaubens steht.“ Auch hier wird noch einmal das Anathem über die namentlich genannten Männer aufgeführt, unter ihnen wieder Honorius.⁴⁴ Ein kaiserliches Edikt bestätigte feierlich die Beschlüsse des sechsten Ökumenischen Konzils, das den früheren fünf Konzilien gleichkomme; es verkündete das beschlossene Glaubensbekenntnis und das Anathem über Theodor von Pharan, Sergius und die übrigen, auch über Honorius, „der in allem ihr Helfer, Genosse und Bekräftiger der Häresie“ gewesen sei.⁴⁵

Papst Agatho war bereits am 10. Januar 681 gestorben.⁴⁶ Wohl schon im März hatte man davon in Konstantinopel Nachricht, setzte aber, wie es dem Selbstverständnis der Ökumenischen Synoden entsprach, die Konzilsarbeit fort. Auch die römischen Gesandten, die ja nicht nur den Papst, sondern zugleich die römische Synode repräsentierten, sahen keinen Anlaß, ihren Auftrag als erloschen zu betrachten. Agathos Nachfolger, Leo II. (682–683),⁴⁷ wurde vom Kaiser erst bestätigt, als seine Billigung des sechsten Allgemeinen Konzils feststand. Leo II. erklärte bald nach seiner Weihe in einem Schreiben an den Kaiser,⁴⁸ daß die übersandten Synodalakten mit den mündlichen Berichten der Legaten voll übereinstimmten; er nahm Kenntnis davon, „daß die große und ökumenische sechste Synode, auf kaiserlichen Befehl in der Kaiserstadt versammelt, das gleiche wie auch die ökumenische Synode“, die dem heiligen apostolischen Stuhl unterstehe, dessen Amt ihm zugefallen sei, gemeint und beschlossen habe in der unversehrten Bewahrung des orthodoxen Glaubens. Sein Vorgänger Agatho habe „die Norm der rechten und apostolischen Überlieferung gemeinsam mit seiner Synode verkündet“, die sechste Synode habe diese Überlieferung als die lautere Lehre des Apostelfürsten angenommen, weshalb der apostolische Stuhl Petri seinerseits deren Beschlüssen zustimme und sie mit der Auto-

⁴³ Mansi XI 665.

⁴⁴ Mansi XI 684.

⁴⁵ Mansi XI 700. – Dölger, Regesten Nr. 245.

⁴⁶ Jaffé-E. p. 240.

⁴⁷ Mansi XI 713–922, 1046–1058. – *Le Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, I, Paris 1886, 359–362, 375–379; III, ed. C. Vogel, Paris 1958, Reg.

⁴⁸ Jaffé-E. nr. 2118. – P. Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII*. (Pubblicazioni dell'Università del S. Cuore. Saggi e ricerche. Serie terza, scienze storiche, 4), Milano 1971, 483 f.

rität des Apostels Petrus bekräftige; das sechste Konzil sei den vorangegangenen zuzurechnen, seine Teilnehmer seien den heiligen Vätern und Lehrern zuzuzählen.⁴⁹

Leo II. betonte in seinem Schreiben an den Kaiser stärker die Priorität der römischen Synode seines Vorgängers, die er ökumenisch nennt, doch ohne sie in die offizielle Zählung der Allgemeinen Konzilien aufzunehmen. Der Papst führte in langer Reihe die Anatheme gegen die Häretiker an, von Arius angefangen bis zu den letzten, darunter auch Honorius. Das Anathem über ihn wird ausdrücklich anerkannt: Honorius, „der nicht Hand anlegte, diese apostolische Kirche durch die Lehre apostolischer Überlieferung reinzuhalten, sondern sie durch unheiligen Verrat befleckt werden ließ“.⁵⁰ Den gleichen Vorwurf häretischen Unterlassens erhob Leo II. gegen Honorius auch in zwei Schreiben, die nach Spanien gingen.⁵¹ Der Papst übertrug auch die wichtigsten Konzilsakten vom Griechischen ins Lateinische und sandte sie der spanischen Kirche.⁵²

Der „Fall des Papstes Honorius“ hat bis in unsere Tage immer wieder die Theologen und Historiker beschäftigt. Dabei liegt der theologische Kern der Frage gar nicht darin, ob man vielleicht die Äußerungen des Papstes Honorius zur Orthodoxie hin abmildern kann. Er liegt vielmehr in der unbestreitbaren historischen Tatsache, daß die gesamte Christenheit des 7. Jahrhunderts, repräsentiert im Ökumenischen Konzil als der anerkannten höchsten Autorität in Glaubensfragen, einen Papst in einer wichtigen christologischen Frage als Häretiker verurteilt hat, daß auch die päpstlichen Legaten und Papst Leo II. die peinliche Möglichkeit nicht ausgeschlossen, vielmehr ausdrücklich anerkannt haben, daß ein Papst in einer wesentlichen Glaubensaussage geirrt habe. Die Verurteilung des Papstes Honorius wurde wiederholt auf dem Quinisextum zu Konstantinopel (692)⁵³ und – gleich viermal – auf dem Siebten Ökumenischen Konzil, dem Zweiten Konzil von Nicaea (787).⁵⁴ Diese Tatsachen erhalten verstärktes Gewicht durch eine

⁴⁹ Mansi XI 725–736.

⁵⁰ Die lateinische Übersetzung faßt das Urteil Leos II. über Honorius eher noch schärfer: „... nec non et Honorium qui hanc apostolicam ecclesiam non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed persana prodicione immaculatam fidem subvertere conatus est.“ Mansi XI 731 D. Vgl. Caspar, Geschichte des Papsttums II 612 f. und Kreuzer 100 f. Eine Abschwächung des Textes erscheint mir im ganzen Zusammenhang unstatthaft.

⁵¹ Jaffé-E. nr. 2119 (an die spanischen Bischöfe): „... qui flammam haeretici dogmatis non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem exstinxit, sed negligendo confovit“. – Jaffé-E. nr. 2120 (an König Ervig): nunciat, sexto concilio universali fidem confirmatam, Monothelitasque damnatos esse, „et una cum eis Honorium Romanum, qui immaculatam apostolicae traditionis regulam, quam a praedecessoribus suis accepit, maculari consensit“. – In den Liber Pontificalis ging folgende Fassung ein (ed. Duchesne, I 359): „... in qua condemnati sunt Cyrus, Sergius, Honorius, Pyrrhus, Paulus et Petrus, ... qui unam voluntatem et operationem in domino Jesu Christo dixerunt vel praedicaturi fuerint aut defensaverint“.

⁵² Jaffé-E. nr. 2119.

⁵³ Mansi XI 937 E.

⁵⁴ Mansi XII 1123, 1141; XIII 377 B, 412 B.

weitere unbestreitbare Tatsache: In dem feierlichen Glaubensbekenntnis, das die mittelalterlichen Päpste bei ihrem Amtsantritt ablegten, wohl bis zur Epoche des Reformpapsttums im 11. Jahrhundert, wurde Honorius I. mit den anderen Häretikern der Vergangenheit verurteilt.⁵⁵ Dies ist über Jahrhunderte hin ein sprechendes Zeugnis, wie man am ersten Sitz der Christenheit dachte und glaubte. Dies beweist auch, wie ernst man die Schuld des Papstes Honorius in Rom beurteilt hat. Die tatsächlichen Vorgänge des 7. Jahrhunderts sind gewiß auf Jahrhunderte hin in Vergessenheit geraten oder nur verzerrt und vergrößert dargestellt worden. Eine falsch verstandene katholische Apologetik versuchte, der Geschichte zu befehlen. Solche Versuche mußten zum Scheitern verurteilt sein, weil sie gegen die Wahrheit verstießen.

⁵⁵ Der Text einer *Professio fidei papae* lautet zu dieser Stelle in den drei erhaltenen Handschriften des *Liber Diurnus* völlig gleich; nach einer ausführlichen Behandlung des 6. Ökumenischen Konzils stellt er die Zwei-Willen-Lehre dar und fährt dann fort: „auctores vero novi haeretici dogmatis Sergium, Pyrrhum, Paulum et Petrum Constantinopolitanos una cum Honorio qui pravis eorum adsertionibus fomentum impendit... cum omnibus hereticis scriptis atque sequacibus nexu perpetue anathematis devinxerunt, qui unam execrabiliter asserebant voluntatem et unam operationem in Christo... propterea quosque vel quaeque haec sancta sex universalis concilia abiecerunt, simili etiam nos condemnatione percellimus anathemate.“ *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*, ed. Th. E. von Sickel, Wien 1889, 100 f.; ed. (Gesamtausgabe) H. Foerster, Bern 1958, 230, 349 f. – Kreuzer 105 f. Hier S. 102–226 ein reiches Arsenal der Stellungnahmen zur Causa Honorii durch alle Jahrhunderte.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Bertrand de Margerie: *La Trinité Chrétienne dans l'histoire* (= *Théologie historique* 31). Paris (Beauchesne) 1975. 505 S., kart., FF 70,-.

Innerhalb der Dogmengeschichte nimmt die Lehre von der Trinität fraglos einen wichtigen Platz ein, und zwar schon deshalb, weil sich in ihr die Verschmelzung von biblischer Offenbarung und philosophischen Denkkategorien am nachhaltigsten ausgewirkt hat. Im Hinblick auf diese „Hellenisierung“ erfolgen gerade in der Gegenwart immer wieder Bemühungen, den sich offenbarenden Gott neu auszulegen; zudem erweist sich das Thema in der Perspektive des Monotheismus relevant im Dialog unter den Religionen.

In diesen weiten Rahmen stellt auch de Margerie, Professor an der katholischen Universität in Lissabon, seinen Überblick, der in weitem Bogen die Trinitätslehre umreißt, und zwar herauf bis in die Gegenwart. Da verhältnismäßig viel Raum systematischen Entwürfen oder auch zeitgenössischen Bewegungen gegeben wird, bleiben die Ausführungen über die „klassische“ Zeit der Entfaltung trinitarischer Lehren zwangsläufig begrenzt. Nach einer Darstellung des biblischen Zeugnisses skizziert der Verfasser die Trinitätslehre „vers la consubstantialité“ (S. 91–172). Die Erörterung des historischen Fragenkomplexes beginnt mit einer Analyse des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, die von Anfang an einen festen Bekenntnisstand suggeriert, auch wenn die Zwei- oder Dreigliedrigkeit der Formel diskutiert wird. In den folgenden Abschnitten kommt jene differenzierte Entwicklung zur Sprache, die in Abhängigkeit und Auseinandersetzung mit religiös-geistigen Bewegungen der Umwelt zu immer deutlicheren Aussagen frühchristlicher Theologen führen; die begriffsschöpferische Rolle Tertullians kommt dabei gut zur Geltung.

Nach der Darstellung des Konzils von Nikaia geht der Verfasser auf die Diskussion über den Heiligen Geist ein, ein Thema, das er besonders akzentuiert. Wenn man freilich „affirmations explicites du Nouveau Testament sur la personnalité du Paraclet“ (S. 147) voraussetzt, verwundern die divergierenden Aussagen der Kirchenväter bis ins vierte Jahrhundert. Die Leistung des Athanasios und der Kappadokier zur Lösung der Frage sowie deren endgültige Klärung auf dem Konzil von Konstantinopel (381) werden in ihren Schwerpunkten treffend herausgearbeitet. Die trinitarische Konzeption Augustins wird mit der Rolle des Heiligen Geistes als „Band der Liebe“ (S. 164) demonstriert. So aufschlußreich dieser Ansatz ist, er ist zu verbinden mit den folgenden Ausführungen über das Verhältnis der einen göttlichen Natur zu den drei göttlichen Personen. Neben den terminologischen Problemen sind es die unterschiedlichen philosophischen Voraussetzungen, welche die Trinitätsspekulation des Westens erklären.

In den folgenden Kapiteln zeichnet sich ein gewisser Wandel in der Darstellung ab, insofern Einzelfragen, wie z. B. die „Prozessionen“ oder „Appropriationen“ jeweils im geschichtlichen Zusammenhang zur Darstellung kommen, so auch das vieldiskutierte „Filioque“. Unter dem Titel „Trinität, Ökumenismus, Katholische Kirche“ geht der Verfasser auf Martin Luther, die Pfingstbewegung, das Problem der Terminologie (bes. Personbegriff) und die Erklärung des Weltrates der Kirchen von 1961 ein (S. 217–301). Nach einem Aufriß der Aussagen des Vatikanums II und einer kritischen Sichtung unzulänglicher Systematisierungsversuche

wendet er sich der Bedeutung der Trinität für den Menschen und seine Mitwelt zu. Die Zusammenhänge zwischen dem dreifaltigen Gott und den Lebensbereichen des Menschen thematisieren die beiden abschließenden Kapitel und sie erweisen, wie sich aus der Offenbarung und der theologischen Reflexion auch in dieser Perspektive die Situation des Menschen in der Welt interpretieren läßt.

Das Buch will informieren und so das Mysterium der Trinität in seiner Bedeutung für den Menschen darstellen; von dieser Zielsetzung her muß es beurteilt werden. Mit seiner Sachkenntnis und Darstellungsweise ist es dem Autor sicher gelungen, die schwierige Materie dem Leser näherzubringen, nicht zuletzt durch eingeschobene Exkurse über Gegenwartsfragen. Diese Aktualisierung unterbricht freilich öfters den Duktus dogmenhistorischer Darstellung, ermöglicht aber eine stärkere Unmittelbarkeit der Aussage. In der bewußten Berücksichtigung der Pneumatologie erhält diese Zielsetzung ihre theologische Grundlage, allerdings über die Daten der Geschichte hinaus.

München

Peter Stockmeier

Mittelalter

Walther Völker: *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen*. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik. Wiesbaden (Franz Steiner Verlag) 1974. XIV, 489 S., brosch., DM 136.-.

Wenn man vergleicht, auf welche Textausgaben für Symeon sich noch H.-G. Beck in seinem 1959 erschienenen Handbuch beziehen konnte (Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, S. 585–587), dann ist der Fortschritt, welcher seitdem durch 9 Bände der *Sources chrétiennes* für diesen Autor erzielt wurde, geradezu frappierend (hier S. XI). Bis auf das Buch von I. Hausherr vom Jahre 1928, der die Vita Symeons von Niketas Stethatos edierte, dürfte dadurch die gesamte Literatur zu Symeon bis zum Jahre 1957 überholt sein. Jeder, der die gehaltvollen Einleitungen zu den Ausgaben der *Sources chrét.* kennt, weiß, daß dort über Verfasser und Werk alles zu finden ist, was selbst ein anspruchsvoller Leser als Einführung zu wissen verlangt. Unter diesen Umständen ist es nur zu begrüßen, daß sich V., der Historiker der ostkirchlichen Mystik, nach seinen Büchern über Clemens von Alexandrien, Gregor von Nyssa, Ps.-Dionysius Areopagita, Maximus Confessor und Johannes Climacus auch dieses bedeutenden Mystikers der östlichen Kirche angenommen hat und dessen soeben erst in gewisser Vollständigkeit gedruckten Werke in der ihm eigentümlichen Weise zu einer Monographie verarbeitete.

Zunächst werden die notwendigerweise mageren Resultate der Forschung bis zum Jahre 1957 und die großen Aufgaben vorgeführt, welche die neue Ausgabe stellt (S. 1–10). Sodann beschreibt V. die äußeren Umstände des Lebens Symeons, seine umkämpfte Stellung in seiner Kirche und deren Einfluß auf sein praktisches und schriftstellerisches Wirken (S. 11–86). Symeons Leben (949–1022) fällt zwar in die Zeit des Kaisers Basilius II (976–1025), unter dem das oströmische Reich seine größte Ausdehnung erfuhr, daß diese Zeit in vieler Hinsicht eben doch nicht „eine der glücklichsten Epochen der byzantinischen Geschichte“ (S. 11) war, sondern „in die traurigste Periode des byzantinischen Reiches“ fällt (so A. Ehrhard bei K. Krumbacher, 1896, S. 154), muß V. selbst aus Symeon auf vielen Seiten dokumentieren. Die äußere Macht des Reiches entsprach, wie das öfters geschieht, auch damals nicht dem, was die Bürger des Reiches in seinem Inneren erlebten.

Symeon hatte eine freudlose Jugend in großer Isolierung. Er erlebte seine Wende, als er dem Studenten Symeon Eulabes begegnete, seinem geistlichen Vater, dem Ideal eines Mönches. Ihm verdankte er auch die Anfänge seines visionären Lebens. Gegen seinen Willen zum Priester und Abt berufen (um 980), leidet er unter den Bürden dieser Ämter, die ihn an einer von weltlichen Sorgen unberührten Le-

bensführung hindern. Im Jahre 1005 dankt er ab, 1009 muß er auch die Hauptstadt verlassen, 1022 stirbt er. 13 Jahre nach seinem Tode redigiert Niketas Stethatos seine Schriften und bewahrt sie so vor dem Untergang. In einer umfangreichen Vorrede muß er vor allem Symeons mystische Theologie zu rechtfertigen versuchen und vor zu früher Lektüre der Hymnen warnen.

Das alles erinnert ein wenig an Meister Eckehart, an dessen Werk heute ebenfalls vor allem die Differenzen mit der Amtskirche interessieren und bei dem man ebenso wie bei Symeon leicht vergißt, daß sich beide zunächst und vor allem als Glieder ihrer Kirche fühlten. Die Energie, mit der Symeon eingerissene Mißstände aufdeckt, entspringt denn auch der Sorge des Hirten um seine Herde, dem Wissen um die Erhabenheit seines Dienstes. Dazu gehörten für ihn vor allem die Aufgaben, die dem Abt gegenüber seinen Mönchen aufgetragen sind, aber auch diejenigen des geistlichen Lehrers. Nur in einer richtigen ethischen Grundhaltung, in einer tiefen Erfahrungheit gründet sich die *discretio* des Lehrers.

Die literarische Tätigkeit Symeons ist eine Fortsetzung seiner mündlichen Lehre. Von seinen Schriften sind freilich die Orationen und die *λόγοι ἐν κεφαλαίοις* nur Kompilationen aus den Katechesen, die uns einen Einblick in das klösterliche Leben verschaffen. In seinen Hymnen wollte er vor allem die Größe des göttlichen Erbarmens darstellen; andere Hymnen verteidigen seinen geistigen Vater, wieder andere behandeln theologische Fragen.

Nach dieser Skizze des biographischen und literarhistorischen Teiles beginnt V. mit seinem eigentlichen Thema, das er in vier umfangreiche Kapitel einteilt: Die *ἐργασία σωματική*, die *ἐργασία πνευματική*, die *θεωρία* und: Das vollkommene Leben als Ziel der Entwicklung. – Diese Kapitel werden in Unterabschnitte gegliedert (etwa: „Der Kampf gegen die *πάθη*“), deren Überschriften dem Leser bereits aus früheren Büchern V.¹ bekannt sind. Nun soll gar nicht bestritten werden, daß sich bei verschiedenen Theologen der stark traditionsgebundenen byzantinischen Kirche Themenkreise nachweisen lassen, die unter demselben Titel behandelt werden können. Die Frage, die sich angesichts dieser wieder über 400 Seiten starken Darstellung erhebt, ist vielmehr die nach ihrer Methode.

Selbstverständlich muß sich jeder Forscher, der es mit so umfangreichen Quellen zu tun hat, zunächst eine Art systematischen „Zettelkasten“ anlegen. F. J. Dölger und K. Prümm haben es seinerzeit nicht anders gehalten, als sie die Realien von „Antike und Christentum“ und „spätantiker Religionsgeschichte“ zu erfassen versuchten. Beide Autoren, um nur diese anzuführen, gewähren ihren Lesern jedoch auch hinterher einen Einblick in ihre Arbeitsweise, indem sie durch umfangreiche Register den Inhalt ihrer Werke aufschlüsseln und diesen jederzeit in allen Einzelheiten auffindbar und nachprüfbar machen.

Auch V. hat alle seine umfangreichen Bücher mit „Zettelkästen“ vorbereitet, deren einzelne Teile er hier und da wiedergibt (hier etwa auf S. 125¹, 126¹, 306⁶, 345 und 391). Dagegen ist nichts einzuwenden, die Fülle der Belege beeindruckt vielmehr von Seite zu Seite mehr und mehr. Trotzdem will sich das Gefühl nicht einstellen, daß diese Schwärme von Zeugen objektive Beweise darstellen. Nicht nur, daß man ganze Serien von Seitenzahlen daraufhin nachprüfen müßte, ob damit wirklich gleichartige Tatbestände zusammengefaßt werden, noch mehr beunruhigt die mit größter Selbstverständlichkeit verfolgte Methode, von einem Detail zum anderen fortzuschreiten, ohne daß diese Ketten von Einzelheiten durch mehr als äußerliche Postulate koordiniert würden. Der Fortgang der Darstellung wird von der Absicht des Autors absolut diktiert, der man sich in allem anzuvertrauen hat.¹

¹ Um nur ein Detail herauszugreifen, so verteidigt V. (S. 40–43) wieder die Übersetzung des Namens *Συμεὼν ὁ νέος θεολόγος* = Symeon der Neue Theologe, obwohl ein Kenner der theologischen Literatur der Byzantiner wie Albert Ehrhard schon 1928 und 1933 (Byz. Z. 28 [1928] 443–444 und 33 [1933] 381 – 382) ausdrücklich erklärt hatte, ein „neuer Theologe“ wäre den Byzantinern unerträglich gewesen, und es müsse heißen: Symeon der Jüngere, der Theologe = *Syméon le*

So präzise die einzelnen Zitate auch aussehen, oft hat man den Eindruck eines gelehrten Chaos, das von keiner Übersicht aufgeschlüsselt wird, weil das offensichtlich gar nicht möglich ist. Der Leser wird gezwungen, das Buch von Anfang bis Ende zu lesen, wenn er etwas erfahren möchte, von dessen Existenz er nach den Überschriften da oder dort etwas vermutet (z.B. den Messalianer-Abschnitt S. 356–358).

Man wird es diesem Buche zwar nicht verargen können, daß es dem nicht dienen mag, der es (wie manche Bildbände zur byzantinischen Kunstgeschichte) mit einer gewissen romantischen Emphase ergriffen hat, um sich (natürlich ganz unverbindlich) an östlicher Mystik zu weiden. Nach dem Vorwort aber will es eine erste „zusammenfassende Darstellung der Welt Symeons“ sein, „eine solide Grundlage für neue, hoffentlich bald erscheinende Einzelstudien“. Damit erhebt es den Anspruch, den Rahmen für weitere Untersuchungen bereits gültig abgesteckt zu haben, einen Anspruch, der dann berechtigt wäre, wenn die bisher bei V. überall zu beobachtende Systematik tatsächlich für jeden seiner Heiligen objektiv verbindlich wäre. Das könnte durchaus so sein. Man wird aber abwarten müssen, was die Herausgeber der Schriften Symeons, die mit dessen Gedankenwelt besser als jeder andere vertraut sind, zu dieser Zusammenfassung zu sagen haben, die zunächst einmal den Eindruck erweckt, als sei sie mehr von den persönlichsten Kategorien des Verfassers als von den Aussagen der Quellen bestimmt. Wer hat da wem den Weg gewiesen?

Lengfeld bei Würzburg

R. Riedinger

Ulrich Köpf: Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert (= Beiträge zur historischen Theologie 49). Tübingen (Mohr) 1974. XII, 310 S., Ln., DM 79,-.

Von der modernen Diskussion angeregt und letztlich von systematischem Interesse geleitet, wendet sich der Vf. in der vorliegenden Arbeit den Anfängen der theologischen Wissenschaftstheorie zu. Er geht dabei von der richtigen, wenn auch heute oft ignorierten Einsicht aus, daß eine sachgemäße Besinnung auf die Grundlagen der Theologie sich in keinem Fall den historischen Bedingungen einfach entziehen kann. „Eine Bewältigung der anstehenden Probleme ist nur nach kritischer Aufarbeitung ihrer geschichtlichen Voraussetzungen möglich“ (Einleitung S. 1). Trotz seines unmittelbaren systematischen Interesses ist der Vf. – und das verdient nachdrücklich hervorgehoben zu werden – in keiner Phase seiner Untersuchung der naheliegenden Gefahr erlegen, von der modernen Fragestellung sich den Blick für die geschichtliche Situation verstellen zu lassen oder seine Ergebnisse kurzschlüssig zu aktualisieren. Die Hauptüberschriften sollen den Gang der Untersuchung vor Augen führen: 1. Einleitung, 2. Voraussetzungen der theologischen Wissenschaftstheorie, 3. der geschichtliche Ort der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jh., 4. der Gegenstand der Theologie, 5. die Einheit der Theologie, 6. die Wissenschaftlichkeit der Theologie, 7. der Vollzug theologischer Arbeit, 8. das Verhältnis der Theologie zu den anderen Wissenschaften und die Notwendigkeit einer selbständi-

jeune, le théologien. – Diese Einsicht Ehrhards wird sich in einer Welt, die seit dem 16. Jh. gewohnt ist, im Neuen auch das Bessere zu sehen, wohl nicht durchsetzen, denn diese Formulierung ist auch heute wieder sehr publikumswirksam. Der Rez. erlaubt sich resignierend nur noch den Hinweis, daß in den Akten der Lateran-Synode von 649 (Mansi 10) die *καινότης* = nouitas der monothelitischen Position von den Dyotheten als Charakteristicum ihrer Häresie gewertet wird. Bei Mansi 10, 1057 D heißt es von den Häretikern, sie seien *καινῆς ἐκδέχεται γενόμενοι πίστεως* = „Verfechter eines neuen Glaubens“ geworden. Es wäre also eine Umkehrung der Grundauffassung dieser von Maximus Confessor maßgeblich bestimmten Synode (vgl. Byz. Z. 69 [1976] 17–38), wollte man ihr und dem bedeutendsten Theologen dieser Zeit die Ansicht unterstellen, sie hätten die Formulierung „der neue Theologe“ als Ehrentitel verstehen können.

gen Theologie, 9. das Subjekt der Theologie, 10. Rückblick auf die Herausarbeitung des Theologiebegriffes, 11. Anhang: Quaestionenverzeichnis der theologischen Wissenschaftslehren. Die Fülle des verarbeiteten Materials und die Vielfalt der behandelten Einzelfragen können hier genauso wenig wie die erzielten Ergebnisse referiert werden. Nicht nur die gedruckten Quellen und bekannten Autoren, sondern auch das nur handschriftlich erhaltene Material und weniger berühmte Theologen (von oft erstaunlicher Originalität) werden herangezogen. Der methodischen Sauberkeit und Disziplin der ganzen Arbeit entspricht die Sorgfalt bei der Edition der handschriftlichen Texte, die jedoch keine kritische Edition sein sollen. Für die ohnehin sehr schwierige und bei dem derzeitigen Forschungsstand noch nicht endgültig zu beantwortende Frage nach den Ansätzen der behandelten Probleme im 12. Jahrhundert wäre es von Nutzen gewesen, die Untersuchungen von A. Grillmeier, (Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik. Kirche und Überlieferung, Freiburg 1960, Seite 119–169) und von H. Cloes, (La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses 34 [1958] 277–329) heranzuziehen. Vor jeder formalen Reflexion und Theorie über diese Fragen und damit vor den Quaestionen zu diesem Gegenstand liegen die tatsächlichen systematischen Entwürfe und Versuche von Theologie als Wissenschaft und die dabei praktizierte Methode. Diese Anmerkung ist als Hinweis für die weitere Forschung gedacht und soll in keiner Weise den Wert dieser soliden, für die aktuelle Diskussion wie für die Mediävistik gleichermaßen bedeutenden Studie schmälern.

München

Richard Heinzmann

Richard Heinzmann: Die Summe „Colligite Fragmenta“ des Meisters Hubertus (Clm 28799). Ein Beitrag zur theologischen Systembildung in der Scholastik (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. 24). München-Paderborn-Wien (Schöningh) 1974. Kart., XVIII, 268 S., DM 52,-.

Otto von St. Blasien berichtet in seiner Chronik zum Jahre 1194, daß unter den Gelehrten dieser Zeit Hu(m)bertus von Mailand einen nach Umfang und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Liber, betitelt „fragmenta caelestis mensae“, schrieb. Zur Ergänzung dieser Nachricht verwies bereits der Herausgeber der Chronik, A. Hofmeister, auf eine Notiz des Geschichtsschreibers Alberich von Troisfontaines, der zum Jahre 1200 bemerkt, daß der Theologe und Kardinal Humbertus, 7 Jahre Erzbischof von Mailand (d. i. von 1206–1211) und 10 Jahre Magister in Paris, ein Buch „Über die Übereinstimmung des Alten und des Neuen Testaments“ verfaßte. Habent sua fata libelli! Die theol. Summe („Bruchstücke vom himmlischen Gastmahl des Wortes“) ist bislang nur in einer einzigen Handschrift bekannt geworden, die erst 1961 aus wohlverwahrtm Privatbesitz von der Bayerischen Staatsbibliothek in München erworben und (als Clm 28799) zugänglich gemacht wurde. Nach vorherigen unvollständigen Informationen (durch M. Grabmann [1929] und U. Horst [1964]) hat R. Heinzmann in seiner Münchener Habilitationsschrift die handschriftliche Überlieferung der Summe untersucht, beschrieben und dargelegt. Diese erste kritische Untersuchung mußte feststellen, daß die unvollendet gebliebene Summe fragmentarisch überliefert ist. Aus der Handschrift des 13. Jh., die ursprünglich 35 Quaternen (35 x 8 = 280 Folien) enthielt, wurden an verschiedenen Stellen 72 Blätter herausgeschnitten, so daß der Umfang des Codex um etwa ein Viertel vermindert wurde. Über den Verbleib dieser Folien ist nichts bekannt! Die vorliegende Untersuchung, die ein umfangreiches und detailliertes Quästionenverzeichnis enthält (S. 28–145), mußte sich immer wieder über die lästigen Lücken hinwegarbeiten.

In einer literarkritischen Einführung (S. 5–27) beschreibt die Arbeit zunächst Inhalt und Quellen der Summe, – den Aristoteleszitate wird dabei die besondere Aufmerksamkeit zugewendet! – und befaßt sich dann mit der Datierung und dem Verfasser derselben. Die Abfassungszeit ist durch die Chronik des Otto von St.

Blasen für die Jahre um 1194 gesichert und es besteht kein Grund, die Unsicherheit bezüglich der Abfassung der Summa des Magisters Praepositinus, die von Humbert benutzt wurde, auf dessen Summa auszudehnen, im Gegenteil, das Schwanken der Forschung bezüglich der (1.) Lehrtätigkeit des Präpositinus in Paris in den Jahren zwischen 1190–1194 wird durch Humberts Werk beendet. Daß die Summe vor 1200 verfaßt wurde, beweist auch die Tatsache, daß sich in ihr „kein Einfluß der metaphysischen Schriften des Aristoteles feststellen läßt“ (19), obwohl die logischen Schriften des Philosophen häufig zitiert werden (vgl. 16–18). Diese Entstehungszeit wird auch durch die Begriffsgeschichte bestätigt: die Begriffe ‚originale peccatum‘ (bzw. ‚vitium‘) (Quäst.-Verz. S. 88) oder ‚generales indulgentiae‘ (ebd. S. 101) werden in fröhscholastischer Bedeutung verwendet; ebenso weist die Auseinandersetzung mit den christologischen Nihilianismus (ebd. S. 118 und 143 f.) auf die achziger und neunziger Jahre des 12. Jahrhunderts als Entstehungszeit der Summa hin.

Über die Person dieses Theologen Humbertus von Mailand wissen wir wenig. Sollte er mit dem Alberich von Troisfontaines erwähnten Mailänder Erzbischof und Kardinal Humbertus de Pirovano († 1211) identisch sein – für diese Identität spricht immerhin die Tatsache, daß der Verfasser der um 1190 entstandenen theol. Summa Humbertus Mediolanensis ist und der Mailänder Erzbischof und Kardinal Humbertus um 1200 zehn Jahre Magister in Paris war! – so wäre er auch der Verfasser einer bibeltheologischen Schrift „De concordia veteris et novi testamenti“. Diese ist selbstredend nicht mit der überlieferten Summa identisch. Aber setzt nicht gerade die theol. Summe die Beschäftigung mit der Schrift voraus? Die Theologie des 12. Jahrhunderts ist noch sehr viel enger mit der Schriftauslegung verbunden als die Theologie des 13. Jahrhunderts. Die Viktoriner (z.B. Hugo), die ‚Montani‘, die Theologen auf dem Berg der Hl. Genoveva, und auch die Porretani waren insgesamt Schrift-Gelehrte! In der Summa „fragmenta caelestis mensae“ werden die von der Schriftauslegung übriggelassenen Stücke, losgelöst von der Texterklärung, aufbewahrt. „Haec sunt igitur quaestionum sacrae scripturae minutiae quae de manibus tractatorum decedentes separantur et separatim seorsum a litterae expositione reservantur“ (S. 28 f.). Diese Angabe betrifft genau die Methode der fröhscholastischen Theologie, die sich ebenso von den Hl. Schriften her Fragen aufgeben läßt, wie sie auch solche an die Schriften stellt. Je mehr sich die Schultheologie auf das Textbuch des Petrus Lombardus festlegte, desto mehr trat die Hl. Schrift in den Hintergrund. Humbertus kannte das Sentenzenbuch des Lombarden und er hielt sich auch in seiner Darlegung an des Lombarden Einteilung der Theologie in vier Bücher; aber er ging methodisch und lehrmäßig seine eigenen Wege des Denkens, die oft unmittelbar von der Auslegung und Befragung der Schrift herkommen (vor allem im 2. Buch über die Schöpfung und Urgeschichte).

R. Heinzmann analysiert höchst ausführlich und aufschlußreich den formalen und materialen (inhaltlichen) Systemgedanken der Summa (S. 147–261). Zur formalen Befragung des (theol.) Gegenstandes und formalen Darlegung des Erfragten griff der Magister die allbekannten Prinzipien der vier Ursachen und vier Arten der Bewegung und Veränderung samt den 10 Kategorien auf, um nach allen Regeln der ‚artes‘ in der Theologie zu verfahren. Die theologische Wissenschaft ist noch (!) mehr eine Frage der Methode der Quästion, des Artikels und der Traktate als eine Frage der Wissenstheorie und der Hermeneutik. Die theol. Erkenntnislehre war für den Magister primär eine Frage des Lehrens und der Unterweisung. Über die dialektische Kunst und Fertigkeit des Zergliederns, Aufteilens und Zusammenordnens kam der scholastische Wissensbegriff voran. In der Systematisierung der theologischen Tugenden und der vier Kardinaltugenden fand die Summa einen guten Gegenstand ihrer Methode. Gegenüber metaphysischen Fragen ist sie eher zurückhaltend. Die sprachlogische und grammatikalische Unterscheidung zwischen Wortsustanz (‚substantia subiecta‘) und Wortform(en) (‚substantia subiecti id est substantialis formae‘) half, die anstehenden Fragen nach Identität (Einheit) und Differenz (Vielfalt) eines theologischen Gegenstandes lösen. Den materialen Systemgedanken entwickelte Magister Humbert mit dem Begriff (der Schule) vom ‚opus creationis‘ und ‚opus

recreationis'. Letzteres unterteilte er in das sichtbare Heilswerk des Christusgeschehens und in das unsichtbare Wirken der Kraft und Gnade der Tugenden, worüber er bereits im 2. Buch von der Erschaffung und ursprünglichen Ausstattung des Menschen im Anschluß an das Kapitel über die naturale Verderbnis des Menschen durch Schuld und Sünde handelt. Diese Zuordnung der ,vita' und ,virtutes', der Zusammenhang zwischen der ursprünglichen naturalen Ausstattung des Menschen, seiner schuldhaften Verderbnis und Verkehrung und seiner tugendhaften, gnadenhaften Wiederherstellung zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Schöpfungstheologie. Das Verständnis des ,peccatum originale' als ,vitium originale' und die Zuordnung der ,ignorantia' zur Urschuld (vgl. S. 88 f.) zeigt, daß Magister Humbert in der Überlieferung der Schule von St. Victor steht und ihr ebenso verpflichtet ist wie der Schule des Robert von Melun. Hugo von St. Victor ist für ihn der „Große“ (vgl. S. 12). Diese Qualifizierung Hugos kennen wir auch aus dem (vor 1170 verfaßten) Paulinenkommentar „Totius sacrae scripturae“ (Cod. Vat. Ottob. lat. 445), der Vorlage der unter dem Namen Hugos von St. Victor gedruckten Allegoriae in Novum Testamentum Lib. 5–8. Die Allegoriae, der erwähnte Kommentar zu den Hauptbriefen des Apostels Paulus und die Summe des Magisters Humbert sind in jenem theologischen Milieu des späten 12. Jahrhunderts entstanden, daß durch Hugos Symbol- und Existenzialtheologie und Roberts von Melun Schriftgelehrsamkeit und Dialektik angereichert ist. In dieser Geisteswelt wurde auch die Auseinandersetzung mit dem christologischen Nihilianismus geführt, nach dem Leib und Seele in der substanziellen Annahme durch den personalen Logos nicht ein ,aliquid unum' sind (vgl. 142–145). Leider ist das 3. Buch der Summa unvollständig und das überlieferte Fragment ist arg lädiert. Trotzdem könnten die vorhandenen Folien (204r–207r) sehr wichtig sein für die Geschichte dieser früh-scholastischen christologischen Häresie, die wir noch in ihren Anliegen und Gründen noch zu wenig kennen. Die erklärten Bemühungen des Magisters um den Aufweis, daß die Leib-Seele Natur des inkarnierten Logos ein ,aliquid unum', ein ,compositum' sei, das ein ,nomen proprium' trage, dieser Mensch Jesus sei, der Sohn Gottes, beweisen, daß der christologische Nihilianismus die Substanzbezeichnung nur für das personale Sein (Jesu Christi) gelten ließ, nicht für dessen naturale Gründe. Das sprachlogische Verhältnis von Wortsubstanz und Wortqualität(en) erlaubt keine andere Aussage. Die Vertreter des christologischen Nihilianismus müssen offensichtlich in den Schulen der Sprachlogiker gesucht werden; diese sind aber keine „Nihilisten“ oder „Nominalisten“ als welche sie in der Verurteilung durch die Kirche (Denz.-Schönm. 749 f.) erscheinen.

Corrigenda:

S. 29 Z. 14 v. u. confessionem: confusionem S. 61 Z. 6 u. u. generales S. 151 Z. 17/18 necessarium S. 159 Anm. 60 theologica S. 181 Anm. 25 traducé S. 212 Z. 15 voluntatis rationis: rationalis (? vgl. Z. 16 voluntatis sensualis) S. 244 Anm. 24 salutis.

Bochum

L. Hödl

Nicolaus Heutger: Loccum – eine Geschichte des Klosters.

Hildesheim (August Lax) 1971. XII, 156 S., geb., DM 18.–.

ders.: Bursfelde und seine Reformklöster. 2. erweiterte Aufl.

Hildesheim (August Lax) 1975. XXVII, 147 S., 20 Tafeln, kart.

Das achthundertjährige Kloster Loccum, das im Jahre 1163 von Zisterziensermönchen gegründet wurde (vgl. die Festschrift Loccum Vivum, Hamburg 1963), und das noch ältere ursprüngliche Benediktinerkloster Bursfelde, das durch die von ihm im 15. Jh. ausgegangene Klosterreform weithin bekannt geworden ist, sind die beiden bedeutendsten niedersächsischen Klöster, deren Wirkungen über die Reformation hinaus bis in die Gegenwart reichen. Das gilt insbesondere für Loccum, das die Jahrhunderte seiner wechselvollen Geschichte fast bruchlos überdauert hat und noch heute – als geistliches Zentrum der Hannoverschen Landeskirche neben Ev. Akademie, Pastoralkolleg, Katechetischem Amt und Volkshochschule am gleichen

Ort – deutliche Elemente des früheren Klosterlebens bewahrt. In geringerem Maße gilt dies auch für Bursfelde, dessen Abtswürde bis heute in der Göttinger theologischen Fakultät (seit 1828) wenigstens als Titel weiterlebt. Hier ist kirchengeschichtliches Erbe in einer lutherischen Kirche noch lebendig, das älter ist als die Reformation. Und der Reiz der beiden Darstellungen liegt nicht zuletzt darin, daß sie dieses Erbe bewußt zu machen versuchen.

Der Verf., der durch eine Reihe weiterer Publikationen über die Geschichte niedersächsischer Klöster bekannt geworden ist, möchte etwas von dem Geist und der Ausstrahlungskraft der beiden Orte im Laufe ihrer Geschichte bis in die Gegenwart hinein vermitteln und verbindet dazu historische, kunstgeschichtliche (mit Abbildungen) und theologische Aspekte. Gewissenhaft werden die überlieferten Daten zusammengetragen und die Klöster in ihrer geschichtlichen Entwicklung skizziert. Dabei wirkt das Buch über Loccum in sich geschlossener. Seltsam mutet lediglich der Anhang über das Kloster Amelungsborn an und hier vor allem die ausführliche Deutung von Wilhelm Raabes Werk „Das Odfeld“ (S. 144–148). Gelegentlich stößt man in dem Buch auch auf die Verwendung altertümlicher Schreibweisen, insbesondere bei Namen: „Kanut“ statt Knut (S. 19), „Knoblouch“ statt Knobloch (S. 59); vgl. auch „Walkenmühle“ und „Walkemühle“ statt Walkmühle (S. 31). Die Schreibweise sollte zumindest einheitlich sein, z. B. „Woldemar“ oder „Waldemar“ (S. 19). Die Namensform „Wulbrand“ (S. 110) statt „Wilbrand“ (S. 5 ff.) von Hallermund ist wohl ein Versehen. Insgesamt scheint der Verf. eine gewisse Schwäche für die gegenwärtigen Äbte der Klöster zu besitzen, denen er verhältnismäßig viel Platz einräumt (Loccum 113 ff.; 149 ff.; Bursfelde 71 ff.).

Bei dem Buch über Bursfelde handelt es sich bereits um die 2. erweiterte Auflage. Gegenüber der 1. Aufl. (1969) sind allerdings nicht nur Erweiterungen zu verzeichnen sondern auch Kürzungen und Korrekturen, die vor allem wohl durch die Besprechung von E. Bachmann (Niedersächs. Jahrbuch f. Landesgesch. 43, 1971, 245–247) bedingt sind. Erweitert ist die 2. Aufl. durch den Abdruck zweier älterer Arbeiten von H. Lilje (Benedikt, Abt des Abendlandes, aus: Die Furchen, 23, 1937, 547–555 = S. XV–XXIII) und P. Volk (Die Studien in der Bursfelder Kongregation, aus: Los monjes y los estudios, Poblet 1963, 325–337 = S. 99–111); ferner durch die Zusammenstellung der Reste der ehemaligen Bursfelder Klosterbibliothek (S. 74–83) und einen zusätzlichen Beitrag über die Bauten in Bursfelde (S. 84–87). Nützlich, aber innerhalb der Anlage des Buches nicht sehr glücklich ist ein neu aufgenommenen Abriß der Geschichte Bursfeldes (S. 88–95), von dem später noch eine Kurzform gegeben wird (S. 114 f.). Inwieweit darüber hinaus noch ein Unterrichtsentwurf über das Kloster Bursfelde (S. 96–98) nicht nur „ungewohnt“ sondern auch „angebracht“ (S. XIII) ist, steht dahin. In der beigefügten Liste der Mönchsklöster der Bursfelder Kongregation (S. 140 ff.) ist der Name „Odensee“ in Odense zu korrigieren; das Kloster St. Peter im Schwarzwald ist aus dieser Liste zu streichen, da über seine Inkorporation nichts Näheres bekannt ist. Zur Literatur sei ergänzend hingewiesen auf die Untersuchung von B. Frank, Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert, Göttingen 1973.

So bleiben trotz sorgfältiger Ausstattung noch einige Verbesserungsmöglichkeiten. Als Einführung und Überblick über zwei wichtige Kapitel niedersächsischer Kirchengeschichte haben die Darstellungen gleichwohl ihren Wert. Darüber hinaus regen sie dazu an, der Frage nach dem monastischen Erbe in der ev. Kirche auch an anderen Orten nachzugehen.

Bonn

W. A. Bienert

Reformation

Fritz Kelber, Gerhard Pfeiffer, Wilhelm Kantzenbach: *Evangelium und Geist der Zeiten. 450 Jahre Reformation in Nürnberg.* Nürnberg (Ev. luth. Gesamtkirchenverwaltung) 1975. 169 S., geb.

Als Student der Theologie hatte ich vor nunmehr über zehn Jahren eine Seminararbeit anzufertigen über das Thema „Charitas Pirkheimer und die Reformation in Nürnberg.“ Die Aufzeichnungen und Briefe der Äbtissin; das Wort ihres Bruders Willibald von der Reformation, die sehnlich erwartet wurde als „Verbesserung“ und die in eine „Verböserung“ ausgeartet sei; die bewegten Vorgänge um die Ein- und Durchführung der Reform in Nürnberg lassen etwas verspüren von den „geschichtlichen Notwendigkeiten, die hinter den Geschehnissen standen“, wie Dekan Fritz Kelber sie in seinem Vorwort der zu rezensierenden Festschrift zum 450-jährigen Reformationsjubiläum in Nürnberg anspricht.

Die Festschrift trägt bezeichnenderweise den Titel „Evangelium und Geist der Zeiten“. Sie ist damit zugleich Rechenschaftsbericht, der um die Tragik des „Gotteswortes unter uns Menschen“ weiß und die ein Reformator unseres Jahrhunderts, Reinhold Schneider, den „Gang durchs Feuer“ nannte.

Die drei Beiträge der Festschrift werfen Fragen auf, die sie selber nur erhellen, nicht aber lösen können und wollen:

die „evangelische Stadt“, womit Erinnerungen des Lesers an die apokalyptische Stadt geweckt werden mögen;

die christliche Gemeinde Nürnbergs im Spannungsfeld von kirchlicher und politischer Gemeinde; schon in der Themenstellung klingt das Problem der Identität von „kirchlich“ und „christlich“ an;

und schließlich Nürnbergs Bedeutung als „Umschlageplatz deutscher Kirchengeschichte“; neben dem Unterton der Vermarktung religiöser Impulse tritt das prophetische Bild des läuternden Schmelztiegels in den Vordergrund, das die schwere und vergebliche Frage nach der Wahrheit aufwirft.

„Hirngespinnste“ nennt Fritz Kelber seine essayhaften Ausführungen, in denen er Phänomene zum Sprechen bringt, die als spürbare Kräfte die Geschichte trugen und formten, ohne jedoch mit schulhistorischen Kategorien erfassbar zu sein. Sein „Räsonieren“ fördert historische Konflikte ans Tageslicht, die in den Quellen nie so recht greifbar sind, die aber in lebendigen Traditionen bis heute zum Tragen kommen und die öffentliche Meinung und Stimmung prägen.

Nur noch dem Seelsorger, dem „Seismographen“ – ein Wort, das Kelber mehrmals verwendet – wird historische Gestaltung sichtbar, erlebbar in ihren Gestalten, die wirkliche Gestalten der Geschichte waren. In seinem menschlich positiven und souveränem Urteil Feuerbach gegenüber demonstriert Kelber, was ich hier mühsam zu sagen versuche.

Das Ringen und Suchen der christlichen Gemeinde im Interessenfeld der politischen Gemeinde wie der Amtskirche verfolgt der Beitrag von Prof. G. Pfeiffer. Er zieht die Linie durch von den vorreformatorischen Streitigkeiten zwischen Pfarrgeistlichkeit und den Bettelorden, über die Auseinandersetzungen um Lehrmeinungen vor allem im 17. Jahrhundert, von der Zuwendung zu pietistischen Strömungen bis hin zu den Erweckungsbewegungen im 18./19. Jahrhundert, um dann auf die Probleme der Landeskirche bei der Entlassung aus den Bindungen der Staatskirche einzugehen. Das Ringen der Kirche im 3. Reich und die Bemühungen gegenwärtiger kirchlicher Arbeit um eine lebendige Gemeinde schließen den weitgespannten Bogen.

Bei diesen Kämpfen ging es nicht so sehr um Organisationsfragen, sondern wesentlich auch darum, aus der Umklammerung verrechtlichter, etablierter Gläubigkeit freizukommen und den Geist des Evangeliums in der ursprünglichen Einfachheit und Reinheit wieder erlebbar zu machen.

Die Ketzerinquisition im 14. Jahrhundert, der Kampf gegen Täufer und Erweckte, die Verfolgung der bekennenden Kirche und die Kompromißlosigkeit gegenwärtiger kirchlicher Erneuerungsbewegungen legen diese Deutung nahe.

Nürnberg's Bedeutung als Umschlageplatz deutscher Kirchengeschichte ist eng verbunden mit dem Buchdruck. Prof. Kantzenbach betont in seinem Beitrag, daß mit dem Auftreten Luthers ein beschwerlicher Weg langsamer Denkprozesse begonnen hat, der nicht mehr nur Angelegenheit des Einzelnen war. Mit der Verbreitung des Buchdrucks werden diese Denkprozesse von breiten Schichten der Bevölkerung aufgenommen und gestaltet. Nürnberg als die „Stadt revolutionärer Kontakte“, als Sammelbecken neuer religiöser Ideen – es werden die Bewegungen der Täufer, der Pietisten und Erweckten und schließlich der Freireligiösen angesprochen – wird auch gezeigt als der Ort, wo diese Bewegungen immer wieder neutralisiert wurden, wo die Reformation zu einer Kirche „geronnen“ ist. Ein anschauliches und eindrucksvolles Bild, das den geistigen Prozeß in seinem Endstadium der Entwicklung und damit am Beginn seiner historischen Tradierbarkeit charakterisiert.

Die Festschrift zum 450jährigen Reformationsjubiläum in Nürnberg geht über einen historischen Rückblick weit hinaus. Sie versucht, im historischen Geschehen die Triebkräfte freizulegen, die den Geist der Zeiten überdauern und die ursprüngliche Mächtigkeit des Evangeliums in einer jeden Zeit neu zum Erleben bringen können.

Augsburg

Hermann Hörger

Jörg Vögeli: *Schriften zur Reformation in Konstanz 1519 bis 1538*. Mit Gregor Mangolts *Konstanzer Reformationsgeschichte* von 1562 zum Vergleich. Erste Gesamtausgabe. Bearbeitet und aus zeitgenössischen Quellen ergänzt und erklärt von Alfred Vögeli. (= *Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte* Nr. 39–41). 1. Halbband: Texte und Glossar; 2. Halbband: 1. Teil: Beilagen; 2. Halbband: 2. Teil: Kommentar und Register. Tübingen (Osiandersche Buchhandlung) und Basel (Basileia-Verlag) 1972–1973. 586 S., geb., DM 94.–; XIV, 265 S., geb., DM 52.–; XIV, 653 S., geb., DM 94.–.

Der langjährige Konstanzer Stadtschreiber Jörg Vögeli schrieb etwa in den Jahren 1536–1538 eine Reformationsgeschichte seiner Stadt nieder, die jetzt erstmals vollständig herausgegeben worden ist. Einzelne Stücke waren bereits in allerdings unzulänglichen Abdrucken bekannt. Der für sein Amt überdurchschnittlich gut gebildete Jörg Vögeli wurde etwa 1483/84 in Konstanz geboren, studierte möglicherweise 1498 in Erfurt und trat bald nach der Jahrhundertwende in den städtischen Dienst. Von 1524 bis 1548 bekleidete er das Amt des Stadtschreibers, nach der Rekatholisierung Konstanz' ging Vögeli mit seiner Familie nach Zürich ins Exil, wo er am 8. März 1562 starb. Die Reformationsgeschichte Vögeli's hat entsprechend der amtlichen Stellung des Verfassers die Tendenz, die Ereignisse in Konstanz aus der Sicht des Rates darzustellen. Ihre bewegende Mitte ist der Kampf um die Durchsetzung der Reformation gegen den Widerstand von Bischof und Geistlichkeit. Vögeli ist ein überzeugter Parteigänger der Reformation, wie sein Hauptwerk und die wenigen erhaltenen „opuscula“ zeigen. Allerdings sind seine religiösen Überzeugungen im einzelnen, wie etwa das Verhältnis zu Zwingli's Gedankenwelt, noch unerforscht.

Der Herausgeber arbeitete seit Mitte der dreißiger Jahre an dieser Edition, erst kurz vor Abschluß konnte das Original von Vögeli's Handschrift (früher Hamburg, jetzt Deutsche Staatsbibliothek Berlin) aufgefunden werden und liegt selbstverständlich dem Abdruck zugrunde. Außergewöhnlich an dieser Edition ist die große Breite des Sachkommentars. Der Herausgeber hatte es sich zur Aufgabe gemacht, alle Aussagen Vögeli's an den zeitgenössischen gedruckten oder ungedruckten Quellen zu prüfen und diese bei Abweichungen in vollem Wortlaut mitzuteilen, „da man ja nicht wie in Zürich, Bern und Basel auf gedruckte Akten zur Reformation in Konstanz verweisen kann“ (S. 19). Dieses Ziel hat die Edition erreicht. Tatsächlich ist der Kommentarband dadurch zu einer Aktausammlung zur Reformation in Konstanz sowie zu einer Art Biobibliographie der auftretenden Personen ange-

wachsen – die Biographie des Bischofs der entscheidenden Jahre, Hugos von Hohenlandenberg, umfaßt nur bis zum Jahre 1518 gegen 40 Seiten. Die ungewöhnliche Breite des Kommentars und der Beilagen ist von unbestreitbarem Nutzen, wenn sie im Zusammenhang gelesen werden. Als Nachschlage- oder Quellenwerk vermögen die drei Bände trotz Personen-, Orts- und Sachregister nur teilweise zu dienen, da beispielsweise ein chronologisches Aktenverzeichnis fehlt. So besteht leider die Gefahr, daß wichtiges, hier erstmals abgedrucktes Quellenmaterial sowie grundlegende Forschungsergebnisse zur Reformationgeschichte Konstanz' und der Umgebung wegen der Art der Darbietung unbeachtet bleiben werden.

Zürich

Ulrich Gäßler

Neuzeit

Ekkehart Fabian: Geheime Räte in Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen. Quellen und Untersuchungen zur Staatskirchenrechts- und Verfassungsgeschichte der vier reformierten Orte der Alten Eidgenossenschaft (einschließlich der Zürcher Notstandsverfassung). Mit Namenlisten 1339/1432–1798 (1800) (= Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, Nr. 33). Köln/Wien (Böhlau) 1974. 540 S., geb., DM 60.–.

Das Problem der sogenannten „Geheimen Räte“ berührt nicht bloß ein Randgebiet der oberdeutschen und schweizerischen städtischen Verfassungsgeschichte, sondern führt zur zentralen Frage nach den Trägern politischer Entscheidungsprozesse, gerade auch im Zusammenhang mit dem Durchbruch der reformatorischen Bewegung. Am schärfsten stellt sich das Problem in Zürich, weil hier einerseits die Person des Reformators Huldrych Zwingli von der älteren Forschung und darauf aufbauend auch von Ekkehart Fabian als bestimmende Figur eines solchen Geheimen Rates angesehen wird und andererseits der im Jahre 1970 verstorbene Zürcher Reformationshistoriker Leonhard von Muralt sowie einige seiner Schüler den Nachweis zu erbringen versuchten, daß es den mächtigen Geheimen Rat als verfassungsrechtliche Institution in Zürich gar nicht gegeben hat.

Aus diesem Grunde nimmt mit einem gewissen Recht die Behandlung des Zürcher Geheimen Rates im vorliegenden Band den weitaus breitesten Raum ein, wobei die Jahre 1523–1531 im Vordergrund stehen und etwa ein Viertel des gesamten Umfangs ausmachen. Neben einer Forschungsgeschichte und der Wiederholung seiner Hauptthese (S. 61–132) bietet der Herausgeber eine Auswahl von kommentierten Aktenstücken, die sowohl Kompetenzzuteilungen an „heimliche Räte“ wie deren Entscheidungen belegen sollen. Ähnlich verfährt der Herausgeber für die Zeit nach Zwinglis Tod bis 1798, wobei hier jedoch fast ausschließlich Quellenstücke über den Geheimen Rat geboten werden. Mehrere Verzeichnisse versuchen alle Mitglieder dieses Gremiums vom 16. bis in das 18. Jahrhundert zu erfassen.

Demgegenüber sind Bern, Basel und Schaffhausen insgesamt nur 150 Seiten mit jeweils bloß einigen Quellenstücken gewidmet. Dafür treten die Namenlisten in den Vordergrund. Die Anlegung dieser Personenverzeichnisse (Bern: Schultheißen, Vener, Heimliche vom Rat und von Burgern 1435/36–1797/98; Basel: Die „Dreizehn“ 1432–1797/98; Schaffhausen: Geheime Räte 1530–1798/1800) ist äußerst verdienstvoll, weil es für diese Städte, im Gegensatz zu Zürich, noch kein gedruckten Ratslisten gibt.

Wie sehr Zürich im Vordergrund steht beweist das – wie stets bei Ekkehart Fabian – sehr aufschlußreiche Personenregister, das indes nur den Teil über Zürich beinhaltet. Die Bedeutung des Bandes liegt weniger in der Bereitstellung bisher verstreut publizierter oder ungedruckter Quellenstücke zur Thematik „Geheimer Rat“, weil hier das Auswahlprinzip für einen derartig weiten Rahmen fragwürdig bleiben muß, als vielmehr in dem Versuch die Angehörigen der politischen Führungs-

schrift über einen längeren Zeitraum hinweg listenmäßig zu erfassen. Insbesondere für diese entsagungsvolle, überaus nützliche Arbeit gebührt dem Herausgeber Dank und Anerkennung.

Zürich

Ulrich Gäßler

Adalbero Kunzelmann OSA: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten (= Cassiciacum Bd. XXVI). 6. Teil: Die bayerische Provinz vom Beginn der Neuzeit bis zur Säkularisation. Würzburg (Augustinus-Verlag) 1975. XII, 424 S., kart.

Mit seltener Stetigkeit erscheinen die weiteren Bände der großangelegten Geschichte der deutschen Augustinereremiten. Noch bis zuletzt hat der anfangs August 1975 verstorbene Verfasser am letzten, dem achten Band, gearbeitet.

Der hier zur Besprechung vorliegende Band gilt der Geschichte der bayerischen Provinz vom Beginn der Neuzeit an. Hier hätte man ruhig von der Reformation als dem Anfangsdatum des Bandes sprechen dürfen. Denn die Reformation stürzte den Augustinerorden in Deutschland in eine lebensgefährliche Krise, in der die sächsische Provinz unterging, während die bayerische für mehr als ein halbes Jahrhundert am Rand des Untergangs lebte. Im eigentlich bayerischen Raum gingen die Klöster Nürnberg und Windsheim, Mindelheim und Kulmbach gänzlich verloren, andere zeitweilig, von den verlorenen Klöstern in Schlesien, Böhmen und Mähren und im österreichischen Raum ganz zu schweigen. Die Zahl der Ordensmitglieder sank erschreckend. Das Kloster in München, das doch von der herzoglichen Familie mit allen Mitteln unterstützt wurde, das 1490 noch 32 Religiösen beherbergte, zählte um die Mitte des 16. Jahrhunderts nur noch zwei oder drei schwache alte Brüder, um 1600 dagegen wieder 30, 1721 sogar 61 Mitglieder. Dazu fehlte zunächst jegliche Führerpersönlichkeit unter den Provinzialen. Erst 1525 fand man sich auf dem Wiener Kapitel zu einer klaren Stellungnahme gegen Luther, und 1534 mußte der Provinzial wegen seiner lutherischen Ansichten abgesetzt werden. Auch der eifrige Ordensgeneral Seripando konnte sich gegen einen Hochstapler als Provinzial nicht durchsetzen. Nach Provinzialen, die aus dem Kloster Fiume geholt wurden, und nach einem Portugiesen wurde ein Flame zum Provinzobern bestellt (Van Keerbeek 1581-85). Sein wechselvolles Leben wird ausführlich beschrieben. Dann wurden Italiener mit der Leitung der im Todeskampf liegenden Provinz bestellt, die auch einige ziemlich unbotmäßige welsche Mönche in die bayerischen Klöster mitbrachten. Der letzte dieser italienischen Obern war wohl auch der bedeutendste, der „Neapolitaner“ Felix Milensius, einer der ersten Historiker des Ordens. Von der ausgedehnten bayerischen Provinz wurden in diesem Zeitraum auch die Randgebiete losgelöst und zu eigenen Provinzen erhoben: Polen, Steiermark-Kärnten, Böhmen-Österreich, Mähren und Salzburg-Tirol.

Im 17. Jahrhundert konnten mehrere Neugründungen durchgeführt werden, außer an einigen unbedeutenden Orten in Seefeld, in Salzburg und in Ingolstadt. Während die Studien zumeist in München betrieben wurden, ergaben sich jetzt neue Kontakte zu den Universitäten. In Salzburg doktorierten freilich Augustiner 1664 zum ersten und letzten Mal. Auch in Ingolstadt gab es keine akademischen Grade ohne vorausgehende Examina. Hier hätte man gerne Zahl und Namen der studierenden Augustiner aus der Matrikel erfahren.

Die Geschichte der bayerischen Restprovinz während des 17. und 18. Jahrhunderts, die an Hand der Reihe der Provinziale etwas schematisch behandelt wird, verlief wenig aufregend. Das allgemein menschliche Auf und Ab von Regeltreue und Lockerung, von Hochstand des religiösen Lebens und Abstieg, alles ein wenig eingetaucht in das bayerische Staatskirchentum der Kurfürsten, wird geschildert. Die Studien wurden 1699 auf sieben Jahre verlängert, die Exerzitien eingeführt, wohl in Angleichung an die im Lande so einflußreiche Gesellschaft Jesu. Die Frage der persönlichen Armut wurde auf einigen Kapiteln behandelt. Mehrfach wurde versucht, ein gemeinsames Noviziat einzurichten. Die Provinz selber hatte große wirtschaftliche Sorgen. Der Dreißigjährige Krieg, der Spanische und der Österreichische

Erbfolgekrieg hatten große Schäden angerichtet. Notwendige Neubauten und Reparaturen verschlangen hohe Summen. So hatte man 1711 nicht einmal mehr das Geld für die Reise zum Generalkapitel in Rom. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wirkten ein paar bedeutende Provinziale, so Angelus Höggmayr, der Schöpfer der bekannten Stiche aller deutscher Augustinerklöster (1731). Unter ihnen erreichte die Provinz auch personell einen Höchststand. Für die Weiterbildung der Patres sorgten nicht nur die neueingeführte regelmäßige Behandlung moraltheologischer Fragen, vor allem auch die großen Klosterbibliotheken, besonders jene von München. Geschichte wurde als Lehrfach für die Kleriker eingeführt, eine Bestimmung der umfassenden Reformdekrete von 1758.

Die Aufklärungszeit brachte hemmende Staatsgesetze und schikanierende Vorschriften. Aber sie führte auch eine Reihe von Patres in den Kreis der ersten Mitglieder der wissenschaftlichen Akademie. Andere übernahmen moderne Aufgaben, schrieben im „Parnassus boicus“, trieben Meteorologie, lehrten die Zuchthäusler Lesen, Rechnen und Schreiben, gaben Taubstummen Unterricht. Aber auch das Aufsetzen von mehr als tausend Blitzableitern oder der naturwissenschaftliche Unterricht für den Kronprinzen Ludwig konnten nicht vor dem Ende bewahren. Von 1797–1822 gab es in Rom keinen Ordensgeneral und in Bayern drohte das „Zentralkloster“, dem zu entgehen, selbst der Provinzial 1802 in den Weltpriesterstand flüchtete. Am 1. Okt. 1803 wurde das Kloster aufgehoben und die Mönche einfach auf die Straße gesetzt.

Wenn in einem letzten Kapitel die Konvente von München, Regensburg und Seemannshausen noch einzeln behandelt werden, wirkt dies wie eine große wiederholende Zusammenfassung, bei der auch die bisher nicht erwähnten Persönlichkeiten dieser Klöster noch ihre biographische Würdigung finden sollten.

Mit diesem Band hat der Verf. ein wahres Handbuch der bayerischen Augustiner geschaffen, das den Provinzgeschichten anderer Orden ebenbürtig ist. Freilich hat er sich ganz auf das Quellenmaterial des Ordens und auf augustinsche Literatur beschränkt. Inhaltlich wäre durch Beiziehung anderen Schrifttums wohl nicht viel gewonnen, wohl aber der Zusammenhang mit dem Geschehen außerhalb des Klosters klarer gesehen worden. Man denke an Bischof Fabri von Wien oder an den Nuntius und Visitor Ninguarda. Hier wird auf den Lexikonartikel von Jedin statt auf die Publikationen von Schellhass verwiesen. Ergänzungen bringen einige später erschienene Aufsätze in der Festschrift von A. Zumkeller. Druckfehler sind selten. Verbessert gehören 1539 in 1541 (S. 26), 1652 in 1562 (S. 41), 1471 in 1571 (S. 45), Monte Poliziano in Montepulciano (S. 70), Wolfertshausen in Wolfratshausen (S. 225). Widmannstadt und Widmanstetter sind identisch (S. 415).

Gröbenzell

Hermann Tüchle

Urs Altermatt: Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehung der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919. Zürich (Benzinger) 1972. 448 S., geb.

A. stellt die Frühgeschichte der „Katholischen Bewegung“ in der Schweiz (von der Gründung des Bundesstaates 1848 bis zur Gründung der schweiz. Konservativen Volkspartei 1912) in glücklicher Verbindung historischer und soziologischer Forschungsmethoden dar. Er konnte erstmals die einschlägigen Partei- und Vereinsarchive in ihrem Gesamtbestand ausschöpfen (etliches blieb allerdings trotz glücklicher Funde – etwa des Gründungsprotokolls der Konservativen Volkspartei – verschollen), so daß hier das für die schweiz. Politik-, Sozial-, Kultur- und Kirchengeschichte grundlegende Standardwerk der ersten entscheidenden Epochen und Entwicklungen der großen nationalen Organisationen der Schweizer Katholiken (Volksverein, Partei, Arbeiterbewegung) vorliegt, von dem inzwischen wichtige Anregungen auf Forschung und Publizistik – wenn leider meist auch ohne namentliche Bezugnahme auf den Verfasser – ausgegangen sind. Die eigenständige Bedeutung der katholischen Arbeiterbewegungen für die soziale Entwicklung im 19. Jahrhundert und ihre Geschichte finden in diesem Werk überhaupt erstmals eine umfassende

Würdigung. Die katholischen „Orte“ hatten sich auch nach der Reformation im schweiz. Staatswesen eine politische Stellung gesichert, die ihnen auch die Wahrung der religiösen Interessen ermöglichte. Im Gefolge der Aufklärung zerbrach die katholische Einheit. Der „ultramontane“ Flügel geriet in Konflikt mit dem aufgeklärten „Radikalismus“, der den neuen Bundesstaat heraufführte, und die Katholiken wurden nach der Niederlage im „Sonderbundskrieg“ zu einer unter Verdacht stehenden und nur mehr geduldeten Minorität. Sie sahen sich infolgedessen gezwungen, sich erstmals außerhalb der traditionellen kirchlichen Gruppierungen gesellschaftlich und politisch zu organisieren. A. verfolgt in spannender Darstellung, wie sie dies zunächst in kantonalen Zusammenschlüssen und in Zusammenarbeit mit gesinnungsverwandten evangelischen Kreisen versuchten, besonders nach dem 1. Vatikanischen Konzil und dem „Kulturkampf“, aber ihr Heil immer mehr in einer umfassenden, aus einem das ganze Leben umschließenden und durchdringenden Geflecht von katholischen Organisationen bestehenden „Subkultur“ suchten, die in der Lage war, im neuen Bundesstaat als „pressure group“ die politischen und weltanschaulichen Postulate zu verfechten. „Im Vergleich zu den staatspolitischen Programmen anderer west- und mitteleuropäischer Parteien fällt auf, daß der politische Katholizismus der Schweiz die *Demokratie* von Anfang an als die selbstverständliche Staatsform der Eidgenossenschaft ansah. Den beherrschenden Platz, den in anderen Ländern die Diskussion um die Demokratie einnahm, hatte in der Schweiz die Frage nach der Grundstruktur des Staatswesens inne. Im Unterschied zu den Radikalen, die ein zentralistisches Programm verfolgten, traten die Katholisch-Konservativen für die *Erhaltung des föderalistischen Aufbaues der Eidgenossenschaft ein*“ (29). A. zeigt im übrigen, daß der „katholische Block“ durchaus differenziert war. „Die Vorstellung von der ‚Einheit und Geschlossenheit‘, die katholische und nichtkatholische Beobachter... vom Politischen Katholizismus der Schweiz besaßen, ist nicht in allen teilen richtig... Der Schweizer Katholizismus besaß stets verschiedene Schattierungen und Richtungen, Gruppierungen und Fraktionierungen. Er bildete keineswegs einen monolithischen, von Freiburg und Luzern, geschweige denn von Rom gesteuerten Block“ (30). Namentlich die Unterschiede zwischen den bauerlichen „Stammlanden“ und der industrialisierten „Diaspora“ wirken sich bis heute aus. Es ist zu hoffen, daß die Arbeit von A. auch für den innerkirchlichen Bereich fruchtbar gemacht wird (vgl. Victor Conzemius, „Liberaler“ und „ultramontaner“ Katholizismus, Neue Zürcher Zeitung Nr. 18- 61 f.; 22./23. Januar 1977, Beilage „Literatur und Kunst“).

Immensee

Walter Heim

Maxime de Sardes: *Le Patriarchat Oecuménique dans l'Eglise Orthodoxe. Étude historique et canonique.* Traduit du grec par Jacques Touraille (= Théologie historique 32), Paris (Éditions Beauchesne) 1975, 422 S., kart., FF 75.-.

Die französische Übertragung des Buches vom Metropoliten Maximos von Sardes ist zunächst als Fortsetzung jenes nachahmenswerten Bemühens in Frankreich und Belgien zu begrüßen, nach dem theologische Bücher griechischer Theologen (vgl. die Übersetzungen von Werken der Theologen P. Trepelas, I. Kotsonis, I. Karmiris durch P. Dumont) in französischer Sprache zugänglich gemacht werden. Dies ist umso erfreulicher in einer Zeit, in der ein tiefgehendes theologisches und sachliches Kennenlernen der Kirchen untereinander sich als eine echte Chance für die zuweilen oberflächliche Ökumene anbietet. Bei vorliegender Besprechung wird auch die ursprüngliche Fassung des Buches herangezogen. Der Vf., der zu denjenigen griechischsprachigen Klerikern zählt, die über ihre Amtspflichten hinaus auch schriftstellerisch produktiv sind, untersucht die Stellung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel innerhalb der orthodoxen Kirche aus geschichtlicher und kirchenrechtlicher Sicht. Es ist daher sein besonderes Verdienst, Fragen der Kirchenverfassung in ihrem ekklesiologischen Zusammenhang dargelegt zu haben.

Als Ausgangspunkt seiner Ausführungen dient die erste Panorthodoxe Konfe-

renz von Rhodos (24. 9. – 1. 10. 1961), die auf die Initiative des Ökumenischen Patriarchats und die Zustimmung aller lokalen und autokephalen Orthodoxen Kirchen zurückzuführen ist. In bezug auf das zu behandelnde Thema endeten die Diskussionen dieser Konferenz „dans un plein accord, dans la reconnaissance et la confirmation que le Patriarchat oecuménique constituait bien le premier Trône et disposait d'une autorité particulière“ (S. 16). Gerade durch solche Diskussionen kommt zum Ausdruck „un pur esprit de communion“ (S. 16), der in der Orthodoxen Kirche herrscht und der zwei für jede in bewußter Verantwortung auszuführende kirchliche Handlung unentbehrliche Voraussetzungen vereint: die *Freiheit* und die *Autorität*; Freiheit in der Formulierung der verschiedenen Meinungen während der Diskussionen, aber auch Autorität, d. h. Respekt und Gehorsam gegenüber der Wahrheit, den hl. Kanones, der Geschichte und der verfaßten, langen kirchlichen und kanonischen Praxis und Ordnung. Sowohl die Stellung als auch die Rechte nicht nur des Ökumenischen Patriarchats, sondern auch aller Orthodoxen Kirchen sind geschichtlich und kirchenrechtlich festgelegt. Und eben diese Festlegung schließt einerseits die Gefahr aus, daß das Ökumenische Patriarchat sich zu einem „papisme oriental“ entwickeln könnte, und macht andererseits die Verleugnung seines besonderen Platzes und seiner besonderen Rechte innerhalb der Orthodoxen Kirche unmöglich.

Jede lokale Kirche ist „autokephal“ im Sinne, daß der Bischof mit dem Klerus und dem Volk eine selbständige Einheit auf lokaler Ebene bildet. Diese spezielle „ontologische“ Bedeutung der Autokephalie räumte jedoch ihren Platz in der Geschichte der Kirche einer weitergehenden Bedeutung, „à son 'visage' historique“ (S. 21). Die besonderen Rechte nun des Bischofs von Konstantinopel sind keine Verneinung der „ontologisch“, „absoluten Ehrengleichheit“ der Bischöfe und Leiter einer jeden lokalen und „autokephalen“ (in der doppelten Bedeutung des Begriffs) Kirche, sondern „l'organisation précise de la relation unissant les Églises, dans laquelle existe des premières et des secondes, des anciennes et des nouvelles, des archevêques et des évêques, en un mot une hiérarchie, et non l'égalité démocratique“ (S. 22).

Im ersten Kapitel (S. 27–51) behandelt S. Eminenz die allgemeinen Voraussetzungen, nämlich die Einheit der Kirche in der hl. Eucharistie, welcher der Bischof vor allem vorsteht. Indem der Vf. hierbei das Leben der alten Kirche zugrunde legt, erwähnt er nicht die Tatsache, daß es zu dieser Zeit neben der eucharistischen Zusammenkunft der Ekklesia auch andere gegeben hat. Dies tut er anderswo nur beiläufig (s. S. 55). Gewiß ist es, daß die „Katholische Kirche“ in der Eucharistie und dem Bischof ihren erhabenen, ja einmaligen Ausdruck fand, wie Ignatios (Ad Smyrm., 8, 2) hervorhebt (S. 43).

Im zweiten Kapitel (S. 53–95) wird die kirchliche Organisation untersucht, wie sie sich bis zum 4. Jahrhundert entwickelt hat. Hier wäre die Heranziehung des bedeutenden Buches von Hans Freiherr v. Campenhausen (Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Beiträge z. hist. Theologie, hrsg. v. G. Ebeling, 14, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1953) bestimmt von Nutzen gewesen. Besonders eingehend (S. 78ff.) wird das kanonische Werk des 1. Ökumenischen Konzils in Nizäa behandelt (und zwar der 4., 5., 6. und 7. Kanon). Obwohl das Konzil in der Hauptsache die kirchliche Organisation den politischen administrativen Gegebenheiten und Notwendigkeiten angepaßt hat, hat es doch gleichfalls versucht, seine Entscheidungen im Zusammenhang mit den „coutumes antiques“ („τὰ ἀρχαία ἔθνη“) zu treffen. Für das Aufrechterhalten der „alten Sitten“ tritt auch der Vf. in der ganzen Studie ein.

In den zwei folgenden Kapiteln liegt das Hauptgewicht der Untersuchung darin, die Privilegien des Bischofs von Konstantinopel darzustellen, wie sie im Grunde durch den 3. Kanon des II. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel („L'évêque de Constantinople a le primat d'honneur après l'évêque de Rome. Car Constantinople est la nouvelle Rome“) und den 9., 17. und 28. Kanon des IV. Ökumenischen Konzils von Chalkedon festgelegt wurden. Während die Kanones 9 und 17 in Streitfällen den Bischof von Konstantinopel als die höchste Appellationonsinstanz vor-

sehen (S. 169 ff.) und damit praktisch einer vorhandenen Sitte Gesetzeskraft verliehen haben, baute der 28. Kanon den Ehrenprimat und die Jurisdiktion des Thronen von Konstantinopel de jure aus und schloß somit eine lange geschichtliche Entwicklung ab. Hinsichtlich der Haltung der Vertreter der Kirche Roms, die einerseits bei den Diskussionen abwesend waren und andererseits auch nach der Abstimmung des 28. Kanons ihm nicht zugestimmt haben, bemerkt der Vf. richtig, daß durch diesen Kanon, der für die Geschichte der Ostkirche eine wichtige Station ausmacht, eine Spaltung mit dem Westen zustande kam, obwohl dieser Kanon die Stellung des Bischofs von Rom in keiner Weise berührte (S. 259–261). Als besonders traurig empfindet der Vf. die „leidenschaftlichen Kommentare und bitteren Urteile“ auch moderner römisch-katholischer Historiker in Hinsicht auf diesen Kanon (S. 263, Anm. 183). Geschichtlich ist hier hervorzuheben, daß die Entstehung der Theorie der Pentarchie auf das Spannungsfeld und die Praxis des 5. Jahrhunderts zurückzuführen ist (S. 291).

Da aber den Kernpunkt der Kirchenverfassung das Verständnis und die Bedeutung der Kanones im Leben der Kirche ausmacht, behandelt Metropolit von Sardes im fünften Kapitel das Thema: Kanones-Kanonizität-Kanonisches Gewissen (S. 315–332). Hiermit berührt er einen sehr wichtigen Punkt auch für das heutige Leben der Ostkirche, wo sich die Stimmen einerseits für die Kodifizierung der vielen Kanones und andererseits über den genauen inhaltlichen Sinn der Kanones und ihrer Autorität in oft widersprüchlicher Weise vermehren. Die These des Vf., daß die Kirche das Recht besitzt, wenn es nötig ist, diese oder jene Kanones abzuändern, ergibt sich aus der ekklesiologischen – und auch logischen – Wahrheit, daß die Autorität der Kanones nicht höher als die Kirche selbst einzustufen ist (S. 323) und die Kanonizität nur davon abhängig sein kann, ob ein Kanon den Zweck erfüllt, für den er erlassen wurde (S. 331).

Im letzten (6.) Kapitel wird die Praxis der Ostkirche behandelt, wie sie den Ehrenprimat, die besonderen Pflichten und Rechte der Kirche von Konstantinopel, in der Geschichte verstanden und erlebt hat (S. 333–393). Der Bischof von Konstantinopel und ökumenischer Patriarch übt seinen ökumenischen Dienst unter den Schwestern orthodoxen Kirchen aus als eine „diaconie au coeur d'une collégialité fraternelle“ (S. 412).

In der französischen Fassung ist die Reihenfolge der Abschnitte: Literatur, Index und Inhaltsverzeichnis ohne ersichtlichen Grund anders als in der griechischen Ausgabe. Die Widmung ist weggelassen. Ebenfalls, aus Versehen sicher, fehlen drei Titel im griech. Literaturverzeichnis (*A. Alivisatos*, Die heiligen Kanones und die kirchlichen Gesetze, Athen 1949. *Germanos, Metr. v. Anos*, Das Ökum. Patriarchat-Kanonische Notizen 1949 und *I. Karmiris*, Die Ekklesiologie der drei Hierarchen, Athen 1962). Mit der Umschreibung der griechischen Namen, die sowieso nicht einfach ist, hat der Übersetzer besondere Schwierigkeiten gehabt. Manche Namen wurden ganz falsch wiedergegeben (z. B. S. 18, Anm.: statt Militoupolis steht Milet). Bemerkungen dieser Art, da es viele sind, könnte ich dem Übersetzer für den Fall einer zweiten Auflage zur Verfügung stellen. Auch die Übersetzung scheint mir in manchen Punkten zu frei. Eine Stelle könnte sogar zu Mißverständnissen führen: S. 18, Z. 23 steht in Klammern „la plenitudo potestatis“, während der Vf. in der griechischen Auflage (S. 4) von „der sogenannten plenitudo potestatis“ spricht und sich damit von dieser Theorie distanziert. Diese Bemerkungen dürfen jedoch nicht die sonst wertvolle Leistung des Übersetzers schmälern.

Dieses wärmstens zu empfehlende Buch, das übrigens in seiner griechischen Fassung (hrsg. beim Patriarchalischen Institut für patristische Studien, Kloster Vlatodon, Thessaloniki) den Ehrenpreis der Athener Akademie der Wissenschaften erhielt, ist m. W. das einzige, welches so ausgiebig und fachwissenschaftlich dieser Thematik in der orthodoxen Theologie Rechnung trägt. Dem Verfasser und dem Übersetzer gebührt bester Dank.

Bonn

Th. Nikolaou

Ewald M. Vetter: *Die Kupferstiche zur Psalmodia Eucaristica des Melchor Prieto von 1622* (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 2. Reihe, Bd. 15). Münster/Westfalen (Aschendorff), 1972, 412 S., 114 Taf. mit 185 Abb., 15 Abb. im Text.

Sieht man einmal von Werken wie dem Knippings über die Ikonographie der Gegenreformationszeit in den Niederlanden (zuerst 1940), Untersuchungen zu religiöser Emblematik und Katalogen der Graphik einzelner Künstler ab, so wird man sagen dürfen, daß die kunstgeschichtliche Erschließung der religiösen Graphik im Zeitalter nach dem Konzil von Trient gerade erst beginnt. Wie reiche Ergebnisse auf diesem Felde nicht nur für die Kunstgeschichte, sondern auch für die Kirchengeschichte, insbesondere die Geschichte von Theologie und Frömmigkeit zu erwarten sind, zeigt mustergültig die Heidelberger kunstgeschichtliche Habilitationsschrift von Ewald M. Vetter, die aus diesem Grunde hier, wenn auch verspätet, noch angezeigt werden soll.

Es war ein ungewöhnlich glücklicher Gedanke, den Illustrationen des dickleibigen Buches, das der spanische Mercedarier Melchor Prieto 1622 in Madrid unter dem Titel *Psalmodia Eucaristica* veröffentlichte, eine eigene Untersuchung zu widmen. Die figurenreichen, an Sinnbezügen und diese verdeutlichenden Inschriften beinahe überquellenden Stiche sind alle der Eucharistie gewidmet – es handelt sich um eine Art von Summa eucharistischer Theologie und Frömmigkeit. Vetter stellt zunächst den Autor und die aus den Quellen zu erschließende Entstehungsgeschichte der *Psalmodia* vor, um sich dann, ohne auf das Werk als Buch einzugehen (eine systematische Beschreibung des Buches wurde nicht gegeben), mit den Illustrationen zu beschäftigen. Alle fünfzehn Stiche werden abgebildet, gründlich beschrieben, die Bilderklärungen Prietos ediert, die Quellen der Inschriften identifiziert und eine Interpretation der Bildfolge gegeben. Auf den Stichen ist Prieto stets als Inventor genannt, er bestimmte also genau, was dargestellt werden sollte – die ausführenden Stecher waren verpflichtet, ihm jeweils ihren Entwurf vorzulegen, bevor die Platten gestochen werden durften. Der erhaltene Vertrag zwischen Prieto und dem französischen Stecher Jean de Courbes gibt mithin einen wichtigen Einblick in den Entstehungsprozeß von Buchillustrationen, für deren Inhalt hier der Autor verantwortlich war. Neben de Courbes waren die Niederländer Alardo de Popma und Juan Schorquens an der Ausführung der Stiche beteiligt. Ihre Biographien und ihre Arbeiten, meist Porträts und Rahmungen von Buchtiteln, werden zusammengestellt und in die Geschichte der Graphik in Spanien eingeordnet. Wichtig sind die Bemerkungen Veters über die von den Stechern für bestimmte Szenen und Figuren benutzten Vorlagen, zu denen vor allem die 1593 veröffentlichten Illustrationen zu den *Evangelicae Historiae Imagines* von Hieronymus Natalis gehören. Die einzelnen Stiche dieses hochbedeutenden Zyklus enthalten in kleinen Feldern ausgegrenzt oder in den Hintergrund eingefügt Nebenszenen. Buchstaben verweisen auf die Erläuterungen von Szenen, Figuren und Einzelheiten in der Bildlegende. Dagegen werden in Prietos Werk außer langatmigen Erklärungen im Text des Buches viele Inschriften innerhalb der Darstellungen verwandt, ein Verfahren, das den lehrhaften Charakter der Illustrationen stärker hervortreten läßt als in der viel umfangreicheren Stichfolge bei Natalis.

Obgleich Vetter eine beschreibende Analyse der Illustrationsserie der *Psalmodia* vorlegt, ist sein Interesse hauptsächlich auf einige Bildvorstellungen konzentriert, vier der Stiche werden so herausgehoben. Die Untersuchungen über das Schiff der Kirche, die Erscheinung des Schmerzensmannes beim Meßopfer, Christus in der Kelter und die *Fons Vitae* sind zu eigenen Monographien geworden, die die Bildgeschichte der Themen seit ihrer Entstehung bis ins 17. Jahrhundert und die Schichten ihrer theologischen Bedeutung unter Heranziehung außerordentlich vieler Bild- und Schriftdenkmäler behandeln. An der weitausgreifenden Gelehrsamkeit und dem Beziehungsreichtum von Veters Text hätte sicher auch Prieto seine Freude gehabt. Es ist hier nicht der Ort, den Reichtum an neuen Einsichten anzudeuten, die Vetter gewonnen hat – es muß die Bemerkung genügen, daß er weit über die ältere Literatur zur Geschichte jener Themen hinausgekommen ist und daß man künftig gut

tun wird, zuerst zu seinen Untersuchungen zu greifen. Für die Ikonographie der Stiche bei Prieto und damit für die religiöse Graphik des 17. Jahrhunderts ergibt sich eine gewichtige allgemeine Einsicht: entscheidend waren Bildformulierungen des späten Mittelalters. Es bleibt weiterer Forschung vorbehalten zu prüfen, wie weit dies auch für von Vetter nicht erörterte Bildformeln zutrifft.

Weiterleben spätmittelalterlicher Bildvorstellungen beziehungsweise Rückgriffe auf solche – damit wäre Prieto Stichfolge aber nur ungenügend charakterisiert. Nicht nur ihre Einfügung in eine neuartige Serie verdient Aufmerksamkeit, sondern auch der ikonographische Stil der Folge. Die Gedanklichkeit jedes Blattes läßt sich nicht allein ins Bild umsetzen. Zwar gab es in den von Vetter einzeln erörterten Bildkonzeptionen schon früher inschriftengesättigte Denkmäler, doch wird erst bei Prieto eine systematische Integrierung von Texten in die Bilder erreicht, die zu einer besonderen Form von Lesbarkeit führen. Was vorher auf einzelne Inschriften beschränkt war, wird nun so erweitert, daß beinahe alle Beziehungen zwischen Figuren einer Szene visualisiert sowie verbalisiert werden. Manche Zusammenstellung von Figuren wird erst durch die zugehörige Inschrift deutbar. Für die Einbeziehung von Nebenszenen ergeben sich aus diesem Prinzip reiche Möglichkeiten.

Vetters Interesse galt insbesondere einzelnen Bildkonzeptionen. Sein Buch bedeutet jedoch gleichzeitig einen Anstoß zur Beschäftigung mit der Bildform einer Texte ins Bild selbst aufnehmenden Graphik, von der weitere Einsichten zum Aufbau von Illustrationszyklen im Zeitalter von Gegenreformation und Barock ausgehen könnten.

Kiel

Reiner Hausscherr

Erwin H. U. Quapp: *Christus im Leben Schleiermachers*. Vom Herrnhuter zum Spinozisten (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jhs, Bd. 6). Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1972. 439 S., geb., DM 62.-.

Quapp hat sich zum Ziel gesetzt, die Werdegeschichte Schleiermachers zunächst bis zum Jahre 1796 neu zu beschreiben. Ein weiteres Buch mit dem Titel „Das Universum“ und dem Untertitel „Vom Spinozisten zum Romantiker“, das die Zeit von 1796 bis 1799 behandeln soll, wird vom Verf. im Vorwort angekündigt. Die groß angelegte Untersuchung fragt nach der Entstehung der „Reden“ und verspricht neue Einblicke in die Christologie des jungen Schl.; auf eine pointierte Formel gebracht lautet das Ergebnis der Arbeit von Quapp: Die „Beziehung zu Christus“ war über weite Strecken kein Teilaspekt der Theologie Schl.s, sondern „Themenmitte“, „Totalaspekt“ (312).

Quapp gelangt zu seiner bemerkenswerten These auf folgendem Wege: Er verbindet oft recht minutiöse biographische Detailschilderungen mit weit in die zeitgenössische Geistesgeschichte hineinreichenden theologie- und philosophiegeschichtlichen Analysen der bekannten frühen Schl.-Texte, zu denen im Anhang dankenswerterweise zwei Manuskripte in kritischer Edition hinzugefügt werden (das Spinozismus-Manuskript aus den Jahren 1794–1796 [zur Frage der Datierung vgl. bei Quapp S. 229 ff.], das Hermann Mulert 1923 nur fragmentarisch herausgegeben hatte und ein weiteres Manuskript „Ueber dasjenige in Jakobis Briefen und Realismus was den Spinoza nicht betrifft und besonders ueber seine eigene Philosophie“. Beide Handschriften befinden sich im Schl.-Nachlaß im Literatur-Archiv des Instituts für deutsche Sprache und Literatur der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Quapp hat die Texte sorgfältig bearbeitet und mit Anmerkungen versehen; kritische Marginalien hierzu lieferte inzwischen Hermann Peiter in ThLZ 99, 1974, 216 f.).

Die einzelnen Kapitel des Buches folgen den Stationen des Lebensweges Schl.s: Pless, Gnadenfrei, Niesky, Barby und so fort bis zur Landsberger Adjunktentätigkeit, in deren Verlauf es zu den neuen Spinoza- und Jacobi-Studien kommt. Quapp zieht von den jeweiligen Einzelergebnissen aus einen Bogen zu den „Reden“ von

1799, die auf diese Weise immer wieder Zentrum und Perspektive der Gesamtuntersuchung werden. Nun ist aber unverkennbar, daß Quapp gleichzeitig auch noch andere Aspekte der Schl.-Forschung beleuchten will. Die Vielschichtigkeit seines im besten Sinne ehrgeizigen Vorhabens kommt in dem ursprünglichen Titel der Heidelberger Dissertation recht charakteristisch zum Ausdruck; er lautete vor der Drucklegung (in einer vom Verf. bevorzugten pleonastischen Diktion): „Die Entwicklung der Christologie Schleiermachers im Gesamtrahmen seiner Theologie und seines Lebens. Mit stetem Bezug auf sein philosophisches Erkennen und dessen Prägekraft auf die theologische Variabilität in der Predigt für den Zeitraum von 1778 bis 1796 dargestellt und in ihrer jeweiligen Auswirkung auf die ‚Reden‘ gewürdigt“ (5).

Ihrer Intention nach könnte die Arbeit von Quapp als ein Beitrag zur Interpretation der „Reden“ beschrieben werden, denn neben der Entstehungsgeschichte der theologischen Leitlinien soll auch die Geschichte der Redaktion des Textes, die Bildung seiner einzelnen Elemente und Begriffe, sowie die Architektonik im Aufbau der Einzelrede erhellt werden. Dem zuletzt genannten Ziel dient u.a. eine subtil gliedernde Inhaltsangabe der vierten Rede über das Gesellige in der Religion, die Quapp im Anhang S. 390 ff. vorlegt. Insgesamt überwiegt aber doch der Eindruck, daß Quapp über die „Reden“ hinausweisend vor allem an der „monistischen Struktur“ der „Weltanschauung“ Schls. interessiert ist und diese eben vom früh erfahrenen „Christomonismus der Herrnhuter“ meint ableiten zu können (101; 312).

H. J. Birkner hat – wie mir scheint mit vollem Recht – an das Buch von Quapp die kritische Frage gerichtet, ob durch das Fazit, die „Reden“ seien Schls. Religionsphilosophie (311), die „Theologie-Philosophie-Alternative“ deutlich genug artikuliert werde (ThEx 178, 1974, 24 Anm. 19). Dieser in sich gewiß pauschalen Anfrage ist Quapp deshalb recht schutzlos ausgesetzt, weil er die Bedeutung seiner Einzeluntersuchungen von Fall zu Fall überschätzt. So wird etwa in einem Abschnitt über Schls. und Spaldings Religionsbegriff (171 ff.) wiederholt angemerkt, Schl. sei durch Spalding zu seiner Apologie des Spinoza und zu dem Hymnus auf ihn eingeladen und ermuntert worden. Diese Beobachtung müßte nun aber in den Kontext der von Birkner genannten Theologie-Philosophie-Alternative eingeordnet und in diesem Feld weiter analysiert werden, gerade wenn nachgewiesen werden soll, daß der junge Schl. an einer Kompetenzabgrenzung von Theologie und Philosophie desinteressiert war. Quapp hält auch in diesem Zusammenhang an seiner These von der Vorrangstellung der Christologie im Denken Schls. fest und behauptet: „Natürlich haben dazu (i.e. der Hochschätzung der Geschichte und des geschichtlichen Christus) auch philosophische Arbeiten über Spinoza beigetragen: Der Gedanke, daß die Religion als Unendliches ein Prinzip haben muß, um sich zu individualisieren, ist ihm aus seinen Spinoza-Studien erwachsen. Daher achtet er auch das geschichtlich gewachsene Christentum als Idealisierung der Religion, oder, wie es auch heißt, als Religion innerhalb der Religionen“ (177). Die Frage nach Abhängigkeit oder Selbständigkeit Schls. bleibt in der Schwebe.

Quapps Buch enthält eine Fülle beachtenswerter Detailinformationen, die häufig in den etwas umständlich formulierten und belegten Anmerkungen versteckt sind. Das umfangreiche Sachregister enthält etliche Wiederholungen und gliedert vor allem bei den dem Verf. besonders wichtigen Stichworten („Christi“, „Christologie“, „Christus“, „Jesus“) unnötig weitgefächert auf. Doch zeigt gerade diese Beobachtung, mit welcher Konsequenz und Beharrlichkeit Quapp in den frühen Schl.-Texten nach christologisch relevanten Aussagen Ausschau gehalten hat. Die Christologie sei das alleinige Hauptthema Schls. gewesen, neben dem „alles andere, die wechselnden Philosophien (und) die ebenso wechselnden geistigen Wahlverwandtschaften“ lediglich den Rang eines Nebenthemas erhalten hätten (313). Quapp versteht seine eigene Arbeit als einen Einschnitt in der Forschungsgeschichte (312 ff.); diesen hohen Selbstanspruch rechtfertigt er vor allem gegenüber Wilhelm Diltheys Entwurf einer zugleich genetischen wie systematischen Darstellung, die nach Auffassung von Quapp durch den Eintrag lebensphilosophischer Termini das Leben

Schl.s von vorneherein „verzeichnet“ habe (314) und Schl.s *theologischen* Entwicklungsgang nicht in den Blick bekommen habe. Quapp wird sich seinerseits fragen lassen müssen, ob der von ihm recht monoton wiederholte und oft nur statistisch belegte Hinweis auf „Christus“, der für Schl. „Eins und Alles“ gewesen sei, eine theologische Alternative zu Diltheys geistesgeschichtlicher Betrachtungsweise abgeben kann. Die Verschiedenartigkeit der Sprache des jungen Predigers, Briefeschreibers, Analytikers und Redners Schl. wird man dabei besonders beachten müssen. Quapp selber hat hierzu treffliche Beobachtungen geliefert (122 f.; 154 f.; 244 ff.; 266 ff.). Quapp kündigt gelegentlich an, daß für den Zeitraum von 1796 bis 1799 „die Diminuirung des Originalen und die Zurückführung Schleiermacherscher Gedanken auf fremde Einflüsse noch mehr zunimmt“ (312). Man wird dann aber auch eine präzisere Auskunft darüber erhalten müssen, warum der von Quapp geschilderte geniale und sprunghafte Eklektiker Schl. zugleich ein so beharrlicher und konzentrierter *Theologe* sein konnte.

Bonn

Joachim Mehlhausen

Hansjörg Bräumer: August von Arnswaldt 1798–1855. Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckungsbewegung und des Neuluthertums in Hannover (= Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 20). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1972 (vielmehr 1973). 270 S., kart., DM 35.–.

Die vorliegende Monographie hat das Verdienst, die Gestalt August von Arnswaldts (1798–1855) als Gesamterscheinung und in der Vielfalt ihrer Bezüge vor Augen zu führen. Mit Arnswaldt treten wir ein in die hannoversche Adelswelt und erfahren, was es in dem oft eng und dürr erscheinenden Hannover doch auch gegeben hat. Er ist zudem ein Beispiel dafür, was ein „privates“ Leben in der Kirchengeschichte bedeuten kann und welche stillen Wirkungen sich ihm erschließen. Sein Bildungsweg führt uns in die Jahre nach den Freiheitskriegen mit ihren reichen Möglichkeiten: der junge Göttinger Jurist liest Korrektur bei der ersten Auflage von Jacob Grimms *Deutscher Grammatik*, die Brüder Boisserée zeigen ihm ihre Gemäldesammlung oder er nimmt 1818 kritisch zu den Gedanken der Union Stellung, wobei sich bereits abzeichnet, in welcher Weise ein geschichtliches Denken bei ihm Belang gewinnt für die Beurteilung kirchlicher und theologischer Fragen.¹ Der Kreis der persönlichen Beziehungen reicht weit, und schon bei dem Studenten spürt man, wie sich die Möglichkeiten seines Standes mit der Fähigkeit zu menschlicher Unmittelbarkeit und dem Wirken in der persönlichen Begegnung zusammenfinden.² Besonders wichtig für Arnswaldts ganzes weiteres Leben ist die Verbindung zur Familie von Haxthausen, in der er auch seine Frau finden sollte. In diesem Kreise trifft er ebenfalls die Droste, die mit ihm ein schmerzlich scheiterndes Liebeserlebnis hat.

Mehr als ein Jahrzehnt der Glaubenskrisen kennzeichnet den inneren Weg Arnswaldts vom zwanzigsten Jahre an – ein langes Ringen um die Gewißheit seines Heiles. Er sieht sich überfallen von der völligen Sinnlosigkeit, aber auch von dem Nichtbleiben-Können unter dem Zorne Gottes; sein Leben erscheint ihm als langer Tod,

¹ Seine Stellungnahme erscheint umso interessanter, wenn man sich – etwa am Leitfaden von Johannes Meyers Aufsatz über den „Unionsgedanken in Hannover im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts“ (Zs. Ges. nds. KG 1940 S. 243–267) – klar macht, wie sie in Spannung steht zur Unionsgesinnung der herrschenden Theologen Hannovers wie auch der ersten Generation der Erweckungsbewegung.

² Wilhelm Grimm kennzeichnet den noch nicht Zwanzigjährigen in einem Brief an Achim von Arnim als „feinen, gescheiten und sinnigen Menschen“ (S. 31). – Daneben schreibt ihm der betagte Göttinger Kunsthistoriker Fiorillo am 7. August 1821 von seinem Gesuch um Gehaltszulage, das er an Arnswaldts Vater, den Kurator der Universität, gerichtet habe und rechnet auf eine freundschaftliche Unterstützung.

„grauenvoll und wüst, und doch eiskalt“ (S. 44). Solch intensives Erleben – an Gustav Schwab schreibt er 1825 von einer „Zeit des Kampfs“ – läßt sich gewiß mit Begriffen wie „depressive Zustände“ oder „melancholische Einbildung“ nicht zureichend erfassen, aber man mag auch fragen, ob das Wort von den Bußkämpfen, das Bräumer als leitende Kategorie verwendet, nicht zu eng und starr ist, um die geschichtliche Eigenart von Arnswaldts Erfahrungen differenzierend zu erfassen. Ich kann hier nicht zu umreißen versuchen, die Verbindung welcher Kräfte Arnswaldt in solcher Krisis half, wie für ihn Gedanke und Gefühl zusammengehen müssen und in welcher Weise das Luthertum bei ihm eingebunden wird. Auch kann ich nicht andeuten, wie in seinem Abendmahls- und dem damit unlöslich verbundenen Kirchenverständnis, vor allem aber in der „Laientheologie“ sein Glaube sich darstellt, wie ein verstehendes und klares Verhältnis zum Katholizismus zu seinem theologischen Denken wie auch seinem Leben dazu gehört.

Bräumer zeichnet den Weg Arnswaldts – vor allem auf Grund des mit Fleiß gesammelten Briefnachlasses – sorgfältig nach. Er hat ein reiches Material ausgewertet, hat zudem die bisher nicht zugängliche „Deutsche Laientheologie“ veröffentlicht (S. 184–228) und überdies in einem eigenen Abschnitt deren theologische Grundgedanken dargestellt. Damit sind wir erheblich hinausgeführt über die bisherige sporadische Kenntnis, die nur immer wieder einmal auf Arnswaldt stieß und einen sich andeutenden Umriss skizzierte. – Gleichwohl behält der warmherzige Erinnerungsaufsatz Umbreits in den „Theologischen Studien und Kritiken“ 1857 seinen Wert als ein unmittelbares „Denkmal der Freundschaft“. – Durch B.s Darstellung ist vollends deutlich geworden, daß Arnswaldt eine jener Hintergrundgestalten in der Kirchengeschichte war, denen eine volle Aufmerksamkeit gebührt und die in besonderer Weise ihre Zeit widerspiegeln. Es ist eindrücklich zu sehen, daß es im hannoverschen Raum „keine Äußerung“ der Erweckungsbewegung gab, „an der Arnswaldt nicht in irgendeiner Weise teilhatte“ (59), und Bräumer weist zu Recht darauf hin, eine wie wertvolle Quelle seine Briefe für die Konkretisierung von deren Kenntnis sind.³

Nur wenig an Material mag sich noch zur Ergänzung finden lassen, gerade auch angeregt durch die vorliegende Arbeit. So befinden sich in Gustav Schwabs Tübinger Nachlaß vier Briefe Arnswaldts, womit die im Kloster Loccum aufbewahrten Gegenbriefe Schwabs willkommen vervollständigt werden. Der Brief vom 8. Januar 1825, den Schwab mit dem eindringlichen Bericht von seinem inneren Wege beantwortete, läßt gut die Fähigkeit Arnswaldts erkennen, ohne zu drängen oder aufdringlich zu werden, hinzulenken auf die Fragen des Glaubens und den anderen zum Reden zu bringen. Es erhielt sich gleichfalls die Antwort auf Schwabs Darstellung seiner „inneren Geschichte“, die eine Reihe der für Arnswaldts Weg wesentlichen Elemente zeigt. – Etwas an Erweiterung und Präzisierung könnte sich ferner aus einem Depositum im Hessischen Staatsarchiv zu Marburg ergeben, selbst wenn nur wenige Briefe August von Arnswaldt zugehören und es bei dem ganz überwiegenden Teil um den Briefnachlaß seiner Frau geht.⁴

Arnswaldt ist ein treffendes Beispiel für die Bedeutung von Gespräch und Brief in der Kirchengeschichte, die hinausgreift über die sonstiger historischer Quellen. Noch in der unvermeidlichen Distanz der Zeugnisse ist es klar zu erkennen, wie er in den verschiedenen Stadien seines Lebens immer wieder den hörenden Menschen getroffen hat, ganz ebenso wie er selber in hohem Grade ein Hörender zu sein verstand. Er hatte die Möglichkeit, das innere Leben zu Wort kommen zu lassen, und in seinem Hause fühlte man sich wohl. So schreibt der leitende hannoversche März-

³ Leider besitzt das Buch kein Register, das für die Durcharbeit eine gute Hilfe sein könnte und dazu diente, den reichen Stoff voll präsent zu halten. – Gern sähe ich auch eine Zusammenstellung der Bilder, die wir von Arnswaldt haben, bis hin zu der Karikatur Ludwig Emil Grimms, die ihn zusammen mit Straube und der Droste zeigt.

⁴ Freundl. Nachricht von H. Gerbes, Hess. Staatsarchiv Marburg.

minister Stüve gelegentlich an Detmold, daß er „bei dem kranken Arnswaldt hängen blieb“. Das scheint mir ebenso bezeichnend wie, wenn Arnswaldt seinerseits Ludowine von Haxthausen in einem Brief ein Herz nennt, „an das ich mich mit Zuversicht in jeder Stunde meines Lebens wenden kann – und wenden werde“ (S. 46). Es ist ihm eigen geblieben, den „erschlossenen Sinn“, den Petri an ihm hervorhebt (S. 178), zu vereinen mit dem persönlichen Zuspruch, dem entschiedenen Urteil und dem Glaubenszeugnis.

Die Fülle der Hinweise und Zitate in Text wie Anmerkungen wecken den Wunsch, manchen der Briefe vollständig und in seinem eigenen Duktus lesen zu können. Denn nur wenn man die Aussagen nach ihrem eigenen Zusammenhang recht erfaßt, weiß man sie voll zu werten, und auch das scheinbare Beiwerk hat seinen Belang. Darum wäre es erwünscht, es könnte noch einiges von Arnswaldts Briefen gedruckt werden, so wie es bereits mit den Briefen geschehen ist, die er mit Victor von Strauß und Torney und mit Rudolf Wagner gewechselt hat. Etwa den Brief an Straube in der Drostekrise läse man gern ganz, oder auch der Briefwechsel mit Schwab lohnte. Bräumer besäße für eine solche Edition gewiß die besten Voraussetzungen.

Die Briefzeugnisse eines vergangenen Lebens nach ihrer persönlichen Aussage ganz aufzunehmen und sie zugleich historisch-kritisch zu erschließen, stellt an jeden, der über Arnswaldt schreibt, einen hohen Anspruch, auf den doch nicht verzichtet werden kann. Es kommt hinzu, daß die geläufigen kirchengeschichtlichen Kategorien gerade im Falle Arnswaldts nicht recht greifen wollen und in der Gefahr des Verfremdens stehen. Mir scheint es Br. nicht voll zu gelingen, die geschichtliche Welt, in der Arnswaldt lebt, so plastisch darzustellen, daß man gleichsam in sie eintreten kann und ihre Probleme sicher erfaßt. Nicht jeder Leser hat ein Bild vom Leben der Familie von Haxthausen, die normalerweise wohl nur im Zusammenhang mit den Brüdern Grimm oder der Drostie einmal begegnet. Auch an anderen Stellen könnte die geschichtliche und theologische Deutung noch weiter und tiefer dringen. Welche Bedeutung hat beispielsweise die Teilhabe an den nihilistischen Möglichkeiten, wie sie sich in der Zeit der Romantik artikulierten, auch für die Wirksamkeit des Christen Arnswaldt, in welcher Spannweite hat man ihn zu verstehen? Wie steht es überhaupt mit der Einbeziehung von kennzeichnend Modernem in sein Verständnis des Glaubens? Denn die von Br. S. 180 f. zusammengestellten wesentlichen „Komponenten“ von Arnswaldts Denken haben alle diesen nachreformatorischen Bezug. Wie verhalten sie sich zu seinem Luthertum? Wie ist die von ihm geforderte Verbindung von Erkenntnis und Erleben des näheren zu verstehen, die ihn etwa an Schwab von „einer inneren Wahrhaftigkeit in der Offenbarung“ schreiben läßt, „die das Herz mit dem Verstande zugleich bezwingt“? Auch lohnte es wohl, seine politischen Aussagen als eine Art Gegenprobe zu seiner Theologie zu durchdenken, wozu schon die im Anhang gebrachten Briefe aus dem Jahre 1848 manches an Stoff bieten. Der „Demokrat“ und „schwarz-rot-goldene Patriotist im lutherischen Chorrock“, als den sich Arnswaldt selber bezeichnet (S. 154 u. 158), scheint mir einer vergleichenden Würdigung wert, und Br.'s Aussage, bei Arnswaldt finde sich das patriotische Lutherbild seiner Zeit „in fanatischer Übersteigerung und Einseitigkeit“ (S. 157) bedürfte noch des kritischen Weiterdenkens.

Ungeachtet dieser Fragen und Bedenken hat Bräumer nicht nur die Materialerschließung für Arnswaldt geleistet, sondern auch die wesentlichen Grundzüge für das Verständnis seines Lebens und Denkens sichergestellt. Wie er etwa die falschen Pauschalisierungen über sein Verhältnis zum Katholizismus zurechtrückt oder auch vom Neuluthertum unterschiedene, darüber hinausgreifende Züge nennt, ist beachtenswert. Das Klischeebild vom hochkirchlichen Lutheraner dürfte endgültig überwunden sein. Es erweist sich als zutreffend, daß Br. in seinen Kapitelüberschriften den Erweckten und den Lutheraner in relativierende Anführungsstriche setzt, und daß so die Verbindung von Erweckungsbewegung und Neuluthertum, die im Untertitel genannt wird, als der erneuten Frage bedürftig erscheint. Wenn Arnswaldt der „Lutheraner in der Erweckungsbewegung“ war (S. 180), werden die oft nur zu

rasch retrospektiv und unkritisch festgelegten theologiegeschichtlichen Stichworte heilsam aufgelockert.⁵ Das ist umso wichtiger, wenn man die Bedeutung Arnswaldts als spiritus rector für das neue lutherische Leben in Hannover in Betracht zieht.

Darüber hinaus stellte sich mir bei Arnswaldt die Frage nach der Bedeutung des Laien für die von ihm durchlebte kirchliche Entwicklung, aber dann auch weiter für die beiden letzten Jahrhunderte der evangelischen Kirchengeschichte. In dem Titel seiner „Deutschen Lientheologie“ taucht diese Kennzeichnung an herausgehobener Stelle auf, und beispielsweise mit Ernst Ludwig von Gerlach oder auch Victor von Strauß und Torney wären ihm Zeitgenossen zur Seite zu stellen. Darin steckt ein reformatorisches Erbe, und es lohnte wohl, die Bekenntnisse zu sammeln, die in unserer Kirchengeschichte nicht für Kanzel und Katheder formuliert sind. Aber zugleich zeigt eine Gestalt wie Arnswaldt mit ihrem seelsorgerlichen Wirken, und man möchte sagen, dem Auftrag und Amt, in dem er sich da – inmitten einer lutherischen Amtskirche – befand, etwas von der kirchengeschichtlichen Notlage und Paradoxie jener Jahrzehnte. Die Laien konnten und mußten sich in besonderer Weise zur Bezeugung des Glaubens aufgerufen sehen. Schon früher haben Männer wie Johann Georg Hamann und Matthias Claudius gezeigt, daß die Kirche mehr ist und weiter reicht als ihre beamteten Vertreter. Das mag auf deren Mangel und Unkraft weisen und es ist doch zugleich ein Zeichen des Reichtums.

Unter welchen theologischen und menschlichen Bedingungen kann die Erweckungsfrömmigkeit eine überzeugende Gestalt gewinnen? Wo lohnt es, der auch jüngst wieder nicht ohne Recht gestellten Frage nachzugehen, wie tief das Christentum in der Biedermeierzeit reiche, wie ursprünglich und redlich es sei?⁶ Es macht den Reiz und den Ernst einer Beschäftigung mit Arnswaldt aus, daß es bei ihm angemessen ist, diese grundsätzlichen Fragen unbefangen zu stellen. Bräumers Monographie läßt das erkennen und hat darin ihr Verdienst. Sie hat eine tragfähige Grundlage für die weitere Arbeit an Arnswaldt und seinem Kreis gelegt. Nun gilt es, das sich hier auftuende Feld auch fernerhin zu betreten und die Möglichkeit zu nutzen, unbefangenes Eingehen und kritische Reflexion zu vereinen.⁷ Denn wer sich auf die uns hier gestellten Fragen einläßt, kann etwas erfahren von dem, was Rudolf Hermann gelegentlich die „theologische Unausgeschöpftheit des 19. Jahrhunderts“ genannt hat.⁸

Göttingen

E. Berneburg

August Franzen: Die katholisch-theologische Fakultät Bonn im Streit um das erste Vatikanische Konzil. Zugleich ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Altkatholizismus am Niederrhein (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 6). Köln/Wien (Böhlau) 1974. XV, 358 S., geb., DM 68.–.

Das Erscheinen seines letzten abgeschlossenen Werkes in der inzwischen auf sechs stattliche Bände angewachsenen Reihe der „Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte“ konnte der Verfasser nicht mehr miterleben. August Franzen, seit 1960 Ordinarius für Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde an der katholisch-theologischen Fakultät in Freiburg, verstarb unerwartet am 30. März 1972 im Alter von nur 60 Jahren. Die einen Monat vorher zu seinem 60. Geburtstag erschienene Fest-

⁵ Etwa auch Gerhard Müllers Studie über „Wilhelm Löhes Theologie zwischen Erweckungsbewegung und Konfessionalismus“ (NZSTh 1973, 1–37) hat jüngst auf die hier anstehenden Fragen hingewiesen.

⁶ Friedrich Sengle, Biedermeierzeit. Bd. 1, 1971 S. 78.

⁷ Vgl. die aus Martin Greschats Bericht über die neueren Forschungen zur Erweckungsbewegung sich ergebenden Aufgaben einer kritisch reflektierenden Aufarbeitung (Jahrb. f. westfäl. KG 66, 1973 S. 97 ff.).

⁸ „Systematisch bedeutsame Motive aus der Theologie des 19. Jahrhunderts“ (Das Erbe des 19. Jahrhunderts. Hrsg. von Wilh. Schneemelcher. 1960. S. 20).

schrift „Von Konstanz nach Trient“ (hrsg. von R. Bäumer, Paderborn 1972) führt mehr als 40 größere Publikationen auf, von denen die wichtigsten auch in dieser Zeitschrift besprochen worden sind. Sein Hauptarbeitsgebiet war die Erforschung der Geschichte des Konstanzer Konzils und der Reformation vor allem im Rheinischen Raum. Aus diesen Gebieten stammten ebenfalls die meisten seiner insgesamt 16 qualifizierten Rezensionen in den Jahren 1957–66 an dieser Stelle. Über die hohe Anerkennung in der Fachwelt hinaus (u. a. Vorsitzender der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum) machte er sich mit seiner „Kleinen Kirchengeschichte“, die als Herder-Taschenbuch allein vier deutsche Auflagen erlebte, in weiten Leserkreisen einen Namen.

In diesem Werk untersucht Franzen die Rezeption der Beschlüsse des I. Vatikanischen Konzils (1869/70) an der Stätte seiner eigenen Ausbildung und frühen Gelehrtentätigkeit. Obwohl Bonn mit München (I. Döllinger), Breslau und Braunschweig Zentrum der Auseinandersetzung mit den Gegnern der Konzilsbeschlüsse war, stand hierzu bisher nur die zeitgebundene (1887) Darstellung des altkatholischen Kirchenrechtlers Schulte zur Verfügung. Die seit Mitte der sechziger Jahre einsetzende Erforschung des I. Vatikanums hat mit ihren teilweise sehr detaillierten Untersuchungen ein neues Bild der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Kirchenversammlung geliefert. Vor diesem Hintergrund unternimmt es der Verfasser aus einer umfassenden Kenntnis der älteren und neueren Literatur, den Ablauf der Ereignisse in der Erzdiözese Köln und an der Bonner Theologischen Fakultät nachzuzeichnen. Durch eine eingehende Auswertung der zeitgenössischen lokalen Presse sowie vor allem je eines ergiebigen Aktenfaszikels des Historischen Archives des Erzbistums Köln und des Hauptstaatsarchives Düsseldorf gelingt es ihm, „das gängige Bild in vielen Dingen von Grund auf zu verändern“ (S. VII). Für den Leser wäre es allerdings übersichtlicher, wenn dieses Material zusammen mit den anderen Archiv- und Zeitungsbeständen auch ausführlich im Quellen- und Literaturverzeichnis aufgeführt worden wäre.

Zum besseren Verständnis der späteren Auseinandersetzung gibt das 1. Kapitel den Forschungsstand „zur Vorgeschichte des Konzils“ wieder. Da Papst Pius IX. bei seiner Befragung über die Thematik des Konzils die Kardinäle und Bischöfe keineswegs repräsentativ für die Gesamtkirche ausgewählt hatte, fand die Kurie mit ihren ultramontanen und integralistischen Absichten weitgehend Zustimmung. In antimodernistischer Frontstellung sah man in Rom in der Wiederherstellung der kirchlich-päpstlichen Autorität ein Allheilmittel. Auch nach 1850 waren die deutschen Bischöfe insofern ultramontan, als diese Ausrichtung ihnen Rückhalt gegen den Staat gab. Wie die Mehrheit der deutschen Bischöfe war der Kölner Erzbischof deshalb aber keineswegs kurial, sondern auf seine episkopale Eigenständigkeit bedacht und hielt bereits vor dem Konzil die Unfehlbarkeitsdefinition für inopportun. Als auch deutsche Theologen zur Konzilsvorbereitung berufen wurden, fiel die Wahl mit Ausnahme von Hefele auf ultramontane Vertreter. Unter ihnen war der Bonner Dogmatiker Dieringer, der aber aus Gesundheitsgründen ablehnte.

Im 2. Kapitel über „die Bonner katholisch-theologische Fakultät“ klingt bereits das große Thema der rheinischen Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert an: „Die Auseinandersetzung zwischen der katholischen Kirche und dem preußischen Staat, das Verhältnis von kirchlicher und staatlicher Bildungshoheit, schließlich die staatliche Kirchnaufsicht über den internen kirchlichen Bereich“ (S. 32). Die Polarität zwischen der dogmatisch-scholastisch-praktischen und der historisch-philosophisch-wissenschaftlichen Theologie war zugleich in der geschichtlich bedingten Rivalität zwischen dem Kölner Priesterseminar und der Bonner Fakultät institutionalisiert. Der Verfasser stellt dann in brillanten Kurzbiographien die fünf Ordinarien (Hilgers, Dieringer, Reusch, Langen und Floß) und drei Privatdozenten sowie die „zwei katholischen Geistlichen in der Philosophischen Fakultät“ (Knoodt, Birlinger) vor. „Gelehrtenstreit und Konzilsopposition“ fanden ihr Sprachrohr seit 1866 im „Theologischen Literaturblatt“, das zunächst „einem Ausgleich und einer Verständigung zwischen den theologischen Schulrichtungen“ dienen sollte. Im ersten Punkt

des dritten Kapitels analysiert Franzen daraus die Rezensionen der Bonner Theologieprofessoren zum Thema Unfehlbarkeit und Vatikanisches Konzil. Dieringer lehnte in der von ihm redigierten Rubrik „das bevorstehende Konzil“ alle ultramontanen Übertreibungen ab, war aber wie die Minoritätsbischöfe und viele seiner Kollegen kein prinzipieller Bestreiter der päpstlichen Infallibilität. Die auf der „Geistlichen Börse in Bonn“ 1869/70 diskutierten Befürchtungen über das bevorstehende Konzil kamen in der Bonner Adresse vom Juli 1869 an den Erzbischof zum Ausdruck, der sie durchaus ernst nahm. Nur durch die Augsburger Allgemeine Zeitung über den Konzilsverlauf informiert, warteten die Bonner Infallibilitätsgegner vergeblich auf einen öffentlichen Protest der Minoritätsbischöfe.

Da sich deren Widerstand gegen die Unfehlbarkeitsdefinition weder sachlich noch formell mit der prinzipiellen, doktrinen Opposition Döllingers und seiner Bonner Anhänger deckte, traten sofort „nach dem Konzil“ (4. Kapitel) Diskrepanzen mit dem zurückgekehrten Bischof auf. Als Anhänger der Minderheit war es Melchers nur darum gegangen, die beanstandete Formel „ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae“ so abzuschwächen, daß die päpstliche Unfehlbarkeit nicht mehr absolut und isoliert über der gesamtkirchlichen, sondern im engsten Zusammenhang mit dem unfehlbaren Lehramt der Kirche stand. Die offizielle Stellungnahme der meisten deutschen Bischöfe im Hirtenschreiben vom 15. September 1870 war ein Musterbeispiel der „Auslegung im Sinne der berechtigten Anliegen der Konzilsminorität“ (S. 150). Melchers' eilige Verkündigung des neuen Dogmas rief den „Königswinterer Protest“ hervor. Hauptvorbehalte waren hier und später die fehlende Ökumenizität und mangelnde Unanimität. Die Resolution dieser Laienversammlung, an der u. a. Dieringer teilnahm, wurde durch eine Unterschriftenaktion in die Öffentlichkeit gebracht. Da die vom Rheinischen Merkur angeheizte Stimmung auch durch einen weiteren Hirtenbrief nicht beruhigt werden konnte, entschloß sich Melchers Mitte September, von den Bonner Priester-Professoren die Unterzeichnung einer Unterwerfungsformel zu verlangen. Entsprechend dem unter Bischöfen abgesprochenen Verfahren versuchte Melchers zunächst die Bonner Theologieprofessoren mit dem Angebot persönlicher Aussprache zur Sinnesänderung zu bringen, ehe er zum kanonischen Verfahren griff. Nach Franzen „mag man darüber streiten, ob er (dabei) stets eine glückliche Hand gehabt hat. Ihm den guten Willen abzusprechen, geht jedoch nicht an“ (S. 198). Die meisten Professoren beriefen sich auch auf die Unvereinbarkeit dieses Revers mit den Fakultätsstatuten, die nur die Professio Tridentina des „alten katholischen Glaubens“ verlangten.

Aber auch die Intervention des Universitätskurators und die Unterstützung des Kultusministers konnten „die Katastrophe der Fakultät“ (5. Kapitel) nicht verhindern. Nach dem Scheitern von Vermittlungsversuchen sah sich Melchers im Wintersemester 1871/72 gezwungen, die kirchlichen Strafen der Suspension und Exkommunikation über Hilgers, Langen, Knoodt und Reusch auszusprechen. Dieringer unterwarf sich nach langem inneren Ringen dem neuen Dogma, was ihm bei seinen altkatholischen Freunden wegen der Beteiligung am Königswinterer Protest den Ruf eines „Überläufers, Verräters und gewissenlosen Opportunisten“ (S. 266) eintrug. Da er innerlich und äußerlich zusammengebrochen die Fakultät verließ, hatten bei den vier verbleibenden Ordinarien die Altkatholiken die absolute Mehrheit der Lehrenden, aber kaum Hörer. Nur Floß und die drei Privatdozenten hielten den Vorlesungsbetrieb für die angesichts dieser Verhältnisse schrumpfende Masse der katholischen Theologiestudenten aufrecht. Da auch weitere Verhandlungen Melchers mit dem Kultusministerium bis zum Rücktritt des konservativen Kultusministers Mühler keine Einigung brachten, endeten die Auseinandersetzungen mit der endgültigen Abspaltung der altkatholischen Bewegung und im Kulturkampf. Trotz staatlicher Unterstützung fand die altkatholische Kirche auch in Bonn nicht die erträumte Basis einer Massenbewegung und konnte selbst durch geschickte Taktik in der Fakultät ihren Einfluß nur ein Jahrzehnt aufrecht erhalten.

Franzen schließt seine Untersuchung mit einem vier wichtige Schriftstücke umfassenden Dokumentenanhang. An zwei Stellen wurde sichtbar, wie der Erzbischof

von Anweisungen des Nuntius beeinflusst wurde. Die im Vatikanischen Archiv zugänglichen Nuntiaturreporte dazu wurden leider nicht ausgewertet. Da der Verfasser sonst immer nur vereinfachend vom Vorgehen Melchers spricht, wird die Beantwortung der Frage, inwieweit dies aus seinen ureigenen Antrieben geschah oder von Beratern abhängig war, einer noch ausstehenden Biographie des Kölner Oberhirten vorbehalten bleiben. Wohl nur auf die Tatsache, daß der Autor nicht mehr selbst die letzten Korrekturen vornehmen konnte, ist es zurückzuführen, daß einige Versehen und Inkonsistenzen stehen blieben. So muß es u. a. S. 34 Anm. 15 FAB (statt AFB) und S. 147 Anm. 36 AHC (statt AAC) heißen; S. 107 sind die Anm. 114 und 115 zusammenzufassen und auf S. 270 f. ist die Anm. 41 doppelt. In den Kapiteln IV, 2 und V, 3 entsprechen die Kolumnentitel nicht genau den Kapitelüberschriften und im Register hätten konsequenterweise die Vornamen aller Personen aufgeschlüsselt werden müssen. Doch beeinträchtigen diese kleinen Schönheitsfehler nicht den – wie nicht anders zu erwarten – überzeugenden Gesamteindruck.

Im Gegensatz zu einem lange verbreiteten Vorurteil zeigt Franzen, daß in der Opposition dieser Priester und Theologieprofessoren gegen das 1. Vatikanum und seine Beschlüsse „nicht nur Verblendung, Bosheit und Infamie lag, sondern viel menschliche Not und aufrichtiges Ringen, Ernst und Sorge um das Wohl der Kirche, der jene Männer mit ganzer Liebe anhängen“ (S. 327). Obwohl Melchers durch eine weitgehend besonnene Interpretation des Dogmas entscheidend dazu beitrug, zeitgenössische Übertreibungen abzuwenden, mußte er die Tragik der Konzilsminorität teilen, die als dritte Kraft scheinbar auf verlorenem Posten zwischen Ultramontanen und Unfehlbarkeitsgegnern kämpfte. Und doch hat sich gerade diese Auffassung durch die jüngste theologiegeschichtliche Entwicklung des 2. Vatikanischen Konzils als die tragfähigere erwiesen.

Bochum/Münster

Reimund Haas

Josef Lange: Die Stellung der überregionalen katholischen deutschen Tagespresse zum Kulturkampf in Preußen (1871–1878) (= Europäische Hochschulschriften Reihe III Bd. 40). Bern-Frankfurt (Lang) 1974. 427 S., kart.

Schwerpunkte der Arbeit sind eine Einführung in den Kulturkampf, die Darstellung von sechs überregionalen katholischen deutschen Tageszeitungen sowie die Ergebnisse der Untersuchung.

Nach „Fragestellung und Zielsetzung“ will der Verfasser auf dem Wege des Vergleichs feststellen, ob die behandelten Blätter die Ereignisse einheitlich oder unterschiedlich beurteilten, ob sie repräsentativ für den deutschen Katholizismus waren, ob dieser seinerseits ein relativ einheitlicher Block oder eventuell in „Regionalkatholizismen“ gespalten war. Ferner soll geklärt werden, wieweit die katholischen Zeitungen auch Parteiorgane waren und was man in der zeitgenössischen katholischen Presse „unter dem Gesamtvorgang des sog. Kulturkampfes überhaupt“ verstanden hat (S. 11).

Ein verdienstlicher Überblick über die verschiedensten wissenschaftlichen Meinungen zu Ursache, Anlaß und Ziel des Kulturkampfes (S. 12 ff.) leitet über zur Darstellung des Kulturkampfes aus der Sicht des Verfassers. Hier wie auch an anderen Stellen muß aber die Frage gestellt werden, warum die Wissenschaft den Beginn dieses Kampfes immer wieder erst bei den staatlichen Maßnahmen nach der Reichsgründung sucht, statt ihn bei den Ereignissen anzusetzen, die eigentlich katholische Abgeordnete im Dezember 1870 zu dem Defensivbündnis des Zentrums zusammengeführt haben (z. B. Behandlung der „Klostersturmpetitionen“ im preußischen Abgeordnetenhaus, beamtenrechtliche Konsequenzen der altkatholischen Bewegung in Verbindung mit offiziöser Unterstützung nationalkirchlicher Tendenzen).

Der Hauptteil der Arbeit befaßt sich mit der „Kölnischen Volkszeitung“, der Berliner „Germania“, dem „Mainzer Journal“, der „Augsburger Postzeitung“, dem „Badischen Beobachter“ sowie dem Stuttgarter „Deutschen Volksblatt“, und zwar jeweils untergliedert nach „Geschichte der Zeitung, Verleger und Redakteure“,

„Stellung zum Kulturkampf in Preußen“ und „Zusammenfassung“. Gewiß signalisiert diese monotone Gliederung die Gefahr von Wiederholungen, wenn sie auch aus systematischen Gründen verständlich sein mag. Ob hier nicht – abgesehen von der Verlagsgeschichte – eine vergleichende Synopse der sechs Blätter zu jeweils bestimmten Ereignissen besser gewesen wäre?

Die Verlagsgeschichten handelt der Autor kenntnisreich ab. Die Repräsentanz der „Augsburger Post“, die immerhin den Standpunkt der reichsfreundlichen Minderheit der bayerischen Patriotenpartei vertrat, ist aber wohl kaum durch die Feststellung zwingend zu belegen, daß das Konkurrenzblatt, das „Bayerische Vaterland“, auf Grund seiner extrem partikularistischen Haltung nicht als repräsentativ angesehen werden könne (S. 180).

Die Stellungnahme der Blätter zu den Maßnahmen des Kulturkampfes weist der Verfasser exakt und ausführlich nach. Dabei bleibt kein Zweifel – wie auch zahlreiche Einzelinformationen in den Anmerkungen beweisen –, daß er mit der Ereignisgeschichte und ihren Hintergründen umfassend vertraut ist.

Einige kritische Notizen sind aber angebracht. Die generelle Identifikation des Autors mit dem kirchenpolitischen Standpunkt der untersuchten Blätter bis in nahezu alle Details bereitet bei allem Verständnis für seine freimütige Sympathie doch ein gewisses Unbehagen. Verstärkt wird dieser Eindruck noch durch den Anschein zusätzlicher, aber wohl doch nicht in vollem Umfang gewollter Identifikation, der durch den weite Passagen der Arbeit beherrschenden Indikativ bei nicht wörtlichen Zitaten entsteht.

Befremdlich erscheint schließlich die häufige apodiktische Formulierung in den Anmerkungen, eine bestimmte Äußerung sei „unzutreffend“, ohne daß – von Ausnahmen abgesehen – die Stichhaltigkeit der abweichenden Aussagen des Verfassers überzeugend belegt bzw. der Vorzug einer anderen Quelle begründet wird.

Aus den Stellungnahmen der Blätter zum preußischen Kulturkampf und zum Zentrum sollen hier einige dem Rezensenten besonders interessant erscheinende Aspekte herausgegriffen werden:

Die „Kölnische Volkszeitung“ postuliert Mitte der 70er Jahre für das Zentrum ein Programm als interkonfessionelle christliche Volkspartei zum Schutz von Verfassung und Sozialordnung, das die spätere „Kölnen Richtung“ Bachems vorwegnimmt, wie der Verfasser mit Recht feststellt (S. 73).

Auch hinsichtlich des „Mainzer Journals“ wird für Anfang 1876 ein auffälliges Umschwenken von einer anfangs rein katholischen zu einer interkonfessionellen Position des Zentrums konstatiert (S. 165).

Das Schwanken des „Badischen Beobachters“ in der Frage der Botschafterkandidatur des Kardinals Hohenlohe wäre vielleicht einer Kommentierung wert gewesen (etwa im Hinblick auf den später zur liberalen Presse übergewechselten Redakteur Bissing?).

Wenn das „Deutsche Volksblatt“ trotz geringer Abonnentenzahl schon in die Arbeit aufgenommen worden ist, hätte man angesichts seiner Vertretung des „Standpunkt(s) der Bischöfe“ doch ein näheres Eingehen auf seine beachtenswert differenzierte Stellungnahme gegenüber der prinzipiellen Zulässigkeit staatskirchenrechtlicher Gesetzgebung erwartet; sie wird zwar konstatiert und zitiert, aber leider nicht weiter auf dem Hintergrund der württembergischen Kirchengesetzgebung analysiert (S. 257, 262; – Einfluß Hefeles?).

Der wichtigste Teil der Untersuchung sind die zusammenfassenden Ergebnisse. Dort tritt der Verfasser der These bei, daß der Kulturkampf mit dem Artikel der „Kreuzzeitung“ vom 22. 6. 1871 begonnen habe, weil dieser von den repräsentativen katholischen Blättern übereinstimmend als „Kriegserklärung“ empfunden worden sei (S. 284). Im übrigen faßt der Abschnitt die im wesentlichen harmonisierende Wertung der einzelnen Kulturkampfmaßnahmen durch die behandelten Zeitungen zusammen. Man fragt sich allerdings, warum bei dem Vergleich nicht die naheliegende Chance wahrgenommen worden ist, möglichen (evtl. gegenseitigen) Abhängigkeiten der Blätter nachzugehen, die vielleicht „Germania“ und/oder

„Kölnische Volkszeitung“ als meinungsbildend oder gar als „sprachregelnd“ erwiesen hätten? Die Wahl Leos XIII. und der damit verbundene Umschwung in der deutschen öffentlichen Meinung gelten lange gemäß zeitgenössischem Verständnis als „Wende im Kulturkampf“ (S. 292 nach Lill), weshalb die Untersuchung auch durch das Frühjahr 1878 zeitlich begrenzt wird.

Hinsichtlich der Forderungen des Zentrums nach religiöser und politischer Freiheit sowie Parlamentarisierung besteht der Verfasser darauf, diese seien kein taktisches Mittel bei im übrigen rein kirchenpolitischer Zielsetzung gewesen, sondern Zentrum und katholische Presse hätten in der Gewissensfreiheit die Grundlage jeder Freiheit mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen gesehen (S. 295 f.).

Was die Beurteilung des Zentrums als katholischer bzw. interkonfessionell-christlicher Partei angeht, so wird nach den einzelnen Zeitungen konkret unterschieden (S. 296 f.). Dabei erkennt der Autor als ausgesprochene Zentrumszeitung nur die „Kölnische Volkszeitung“ an, – unbeschadet der starken personellen Verzahnung mit Zentrum bzw. katholischer Volkspartei, die er besonders auch für „Germania“ und „Badischen Beobachter“ aufzeigt hat!

Die unterschiedliche Beurteilung der Frage, ob Bismarck oder der Liberalismus Hauptträger des Kulturkampfes gewesen seien, wird für die einzelnen Blätter richtig herausgestellt („Kölnische Volkszeitung“ und „Deutsches Volksblatt“: Bismarck! – S. 298 f.). Einleuchtend ist auch die Charakterisierung des Kulturkampfes als eines „Integrationsmoment(s) zur Herstellung einer unbedingt regierungstreuen Parlamentsmehrheit in der Hand Bismarcks“ (S. 303). –

Insgesamt liegt die Leistung der Arbeit in dem gewissenhaften Nachweis von Fakten und ihrem Echo in der untersuchten Presse, wobei der Verfasser die selbstgesteckten Ziele durchaus erreicht hat. Und auch Kritik am Detail und vor allem der Wunsch, daß eine engagierte Überzeugung doch allgemein eine etwas kritischere Distanz gestatten sollte, vermögen nicht die durch die Lektüre des Buches einmal mehr provozierte Frage zu verdrängen, wie die angeblich so aufgeklärte liberale Epoche zu solch gravierenden Repressionsmaßnahmen gegen die große Volksgruppe rentreuer Katholiken – denn es ging eben nicht nur um die politische Partei des Zentrums! – fähig sein konnte.

Bonn

Heinz-Jürgen Hombach

Joseph Schumacher: Der „Denzinger“. Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie (= Freiburger Theologische Studien. Unter Mitwirkung der Professoren der Theologischen Fakultät herausgegeben von Johannes Vincke, Alfons Deissler, Helmut Riedlinger. 95. Band). Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1974. 318 S. – kart., DM 48.–.

Der von dem Würzburger Theologieprofessor Dr. Heinrich Joseph Dominikus Denzinger (1819–1883) unter dem Titel „Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt“ herausgegebene, später ganz im Sinn des Erstherausgebers weiterbearbeitete handbuchartige Sammelband ausgewählter kirchlicher Lehräußerungen und -entscheidungen ist ein Werk, von dem man wohl mit Recht sagen kann: es hat Geschichte – nämlich Theologie-Geschichte – gemacht. Die hohe Zahl von 36 Auflagen, welche das „Enchiridion“ bislang erreicht hat, dokumentiert eindrucksvoll die starke Nachfrage, die es seit seinem ersten Erscheinen im Herbst 1853 hervorgerufen, und nicht weniger die weite Verbreitung, die es gefunden hat; und der Umstand, daß man sich seit langem angewöhnt hat, es bündig (und im übrigen sehr treffend!) „den Denzinger“ zu nennen, ist überdies ein sprechendes Indiz dafür, mit welchem Eifer es von Lehrenden und Lernenden konsultiert wird oder zumindest bis vor wenigen Jahren noch konsultiert worden ist. Kein theologisches Werk des an einer fruchtbaren theologischen Literatur und an theologischen Impulsen wahrlich reichen 19. Jahrhunderts hat auf die katholische Theologie, insbesondere auf die systematisch ausgerichtete, eine solch nachhaltige Wirkung ausgeübt und ihr auf lange Jahrzehnte hin die Bahn gewiesen wie eben „der Denzinger“.

Man hat deshalb die katholische Theologie der Zeit zwischen dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch schon apostrophierend als „Denzinger-Theologie“ bezeichnet: nicht zu Unrecht; denn diese im großen ganzen merkwürdig uniformierte, unoriginelle Theologie bewegte sich in der Tat weithin recht behutsam und manchmal spürbar ängstlich innerhalb jener Grenzen, welche die im „Denzinger“ gesammelten Dokumente steckten. Freilich, es war nicht der „Denzinger“, der „Geist“ und „Grenze“ der Theologie bestimmte, als Sammelwerk kam ihm keine Authentizität zu: Denzinger hatte sie für seine Schrift vergeblich zu erlangen gesucht; es war der Geist des Ersten Vatikanischen Konzils und der durch die dogmatischen Entscheidungen dieses Konzils quasi-autorisierten theologischen Schule oder Richtung, der die Theologie der folgenden Jahrzehnte so gravierend prägte und dem theologischen Denken unüberschreitbare enge Grenzen setzte. Aber Denzinger, als ehemaliger Germaniker ganz im Geist der zur Herrschaft drängenden Römischen Schule erzogen, hatte aus dem Sendungsbewußtsein des damaligen Germanikers heraus und natürlich im Blick auf die angeblich so verworrene theologische Situation in Deutschland, das ihm als Brutstätte der Unkirchlichkeit und Häresie erschien, in seinem „Enchiridion“ – man könnte sagen – mit untrüglichem Gespür für die „wahren Bedürfnisse“ der Zeit eine Auswahl lehramtlicher Verlautbarungen getroffen, die dem Sammelwerk eine der anhebenden theologischen und innerkirchlichen Entwicklung entsprechende Tendenz verlieh. „Ich fühle alle Tage mehr, wie wichtig der Beruf des deutschen Collegs ist“ – so schrieb Denzinger am 14. Juli 1853 an P. Franz Xaver Huber SJ, den Spiritual des Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom –, „ich sehe aus der klarsten Erfahrung, daß Rom allein die Quelle des kirchlichen Lebens ist, und daß nur von dort aus allein die kirchliche Regeneration Deutschlands kommen kann. Diese wird nie vollzogen, solange die Unklarheit, die im Theologischen und Disciplinären herrscht, nicht gehoben wird.“ Deshalb druckte er „gegenwärtig ein Enchiridion Symbolorum et definitionum, quae in rebus fidei et morum a Pontificibus Romanis et Conciliis oecumenicis emanarunt. Der Zweck ist, die positiven Bestimmungen, namentlich die propositiones damnatae, die man nicht kennt oder vernachlässigt, unter die Leute zu bringen.“ Mit wünschenswerter Klarheit hat Denzinger damit kurz vor dem Erscheinen der ersten Auflage 1854 des „Enchiridion“ (im Verlag Stahel, Würzburg) – sie kam bereits im Oktober 1853 in den Buchhandel – Auskunft erteilt sowohl über das Motiv, das ihn zur Herausgabe der Schrift inspiriert hatte, als auch über die Tendenz, welche die Schrift verfolgte. Nicht zufällig übrigens stellte sich der Würzburger Extraordinarius für neutestamentliche Exegese, Hermeneutik und hebräische Sprache mit dieser Schrift, „worin“ – wie er in einem Brief vom 7. Mai 1854 bekannte – „mein theologisches Glaubensbekenntnis sehr einfach gegeben ist“, der Öffentlichkeit als künftigen Dogmatiker vor; denn bereits im Januar 1854 bestieg Denzinger die dogmatische Lehrkanzel der Universität Würzburg, von der er seinen Vorgänger Dr. Andreas Deppisch (1812–1892) verdrängt hatte (siehe hierzu meinen Beitrag über „Joseph Hergenröther (1824–1890)“, in: H. Fries – G. Schwaiger, *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert II*, München 1975, 471–551, sowie meinen demnächst im „Historischen Jahrbuch“ erscheinenden Aufsatz „Zur Entstehung des „Denzinger““).

Denzinger verstand sein „Enchiridion“ als ein theologisches Programm. Und die späteren Betreuer des „Enchiridion“, dessen Umfang von Auflage zu Auflage answoll, bewahrten dem Werk mit Sorgfalt, geradezu treuhänderisch, die ursprüngliche Tendenz, die nunmehr durch das Erste Vatikanische Konzil als „streng kirchlich“, „allein wahrhaft katholisch“ ausgewiesen schien, in Wirklichkeit aber streng römisch, papalistisch, mit einem Wort: von verhängnisvoller Einseitigkeit war. Nichtsdestoweniger war diese Tendenz in der Theologie inzwischen tonangebend geworden, und wer als Theologe sich nicht der Gefahr aussetzen wollte, mit dem kirchlichen Lehramt in Konflikt zu geraten, tat gut daran, sich der Grenzen zu vergewissern, innerhalb deren eine „kirchliche“ Theologie sich zu bewegen hatte. Und hierüber orientierte zuverlässig der „Denzinger“, weshalb er sich Professoren und

Studenten in gleicher Weise als unentbehrliches theologisches Rüstzeug empfahl. Daß eine so unentbehrlich gewordene Orientierungshilfe alsbald normierenden Einfluß auf die Theologie als solche gewann, ist in Anbetracht der vorwaltenden Umstände gewiß nicht verwunderlich. Ein wenig überspitzt formuliert könnte man sagen: Was für die Kanonistik der 1917 promulierte „Codex Iuris Canonici“, das – nach neunzehn Jahrhunderten christlicher Geschichte! – erste amtliche, wesentlich *vatikanische* Recht beinhaltende Gesetzbuch der katholischen Kirche, wurde: das, vergleichsweise, wurde und war bis vor kurzem für die katholische Dogmatik der „Denzinger“.

Ein Buch, das in der Theologiegeschichte der vergangenen rund 120 Jahre eine so gewichtige Rolle gespielt hat (wie sie der Erstherausgeber zwar intendiert, jedoch gewiß nicht entfernt zu hoffen gewagt hatte), das Generationen von theologischen Lehrern und Studenten geradezu normierender Leitfaden der Erkenntnis und Darstellung des Depositum fidei der katholischen Kirche gewesen ist, verdient besondere Aufmerksamkeit. Es nach Inhalt und Anlage zu studieren, ist in mannigfacher Hinsicht lehr- und aufschlußreich, vor allem wenn man sich dabei nicht auf eine Auflage beschränkt, sondern sämtliche Auflagen des „Denzinger“ einem detaillierten Vergleich unterzieht.

Joseph Schumachers Arbeit „Der ‚Denzinger‘. Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie“ – entstanden unter Anleitung des Freiburger Fundamentaltheologen Adolf Kolping und im Sommersemester 1973 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau als Dissertation angenommen – stellt das Ergebnis einer solchen eingehenden Beschäftigung mit der 1. bis 34. Auflage des „Denzinger“ (1854–1967) dar. Zumal ihr zweiter Teil, der einer vergleichenden Untersuchung dieser Auflagen des „Enchiridion“ gewidmet ist und – jedenfalls in theologiegeschichtlicher Sicht – den Schwerpunkt der Arbeit bildet, vermittelt einen guten Einblick in die von Denzinger mit seinem Sammelwerk beabsichtigte Zielsetzung und in die Entwicklung, die das „Enchiridion“ in seinen verschiedenen Bearbeitungen genommen hat.

Für den programmatischen Charakter des „Enchiridion“ ist schon bezeichnend der Zeitpunkt des ersten Erscheinens: Denzinger, seine Berufung auf den Würzburger dogmatischen Lehrstuhl erwartend, brachte die Schrift heraus, als der Kampf gegen den Wiener Theologen Anton Günther (1783–1863) seinem Höhepunkt zustrebte und er selber mit einer (zunächst) anonymen Artikelserie „Die speculative Theologie A. Günther's und seiner Schule“ in der „Katholischen Wochenschrift“ (1853), dem eben gegründeten Publikationsorgan der Würzburger Germaniker, in diesen Kampf eingriff. Suchte er hier am Beispiel Günthers die „Verderblichkeit“ der „Häresie“ seiner Zeit, des Rationalismus in seinen verschiedenen Spielarten, aufzuzeigen – die „ultraspeculative“ Richtung Günthers betrachtete er nur als einen „Zweig“ dieser die ganze deutsche Theologie vergiftenden „Häresie“ –, so gedachte er mit dem „Enchiridion“ die notwendige „positive“ Ergänzung vorzulegen: eine apologetische Wegweisung zur Überwindung der „Häresie“ und zur Restauration der „ächten“ kirchlichen Theologie. Es war sein Anliegen, den Vertretern einer angeblich rationalistischen (oder auch vom Naturalismus angesteckten) Theologie die Glaubenssymbole der alten Kirche (voran das Symbolum Apostolicum, von dem er in der 1. Auflage sechs, in der 2. Auflage zwölf Formen darbot) sowie vornehmlich jene konziliaren und päpstlichen Verlautbarungen, welche die stets gleichbleibende Lehre der Kirche von Irrtum und Irrlehre abgrenzten (angefangen beim Dekret Stephans I. über die Ketzertaufe bis zur Ansprache Pius' IX. über die Zivilehe), vor Augen zu führen und darin die Prinzipien herauszustellen, auf denen allein die katholische Theologie zu gründen habe, sowie die Grenzen zu markieren, innerhalb deren allein theologische Spekulationen, ja überhaupt theologisches Fragen, legitim sei. Eine Art „regula fidei“ sollte das „Enchiridion“ sein, und von dieser Konzeption ausgehend, trug Denzinger in ihm nicht nur dogmatisch streng verpflichtende Lehraussagen zusammen, sondern er konstruierte ein Gerüst der Glaubenslehre, in das er „mit Weglassung aller überflüssigen Beigaben“ (wie sich ein Rezensent in der

„Neuen Würzburger Zeitung“ ausdrückte), das heißt unter Verzicht auf den erläuternden Kontext alle jene lehramtlichen Verlautbarungen einbaute, die aus seiner Sicht im Laufe der Geschichte der Kirche die Entfaltung der Glaubenslehre verbindlich „reguliert“ haben. Allerdings vermied Denzinger, um den Schein der Objektivität seiner Auswahl nicht zu trüben, eine systematische Anordnung der Dokumente; er ging chronologisch vor, verarbeitete aber das chronologisch dargebotene Material in einem Index systematicus.

Daß der päpstlichen Lehrautorität eine überragende Rolle einzuräumen sei, hob Denzinger bereits im Vorwort der 1. Auflage (1854) unmißverständlich hervor, und die dort zusammengetragenen 100 Dokumente unterstrichen diese Feststellung. In der 2., von zahlreichen Druckfehlern gereinigten, textlich verbesserten und um 28 Dokumente erweiterten Auflage (1854) bekräftigte er diesen Standpunkt durch Einfügung der „Professio fidei Tridentina“ und von Texten, die den päpstlichen Primat betonen und die richterliche Funktion des Papstes in Fragen des Glaubens beleuchten sollten. Im übrigen bestimmte die aktuelle theologische Diskussion bzw. die jeweilige apologetische Fragestellung der „Schultheologie“ (z. B. der Streit über das Verhältnis von Glauben und Wissen, die Auseinandersetzung mit den weltanschaulichen „-ismen“ der Zeit oder mit dem Protestantismus etc.), welche Texte Denzinger in die von ihm persönlich bearbeiteten Auflagen (²1854, ³1856, ⁴1865 und ⁵1874) neu aufnahm oder variierte oder aus ihnen wieder ausschied. So erlaubte ihm etwa die Aufnahme der Definition der Immaculata Conceptio, also die Dokumentation einer 1854 erfolgten dogmatischen Entscheidung, in die 3. Auflage (1856) den Verzicht auf den Wiederabdruck der Konstitution „Grave nimis“ Sixtus' IV. und einiger anderer „wegweisender“ Dekrete über die Unbefleckte Empfängnis aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Die 4. Auflage (1865), erschienen im Vorfeld des Ersten Vatikanischen Konzils, stimmte Denzinger deutlich auf die sich zuspitzende Diskussion über die Problematik der päpstlichen Infallibilität und des päpstlichen Universalepiskopats ab, und selbstverständlich vergaß er nicht, die im Vorjahr publizierte Enzyklika „Quanta cura“ mit dem Syllabus, ferner die päpstliche Verurteilung Anton Günthers (1857) und Jakob Frohschammers (1862) sowie die indirekte Verurteilung der Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 durch Pius IX. (in dessen Brief „Tuas libenter“ an den Erzbischof von München und Freising, 21. Dezember 1863) ausführlich zu dokumentieren. Die nachkonziliare 5. Auflage (1874) brachte zwar noch nicht die dogmatischen Konstitutionen des Ersten Vatikanischen Konzils, jedoch änderte Denzinger das Vorwort, in dem er von Anfang an auf die päpstliche Unfehlbarkeit abgestellt hatte, nach Maßgabe der nunmehr erfolgten Entscheidung. (Allerdings demonstriert der Verzicht auf die Publikation der Konzilsdokumente nicht schon – wie Schumacher S. 133 Anm. 74 meint – „die relative Ausgewogenheit der Konzeption Denzingers“, der das Lehramt des Papstes noch nicht so sehr betont habe wie die späteren Herausgeber. Aus diesem Verzicht so etwas wie ein theologisches Bekenntnis Denzingers zu konstruieren, das ihn gar als einen Theologen in der Distanz auswies, ist völlig abwegig. Die Publikation erübrigte sich einfach zunächst, weil die eben erst promulgierten umfangreichen Dokumente anderwärts jedermann leicht zugänglich waren. Aus ebendiesem Grund verzichtete Denzinger in derselben Auflage ja auch auf den Wiederabdruck der Lehraussagen des Tridentinums.)

Die 6. bis 9. Auflage des „Denzinger“ (1888–1900) besorgte Ignaz Stahl (1837–1902), Neffe des Würzburger Bischofs Georg Anton von Stahl, Germaniker und unter dem Dekanat Joseph Hergenröthers 1868 habilitierter Privatdozent der theologischen Fakultät der Universität Würzburg. Er fügte nun in das Werk, das er einem sorgfältigen Quellenvergleich unterzog, die wichtigsten Lehraussagen des Ersten Vatikanischen Konzils ein. Die 7., deutlicher von seiner Handschrift geprägte Auflage (1895) erweiterte er unter anderem um einige römische Entscheidungen mehr kanonistischer Art (zur Frage der Kraniotomie, der Assistenz des Beichtvaters beim Duell, der Leichenverbrennung, der Meßweinkonservierung etc.), um das gegen 40 Thesen Rosminis gerichtete Verurteilungsdekret, außerdem

durch einen Anhang päpstlicher Verlautbarungen aus verschiedenen Jahrhunderten und durch die bemerkenswert ausführliche Dokumentation der Enzyklika „Immortale Dei“ Leos XIII. über die Lehre vom christlichen Staat.

Dem Wort der Päpste wie überhaupt dem Spruch des Heiligen Stuhls wurde – in der Folge des Ersten Vatikanischen Konzils und als Ausdruck eines auf diesem gründenden höchst einseitigen ekklesiologischen Verständnisses – immer stärkeres Gewicht eingeräumt und somit immer breiterer Raum reserviert. Diese Tendenz wurde in der 10. Auflage, die 1908 unter dem geänderten Titel „Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum“ im Verlag Herder erschien, endlich ins Extrem gesteigert. Der Jesuit Clemens Bannwart (1873–1937), Herausgeber der 10. bis 13. Auflage (1908–1921), führte in den „Denzinger“ einen Papstkatalog ein und ordnete die „Documenta Romanorum Pontificum et Conciliorum“, auch die Konzilsdokumente also, den einzelnen Pontifikaten zu, von Petrus bis Pius X. Damit erzielte er zweifellos eine bessere Übersichtlichkeit, mehr noch aber sollte die Neugliederung ein ekklesiologisches Programm artikulieren. Bannwart diente die „Denzinger“-Dokumentation als solche vornehmlich zur Herausstellung und Begründung des Primats und der Unfehlbarkeit des Papstes; bereits dem ersten Text, einem Auszug aus dem Brief des römischen Bischofs Clemens I. an die Korinther, gab er die deutende Überschrift „De primatu Romani Pontificis“. Der „Denzinger“, tendenziös umgearbeitet und erweitert, präsentierte sich als eine Apologie des päpstlichen Universalepiskopats und der päpstlichen Infallibilität; die Lehräußerungen aus dem 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, zumal die vatikanischen bzw. nachvatikanischen und antimodernistischen, beanspruchten fast ein Drittel des Umfangs der ganzen Sammlung. Und im ebenfalls neu bearbeiteten Index systematicus spiegelte sich (noch mehr als in den von Denzinger erstellten Indices systematici) eine juristische, statische Denkweise, der eine organische Gesamtschau der Theologie so fremd war wie die Einsicht in theologische Entwicklungen und deren historische Bedingtheiten.

Die von Clemens Bannwart redigierte, formal wie inhaltlich durchgreifend umgestaltete 10. Auflage (1908) des „Denzinger“, der nach des Herausgebers Wunsch seinen Weg in die Hand des Theologen, aber auch des Predigers und Katecheten finden, mit anderen Worten: zum Handbuch der Glaubensverkündigung werden sollte, bildete die Grundlage für die folgenden 21 Auflagen. Johannes Baptist Umberg SJ (1875–1959), der Mitarbeiter Bannwarts und dann selbständige Herausgeber der 14. bis 27. Auflage (1922–1951), bemühte sich wohl da und dort um größere Objektivität und kritischere Wertung der Dokumente, ohne sich jedoch im ganzen von der Konzeption Bannwarts zu lösen, und Karl Rahner SJ, der Herausgeber der 28. bis 31. Auflage (1952–1957), der die schweren Mängel und Einseitigkeiten des „Denzinger“, die historische Zufälligkeit seiner Dokumentenauswahl nicht verhehlte, sah seine Aufgabe offenbar darin, das Werk im wesentlichen unverändert (vermehrt nur um Auszüge aus einigen Enzykliken Pius' XII. und um die Definition der Assumptio Mariae) bis zum Abschluß einer völligen Neubearbeitung verfügbar zu halten.

Diese grundlegende Neufassung des „Denzinger“ besorgte in der 32. Auflage (1963) der Jesuit Adolf Schönmetzer. Er war – nach seinen eigenen Worten – bestrebt, einer „tendenziösen Auswahl . . . im Dienste gewisser Schulmeinungen“ oder „zur Erleichterung des Schulbetriebs (durch Unterschlagen schwieriger, bei Apologeten mißliebiger Texte)“ eine unter sachlichen Gesichtspunkten getroffene, auch die Genesis der Kirchenlehre durchsichtiger machende Auswahl von Quellentexten entgegenzustellen. Mit Umsicht kürzte oder erweiterte er daher eine ganze Reihe von Dokumenten, eine nicht unbeträchtliche Zahl schied er überhaupt aus und setzte an deren Stelle rund 150 neue Dokumente, welche die ekklesiologische Konzeption des neuen „Denzinger“ (im Gegensatz zur papalistischen Konzeption Bannwarts) unterstreichen. Jedes Dokument versah er mit einer prägnanten, den geschichtlichen Kontext skizzierenden Einleitung, er sparte nicht mit kritischen Anmerkungen, und was den ebenfalls umgearbeiteten Index systematicus anlangt, so liegt auch ihm

eine organischere, vom Geist der Heiligen Schrift geprägte Sicht der Theologie zugrunde. Im übrigen wies Schönmetzger den Benutzer gleich eingangs auf die Schwierigkeit einer exakten Bestimmung der Qualität der verschiedenen Lehraussagen hin – und mahnte damit einschlufweise zu kritischem, behutsamem Gebrauch des „Denzinger“, der gewiß ein nützliches, bequem handzuhabendes Hilfsmittel für das Studium der Theologie darstellt, jedoch nicht mehr als eine erste, der Orientierung dienende Hilfe leisten kann. Der „Denzinger-Schönmetzger“ diktiert nicht mehr, er ist offen für das theologische Gespräch. Die in der Konzeption unveränderte 33. und 34. Auflage (1965–1967; inzwischen ist eine 36. Auflage 1976 erschienen) bringt da und dort eine Straffung und Präzisierung der Einführungen in die Dokumente, manche Berichtigungen sowie einige weitere neue Texte, darunter die Sozialenzykliken „Mater et magistra“ und „Pacem in terris“; nicht berücksichtigt sind dagegen die Konstitutionen des Zweiten Vatikanischen Konzils, deren Umfang den Rahmen des „Denzinger“ sprengen würde.

Schumachers Vergleich der einzelnen Auflagen des „Denzinger“ zeichnet sich durch große Sorgfalt im Detail aus. Die höchst lesenswerte Untersuchung ist auf weite Strecken ein instruktiver Kommentar zum „Enchiridion“, den man konsultieren sollte, wann immer man den „Denzinger“ konsultiert – auch wenn man mit Schumachers Urteilen im einzelnen keineswegs einig geht.

Und hier tritt die problematische Kehrseite dieser Arbeit zutage. Während Schumacher im dritten Teil der Arbeit durchaus kritisch „Die ‚Denzinger‘-Problematik in der Gegenwart und ihre Ursachen“ beleuchtet und nicht weniger kritische Hinweise für einen sachgerechten Gebrauch des „Denzinger“ bietet, leidet der an sich grundlegende erste Teil der Arbeit, der einer theologiegeschichtlichen Standortbestimmung des „Denzinger“ gewidmet sein soll, an einer bedenklichen Enge der theologischen Sicht. Schon die Beurteilung des theologischen Schaffens Denzingers, der ein Schultheologe engsten Horizonts war, Funktionär einer zur Herrschaft strebenden theologischen Richtung – obschon er zu seiner Zeit nicht wenige gleichgestimmte Gesinnungsfreunde und -genossen bis in höchste kirchliche Kreise hinein zählte –, dessen häresieaufspürendes „Geschick“ fanatische Züge an sich trug, wirkt merkwürdig unausgewogen, manchmal gewaltsam beschönigend. Da wird zum Beispiel – gestützt auf Günter Stachels ungedruckte Lizentiatsarbeit „Vernunft und Offenbarung bei Heinrich Denzinger“ (München 1949, 42 Seiten Maschinenschrift), eine knappe Untersuchung der „Vier Bücher der religiösen Erkenntnis“ – die Arbeitsweise und stets apologetische Zielsetzung Denzingers, die ihm ohne weiteres erlaubten, einen als andersdenkend erkannten Theologen mit einem (selbstredend häretischen) „-ismus“ zu etikettieren, um ihn dann – folglich – der Unkirchlichkeit und Häresie zu bezichtigen und in Bausch und Bogen zu verwerfen, einer ziemlich scharfen Kritik unterzogen, und plötzlich stößt man auf die bewundernde Feststellung: „Denzinger ist bestechend in seiner Logik und imponierend in seiner lichtvollen Klarheit, wenngleich er oft schwierig ist in seiner Diktion“ (S. 38). Wie steht es aber de facto mit der angeblich so imponierenden „lichtvollen Klarheit“ und vor allem mit der „bestechenden Logik“ Denzingers, wenn wenige Zeilen danach dessen manipulierende Argumentation zugegeben werden muß, wenn ferner eingestanden werden muß, daß Denzinger mit seinen „Klassifizierungen“ manchem zeitgenössischen Theologen Unrecht tat, „weil er ihn nicht verstanden hat oder auch, weil sein eigener Standpunkt zu eng ist, wenngleich man ihm“ – so urteilt Schumacher im selben Atemzug! – „im Prinzip schon recht geben muß“ (S. 39), und wenn man doch weiß, wie es um die (philosophischen und) theologischen Voraussetzungen bestellt war, auf welche Denzinger seine „logischen“ Schlußfolgerungen „baute“?!

Vollends unbefriedigend ist aber, wie der Verfasser das „geistesgeschichtliche Milieu des 19. Jahrhunderts“ – gemeint ist die innertheologische Entwicklung – zeichnet. Zwar berichtet er vom gewaltigen Durchbruch des historischen Denkens im 19. Jahrhundert und daß es das „bleibende Verdienst“ der deutschen Universitätstheologie gewesen sei, „die Besinnung auf die Geschichtlichkeit des Christen-

tums“ vollzogen zu haben (S. 54); doch er sieht offenbar zu wenig, daß die Vertreter dieser Theologie – und das waren ja keineswegs nur die Tübinger – aus einem tiefen kirchlichen Verantwortungsbewußtsein heraus den großangelegten Versuch unternahmen, der Theologie aus ihrer scholastizistischen Versponnenheit herauszuhelfen, damit sie in einer grundstürzend gewandelten und noch in Wandlung begriffenen Welt ihrem Auftrag wieder gerecht werden könne, einer glaubwürdigen, den Menschen ihrer Zeit an-sprechenden Verkündigung des Evangeliums die Wege zu weisen. Mannigfach waren die Ausgangspunkte, und die eingeschlagenen Wege nicht ohne Risiko – wie es eben ist, wenn man neue Wege wagt! –; aber es handelte sich um fruchtbare Ansätze, die wirklich wegweisend hätten sein können, die, hätten sie sich entfalten können, Theologie und Kirche vor mancher verhängnisvollen Entwicklung bewahrt haben würden. Wo sind demgegenüber die Verdienste der Vertreter der sogenannten Römischen Schule, die „bei aller Enge“ – wie Schumacher immerhin formuliert – angeblich „die katholische Lehre klar und deutlich gegenüber den mannigfachen Zeitirrtümern artikuliert haben“ (S. 60)? Welche Impulse sind von ihnen ausgegangen? Tatsächlich lebte ihre Theologie von dem unerbittlichen Nein, das sie jeglichem Bemühen um eine Verständigung mit den geistigen Strömungen der Zeit schroff entgegenstellten. Freilich, sie hatten die kirchliche Autorität auf ihrer Seite, und so fiel es ihnen nicht schwer, ihre Lehren und einschlußweise auch die Methode ihres Theologisierens mit dem Mantel der kirchlichen Autorität zu umkleiden und als „allein wahrhaft katholisch“, als Maß aller Theologie zu propagieren. Bewußt strebten sie eine Uniformierung der Theologie im Geist ihrer Schule an (der „Denzinger“ stand ja doch ganz im Dienst dieser Uniformierung!). Und da sie die Herrschaft um jeden Preis zu erringen trachteten, waren sie, die „Hüter des rechten Glaubens“, auch nicht wählerisch in ihren Methoden, um alle jene, die nicht ihres engen Geistes waren, die sich weigerten, Theologie nur in der Rückschau zu treiben, und deshalb ihr Vordringen hinderten, mundtot zu machen. Die dunklen Vorgänge bei der Eroberung der Würzburger theologischen Fakultät durch die Germaniker um 1850, an welcher Denzinger maßgeblich beteiligt war, sprechen für sich, ebenso sprechen für sich der Prozeß gegen Georg Hermes, dessen Hintergründe und jedem Recht spottenden Verlauf neueste archivalische Forschungen endgültig aufgedeckt haben, ferner der Prozeß gegen Anton Günther und die Tragödie Döllingers, den Bischof Hefe von Rottenburg, erschüttert über das Vorgehen Roms nach dem Ersten Vatikanischen Konzil, „den ersten unter den deutschen Theologen“ genannt hat. Schumacher weiß die „tieferen Gründe für Döllingers spätere Entwicklung“ mit Hubert Becher nur „in der Tatsache zu suchen, daß er zu wenig Dogmatiker und Kanonist war, nur mangelhafte philosophische Kenntnisse besaß und durch seinen Stolz gegenüber der Wahrheit blind geworden war“ (S. 77 Anm. 129; wobei er den Biographen Döllingers, Johannes Friedrich, auf den er sich des öfteren bezieht, durchgehend – auch im Literaturverzeichnis – Friedrichs nennt!). Dafür charakterisiert er in um so leuchtenderen Farben Pius IX., dessen Pontifikat, wie die Forschungen der letzten Jahre immer deutlicher zu erkennen geben, mit eine der schwersten Hypotheken darstellt, an denen die Kirche bis heute zu tragen hat. Ein Blick in das von H. Jedin herausgegebene „Handbuch der Kirchengeschichte“, Band VI/1 (Freiburg-Basel-Wien 1971), und – noch mehr – in R. Auberts „Le pontificat de Pie IX.“ (Paris 1962; das Werk ist im Literaturverzeichnis aufgeführt!), um nur zwei Werke zu nennen, hätte ihm zu einer differenzierteren Beurteilung dieses Papstes und seines Pontifikats verhelfen können. Um aber nochmals auf Ignaz von Döllinger zurückzukommen, an dessen Person man unmöglich vorübergehen kann, wenn man sich kritisch mit den Theologien des 19. Jahrhunderts und mit der innerkirchlichen Entwicklung dieser Zeit auseinandersetzen will: statt das oben zitierte, absolut unqualifizierte Urteil ungeprüft zu übernehmen, hätte der Verfasser gut daran getan, sich ein wenig mit Leben und Werk dieses Mannes, der gewiß auch seine Schwächen hatte, zu beschäftigen. Vielleicht hätten sich ihm einige neue Perspektiven eröffnet, die An-

laß gewesen wären, manches vorschnell gefaßte und hingeschriebene Urteil zu korrigieren oder zu revidieren. Die Wirklichkeit, sie war nicht so.

München

Manfred Weitlauff

Stanisław Salmonowicz: *Toruńskie Gimnazjum Akademickie w latach 1681–1817. Studium z dziejów nauki i oświaty. Księga Pamiątkowa 400-lecia Toruńskiego Gimnazjum Akademickiego. T. IV.* (Das Thorner Akademische Gymnasium in der Zeit von 1681–1817. Studie zur Wissenschafts- und Bildungsgeschichte anlässlich der 400-Jahr-Feier des Thorner Akademischen Gymnasiums.) Poznań 1973, 450 S., Lw.

Gestützt auf umfangreiches Quellenmaterial aus den Archiven und Bibliotheken der Städte Thorn, Bromberg, Danzig, Krakau, Warschau und Halle a.d.S., ergänzt durch ca. 2500 Thorner Druckschriften aus dem 17. und 18. Jahrhundert, zeichnet Salmonowicz ein plastisches Bild des Thorner Gymnasiums Illustre im Zusammenhang mit den politischen Schicksalen der Stadt und ihrer wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Entwicklung bis 1817. Die Darstellung knüpft an das zweibändige (1928, 1940) und durch die Wirren des Zweiten Weltkrieges stark verstümmelte Werk von Stanisław Tync über die Geschichte der Schule von 1568–1681 an. Salmonowicz sieht die Entwicklung des Gymnasiums in vier Zeitabschnitten: im Zeitalter des barocken gelehrten Wissens und der Frühaufklärung (1660–1745), in der Blütezeit der Aufklärung in Thorn (1745–1785) und in der anschließenden Zeit des langsamen Niedergangs der Schule. Die Darstellung endet mit dem Zeitalter der preußischen Herrschaft, die nur kurz durch die Episode des Großherzogtums Warschau unterbrochen wurde, und der endgültigen, d.h. auch formellen Umwandlung der ehemaligen akademischen Lehranstalt in ein preussisches Gymnasium (1817).

Die einzelnen Zeitabschnitte sind sachlich gegliedert. Behandelt werden jeweils in chronologischer Abfolge Fragen der Organisation und der Didaktik (Lehrprogramme), das Lehrpersonal und die Schüler. Die berühmte Bibliothek der Schule und die Produktion der hauseigenen Druckerei wurden dabei nur sehr fragmentarisch berücksichtigt.

Ca. 80 Abbildungen illustrieren den Inhalt, der durch eine umfangreiche Quellen- und Literaturzusammenstellung sowie durch ein Personenregister abgerundet wird. Eine sehr detaillierte deutsche Zusammenfassung (S. 425–432) macht die wertvolle Arbeit weitgehend auch denen zugänglich, die der polnischen Sprache nicht mächtig sind. Zu bedauern ist dabei nur, daß der Verlag keinen sprachkundigeren Übersetzer dafür gewinnen konnte.

Mainz

Alfred Swierk

Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale. Herausgegeben von P. Blet, R. A. Graham, A. Martini, B. Schneider. Bd. 7: *Le Saint Siège et la guerre mondiale, novembre 1942 – décembre 1943*, Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1973. XXVII, 769 S. – Bd. 8: *Le Saint Siège et les victimes de la guerre, janvier 1941 – décembre 1942*, ebda. 1974. XXVIII, 807 S.

Band 7 der großen Publikationsreihe umfaßt die diplomatischen Aktivitäten des Heiligen Stuhls von November 1942 bis Dezember 1943; darin werden die in den Bänden 1, 4 und 5 begonnenen Editionen dieser Reihe fortgesetzt. Die Dokumente stammen hauptsächlich wieder aus dem Staatssekretariat; dazu kamen in einigen Fällen ergänzende Bestände des Apostolischen Nuntius in Madrid, der Apostolischen Delegaten in London und Washington, ferner – zu den Audienzen Pius' XII. – Archivbestände des Maestro di Camera. Die Dokumente, die sich auf die Bemühungen des Papstes beziehen, Rom vor Luftangriffen und unmittelbaren Kämpfen zu bewahren, wurden bereits umfangreich von A. Giovanetti (Roma città aperta, Milano 1962) herangezogen, werden nun aber im Originaltext und mit ge-

nauer Archivangabe gebracht. Die vatikanische Publikation stellt eine wichtige Ergänzung der Aktenveröffentlichungen zum Zweiten Weltkrieg dar, die seit mehreren Jahren in fast allen westlichen Ländern angelaufen sind. Die militärischen Erfolge der Alliierten seit Ausgang des Jahres 1942 – englischer Gegenstoß von Ägypten aus nach Tripolis, Landung der Alliierten in Nordafrika, Ausdehnung der Luftangriffe auf ganz Italien, Schlacht um Stalingrad – ließen die Wende auf den Kriegsschauplätzen in Europa und im Mittelmeerraum bereits deutlich sichtbar werden, noch nicht im ostasiatisch-pazifischen Raum. Ein wesentlicher Teil der vatikanischen Aktivitäten betraf die immer stärker und verheerender werdenden Luftangriffe auf die großen Industriestädte Italiens. Verständlicherweise bemühte sich die päpstliche Diplomatie besonders um die Rettung der Stadt Rom. Die Verhandlungen gestalteten sich schwierig, besonders mit London, weniger mit Washington, da Rom eben gleichzeitig Sitz der faschistischen Regierung war und zwischen rein militärischen und zivilen Objekten nicht immer scharf unterschieden werden konnte. Daß Rom schließlich doch von größerer Zerstörung bewahrt blieb, ist ohne Zweifel vor allem den Bemühungen des Papstes zu verdanken. Einen anderen Komplex betraf die Erkenntnis im Vatikan, daß mit dem sowjetischen Sieg von Stalingrad nun die Gegenoffensive einsetzen werde. Es ist bekannt, daß die vatikanische Politik schon seit den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren den Sowjet-Kommunismus für gefährlicher hielt als faschistische Systeme oder den Nationalsozialismus. Eine siegreiche Sowjetunion mußte im Vatikan, aber auch in unmittelbar bedrohten Staaten, als schwerste Gefahr erscheinen. So richtete z.B. Niklos Kállay, Präsident des ungarischen Ministerrates, am 24. Februar 1943 einen beschwörenden Appell an Pius XII., worin er angesichts der bolschewistischen Gefahr an die christlichen Gefühle der gegnerischen Lager erinnerte: „Le monde est menacé d'être détruit par la guerre actuelle, d'être écrasé par le bolchevisme. Ce danger ne peut être conjuré que par la force de la chrétienté. Les Puissances anglosaxonnes elles-mêmes, ne réussiront plus à l'écarter. Elles n'en ont ni les forces nécessaires, ni la résolution. Seul le vicaire de Jésus-Christ en possède la faculté, force et puissance.“ (Nr. 126). Die tatsächliche Ohnmacht des Heiligen Stuhles gegenüber den politischen Mächten auf beiden Seiten dokumentiert der Band schier mit jedem Aktenstück. Pius XII. hatte weder den Kriegsausbruch 1939 verhindern können, noch konnte er zur Beendigung beitragen.

Band 8 bringt eine dokumentierte Übersicht der päpstlichen Interventionen 1941 und 1942 zugunsten von Verfolgten. Spätestens im Sommer/Herbst 1942 besaß man im Vatikan genaue Kenntnisse über die „Endlösung der Judenfrage“, welche das Hitler-Regime in den Vernichtungslagern des Generalgouvernements Polen betrieb. Schon am 9. März 1942 hatte der Vatikanische Geschäftsträger in der Slowakei, Giuseppe Burzio, aus Preßburg an Kardinalstaatssekretär Maglione ein Telegramm gerichtet: er habe Nachricht erhalten, daß die Massendeportation von Juden aus Galizien und der Region Lublin unmittelbar bevorstehe; man habe ihm versichert, dieser „schreckliche Plan“ sei das Werk des Premierministers Tuka im Einvernehmen mit seinem Innenminister; die Deutschen hätten keinen Druck ausgeübt, und die slowakische Regierung habe die Deutschen sogar dafür bezahlt, wenn sie die Juden übernähmen; er sei deswegen bei Tuka gewesen, der sonst seinen Katholizismus zur Schau stelle; die Deportation von 80 000 Juden bedeute großenteils den sicheren Tod: „... Sono stato sabato dal Presidente del Consiglio dei Ministri il quale ha confermato notizia; ha difeso con veemenza legittimità provvedimento et ha osato dire (egli che fa tanta ostentazione di cattolicesimo) che non ci vede nulla di inumano et anticristiano. Deportazione 80.000 persone in Polonia alla mercé dei tedeschi equivale condannarne gran parte morte sicura.“ (Nr. 298). Weitere Informationen und Appelle kamen von jüdischen Organisationen, besonders alarmierende Nachrichten von der polnischen Exilregierung über ihren Vertreter beim Heiligen Stuhl. Am 13. März 1942 (Nr. 303) z.B. richtete Nuntius Rotta aus Budapest eine Bitte um Intervention zugunsten der slowakischen Juden an Maglione. Er legte diese Bittschrift der Preßburger Judengemeinde in deutscher

Sprache bei: „Heiligster Vater! Die Judenschaft der ganzen Slowakei, 90 000 Seelen, wendet sich an Eure Heiligkeit um Hilfe und Rettung. Wir sind zum Untergang verurteilt. Wie wir es sicher wissen, sollen wir nach Polen (Lublin) hinaustransportiert werden. Man hat uns schon alles weggenommen (Vermögen, Wäsche, Kleider, Geschäfte, Häuser, Geld, Gold, Bankeinlagen, und sämtliches Hausgerät) und jetzt will man uns slowakische Bürger nach Polen verbannen und einen jeden ohne jede Barschaft und materielle Mittel dem sicheren Untergang und dem Hungertod preisgeben. Niemand kann uns helfen. Wir setzen unsere ganze Hoffnung und Vertrauen an Eure Heiligkeit als die sicherste Zuflucht aller Verfolgten. Weil der hiesige Herr Nuntius jetzt verreist ist und wir wissen nicht, wann er zurückkommt, so wenden wir uns an Eure Heiligkeit durch den Herrn Nuntius in Budapest, den wir am leichtesten erreichen. Wollen gütigst Eure Heiligkeit auf den Präsidenten der Slowakei einwirken, daß er sich im Namen der Menschlichkeit und Nächstenliebe unser und unser Kinder annimmt und unsere Verbannung nicht zuläßt.“ Am 14. März 1942 richtete Maglione darauf eine Démarche zugunsten der slowakischen Juden an den slowakischen Minister Sidor (Nr. 305). Im Telegramm vom 25. März alarmierte Burzio den Vatikan, daß der Abtransport der ersten 10 000 Juden schon begonnen habe. Tardini notierte dazu als Instruktion, die er von Kardinal Maglione erhalten hatte: man soll Burzio über den Protest des Hl. Stuhles an Sidor unterrichten und ihn beauftragen, beim Staatspräsidenten Tiso selber Protest einzulegen und dabei an dessen Priestertum zu appellieren. Tardini notierte dazu: „Non so se i passi riusciranno a fermare . . . i pazzi! E i pazzi sono due: Tuka che agisce e Tiso – sacerdote – che lascia fare!“ (Nr. 326). Im September 1942 bat Roosevelts Sondergesandter Myron Taylor im Staatssekretariat besorgt um Aufschluß, ob der Hl. Stuhl Informationen besitze, welche die grauenvollen Vorgänge der letzten Monate bestätigen könnten. Er legte dazu ein Memorandum aus Gen  v vor, das die Vernichtungsaktionen sehr genau beschrieb. Maglione meinte zwar, daß der Vatikan noch keine Informationen besitze, welche „queste gravissime notizie“ bestätigen würden (Nr. 493); aber es konnte jetzt kein Zweifel mehr bestehen, daß den Juden im Herrschaftsbereich Hitlers furchtbare Greuel geschahen. An Initiativen zugunsten der Juden, der Kriegsopfer, der Gefangenen und Verfolgten hat es die vatikanische Diplomatie in den Jahren 1941 und 1942 wahrlich nicht fehlen lassen. Dies beweisen die 581 Dokumente dieses Bandes, wozu noch ein Verzeichnis der nicht oder nur abgekürzt zitierten Dokumente aus den Jahren 1938–1945 kommt (S. 767–781). Alle diese Bemühungen hatten aber nur geringen Erfolg. Bezeichnend für die tatsächlichen Verhältnisse ist die Feststellung des damaligen Apostolischen Delegaten Roncalli (des späteren Papstes Johannes XXIII.) in Istanbul. Am 18. September 1942 bittet er den Nuntius in Frankreich um Intervention zugunsten einer Gruppe von Juden, die sich derzeit in Perpignan befindet. Das Schreiben schließt: „Ich habe gewiß einigen Zweifel, ob diese unsere caritativen Aktionen Erfolg haben werden. Aber versuchen schadet nicht. Vielleicht hält die göttliche Vorsehung eine uns undenkbar erscheinende Interventionsmöglichkeit zugunsten dieser Armen bereit“ (Nr. 479). Es ist schwer zu sagen, ob der Papst andere als diplomatische Mittel mit Aussicht auf Erfolg hätte einsetzen können und sollen. Die ganze „Stellvertreter“-Problematik bricht hier auf. Nicht nur die Bemühungen, mit diplomatischen Mitteln auf die deutsche Reichsregierung zugunsten der Juden einzuwirken, blieben erfolglos; das gleiche Bild ergeben die Einwirkungsversuche auf die Satellitenregierungen im unbesetzten Frankreich (unter P  tain und Laval) und in der Slowakei (unter Tiso und Tuka). Daneben dokumentiert der Band nicht minder beklemmend, daß auch die vatikanischen Bemühungen für die Kriegsgefangenen aller am Krieg beteiligten Nationen weithin vergeblich gewesen sind. Unmittelbar nach Beginn des Krieges zwischen dem Deutschen Reich und der Sowjetunion begann der Vatikan eine sehr langwierige, schließlich erfolglose Aktion für die Gefangenen beider Seiten; wenigstens ein Lebenszeichen sollten die Gefangenen geben dürfen. Aber weder Hitler noch Stalin ließen den vatikanischen Organen auch nur diesen bescheidenen Spielraum humanitärer

Hilfe, obwohl Pius XII. sogar Roosevelt als Fürsprecher gewinnen konnte. Die Sowjets wiesen vor allem alle Fragen nach den polnischen Gefangenen von 1939 zurück. Die Hitler-Regierung akzeptierte nicht einmal die Post deutscher Kriegsgefangener in Lagern der Alliierten, die über den Vatikan an die Nuntiatur in Berlin gelangte. Nach jahrelangen Bemühungen konnte nur der vom Vatikan eingerichtete Gefangendienst da und dort einige Erfolge erzielen. – Den vatikanischen Bemühungen zugunsten der Kriegsoffer war bereits Band 6 dieser Reihe (*Le Saint Siège et les victimes de la guerre, mars 1939 – décembre 1940*) gewidmet (1972); zwei weitere Bände sollen das Material für die Jahre 1943–1945 bringen.

Beide Bände sind editionstechnisch sorgfältig gearbeitet, durch Facsimile-Wiedergabe wichtiger Dokumente bereichert und durch Register gut erschlossen.

München

Georg Schwaiger

Gerhard Schepers: *Schöpfung und allgemeine Sündigkeit*. Die Auffassung P. Tillichs im Kontext der heutigen Diskussion. (= Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Theologie und Praxis. Herausgegeben von Peter Lengsfeld. Band 12). Essen (Ludgerus Verlag Hubert Wingen) 1974.

Die Untersuchung von Schepers (Sch) gliedert sich gemäß dem Inhaltsverzeichnis nach der Einleitung in einen P. Tillichs Schöpfungs- und Sündenlehre darstellenden und kritisierenden ersten Teil. Vom zweiten Teil hätte man nach der Gesamtüberschrift der Sch'schen Untersuchung zu erwarten, daß nun P. Tillichs Auffassung von Schöpfung und allgemeiner Sündigkeit „im Kontext der heutigen Diskussion“ dargeboten würden. Dem ist jedoch nicht so. Statt dessen wird der „Kontext der heutigen Diskussion“ nur für das Problem der allgemeinen Sündigkeit entfaltet. Diese gegenwärtige Problemlage wird dann mit P. Tillichs Auffassung über das Problem der allgemeinen Sündigkeit diskutiert. Den Schluß der Arbeit bildet ein „Versuch einer Weiterführung“ des problematischen Verhältnisses von Sündersein und Sündetun. Bis auf das genannte Defizit bezüglich der mehr versprechenden Thematik der Gesamtuntersuchung hält so der klar gegliederte Aufbau, was das Thema verspricht. Wie fällt demgegenüber nun die Ausführung aus?

Nach der Darstellung der Einleitung weicht sie davon ab. Danach soll es um das zentrale Problem gehen, wie sich die gute Schöpfung mit der Sünde vereinbaren läßt; dieses Problem soll im Zusammenhang mit P. Tillich abgehandelt werden. So soll es im ersten Teil um eine P. Tillich darstellende und kritisch beleuchtende Untersuchung gehen; im zweiten Teil sollen die Ergebnisse des ersten in ihren exegetischen, dogmengeschichtlichen und systematischen Kontext eingeordnet werden (18). Dieser Transfereffekt ist, wie aus dem obigen „Ist“ der Inhaltsangabe ersichtlich ist, nicht vorgenommen worden. – Ganz problematisch ist dem Renzensenten, – vornehmlich seit E. Amelungs „Die Gestalt der Liebe“ (Gütersloh 1972), – die Arbeitshypothese, daß Tillichs Denken „im Großen und Ganzen als eine Einheit betrachtet werden“ können sollte (22). Die Verifikation dieser These gelingt denn auch nicht: vgl. S. 63, wo die Syst. Theologie gegen die frühen Werke abgehoben werden muß!

Sieht man hiervon und von den genannten Inkonzinnitäten zwischen Aufgabenstellung und -entfaltung ab, so kann man die Darstellung Paul Tillichs (§ 1–§ 10) nur als geschickt angelegt bezeichnen. Die Darstellung des Zusammenhanges von Theologie und Philosophie (§ 1) zeigt schon, wie schwer die Behauptung bezüglich einer Einheit der Tillich'schen Theologie durchzuhalten ist, weil Sch. hier auf eine nicht ausgleichbare Spannung zwischen zwei zeitlich verschiedenen Äußerungen Tillichs zur Wesensbestimmung von Philosophie stößt (28). Der Ausgleichsversuch: weiterer und engerer Gebrauch der Begriffe Philosophie und Theologie – überzeugt jedenfalls nicht. Völlig sachgemäß schließt sich an § 1 die differenzierte Entfaltung der „Methode der

Korrelation“ (§ 2) und der „Methode des Aufbaus der systematischen Theologie“ (§ 3) an. S. 36 Anmkg. 66 und 67 erscheinen etwas oberflächlich, da Tillich seit Syst. Theol. II, 107 ff. von Jesus als dem Christus handelt; überdies ist das „Paradox“ des Christus-Titels übergangen. – § 4–7 behandeln das „Seinsproblem“, die „Polarität von Freiheit und Schicksal“ und „Essenz und Existenz“ und die „Endlichkeit und die Frage nach Gott“. Wieso hier Sch. sagen kann: „Die Schöpfungslehre... wird innerhalb der Gotteslehre behandelt, also im zweiten Teil, der die Überschrift trägt: ‚Sein und Gott‘“, ist dem Rezensenten unverständlich. Hier sind bei P. Tillich doch offensichtlich Seinslehre und Gotteslehre korrelativ aufeinander bezogen; diese beiden Bezugsgrößen Sein und Gott nun als nur zur Gotteslehre gehörend zu bezeichnen, geht wohl interpretatorisch nicht an. Gotteslehre ist also nicht Sein und Gott!

Abgesehen von dieser vielleicht nur vorschnellen Zuordnung ist die Einzelausführung dieser §§ 4–7 durchaus Tillich – gemäß, wenn auch die übereilte Kritik des Verfassers, die er am Ende eines jeden § als „Ergebnis“ anbringt (46; 54 ff. u. ö.), der Darstellung P. Tillichs den durchgehenden Dukus entzieht, was letztlich zu einer Verkürzung der Darstellung seines Systems führt. – Teilte Sch. dem Leser S. 65 noch mit, daß er sich nun „der fortlaufenden Darstellung der Lehre von Schöpfung und Fall“ zuwenden wolle, so wird der Leser im § 8 enttäuscht: Tillichs Gotteslehre wird – von Tillich her durchaus sachgerecht, von Sch. her aber für den Leser unvorbereitet – dazwischengeschaltet. Dieser § referiert wieder im Wesentlichen den Standpunkt der Systematischen Theologie und leitet so über den Symbolbegriff zur Schöpfungslehre über. Daß Gotteslehre wie Schöpfungslehre zum Teil II: „Die Wirklichkeit Gottes“ bei Tillich gehören, vermißt man durchaus, nachdem „Das Sein und die Frage nach Gott“ (Teil I bei Tillich) hinreichend bei Sch. zur Geltung gekommen waren (41). Dies verkürzt etwas den Wirklichkeitsaspekt von Tillichs „Gott als Idee“ (71 f.). – Die Schöpfungslehre selber wird referiert, zusammengefaßt und kritisiert von einem Standpunkt her, der zwischen Zustimmung und Ablehnung deswegen ständig schwankt, weil er sich wohl gedanklich nicht voll auf Tillich einlassen kann oder will (vgl. 77, Anmerkung 285; 87; 89; 90; 91, 2. Abs.); etwa, weil dem Personalismus der Vorzug gegeben wird? (vgl. 94 f.).

§ 10 stellt den letzten referierenden Paragraphen dar, an den sich aufbaugemäß, weil so schon jeder einzelne § aufgebaut war, „Ergebnis und Kritik“ (§ 11) und eine „Würdigung“ anschließen (§ 12). Sch. kritisiert an Tillich, daß er sich nicht an sein ursprüngliches Verständnis der Korrelationsmethode gehalten habe, daß er eine theologische Antwort in die Frage mit einbringe und so durch die Art der Frage die theologische Antwort verfälsche (106; 120). Diese Kritik wird an dem „Fall“ in der Art verifiziert, daß „der Fall letztlich nicht ernst genommen wird“ (107). Das Gleiche gilt für das Jüngste Gericht (109) wie für die Sünde (117). Seinen letzten Grund hat dieser Vorgang in einer falschen Interpretation der biblischen Texte (111). Die „Würdigung“ paßt sich dementsprechend in diese Kritik ein. Tillich hat die Grundsätze geliefert, die für eine kritische Beurteilung seines Denkens gelten müssen. In semantischer, logischer, aber auch methodischer Hinsicht ist sein Denken oft unklar (123, Anmerkungen 493–496). Sein Unternehmen als apologetische Theologie erfährt im Ganzen Zustimmung (124 f.), Kritik nur an den dargelegten Einzelheiten. Der Vorteil des Tillich'schen Schöpfungsbegriffes wird in der ergänzenden und kritischen Funktion gegenüber einem einseitigen Personalismus gesehen (126); ihr Nachteil ist, daß er unterpersonal ist und die biblische Botschaft verkürzt. Analoges gilt für Tillichs Verständnis des Falles. Daraus resultiert das Urteil, daß Existenz und Geschichte letztlich nicht ernst genommen werden (127). Tillichs Konzeption stößt nach Sch. bei der Frage nach der Verantwortung des Sünders für seine Tat an ihre Grenze (128). Daraus ergibt sich das abschließende Urteil, daß „eine Unpräzision in Denken und Ausdrucksweise“ auffällt (130). Die theologischen Aussagen werden nicht in ihrer ganzen Tiefe erfaßt.

Der zweite Teil stellt sich dem Problem eines möglichst ausgeglichenen Gleichgewichtes zwischen der Allgemeinheit der Sünde und der Güte der Schöpfung. Die Problemlösung führt über die exegetische Erfassung der allgemeinen Sündigkeit im AT (§ 13) wie NT (§ 14) zur Analyse des Sündenverständnisses in der ferneren Theologie- und Dogmengeschichte (§ 15). Diese mehr zusammenfassenden Partien verraten durchaus ein sicheres exegetisches Urteil und eine hohe kompendiarische Kraft. Das Ergebnis dieses Gedankenganges wird dann mit Tillichs Auffassung der allgemeinen Sündigkeit konfrontiert und im Horizont der „heutigen Diskussion der systematischen Theologie“ reflektiert (§ 16). An dieser Stelle wird die katholische wie die evangelische Theologie mit Tillich ins Gespräch gebracht. Dabei kommt Sch., ausgehend von dem erarbeiteten theologischen Material, um eine fundierte Kritik an Tillich nicht herum: die Entfremdung, „die träumende Unschuld“ sind recht insuffiziente Begriffe für die in der Bibel angesprochenen Sachverhalte bezüglich der Allgemeinheit der Sünde. Gleiches gilt für die Polarität von Freiheit und Schicksal (225–229). Im Gegensatz ergeben sich aber auch kritische Einwände gegen das traditionelle Verständnis der Erbsündenlehre (232). Von dorthier legt sich der „Versuch einer Weiterführung“ des Verhältnisses von Sündersein und Sündetun nahe.

Unter Aufnahme von Gedanken von J. B. Metz und K. Rahner entwickelt Sch. die Frage: Wie kann der Mensch werden, was er bereits ist, bzw. schon sein, was er noch werden muß? (239)? Diese Frage geht Sch. von bei Kant einsetzenden Überlegungen zum Problem der Zeit an. So kommt er zu dem Schluß, daß der Mensch einerseits die Wirklichkeit als raumzeitliche, andererseits aber auch als nichtraumzeitliche erfährt (241). Diese Überlegung wird auf den Menschen übertragen, „der werden muß, was er ist“ (242). Das Sein soll hier offenbar einerseits als ganz zeitliches, andererseits als ganz nicht-zeitliches verstanden werden. Es kommen demnach zwei Aspekte der einen Wirklichkeit des Menschen zum Vorschein, die je das Ganze des Menschen betreffen (243).

Die gleiche Aussagestruktur: einerseits zeitlich – andererseits nicht-zeitlich –, wendet Sch. auch auf die menschliche Freiheit an. Analoges gilt für das Verhältnis von Sündersein und Sündetun. Auch bei diesem Verhältnis handelt es sich um zwei Aspekte, die beide je für die ganze Wirklichkeit des Menschen stehen können. So ist es Sch. möglich, die Sündigkeit ganz auf die freie Entscheidungsfähigkeit des Menschen zurückzuführen, und dennoch daran festzuhalten, daß jeder Mensch immer schon Sünder ist. Damit wird die allgemeine Sündigkeit wieder auf die Höhe geführt, daß sie nur vor dem Urteil Gottes erkannt werden kann, daß sie also nur im Glauben erfahrbare Wirklichkeit ist.

Diese Problemlösung liegt nun nicht auf den Spuren Tillichs, doch kann man dies nicht als Mangel empfinden, wenn so lange und intensiv auf Tillich gehört worden ist, daß er in bezug auf seine methodische Verwertbarkeit für die Lösung des Problems voll ausgewertet wurde. Diese Lösung ist auf andere und neue Art „korrelativ“ insofern zu nennen, als Zeitlichkeit und Ewigkeit, Handeln und Sein, Freiheit und Notwendigkeit zu ihrem je eigenen Recht geführt worden sind.

Dem Rezensenten fielen ff. unerhebliche Ungenauigkeiten auf: S. 64 sollte es „erreichen“ und nicht „reichen“ heißen; S. 92 wird unscharf zitiert: statt I 291 f. sollte doch genauer auf I 294 betreffs der creatio ex nihilo Bezug genommen werden.

Marburg

Erwin Quapp

Heribert Schaaf: Das Leitungsamt der Bischöfe. Zur Textgeschichte der Konstitution „Lumen gentium“ des II. Vatikanischen Konzils. (= Annuaire Historiae Conciliorum Supplementum 2). München-Paderborn-Wien (Verlag Ferdinand Schöningh) 1975. 200 Seiten, kart., DM 32.–.

Der Verfasser (geb. 1910) ist Kanonist und war einer jener Konzilstheologen, die die dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche, „Lumen gentium“, vom ersten Entwurf (1961) bis zu der feierlichen Verabschiedung (21. November 1964) aktiv, oft entscheidend mitgestaltet haben. Zur Entstehungsgeschichte dieses zweifelsohne wichtigsten Dokumentes des II. Vaticanums legte er

bereits zwei wertvolle Studien vor: „Zur Textgeschichte des dritten Kapitels von ‚Lumen gentium‘“ (in: MThZ, 22–1971–95–118) und „Zur Textgeschichte grundlegender Aussagen aus ‚Lumen gentium‘ über das Bischofskollegium“ (in: AkathKR, 141–1972–I. 5–147). Nun befaßt er sich mit dem Konzilsentwurf über das Leitungsamt der Bischöfe, das in die genannte Konstitution, drittes Kapitel, eingegliedert wurde.

Der Autor ist auf Grund seiner aktiven Mitarbeit, seiner Kenntnisse, Aufzeichnungen und Unterlagen in der Tat wie kaum ein anderer in der Lage, eine richtige textgeschichtliche Analyse durchzuführen. Dies ist ihm auch hervorragend gelungen. Eine Fülle von Gutachten, Entwürfen, Bemerkungen, Aufzeichnungen, Änderungen und Texten veranschaulichen auf fesselnde Weise die Entstehung des dritten Kapitels über die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt. Einige Ausführungen und Dokumente, wie z.B. das Gutachten von Y. Congar (15–19), die Entwürfe des Löwener Theologen Gérard Philips (76–79, 88–93) und des Erzbischofs Parente (80–82), ferner die Beanstandungen der Melkitischen Kirche hinsichtlich des ersten Entwurfes (57–60), aber auch die Relationes der Schlußfassung, besonders jene von Kardinal König (165–168) und Erzbischof Parente (168–171), sowie die Konzilsreden Wittlers (135–139) und Parente's (139–140) stellen eine großartige Dokumentation dar, für die die Dogmengeschichte immer dankbar sein kann. Handelt es sich dabei doch um einen inneren Werdegang dogmatischer Aussagen und Formulierungen, dessen Kenntnis gerade bei der Textinterpretation von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Anders verhält sich aber die Studie mit ihrer historischen Aussage. Sie will offenbar keine kirchengeschichtliche Arbeit sein, denn der Autor verzichtet weitgehend auf die strikt historische Methode, wie auf Fußnoten, Belege im wissenschaftlichen Apparat, die biographischen Angaben, ja sogar auf eine knappe historische Darstellung des ganzen Vorganges. So werden viele seine Ausführungen ohne Kenntnis der eigentlichen Geschichte der Konstitution, besonders im Hinblick auf die Emendationen und Reden der Kirchenväter (vgl. G. Philips, Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 1. 1966. S. 139–155), aber auch ohne Kenntnis seiner eigenen schon vorgelegten Studien unverständlich. Das gibt der Verfasser selber zu, als er im Namenverzeichnis auch die zwei anderen Arbeiten erfaßt (196–200). Oft muß der Leser auch fragen, warum Dokumente in einer stark gekürzten Form oder nur auszugsweise vorgelegt werden. Manchmal werden außerdem Unterlagen einfach aneinandergereiht, statt eine vergleichende Textanalyse vorzulegen.

Doch kann das Schlußurteil nur positiv sein: der Autor hat mit seiner Studie der internationalen Konzilsforschung und der Dogmengeschichte einen wertvollen Dienst erwiesen.

Bonn

Gabriel Adriányi

Notizen

D. Kempff: *A Bibliography of Calviniana. 1959–1974* (= *Studies in Medieval and Reformation Thought* Vol. XV). Leiden (Brill) 1975. 249 S., Ln., hfl. 40,-.

Im wesentlichen im Anschluß an die *Bibliographia Calviniana* von Erichson und die *Calvin-Bibliographie* von Niesel wird die anhaltende Wirkung des Genfer Reformators dokumentiert. Darüber hinaus wird die Ausbreitung des Calvinismus bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts belegt. Diese aus dem Verlauf der reformierten Reformationsbewegung resultierende Weite ist begrüßenswert, problematisch jedoch der Umstand, daß manche Arbeiten über Gestalten der reformierten Orthodoxie vor 1650 fehlen. Es wird nicht erkenntlich, ob und wie in dieser Bibliography

bewußt eine Trennungslinie zur reformierten Orthodoxie gezogen wurde. Die methodische Auswahl unter den Gesichtspunkten „Calvin cum suis“ und „Calvin's influence through the ages“ bedarf hier der ergänzenden Revision. Sieht man von dieser vermutlich gewollten Lücke ab, so ergeben Stichproben, daß auch in den dokumentierten Sachfeldern keineswegs Vollständigkeit erreicht wurde. So vermißt man: W. Bellardi, Bucers „Summarischer Vergriff“ und das Interim in Straßburg, in ZKG 1974; Ph. Erlanger, Bartholomäusnacht. Die Pariser Bluthochzeit am 24. August 1572, München 1966; J. F. G. Goeters (Hrsg.), Die Akten der Synode der Niederländischen Kirche zu Emden vom 4.–13. Oktober 1571, Neukirchen 1971; R. Kruske, Johannes a Lasco und der Sakramentsstreit, Reprint, Aalen 1972; E. Lomberg, Die Emdener Synode von 1571. Zum 400jährigen Jubiläum, in: Kirchenbote, Blatt der ev.-ref. Kirche in Nordwestdeutschland, Jg. 16, Nr. 8, 1971; H. Scholl, Calvinus catholicus. Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert, Freiburg 1974. Die Nichtberücksichtigung der Beiträge zum Weseler Konvent in MEKGR 1968 veranlaßt den Hinweis, daß ortsgeschichtliche Literatur kaum berücksichtigt wird; Arbeiten wie die von R. van Roosbroeck, Emigranten, Nederlandse vluchtelingen in Duitsland (1550–1600), Leuven 1968, und H. Schilling, Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert, Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte, Gütersloh 1972, müßten genannt werden. – Die Seite 204 f. genannten Arbeiten eines Müller, Dieter, Müller, M. und Müller-Diersfordt, D. stammen alle von dem dort ebenfalls genannten Heinrich Müller, der auch nur diesen Vornamen und Familiennamen hat.

Bonn

H. Faulenbach

In einer von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich angenommenen Habilitationsschrift liegt eine akkurate Fortsetzung der „Zwingli-Bibliographie“ Georg Finslers von 1897 vor: Ulrich Gäbler: Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert. Forschungsberichte und annotierte Bibliographie 1897–1972 [Zürich (Theologischer Verlag) 1975. 473 S., geb. DM 96.–]. 1679 Titel hat der Herausgeber erfaßt und mit einer kurzen Notiz oder Inhaltsangabe versehen. Dem hat Gäbler auf 100 Seiten einen kritischen „Bericht über die Zwingliforschung im 20. Jahrhundert“ vorangestellt, in dem er auch seine persönlichen Vordere nicht immer verschont. Als seinen theologischen Prototyp sieht er, offensichtlich, Arthur Rich an, dessen „Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis“ (1949) er bis heute für unersetzbar anspricht. Zu vermissen ist, daß er die Entscheidungen, die im 20. Jahrhundert in der Zwingliforschung gefallen sind, nicht aufgezeigt und herausgestellt hat. Auf seinen Einwand gegen meinen Vorschlag, anstatt des mehrdeutigen Begriffes „Spiritualismus“ den präzisen Terminus „Pneumatologie“ zu wählen, antworte ich mit einem Satz des sicher auch von ihm anerkannten ehemaligen Zürcher Kirchenhistorikers Fritz Blanke (†1967), den dieser mir am 7. Juli 1964 geschrieben hat: „Sie haben ganz recht, wenn Sie vorschlagen, es sei Spiritualismus bei Zwingli durch Pneumatologie zu ersetzen.“ Für die Edition als solche sollte jeder, der mit Zwingli wissenschaftlichen Umgang hat, dankbar sein.

Berlin

Schmidt-Clausen

Zeitschriftenschau

The Journal for Ecclesiastical History

1974 (Jg. 25):

S. 1-14: J. Sanderson, *Serpent-Salve, 1643: the Royalism of John Bramhall*. – Analyse der staats- und königstreuen Schrift Bischof Bramhalls 'Serpent-Salve', die der Bischof 1643 während der Revolte gegen die Parlamentarier, zugleich aber auch gegen die Staatsabsolutisten Hobbscher Prägung verfaßt hatte. Nach Ansicht des Verfassers ist Bramhall ein „gemäßigter“ Royalist gewesen, weil er das Königtum nicht vergöttert, sondern in einer kosmischen Hierarchie Gott unterstellt hätte.

S. 15-37: Ph. Barrett, *English Cathedral Choirs in the Nineteenth Century*. – Geschichte der Chöre und Kirchenchormusik an englischen Kathedralen. Die von humanistischen Pointen durchsetzte Darstellung beschreibt den Weg von überalterten, freiwilligen Chören am Anfang der Viktoria-Zeit bis zu verjüngten, professionellen Starchören am Ende derselben.

S. 39-59: M. J. Cullen, *The Making of the Civil Registration Act of 1836*. – Der Verfasser geht der wirkungsgeschichtlichen Bedeutung der Geburts-, Todes- und Heiratszählung von 1836 in England nach: Sie habe die Zeit eines modern verwalteten Staates eingeläutet und durch ein staatliches und nicht mehr nur kirchliches Registraturverfahren die Position der Regierung gestärkt.

S. 61-74: G. A. Oddie, *India and Missionary Motives, c. 1850-1900*. – Wer wurde im 19. Jhdt. als Missionar nach Indien ausgesandt? Welche religiösen Motive waren für die Kandidatenwahl ausschlaggebend? Der Verfasser untersucht die Meldelisten der großen britischen Missionsgesellschaften und stellt trotz verschiedenster Motive fest, daß es keiner Gesellschaft um die Verbreitung ihrer Denomination, sondern allein um die Verkündigung des Evangeliums ging.

S. 113-133: J. L. Boojamra, *The Eastern Schism of 907 and the Affair of the Tetragamia*. – Der Streit zwischen Kaiser Leo VI. von Byzanz und Patriarch Nicholas Mysticus über die vierte Ehe (Tetragamia) des Kaisers, der schließlich zum Schisma in Byzanz führte, stellt die östliche Parallele im 10. Jhdt. zu dem westlichen Investiturstreit zwischen sacerdotium und imperium im 11. Jhdt. dar.

S. 135-165: D. Stevenson, *The Radical Party in the Kirk, 1637-45*. – Darlegung der Auseinandersetzungen zwischen der progressiven, gegen Karl I. kämpfenden schottischen Kirche und ihrer Radikalenminderheit unter Rutherford und Dickson über Liturgie, Gottesdienst und private Gebetsgemeinschaften.

S. 167-184: Esther S. Cope, *The Short Parliament of 1640 and Convocation*. – Während der Sitzungen des „kurzen Parlaments“ tagten zugleich die beiden Häuser der anglikanischen Synode von Canterbury. Die Macht dieser Bischofsversammlung die – wie die Verfasserin zeigt – von 1610 bis 1640 keinerlei Bedeutung hatte, schränkte die Befugnisse des Parlaments entschieden ein und war so an dessen schnellem Untergang mitschuldig.

S. 185-198: O. Anderson, *Gladstone's Abolition of Compulsory Church Rates: a Minor Political Myth and its Historiographical Career*. – Der Verfasser untersucht die Aufhebung der Kirchensteuerpflicht durch Minister Gladstone 1868 im Spiegel der Kirchengeschichtsschreibung und kommt zu dem Ergebnis, daß verschiedenste kommerzielle, nationale, religiöse u. a. Interessen um diesen Akt einen politischen Mythos gerant haben.

S. 225-247: R. M. Haines, *The Associates and Familia of William Gray and his use of Patronage while Bishop of Ely (1445-78)*. – Nebenprodukt einer größeren biographischen Studie des Verfassers über Bischof Gray: Anhand eines im Anhang beigegebenen Registers über Grays Angestellte, Hörer, Freunde und Stipendiaten analysiert der Verfasser den kirchlichen und theologischen Umkreis des Bischofs.

S. 249–265: R. H. Pogson, *Revival and Reform in Mary Tudor's Church: a Question of Money*. – Die teilweise beachtenswerten pastoralen und edukativen Reformvorhaben Maria Tudors und ihres päpstlichen Legaten Reginald Pohle scheiterten an der finanziellen Misere der rekatholisierten englischen Kirche: Das englische Schisma hatte Unsummen verschlungen. Der Verfasser beschreibt, wie die meisten Reformvorhaben aus finanziellen Gründen auf halber Strecke stehengeblieben sind.

S. 267–276: R. M. Fisher, *The Predicament of William Crashawe Preacher at the Temple, 1605–1613*. – Anhand einiger neu aufgefundener Aktenstücke und Manuskripte rekonstruiert der Verfasser die Predigtstätigkeit William Crashawes. des bekannten Herausgebers der Werke W. Perkins, in London.

S. 277–295: G. I. T. Machin, *Lord John Russell and the Prelude to the Ecclesiastical Vites Bill, 1846–51*. – Die nur widerwillige Zustimmung des an sich antikatolischen Staatspräsidenten Russell zu der päpstlichen Wiedereinführung kirchlicher Hierarchie und Titel sollte der politischen Einigung mit Irland und anderen politischen Zielen dienen. Tatsächlich setzte sich Russell damit aber zwischen alle Stühle und erreichte nur seinen eigenen Untergang.

S. 353–362: D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea and the Testimonium Flavianum* (Josephus, Ant., XVIII, 63 f.). – Aufgrund der Zitierweise des sogenannten Testimonium Flavianum bei Euseb kommt der Verfasser zu dem Schluß, daß dieses Testimonium eine Interpolation im Josephus-Text darstelle, die nicht nur auf eine, sondern auf mehrere Hände zurückgehe.

S. 363–380: P. A. B. Llewellyn, *The Roman Church in the Seventh Century: the Legacy of Gregory I*. – Gregors I. Reformen hatten große Auswirkungen auf den Aufschwung des kirchlich-klerikalen und des monastischen Lebens im 7. Jhdt. Der Verfasser untersucht diese Wirkungsgeschichte im Spiegel der anglo-sächsischen, der römischen und der benediktinischen Kirchengeschichtsschreibung über Gregory I.

S. 391–405: P. Burroughs, *Lord Howick and Colonial Church Establishment*. – Hatte sich die britische Kirche in Nord-Amerika nach der amerikanischen Revolution als ein Garant loyalen kolonialen Zusammenhalts etabliert, so wurde sie unter dem liberalen Staatssekretär Howick, 1830–33, ihrer Privilegien beraubt, weil sich eine privilegierte Staatskirche nicht als Stütze, sondern als Gefahr des kolonialen Bündnisses erwiesen hatte.

1975 (Jg. 26):

S. 1–24: A. G. Dyson, *The Patronage of Bishop Alexander of Lincoln*. – Beschreibung der von Bischof Alexander, 1123–1148, gegründeten sozialen, kirchlichen und vor allem monastischen Einrichtungen in der Diözese Lincoln.

S. 25–35: Antonia Grandsden, *A Democratic Movement in the Abbey of Bury St. Edmunds in the late twelfth and early thirteenth Centuries*. – Sowohl in der Abtei Evesham als auch in der von Bury St. Edmunds rebellierten die Benediktinermönche gegen die Lebens- und Amtsführung ihrer autoritären Äbte auf der Grundlage der Benediktinerregel, cap. 62.65.

S. 41–67: A. Duke, *The Face of Popular Religious Dissent in the Low Countries, 1520–1530*. – Geschichte der Ausbreitung des Luthertums in den Niederlanden durch Augustiner-Eremiten und der folgenden Kirchenspaltungen von den Anfängen bis zu Melchior Hofmann. Besonders geht die Verfasserin auf die verschiedene Aufnahme lutherischen Denkens auf dem Lande und in den Städten ein.

S. 69–82: C. Polizzotto, *Liberty of Conscience and the Whitehall Debates of 1648–49*. – Vorgeschichte, Hintergründe, Verlauf und Nachwirkungen der puritanischen Whitehall-Debatte über Religions- und Gewissensfreiheit am 14. Dez. 1648.

S. 113–126: P. Rousseau, *Cassian, Contemplation and the Coenobitic Life*. – Cassian hat nach Darstellung des Verfassers an seinem Lebensende nur noch das Koinobitentum mit dem Ziel einer gemeinsamen Überwindung der Sünde und

nicht mehr das Eremitentum mit dem Ziel der Kontemplation propagiert. Diese Wende erklärt der Verfasser aufgrund einer Analyse der ‚Conferences‘ und der ‚Institutiones‘ mit der These, daß Kontemplation schon immer einen festen Platz in der koinobitischen Askese Cassians gehabt habe.

S. 127–135: A. K. McHardy, *The Promotion of John Buckingham to the See of Lincoln*. – Die Wahl, Abwahl und Wiederwahl des Geheimsiegelträgers Buckingham 1361–63 als Bischof von Ely zeigt den schwierigen Weg königlicher Hofbeamten auf einen Bischofsstuhl im 14. Jhd.

S. 137–148: R. Bauckham, *Marian Exiles and Cambridge Puritanism: James Pilkington's ‚Halfe a Score‘*. – Der radikale Einfluß des unter Maria Tudor exilierten und unter Elizabeth zurückgekehrten Pilkington auf das St. Johns College in Cambridge zeigt exemplarisch das Verhältnis der zurückgekehrten marianischen Exulanten auf den elizabethanischen Puritanismus.

S. 149–172: P. D. L. Avis, *Moses and the Magistrate: A study in the Rise of Protestant Legalism*. – Untersuchung des Verhältnisses zwischen mosaischem Zeremonialgesetz, göttlichem Recht und natürlichem Recht – besonders im Zusammenhang der Doppelhele Philipps von Hessen – bei Luther, Melancthon, Bucer, Calvin, Bullinger, Perkins, Knox und Hooker.

S. 209–221: W. H. C. Frend, *Nomads and Christianity in the Middle Ages*. – Die erstaunlich schnelle und dauerhafte Ausbreitung des Islam im Mittelmeerraum – hier am Beispiel Nubiens dargestellt – hat ihren Grund in dem Gegensatz zwischen der römisch-afrikanischen Oberschicht und der nomadischen Unterschicht in Nordafrika: Die Nomaden liefen schnell zum Islam über und bereiteten so den Zusammenbruch des Christentums in Nordafrika im 14. und 15. Jhd. vor.

S. 223–245: R. Swanson, *The University of St. Andrews and the Great Schism, 1410–1419*. – Die ersten Jahre der 1410 von Benedikt XIII. gegründeten St. Andrews-Universität in Schottland zeigen exemplarisch, welchen Einfluß die Universitäten auf die Idee des Konziliarismus gehabt haben.

S. 247–260: Rosemary O'Day, *The Law of Patronage in Early Modern England*. – Rechtliche Darstellung und historische Illustration des englischen Patronatsrechts im 16./17. Jhd., einschließlich der politischen Probleme, die es für die Bischöfe mit sich brachte.

S. 261–266: G. R. Potter, *Zwinglian Synode in Eastern Switzerland, 1529–1531*. – Beschreibung der Kirchengemeindeverfassungen und -ordnungen in den erst nach dem Marburger Gespräch von 1529 zwinglianisch gewordenen ostschweizer Gemeinden Thurgau, Frauenfeld u. a.

S. 267–277: D. Lunn, *Augustine Baker (1575–1641) and the English Mystical Tradition*. – Der Verfasser untersucht die einzige, von S. Cressy 1657 edierte Schrift A. Bakers „Sancta Sophia“ auf ihre durchgängige Echtheit hin mit Hilfe eines Vergleichs mit mehreren unedierten Manuskripten des englischen Mystikers. Sein Ergebnis: Cressy hat zahlreiche Interpolationen eingebracht, um Baker vor dem Vorwurf einer mystischen Häresie zu schützen.

S. 279–300: P. S. Morrish, *County and Urban Dioceses: Nineteenth-Century Discussion on Ecclesiastical Geography*. – Mit dem Aufschwung der Geographie im 19. Jhd. wurden auch die Grenzen englischer Diözesen nach wirtschafts-geographischen Gesichtspunkten neu festgelegt und in ländliche und städtische Diözesen aufgeteilt.

S. 337–352: W. Ullmann, *A Greek Démarche on the Eve of the Council of Florence*. – Analyse einer beigefügten Petition der Vertreter der griechisch-orthodoxen Kirchen in Ferrara an den Herzog von Mailand betreffs einer möglichen Einigung zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche am Vorabend der Verlegung des Konzils nach Florenz 1438/39.

S. 353–362: A. D. Wright, *The Significance of the Council of Trient*. – In groben, aber knappen Zügen untersucht der Verfasser, welche Wirkungen das

Tridentinum auf das Verhältnis der Konfessionen vom Westfälischen Frieden bis zum 1. Vatikanum gehabt hat.

S. 363–378: Mary Turner, *The Bishop of Jamaica and Slave Instruction*. – 1824 wurde Jamaica von der anglikanischen Kirche als Bistum erklärt, um die Sklavenbevölkerung auf ihre zukünftige Freilassung vorzubereiten. Die Strategie des 1825 angetretenen Bischofs Limbscomb ging auf: Nicht Schulen, sondern zahlreiche Kirchen für die schwarze Bevölkerung waren die beste Vorbereitung für den Weg in die Freiheit.

S. 379–394: J. D. Fair, *The Irish Disestablishment Conference of 1869*. – Die von dem Oppositionsführer Gladstone im Unterhaus beantragte Debatte über eine „Entstaatlichung“ der anglikanischen Kirche in Irland hat einen tiefen Graben zwischen dem Unter- und dem Oberhaus gezogen. Detailliert untersucht der Verfasser gleichzeitig das Kirchenverständnis der Liberalen und der Konservativen zu dieser Zeit.

Darmstadt

Reinhold Mokrosch

Ulrich Bubenheimer

Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae

Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation. 1977. XV, 335 Seiten. (Jus Ecclesiasticum 24). Ln. DM 59.-

Mit einem breiten Spektrum von biographischen, theologie- und rechtsgeschichtlichen sowie kirchenrechtlichen Fragestellungen wird die Notwendigkeit und Ergiebigkeit interdisziplinärer Forschung auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte eindrucksvoll demonstriert. Untersucht wird zum einen die juristische Laufbahn des in Rom promovierten Doktors beider Rechte und bisher nur als Theologe gewürdigten Wittenberger Mitreformators und späteren Luthergegners Andreas Bodenstein von Karlstadt (ca. 1477–1541). Zum anderen wird der Einfluß von Karlstadts Beschäftigung mit der Jurisprudenz auf seine Theologie herausgearbeitet. Dabei zeigt sich, daß Karlstadts Theologie unter Absehung von seinem juristischen Gedankengut nicht angemessen interpretiert werden kann. In ihr wird der faszinierende Versuch unternommen, die spätmittelalterliche „Juristo-theologie“ in eine biblizistische reformatorische Theologie zu transformieren. Von der Idee eines „ius biblicum“ ausgehend, entwickelte Karlstadt erste Ansätze für ein frühprotestantisches Kirchenrecht. Das teils unbekannte biographische und lokalhistorische Material wird in einem ausführlichen Register erschlossen, so daß gleichzeitig ein Nachschlagehilfsmittel für die Erforschung dieser Epoche zur Verfügung gestellt wird. Einige unedierte Quellen sind beigegeben.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

UNTERSUCHUNGEN

Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums

Zur Frage der Ursprünge des christlichen Mönchtums*

von Th. Baumeister

In der französischen Geschichtsforschung der letzten Jahre hat das Wort *mentalité* einen besonderen Klang. Man spricht von einer *histoire des mentalités*¹ und meint damit eine bestimmte Forschungsrichtung, der es darum geht, die Oberfläche der Ereignisgeschichte der Herrscher, Institutionen und Kriege und selbst noch die der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte zu durchstoßen, um der besonderen Denkungsart einer Zeit und ihrer Veränderung auf die Spur zu kommen. Bei der Untersuchung der abendländischen Kreuzzüge etwa stellt man fest, daß alle Gründe, die als Ursachen der Kreuzzüge angegeben werden – Überbevölkerung, Handelsinteressen, päpstliche Politik etc. – das Phänomen nicht gänzlich erklären. Es ist notwendig, nach tieferen Gründen zu suchen und von der mittelalterlichen religiösen *mentalité* mit ihrer Jerusalemfrömmigkeit auszugehen.² *Mentalité* ist also ein kollektives Denken, eine festgeprägte Frömmigkeit, ein allgemeines Verhalten, die in einer Gesellschaft vorherrschende Art des Denkens. Ein gutes Beispiel für eine Studie im Sinn der *histoire des mentalités* ist das Buch von Philippe Ariès „Studien zur Geschichte des Todes im Abendland“.³ Im Sinn dieses Buches kann man auch von einer spezifisch ägyptischen Einstellung zum Tod sprechen und nach der Variation der Konstanten im Verlauf der ägypti-

* Vortrag während des Ersten Internationalen Kongresses für Koptologie in Kairo v. 9.–17. 12. 1976. – Der Kongreß diente einer Bestandsaufnahme der Koptologie und der Bestimmung des zukünftigen Weges. Entsprechend dieser Gesamthematik des Kongresses wird auch in diesem Beitrag der Forschungsstand zum frühen ägyptischen Mönchtum dokumentiert, um einen Ausgangspunkt für eine neue Fragestellung zu gewinnen, die hier jedoch eher skizziert als abschließend behandelt wird.

¹ Vgl. G. Duby, *Histoire des mentalités* (Encyclopédie de la Pléiade, 11: L'histoire et ses méthodes. Sous la direction de Ch. Samaran) Paris 1961, 937–66; J. Le Goff, *Les mentalités. Une histoire ambiguë* (Faire de l'histoire III. Nouveaux objets. Sous la direction de J. Le Goff et P. Nora) Paris 1974.

² J. Le Goff, ebd. 76 f.

³ München – Wien 1976. Die französische Originalausgabe erschien ebenfalls 1976 in Paris bei den Editions des Seuil. Der 1. Teil wurde bereits 1974 in Englisch publiziert: *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*, Baltimore – London 1974.

schen Geschichte fragen. Beobachtungen zur ägyptischen Einstellung gegenüber dem Tod finden sich in meiner Arbeit über den Märtyrerkult und die Märtyrerlegenden der frühen koptischen Kirche.⁴

Dem französischen Wort *mentalité* entspricht im Deutschen das Wort *Mentalität*, im Italienischen das Wort *mentalità*. Im Englischen ist die Situation nicht ganz eindeutig. Es scheint, daß der Begriff *attitudes* gern gebraucht wird; jedoch kennt man auch das Wort *mentality* in der Bedeutung des französischen Wortes *mentalité*.⁵ Wenn nun in diesem Aufsatz von Mentalität gesprochen wird, dann nicht in einem dogmatisch festgelegten Verständnis einer bestimmten historischen Schule. Mentalität meint hier nicht die Gesamtmentalität Ägyptens oder einer antiken Epoche, sondern die besondere Denkungsart einer Gruppe, nämlich der sich im 3. und 4. Jahrhundert in Ägypten formierenden Gruppe der Mönche. In einem zweiten Schritt, der am Ende dieses Aufsatzes versucht werden soll, kann man dann fragen, wie sich die Mentalität dieser Gruppe zur gesamtägyptischen Mentalität verhält.

Bevor nun genauer auf einige Aspekte des ägyptischen Mönchtums eingegangen wird, soll kurz noch der Standort unserer Fragestellung in der Geschichte der Erforschung des Mönchtums skizziert werden. Die moderne Diskussion über den Ursprung des Mönchtums beginnt mit dem bekannten Aufsatz von Hermann Weingarten „Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter“. Weingarten erklärt den Ursprung des christlichen Mönchtums nach Art der damals aufblühenden religionsgeschichtlichen Forschung als Übernahme der Serapiskatöché in die christliche Kirche. Die religionsgeschichtliche Herleitung des christlichen Mönchtums, die im Zusammenhang mit den Qumranfunden eine kurze Renaissance erlebte,⁷ konnte der Kritik nicht standhalten. Die neuen Arbeiten zum Ursprung des Mönchtums stimmen darin überein, daß das christliche Mönchtum in der vorhergehenden christlichen Askese verwurzelt ist, wobei man keineswegs außerchristliche Einwirkungen auf die christliche Askese leugnet.⁸ Diese Sicht ist

⁴ Martyr Invictus. Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens (Forschungen zur Volkskunde 46) Münster 1972.

⁵ Vgl. G. Tellenbach, „Mentalität“: Geschichte – Wirtschaft – Gesellschaft. Festschrift für Cl. Bauer zum 75. Geburtstag. Hrsg. von E. Hassinger, J. H. Müller und H. Ott, Berlin 1974, 11–30, hier 12 und 18.

⁶ ZKG 1, 1877, 1–35; 545–74. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick bei K. S. Frank, Askese und Mönchtum in der alten Kirche (Wege der Forschung 409) Darmstadt 1975, 1–33, bes. 29 ff.

⁷ Vgl. J. van der Ploeg, Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien (Orientalia Christiana Analecta 153) 1958, 321–39; deutsch bei K. S. Frank, Askese und Mönchtum in der alten Kirche, 107–28. Van der Ploeg wendet sich gegen eine direkte Abhängigkeit des christlichen Mönchtums von der Qumran-Gemeinde.

⁸ Vgl. K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936; S. Frank, Angelikos Bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26) Münster 1964; ders., Grundzüge der

sicher richtig. Doch bleibt zu fragen, ob man nicht manchmal zu schnell eine Verbindungslinie von der gelehrten alexandrinischen Vollkommenheitslehre zu den ersten, nicht griechisch gebildeten Anachoreten zieht. Das christliche Mönchtum ist eine Frucht der christlichen Askese, deren großer Theoretiker Origenes war. Doch ist damit nicht schon ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis zwischen Origenes und dem beginnenden Mönchtum gegeben. Heinrich Bacht hat auf den großen Unterschied zwischen dem von Origenes beeinflussten Evagrius Ponticus und dem Kopten Pachomius aufmerksam gemacht.⁹ Ausgehend von seiner Warnung vor Verallgemeinerungen und Pauschalurteilen¹⁰ sollte man vor jeder ideengeschichtlichen Einordnung des Mönchtums in Entwicklungslinien das Phänomen der ägyptischen Mönche möglichst exakt wahrnehmen. Zu bedenken bleibt, was Hermann Dörries am Anfang seiner Studie über die Beichte im alten Mönchtum schreibt: „Man kann eine Gestalt, eine Bewegung in durchgehende Zusammenhänge eingeordnet sehen, bedingt und bedingend, ein Glied in langer Kette. Nicht minder aber gilt es, eine geschichtliche Gestalt für sich zu nehmen. Statt nur auf ihren Beitrag zur Entwicklung zu achten, sollen wir ihr Wort hören und ihre Gedanken mitdenken. Erst dem Verstandenen mag man seinen Platz in der Geschichte des Geistes und der Institutionen bestimmen.“¹¹

Dem Historiker ist die Aufgabe gestellt, die Welt des frühen ägyptischen Mönchtums, soweit es heute möglich ist, zu rekonstruieren. Er muß das Klima und die Geographie Ägyptens berücksichtigen. Er muß zum Beispiel wissen, daß die Wüste gewissermaßen vor der Haustür des Ägypters beginnt. Für jemanden, der ohne Behinderungen durch die Dinge des bürger-

Geschichte des christlichen Mönchtums (Grundzüge 25) Darmstadt 1975; U. Ranke-Heinemann, Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen, Essen 1964; W. Schneemelcher, Erwägungen zu dem Ursprung des Mönchtums in Ägypten: Kl. Wessel (Hrsg.), Christentum am Nil, Recklinghausen 1964, 131–41; P. Nagel, Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums (TU 95) Berlin 1966; B. Lohse, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 1) München-Wien 1969. – Speziell zur christlichen Askese vgl. R. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum (FRLANT 46) Göttingen 1930; H. v. Campenhausen, Die Askese im Urchristentum (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 192) Tübingen 1949; J. Leipoldt, Griechische Philosophie und frühchristliche Askese (Berichte über die Verhandlungen der Sächs. Ak. d. Wiss. Leipzig, Philol.-hist. Kl. 106, 4) Berlin 1961.

⁹ Zur Typologie des koptischen Mönchtums. Pachomius und Evagrius: Kl. Wessel (Hrsg.), Christentum am Nil, 142–57. Zur Frage des Verhältnisses zwischen Origenes und dem Mönchtum vgl. H. Crouzel, Origène, précurseur du monachisme: Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique (Théologie 49) Paris 1961, 15–38. Beispiel für eine enge Verknüpfung des Antonius mit den Alexandrinern: P. Resch, La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle, Paris 1931, VII. Zu Evagrius s. auch A. und C. Guillaumont, Art. Evagrius Ponticus: RAC VI, 1088–1107.

¹⁰ Ebd. 142.

¹¹ H. Dörries, Die Beichte im alten Mönchtum: ders., Wort und Stunde I. Ges. Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, Göttingen 1966, 225–50, hier 225.

lichen Alltags religiös leben wollte, bedurfte es meist nur kurzer Wege, um das bewässerte Land hinter sich zu lassen. Diese und andere Beobachtungen, die Archäologie,¹² Topographie,¹³ Wirtschafts- und Sozialgeschichte liefern, dürfen nicht unberücksichtigt bleiben, wenn man die literarischen Texte des frühen Mönchtums interpretiert. Auf diesem Feld der historischen Rekonstruktion der Welt der Anachoreten und Koinobiten bleibt trotz vieler bereits vorliegender Arbeiten¹⁴ noch viel zu tun. Doch ist immerhin schon klar, daß das Mönchtum des Antonius und des Pachomius inmitten der ägyptischen Landbevölkerung und nicht unter den großstädtischen, griechisch geprägten Einwohnern Alexandriens entstanden ist. Wenn nach der Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums gefragt wird, muß berücksichtigt werden, daß wir es vor allem mit koptisch sprechenden Angehörigen der einfachen Landbevölkerung zu tun haben. Antonius konnte kein Griechisch;¹⁵ Pachomius hat erst in späten Jahren angefangen, Griechisch zu lernen.¹⁶ Von Antonius und einem Schüler des Pachomius soll im folgenden vor allem die Rede sein.

Der Zugang zum historischen Antonius ist nicht leicht. Die *Vita Antonii* des Athanasius ist, wie Hermann Dörries gezeigt hat, eher ein Zeugnis der Theologie des alexandrinischen Bischofs denn eine verlässliche Biographie des koptischen Mönches.¹⁷ Athanasius zeichnet den heroischen, bewunderten, vollkommenen Christen, der die Dämonen in der Wüste aufsucht, um sie zu schlagen, der auf einer hohen Stufe der christlichen Vollkommenheit steht und so zum Vorbild christlicher Lebensführung geworden ist. Er teilt die kirchenpolitische Haltung des Verfassers der Vita und beweist die Einordnung des Mönchtums in das kirchliche System. Allerdings muß damit gerechnet werden, daß Athanasius verlässliche Nachrichten über Antonius besaß. Diese müssen auf dem Wege der inneren Kritik erhoben werden. Doch

¹² Zusammenfassende Darstellungen bei A. L. Schmitz, Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche. Aufgrund der archäologischen Befunde: Römische Quartalschrift 37, 1929, 189–243; C. C. Walters, Monastic Archaeology in Egypt, Warminster 1974.

¹³ Vgl. etwa L. Th. Lefort, Les premiers monastères pachômiens. Exploration topographique: Le Muséon 52, 1939, 379–407. – Beim Koptologenkongreß in Kairo gab B. van Elderen am 17. 12. 1976 einen Bericht über die amerikanische Ausgrabung der sog. Pachomius-Basilika.

¹⁴ Allgemeiner Überblick bei St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum I, Mainz 1904, 48 ff.; K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums; M. Krause, Mönchtum in Ägypten: Koptische Kunst. Christentum am Nil, Villa Hügel, Essen 1963, 77–84; F. R. Farag, Sociological and Moral Studies in the Field of Coptic Monasticism (Supplement I to the Annual of Leeds University Oriental Society) Leiden 1964; D. J. Chitty, The Desert a City, Oxford 1966, 1–64.

¹⁵ Athanasius, Vita Antonii 1; 16; 72; 74; 77 (PG 26, 841; 868 A; 944 B; 945 B; 949 B).

¹⁶ Vgl. H. Bacht, Zur Typologie des koptischen Mönchtums, 151.

¹⁷ H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle: ders., Wort und Stunde I, 145–224. Die älteste lateinische Übersetzung des griechischen Textes jetzt bei: Vita di Antonio. Introduzione di Chr. Mohrmann. Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink. Traduzione di P. Citati e S. Lilla (Vite dei Santi I) Mailand 1974.

kann man kaum erwarten, echte Auskünfte über das Denken, die Spiritualität und die geistig-religiöse Verfassung des historischen Antonius zu erhalten.¹⁸ Die dem Antonius zugeschriebenen Briefe und anderen Schriften sind ebenfalls mit sehr viel Unsicherheit behaftet. Sie können nicht Ausgangspunkt für die Frage nach der Spiritualität des Antonius sein.¹⁹ Auszugehen ist vielmehr von den Apophthegmata Patrum, Sammlungen von Aussprüchen der Wüstenväter, unter denen auch Antonius rangiert. Natürlich können auch diese Antonius zugewiesenen Sprüche nicht unbesehen als ipsissima vox Antonii angesehen werden. Zunächst muß auf Grund der handschriftlichen Überlieferung dieser in den verschiedenen Sprachen der alten Welt vorliegenden Antonius-Sprüche der sichere Grundbestand einer möglichst alten Traditionsstufe ermittelt werden.²⁰ Sodann muß man berücksichtigen, daß sie in den Kreisen des unterägyptischen Mönchtums erzählt wurden, auf das die Apophthegmensammlungen zurückgehen.²¹ Die Antoniusprüche bezeugen so zunächst einmal das Antoniusbild des unterägyptischen Mönchtums; sie enthalten aber auch das Wissen, das man dort noch vom historischen Antonius hatte. Das unterägyptische Mönchtum besaß eine viel größere geistige Affinität zu Antonius, als Athanasius sie haben konnte. Angesichts der großen Hochschätzung der Vatersprüche im unterägyptischen Anachoretentum kann man ernsthaft damit rechnen, daß diese Mönchskreise in ihrer Überlieferung die geistige Physiognomie des Antonius in wesentlichen Zügen bewahrt haben.

Nach Wilhelm Bousset stellt die griechische, alphabetisch nach Mönchsamen geordnete Sammlung, die Cotelier herausgegeben und Migne abgedruckt hat,²² die beste Quelle dar.²³ Dabei sind die Sprüche am gesichertesten, die sich auch in der von dieser Sammlung unabhängigen Parallelüber-

¹⁸ Vgl. auch K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 78–108. Doch vgl. die noch zu nennende Übereinstimmung zwischen Vit. Ant. 85 und Apophthegmata Patrum, Antonius 10.

¹⁹ Vgl. ebd. 78 f. und H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, 218–21.

²⁰ Zur Überlieferung der Apophthegmata vgl. vor allem Th. Hopfner, Über die koptisch-sa'idischen Apophthegmata Patrum Aegyptiorum und verwandte griechische, lateinische, koptisch-bohairische und syrische Sammlungen (Kais. Ak. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., Denkschriften, 61, 2) Wien 1918; W. Bousset, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, Tübingen 1923, 1–208; M. Chaine, Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des „Apophthegmata Patrum“ (Bibliothèque d'Études Coptes 6) Le Caire 1960; J.-Cl. Guy, Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum (SH 36) Bruxelles 1962; J. E. Hartley, Studies in the Sahidic Version of the Apophthegmata Patrum (Diss., Brandeis University 1969). Vgl. auch H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, 213–5; Th. Klauser – P. de Labriolle, Art. Apophthegma: RAC I, 545–50.

²¹ W. Bousset, Das Mönchtum der sketischen Wüste: ZKG 42, 1923, 1–41; ders., Apophthegmata, 60–76.

²² PG 65, 71–440.

²³ W. Bousset, Apophthegmata, 6; 57–60; 89 f. mit Hinweis auf M. Chaine. Die Apophthegmata wurden ursprünglich auf Koptisch überliefert und dann in griechischen Sammlungen zusammengefaßt, von denen die uns bekannten koptischen Texte abhängen.

lieferung finden. Doch muß damit gerechnet werden, daß auch eine *traditio simplex* echte Worte des Antonius überliefern kann. Aufgrund der handschriftlichen Bezeugung und innerer Kriterien scheidet Hermann Dörries Antonius 22 als eine Übernahme aus Brief I, 4 aus. Bedenken hat er gegenüber Antonius 31, 33, 34, 35.²⁴ Karl Heussi hält die Zurückführung auf Antonius für möglich bei Antonius 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11–17, 19–21, 23, 29, 32. Zweifelhaft oder sicher unecht sind nach ihm: 5, 6, 18, 22, 24–28, 30, 31, 33, 34–37, 38.²⁵ Im folgenden sollen nur die von beiden Autoren anerkannten Antoniusprüche berücksichtigt werden.

Die Wüste ist nach Antonius 11 ein Ort der Ruhe, der den Anachoreten drei Kämpfen entreißt: dem Hören, dem Reden, dem Sehen. Er hat nur noch den Kampf gegen die Unreinheit zu führen.²⁶ Der Antonius der Vita des Athanasius ist ein aktiver Kämpfer, der die Dämonen in der Wüste, ihrem Wohnort, aufsucht, um sie zu besiegen. Hier ist die Wüste der Ort der Bewahrung vor den mit dem Hören, Reden und Sehen gegebenen Gefahren des bürgerlichen Lebens.²⁷ Spruch 10, der in abgewandelter Form auch in der Vita Ant. 85 vorkommt, spricht von der Bindung an das Kellion um der inneren Ruhe willen. Nach Spruch 3 gibt Antonius einem Fragesteller den Rat, überall, wohin er gehe, Gott vor Augen zu haben, für alles, was er rede und tue, ein Zeugnis in der Schrift zu suchen und sich, wenn er sich an einem Ort niedergelassen habe, nicht leicht von ihm zu entfernen. Mit diesem Spruch ist die positive Seite des Wüstenlebens angegeben. Es dient dem Bemühen, stets Gott vor Augen zu haben. Die Wüste, in der man einen festen Platz eingenommen hat, bewahrt vor den Gefahren des bürgerlichen Lebens und gestattet ein total religiöses Dasein.

In diesem religiösen Leben ist der Antonius der Apophthegmata längst nicht der siegreiche Held, wie ihn Athanasius erscheinen läßt. Nach Spruch 4 gilt es, sich vor Gott seiner Sünde bewußt zu sein und bis zum letzten Atemzug mit Versuchung zu rechnen. Nur in der Demut kann man den Schlingen des widergöttlichen Feindes entgehen (Antonius 7). Selbst der Wundertäter ist gefährdet, erneut in Sünde zu fallen (Antonius 14). Ein von anderen Gelobter bewährt sich nicht in der Erprobung (Antonius 15). Inmitten härtester Bußübungen kann man sich von Gott entfernen (Antonius 8); um die Barmherzigkeit Gottes muß man selbst beten (Antonius 16). Der Anachoret muß auf der Hut sein vor den Dämonen (Antonius 12). Im Verlauf dieses ungesicherten Lebens kann der Moment kommen, daß man Gott nicht mehr fürchtet, sondern liebt (Antonius 32).

In dem ungeteilten religiösen Leben fehlt nicht der Mitmensch. Spruch 9 sagt, daß vom Nächsten her Leben und Tod kommen. Wenn man dem Bru-

²⁴ H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, 215–8, bes. 217.

²⁵ K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 107, Anm. 1.

²⁶ PG 65, 77 C. – Die Antoniusapophthegmata finden sich auf den Seiten 76–88. Im folgenden wird nicht stets auf die jeweilige Fundstelle verwiesen. Sie läßt sich anhand der Numerierung der Sprüche leicht finden.

²⁷ Vgl. auch Spruch 20: nur restlose Abgabe des Besitzes bewahrt vor Störungen des religiösen Lebens.

der Ärgernis gibt, so sündigt man gegen Christus. Das Verhältnis zu Gott bemißt sich nach dem Verhältnis zum Bruder.²⁸ Nach Antonius 13, 21 und 29 war Antonius ein Mann der Milde und Barmherzigkeit.

Aus Antonius 3 wurde schon zitiert, daß Antonius empfiehlt, für alles ein Zeugnis der Heiligen Schrift zu suchen. Das Leben des Anachoreten vollzieht sich in dauernder Beschäftigung mit der Bibel.²⁹ Aus ihr entnimmt Antonius die Lebensregel, die er der Situation anpaßt (Antonius 19). Für Antonius gibt es keine Suche nach einem tieferen Sinn der Schrift, etwa im Sinn der alexandrinischen Allegorese. Antonius 17 lobt das Bekenntnis des Nichtverstehens angesichts einer schwierigen Bibelstelle (vgl. auch Antonius 26).

Nach Antonius 23 blickt der Anachoret auf die Generation der Väter zurück, die vor ihm Kämpfe zu bestehen hatten. Die jüngeren Sprüche 27, 28 und 30 lassen erkennen, daß Antonius als herausragender Anachoret verehrt wurde. Eine spätere Generation erinnert sich seiner mit großer Bewunderung.

Auf eine Formel gebracht kann man sagen: Antonius sucht die Wüste als Ort der Ruhe vor dem bürgerlichen Leben, um ein total religiöses Leben zu führen. Dabei weiß er sich nicht schon am Ziel, sondern sieht sich als angefochtenen Menschen bis zum Moment des Todes. Das Leben in der Wüste ist nicht Ausdruck der Menschenfeindschaft. Dem Mitbruder und Mitmenschen begegnet Antonius mit Milde und Güte. Am Verhältnis zum Mitmenschen hängt das Verhältnis zu Gott. Aus der Schrift entnimmt Antonius Anweisungen, die auf die Situation des anachoretischen Lebens bezogen werden. Vor schwierigen Stellen soll man demütig das Nichtwissen eingestehen.

Die Haltung des Antonius hat nichts mit dem Vollkommenheitsbewußtsein eines den irdischen Dingen enthobenen, zur grundlegenden Erkenntnis stufenweise Fortgeschrittenen zu tun. Die Lebensweise und geistige Haltung des Antonius lassen sich verstehen als eine in Ägypten mögliche Form einer in der Landbevölkerung lebendigen, von der allgemeinchristlichen Askese beeinflussten Religiosität. Die Nähe der Wüste ließ christliche Ägypter, die den Gefährdungen des bürgerlichen Lebens aus dem Weg gehen wollten, um ein ungeteiltes religiöses Leben zu führen, daran denken, die kurzen Wege

²⁸ Von Spruch 9 aus zeigt sich, daß der von W.-P. Funk, Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit: ZAS 103, 1976, 8–21 besprochene, dem Antonius in den Mund gelegte Text Or. 6003 des Britischen Museums (BM 979) nicht zum Antonius der Apophthegmata paßt. Nach BM 979 fordert Antonius zum Mißtrauen gegenüber den Menschen auf. („Wenn du dein Leben in Ruhe verbringen willst, so schließe dich niemand an!“ Zeile 31 f.; W. P. Funk, S. 14). Funk zeigt, daß der Text auf eine ältere Tradition zurückgeht, die auch in den Lehren des Silvanus von Nag Hammadi benutzt worden ist (NHC VII, 97, 3–98, 22).

²⁹ Vgl. auch H. Dörries, Die Bibel im ältesten Mönchtum: ders., Wort und Stunde I, 251–76; P. Tamburrino, Bibbia e vita spirituale negli scritti di Orsiesi: C. Vaggagini – G. Penco (Hrsg.), Bibbia e spiritualità, Roma 1967, 85–119; H. Bacht, Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum: Theologie und Philosophie 41, 1966, 557–66.

in sie hinein zu tun. Die ersten fanden Nachfolger, und bald bildet sich am Rande des Fruchtlandes eine Sonderwelt. Aus der Askese ist in einer in Ägypten möglichen Weise das Mönchtum geworden. Die Anachoreten bringen ihre Lebensweisheit mit und tauschen die neuen Erfahrungen untereinander aus. Der Ältere gibt sie an die Jüngeren weiter. So entsteht langsam eine Spiritualität, eine feste Form religiösen Denkens und Verhaltens und eine feste Lebensweise mit dem Wechsel von Gebet und Arbeit³⁰ und einer lockeren Organisation der nicht allzuweit voneinander entfernt lebenden Anachoreten.³¹ Aus der Schrift, die man auf die eigene Situation hin auslegt, bezieht man die Anweisungen für das anachoretische Leben. Zu dieser Welt, die schon im 3. Jahrhundert entstanden ist, gehört Antonius, der auf die Generation vor ihm zurückschaut. Seine Zeitgenossen und mehr noch die Generation nach ihm sehen in ihm die überragende Persönlichkeit, die die anderen in den Schatten treten läßt; er wird so zum Vater des Mönchtums.

Im Anachoretentum gab es ein lockeres Gemeinschaftsleben. Das spätere Logion Antonius 34 zeigt, daß die Abstände zwischen den Mönchswohnungen nicht allzu groß waren. Um verehrte Mönche hatten sich Schülerkreise gebildet. In Oberägypten tat man einen Schritt über diese einfachen Organisationsformen hinaus. In einem längeren Prozeß schuf der Kopte Pachomius ein organisiertes Klosterwesen.³²

Unsere Kenntnis des pachomianischen Mönchtums hat sich in den letzten Jahren aufgrund der Editionsleistungen von A. Boon, Fr. Halkin, L. Th. Lefort, H. van Cranenburgh und jetzt H. Quecke sehr verbessert. Die von Hieronymus ins Lateinische übersetzten Regeltexte und Schriften des Pachomius

³⁰ Zum Wechsel von Gebet und Arbeit s. Antonius 1. Vgl. H. Dörries, Mönchtum und Arbeit: ders., Wort und Stunde I, 277–301.

³¹ Zur Frage des Zellenabstandes s. Antonius 34.

³² Zur Geschichte des pachomianischen Mönchtums vgl. G. Grützmacher, Pachomius und das älteste Klosterleben, Freiburg i. Br. 1896; P. Ladeuze, Étude sur le cénobitisme pachomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e, Louvain-Paris 1898 (Nachdruck Frankfurt/M. 1961); S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum I, 119–224; W. Bousset, Apophthegmata, 209–80; K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 115–31; H. Bacht, Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum (Stud. Ans. 38) Roma 1956, 66–107, jetzt erneut abgedruckt: K. S. Frank, Askese und Mönchtum in der alten Kirche, 183–229; D. J. Chitty, The Desert a City, 20–45; J. Leipoldt, Pachom: Koptologische Studien in der DDR. Zusammenge stellt und herausgegeben vom Institut für Byzantinistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Wiss. Zeitschrift der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 1969, Sonderheft, 236–49; A. Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle (Stud. Ans. 57) Roma 1968; M. M. van Molle, Essai de classement chronologique des premiers règles de vie commune connue en chrétienté: Supplément de la Vie Spirituelle 21, 1968, 108–27; dies., Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure: ebd. 394–424; dies., Aux origines de la vie communautaire chrétienne, quelques équivoques déterminantes pour l'avenir: ebd. 22, 1969, 101–21; dies., Vie commune et obéissance d'après les institutions premières de Pachôme et Basile: ebd. 23, 1970, 196–225; F. Ruppert, Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams (Münsterschwarzacher Studien 20) Münsterschwarzach 1971; J. M. Lozano, La comunità paccomiana dalla comunione all'istituzione: Claretianum 15, 1975, 237–67.

nius, des Theodor und des Horsiese liegen in der Ausgabe von A. Boon vor.³³ Die koptische Überlieferung dieser und anderer Schriften der pachomianischen Frühzeit hat L. Th. Lefort bearbeitet.³⁴ Unlängst hat H. Quecke einen bisher unbekannten griechischen Text der Briefe des Pachomius und die entsprechenden koptischen Fragmente publiziert.³⁵ Weiter zu nennen sind die Editionen der griechischen und koptischen Viten, die Fr. Halkin³⁶ und L. Th. Lefort³⁷ besorgt haben, und der lateinischen Übersetzung, die H. van Cranenburgh³⁸ vorgelegt hat. A. Veilleux hat auf die große Bedeutung der bisher nicht publizierten arabischen Vita cod. arab. 116 der Universitätsbibliothek Göttingen aufmerksam gemacht.³⁹ Im Zusammenhang mit diesen grundlegenden Arbeiten ist eine Fülle von Studien zur Geschichte und Spiritualität des pachomianischen Mönchtums erschienen. Ich nenne vor allem H. Bacht, H. van Cranenburgh, Pl. Deseille, M. van Molle, F. Ruppert, B. Steidle, P. Tamburrino und A. Veilleux.⁴⁰

Wir sehen heute immer klarer, daß Pachomius nicht von heute auf morgen ein gedanklich fertiges Konzept in die Tat umgesetzt hat. Die pachomianische Gründung vollzog sich in einem längeren geschichtlichen Prozeß, vergleichbar der frühen franziskanischen Geschichte. Über die genaue Entwicklung herrscht trotz der Arbeiten von M. van Molle, F. Ruppert und J. M. Lozano⁴¹ noch keine völlige Klarheit. Vor allem sollte man sich da-

³³ Pachomiana Latina. Règle et Epîtres de S. Pachôme, Epître de S. Théodore et „Liber“ de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôme. Édité par Dom A. Boon, Appendice: La règle de S. Pachôme. Fragments coptes et Excerpta grecs édités par L. Th. Lefort (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 7) Louvain 1932.

³⁴ Vgl. die Mitarbeit von L. Th. Lefort an dem Anm. 33 genannten Band, weiter: Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples, édités par L. Th. Lefort (CSCO 159. Franz. Übersetzung: CSCO 160) Louvain 1956.

³⁵ Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library, eingeleitet und herausgegeben von H. Quecke. Anhang: Die koptischen Fragmente und Zitate der Pachombriefe (Textus Patristici et Liturgici 11) Regensburg 1975.

³⁶ Sancti Pachomii Vitae Graecae, ediderunt Hagiographi Bollandiani ex recensione F. Halkin (SH 19) Bruxelles 1932. Vgl. auch: La première vie grecque de Saint Pachôme. Introduction critique et traduction par A. J. Festugière (Les Moines d'Orient IV, 2) Paris 1965.

³⁷ S. Pachomii Vitae sahidice scriptae, ed. L. Th. Lefort (CSCO 99–100) Louvain réimpr. 1952; S. Pachomii Vita bohairice scripta, ed. L. Th. Lefort (CSCO 89) Louvain réimpr. 1953; Lat. Übers.: CSCO 107, Louvain réimpr. 1952; Les Vies Coptes de Saint Pachôme et de ses successeurs. Traduction Française par L. Th. Lefort (Bibliothèque du Muséon 16) Louvain réimpr. 1966.

³⁸ La Vie Latine de Saint Pachôme. Traduite du Grec par Denys le Petit. Edition critique par H. van Cranenburgh (SH 46) Bruxelles 1969.

³⁹ A. Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien, 51; 69–107 (vgl. XVII f.: ausführliches Quellenverzeichnis). Vgl. auch: A. Veilleux, Le problème des Vies de Saint Pachôme: Revue d'Ascétique et de Mystique 42, 1966, 287–305.

⁴⁰ Vgl. das gute Literaturverzeichnis bei H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens 5) Würzburg 1972, 267–78.

⁴¹ Zu den drei Autoren vgl. die Angaben oben Anm. 32. Vgl. die Kritik an den Aufsätzen von M. van Molle bei F. Ruppert, Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams, 53–7; 240–62. Das Wachsen einer Ordens-

vor hüten, den „charismatischen“ Anfängen eine als Abfall vom ursprünglichen Ideal verstundene spätere Verrechtlichung entgegenzustellen. Innerhalb der Entwicklung des pachomianischen Mönchtums gewann zu einer bestimmten Zeit auch die alexandrinische spirituelle Theologie, die allegorische Schrifterklärung⁴² und vielleicht auch der Gnostizismus der Schriften von Nag Hammadi⁴³ Einfluß auf die oder auf einige Pachomianer. Doch wäre es falsch, diese Einflüsse als konstitutiv für die Anfänge zu bestimmen. Pachomius und seine ersten Schüler sind in der anachoretischen Spiritualität verwurzelt, die sie im Sinne des langsam genaue Form annehmenden Gemeinschaftslebens interpretieren und verändern.

Die ursprüngliche Pachomianerspiritualität zu erheben ist angesichts der schwierigen Quellenlage nicht leicht. Man muß versuchen, der Geschichte der Regeltex-te auf die Spur zu kommen, die Briefe Pachoms mit ihrer Geheimschrift zu entschlüsseln, die Verfasserschaft und Chronologie der frühen Schriften zu bestimmen und das Urgestein der Vitenliteratur ausfindig zu machen. Eine solche Arbeit kann hier nicht geleistet werden. Es empfiehlt sich deshalb, als pars pro toto eine einzelne, möglichst repräsentative Schrift herauszugreifen. Als eine solche Schrift kann der sog. Liber Orsiesii angesehen werden, auf dessen Bedeutung kürzlich H. Bacht erneut aufmerksam

regel läßt sich übrigens gut an der Regula non bullata der Franziskaner studieren; s. D. E. Flood, Die Regula non bullata der Minderbrüder (Franziskanische Forschungen 19) Werl/Westf. 1967.

⁴² Vgl. H. Bacht, Die Rolle der Heiligen Schrift bei Horsiesius: Das Vermächtnis des Ursprungs, 191/212, eine Überarbeitung des hier bereits Anm. 29 genannten Aufsatzes. Es wäre lohnend, die von Bacht beigebrachten Zeugnisse chronologisch zu ordnen. Dabei würde es sich zeigen, daß es den älteren Schriften darum geht, aus der Bibel Normen für das sittlich-religiöse Handeln zu entnehmen (vgl. S. 196), während die Frage nach dem wörtlichen und geistlichen Sinn der Schrift erst in den Viten und in späteren Schriften auftaucht. Die S. 199 zitierte Stelle aus dem „Dialog des Horsiesius mit den Diakonen Faustus und Timotheus“ klingt sogar ein wenig gnostisch (die Kinder des Brautgemaches!). Siehe auch die Bemerkungen von W. Bousset zum „Eindringen eines philosophisch-mystischen Sprachgebrauchs in die Quellen“: ders., Apophtegmata, 268–70. In den von Bousset zusammengestellten Aussagen der griechischen Viten ist von γνῶσις, vom φιλοσοφεῖν mit Bezug auf die mönchische Askese, von der Unterscheidung von πρακτική und θεωρητική ἀρετή etc. die Rede. S. 270: „... das alles erinnert den, der die Entwicklung der Mönchs-sprache und -mystik kennt, etwa an das Milieu und die Umgebung eines Evagrius, – klar ist jedenfalls, daß die Mönche der Pachomklöster so nicht gesprochen und von ihrem Vater erzählt haben.“ Vgl. auch S. 268: „Beachtenswert und interessant ist es auch, wie in die verschiedenen Quellen der Pachomvita allmählich eine halb-philosophische und dogmatisch reflektierende Sprache eindringt, die dem ursprünglichen, koptisch sprechenden Kreis der Pachommönche sicherlich gänzlich fremd war.“

⁴³ Im Einband des Codex 7 von Nag Hammadi wurden Papyrusfragmente entdeckt, zu denen ein fragmentarischer Brief gehört, der an den „Vater Pachomius“ adressiert ist. Weiter stieß man auf einen Brief des Priesters Sansnos an Mönche. Vgl. J. M. Robinson, gestützt auf mündliche Auskünfte von J. Barns, in: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Introduction, Leiden 1972, 4 und im Vorwort zu Codex VII, Leiden 1972, IX. Doch vgl. auch H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 201, der auf einen fundamentalen Unterschied zwischen Gnostizismus und Pachomianerspiritualität verweist.

gemacht hat.⁴⁴ Dieses Werk gehört zwar nicht mehr in die Zeit des Pachomius selbst, doch steht es ihr noch ziemlich nahe. Zudem gilt Pachomius im Liber als unbestrittene Autorität. Horsiese war sein Schüler, er stellt sich selbst in den Dienst der Kontinuität zwischen dem Gründer und dem Mönchtum seiner Zeit. Doch soll nicht geleugnet werden, daß auch mit einer Weiterentwicklung pachomianischer Gedanken aufgrund der Individualität des Horsiese und der veränderten, von Gefährdungen des Ideals geprägten Zeit zu rechnen ist.⁴⁵

Horsiese gehörte zur ersten Generation der Pachomianer.⁴⁶ Kurz vor seinem Tod hatte Pachomius den schon kranken Petronius zu seinem Nachfolger bestimmt, der nach nur einigen Monaten der obersten Leitung Horsiese an die Spitze berief. Weite Kreise scheinen dem beliebten Theodor den Vorzug gegeben zu haben.⁴⁷ Während einer Krise der Gemeinschaft, die Horsiese wohl nicht zu meistern wußte, bestellte dieser um 350 Theodor als seinen Gehilfen. Theodor gelang es, den Abt Apollonius wieder zur Unterordnung unter die Zentralleitung zu bewegen. Horsiese hat seinen Koadjutor, der 368 starb, überlebt. Der Liber Horsiesii ist nach Ausweis eines Teils der handschriftlichen Bezeugung⁴⁸ vielleicht sein geistliches Testament, das er dann also kurz vor seinem Tod an die Pachomianer gerichtet hat. Die anderen Handschriften sprechen einfach von der Lehre und dem Traktat des Horsiese. Vom Inhalt her könnte man auch an eine Bußpredigt während eines Generalkapitels denken.

An den Anfang der Beschäftigung mit dem Inhalt des Liber soll eine Bemerkung von H. Bacht gestellt werden. Bacht hat festgestellt, daß der Topos vom Mönchsleben als „Bios angelikos“ in dieser Schrift keine Rolle spielt und auch sonst in der Pachomianerspiritualität von untergeordneter Bedeutung ist.⁴⁹ Damit ist ein wichtiger Unterschied zu einer hellenistisch geprägten Mönchsspiritualität genannt. Die Redeweise vom Mönchsleben als einer engelhaften Existenz soll deutlich machen, daß der Mönch schon im Diesseits Züge der himmlischen Vollendung vorwegnimmt. Die Pachomianer haben stattdessen, auch wenn sie vom Umgang des Pachomius mit den Engeln erzählten, die bis in den Moment des Todes reichende Ungesicherheit

⁴⁴ H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, bringt den „Liber Orsiesii“ im lateinischen Text des Hieronymus nach A. Boon mit seinen Verbesserungen und stellt ihm eine in Anmerkungen kommentierte deutsche Übersetzung an die Seite. Vgl. auch B. Steidle – O. Schuler, Der „Obern-Spiegel“ im „Testament“ des Abtes Horsiesi († nach 387): Erbe und Auftrag 43, 1967, 22–38.

⁴⁵ Vgl. etwa P. Tamburrino, Koinonia. Die Beziehung „Monasterium“ – „Kirche“ im frühen pachomianischen Mönchtum: Erbe und Auftrag 43, 1967, 5–21, bes. 13–8.

⁴⁶ Zur Biographie s. H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 13–28.

⁴⁷ Vgl. B. Steidle, Der Heilige Abt Theodor von Tabennesi. Zur 1600. Wiederkehr des Todesjahres (368–1968): Erbe und Auftrag 44, 1968, 91–103.

⁴⁸ A. Boon, Pachomiana latina, 109 und H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 33 und 58 f. – Im folgenden wird der Liber Orsiesii nach der Kapiteileinteilung und den Seiten der Ausgabe von Bacht zitiert.

⁴⁹ H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 99, Anm. 70a. – Zum Topos vgl. S. Frank, Angelikos Bios (Anm. 8).

des irdischen Daseins empfunden. In diesem Punkt berührt sich die Spiritualität der Pachomianer mit der geistigen Haltung der Anachoreten. Im Spruch Antonius 4, der schon herangezogen wurde, heißt es, daß es Aufgabe des Menschen ist, stets seine Sünde vor Gott zu sehen und bis zum letzten Atemzug mit Versuchung zu rechnen.

Die ganze Schrift des Hirsies ist vom Gedanken der eschatologischen Rechenschaftsablage durchzogen. Auch der Mensch, der sich zu einem total religiösen Leben in der Gemeinschaft des Pachomius entschieden hat, steht in der dauernden Anfechtung, falsch zu denken und zu handeln. Die Bewährung in der Versuchung oder das Versagen entscheiden über das postmortale Geschick. Im Kap. 2 des Liber heißt es: „Wir . . . werden, wenn Gott uns nachlässig sieht, unsere Wohnstatt in der künftigen Welt einbüßen; und wir werden die Freude verlieren und (statt dessen) der Strafgefängenschaft überliefert werden; wir werden der immerwährenden Freude verlustig gehen, die unsere Väter und Brüder durch rastlose Mühe erlangt haben“.⁵⁰ Im weiteren Fortgang des Buches wird dieses Thema immer wieder aktualisiert und auf die einzelnen Personengruppen der Gemeinschaft bezogen. Die Oberen müssen nicht nur ihr eigenes Denken und Tun verantworten, sondern haben auch Verantwortung für das Verhalten der ihnen Anvertrauten. „Der Obere haftet vor Gott für seine Brüder“.⁵¹ „Alle, denen die Sorge für die Brüder anvertraut ist, sollen sich für die Parusie des Heilands rüsten und seinen furchterregenden Richterthron. Denn wenn es schon gefährlich und schrecklich ist, über die eigene Person zur Rechenschaft gezogen zu werden, um wieviel mehr dann, wenn man für die Schuld eines anderen die Pein ertragen und in die Hände des lebendigen Gottes geraten muß“ (vgl. Hebr 10, 31).⁵² Im folgenden sagt der Verfasser dann ausdrücklich, daß dieses eschatologische Thema auch Gegenstand der Unterweisung des Pachomius gewesen ist: „Wir wissen aber, daß alles, was im Gesetz geschrieben steht und was uns die Weissagungen der Propheten vorausverkündigt haben (vgl. Röm 15, 4), auch Gegenstand der Unterweisung unseres heiligen Vaters gewesen ist, nämlich daß man uns (im Gericht) festhalten wird und daß wir über alles und jedes Rechenschaft ablegen müssen, warum wir es unterlassen oder zu nachlässig verrichtet haben“.⁵³

⁵⁰ Bacht 60: nos autem, si Deus viderit neglegentes, in futuro saeculo amittimus civitatem nostram, et laetitiam deserentes trademur poenarum captivitati, perdesmusque gaudium sempiternum, quod patres nostri et fratres labore instabili reppererunt.

⁵¹ So die von Bacht formulierte Zwischenüberschrift zu Kap. 10, S. 79.

⁵² Kap. 10 (Bacht 78 und 80): Omnes quibus fratrum cura commissa est, parent se adventu Salvatoris, et formidoloso tribunali eius: si enim pro seipso rationem reddere plenum est discriminis ac timoris, quanto magis pro alterius culpa subire cruciatum, et incidere in manus Dei viventis.

⁵³ Bacht 80: Scimus autem quia omnia quae in lege scripta sunt et prophetarum nobis vaticinia praedixerunt, sanctus quoque pater noster erudit, nos esse retinendos et reddituros rationem de singulis: quare non fecerimus ea aut neglegentius fecerimus? – Vgl. auch Kap. 11 (Bacht 80. 82): Ex quibus omnibus discimus quod oporteat nos stare ante tribunal Christi, et de singulis non solum operibus, sed et

Der Maßstab, nach dem Denken und Handeln beurteilt werden, sind die auf das pachomianische Gemeinschaftsleben hin aktualisierte Bibel und die Anweisungen und das Vorbild des Pachomius. H. Bacht hat die im Liber enthaltenen Schriftzitate gezählt und festgestellt, daß von den atl. Büchern nach den Psalmen das Proverbienbuch am häufigsten zitiert wird.⁵⁴ Diese Vorliebe für die atl. Sammlung von Weisheitssprüchen ist ein Hinweis darauf, wie vor allem man im pachomianischen Mönchtum die Bibel verstand. Die Bücher der Schrift wurden vorzugsweise unter dem Aspekt gelesen, daß sie für alle Zeiten gültige, auf das pachomianische Gemeinschaftsleben hin anzuwendende Anweisungen für das religiös-sittliche Verhalten enthalten. Als Beispiel für dieses Vorgehen soll auf einen Abschnitt im Kap. 7 des Liber eingegangen werden. Horsiese zitiert Mt 7, 2: „Mit dem Maß, mit dem ihr meßt, wird euch gemessen werden“. Diesen Satz bezieht er auf das Verhalten der Oberen gegenüber den Untergebenen: „Daher müssen wir Arbeit und Erholung mit ihnen teilen und dürfen nicht die Schüler wie Sklaven behandeln, noch darf ihre Mühsal unsere Freude sein, sonst trifft uns gleich wie (einst) die Pharisäer der im Evangelium (ausgesprochene) Tadel: Wehe euch Gesetzeslehrern! Ihr bindet untragbare Lasten zusammen und ladet sie den Menschen auf die Schultern, selbst aber wagt ihr sie nicht einmal mit dem Finger anzurühren (Lk 11, 46)“.⁵⁵ Von den ekklesiologischen Aussagen der Hl. Schrift her wird eine ganze Theologie der Gemeinschaft entwickelt, die in den Bildern der Bibel als Kirche im Kleinen geschildert wird.⁵⁶

Außer der Hl. Schrift gibt es die Autorität des Pachomius.⁵⁷ Von seinen Anweisungen darf nicht abgewichen werden. Es gilt, im einmal ergriffenen Entschluß festzuhalten, damit auch der Gründer im Blick auf die Gemeinschaft sagen kann: „So wie ich es ihnen überliefert habe, so leben sie“.⁵⁸ Die Überlieferungen des Pachomius sollen als eine Leiter angesehen werden, die zum Himmelreich führt.⁵⁹ Das ganze Kap. 47 handelt vom vorbildlichen Tun des Pachomius, das die Gemeinschaft verpflichtet, seinem Willen treu zu bleiben.⁶⁰

Angesichts der großen Bedeutung, die den Überlieferungen und Anweisungen des Pachomius zugesprochen wird, bleibt zu fragen, wie man sich

cogitationibus iudicari; et post rationem vitae nostrae, etiam pro aliis, qui nobis crediti sunt, reddituros esse similiter rationem.

⁵⁴ H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 193.

⁵⁵ Bacht 72: Unde et labore et refrigerium cum ipsis habeamus communia, nec discipulos servos putemus, et illorum tribulatio sit nostra laetitia, ne evangelicus nos cum Pharisaeis sermo corripit: Vae vobis legisperitis, qui ligatis onera im-portabilia, et imponitis ea super umeros hominum, et ipsi ne digito quidem audetis attingere.

⁵⁶ P. Tamburrino, Koinonia, 13–18.

⁵⁷ Vgl. H. Bacht, Unser Vater Pachomius: Das Vermächtnis des Ursprungs, 213–24.

⁵⁸ Kap. 11, Bacht 84: Sicut tradidi eis, sic vivunt.

⁵⁹ Kap. 22, Bacht 112.

⁶⁰ Bacht 166–70.

die Zuordnung von Bibel und pachomianischer Lebensregel gedacht hat. Es scheint, daß man die von Pachomius stammende Ordnung der Gemeinschaft als eine auf die koinobitische Lebensweise hin bezogene Aktualisierung der Schrift verstanden hat. Für diese Deutung spricht ein Satz wie dieser: „Nach dieser Norm (des Kreuzes) haben unsere Väter gelebt; so haben sie uns auf dem Fundament der Apostel und Propheten und auf der Weisung des Evangeliums aufgebaut . . .“.⁶¹ Die Pachomianer werden nicht geglaubt haben, daß jeder Satz der Regel aus der Schrift abgeleitet worden ist. Jedoch dürfen sie gemeint haben, daß die durch die Regel als ganze geschehende Ordnung des Gemeinschaftslebens von der Schrift inspiriert worden ist.⁶² So erklärt es sich auch, daß einer Störung des Gemeinschaftslebens, also einer Widersetzlichkeit gegenüber den Vorschriften der Koinonia, solch gewichtige Folgen für die eschatologische Rechenschaftsablage zugeschrieben werden. Nach Kap. 22 müssen diejenigen, die aus dem gemeinsamen Gut etwas zum privaten Gebrauch verwendet haben, damit rechnen, daß ihnen nach dem Tod entsprechend Lk 16, 23 gesagt wird: „Bedenkt, daß ihr in eurem Leben Gutes erhalten habt.“ Ihnen werden Trauer, Qual und Elend im Jenseits angedroht.⁶³

Der Liber Orsiesii kennt den Abfall vom ursprünglichen Ideal, die Sünde. Das Leben ist ungesichert bis zum Moment des Todes, bei dem Rechenschaft abzulegen ist. Kriterien der Beurteilung des menschlichen Verhaltens sind die auf das praktische Leben hin ausgelegte Schrift und die von Pachomius stammende Ordnung der Gemeinschaft. Der Erkenntnis der Sünde und der Aufforderung zur Sinnesänderung dient das Buch. Der Sinn des koinobitischen Lebens gleicht dem der Anachorese. In beiden Fällen verläßt man das bürgerliche Leben, um ein total religiöses Leben zu führen.⁶⁴ Das Koinobitenum bedient sich dabei der Hilfe einer geordneten Gemeinschaft. Der Spruch Antonius 9 sagt, daß sich am Nächsten Leben und Tod entscheiden. Die Anachorese war nicht menschenfeindlich. Pachomius geht einen Schritt in dieser Richtung weiter, indem er die Notwendigkeit eines geordneten Gemeinschaftslebens betont.

Die beiden besprochenen Paradigmen früher monastischer Mentalität in Ägypten dürften zur Genüge zeigen, daß es falsch ist, die Anfänge des ägyptischen Mönchtums auf die alexandrinische Theologie zurückzuführen. In beiden Fällen stoßen wir auf eine einfache, in der christlichen Landbevölkerung Ägyptens gewachsene Spiritualität ohne Vollkommenheitsbewußtsein und allegorische Schrifterklärung. Antonius wie auch der Pachomianer sind angefochtene Menschen. Antonius 4 rechnet mit Versuchung bis zum letzten Atemzug. Horsiese kennt die Sünde in der Gemeinschaft und bezeugt ein ausgesprochen eschatologisches Bewußtsein. Der Anachoret wie auch der Koinobit kennen eine praktische Bibelauslegung. Nach Antonius

⁶¹ Kap. 21, Bacht 110: *Iuxta quam viventes patres nostri aedificaverunt nos super fundamentum apostolorum et prophetarum, et evangeliorum disciplinam . . .*

⁶² Vgl. auch *F. Ruppert*, Das pachomianische Mönchtum, 128–58.

⁶³ Bacht 116. 118.

⁶⁴ Vgl. Kap. 21, Bacht 104–110.

soll man für alles ein Zeugnis der Schrift suchen. Das Bibelwort wird in den Apophthegmata aktualisiert und auf die anachoretische Situation bezogen (Antonius 19). Horsiese betreibt ebenfalls eine auf die Praxis bezogene Exegese, mit dem Unterschied, daß für ihn die auf Pachomius zurückgehende Gemeinschaftsordnung als ganze schon eine Aktualisierung der Schrift ist. Das Koinobitentum des Pachomius kann man als eine Weiterentwicklung von anachoretischen Ansätzen verstehen. Aus der Erfahrung der Gefährdung des einzelnen erwächst der Wunsch nach der Gemeinschaft als Hilfe im religiösen Leben. Die Wüste als Raum der Freiheit für ein total religiöses Leben ohne die Behinderungen des bürgerlichen Alltags wird abgelöst durch das von einer Mauer umschlossene Kloster.⁶⁵

Abschließend soll nun noch kurz die zu Anfang angeschnittene Frage einer gesamtägyptischen Mentalität aufgeriffen werden. Gibt es Beziehungen zwischen der im Vorhergehenden skizzierten Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums und einer gesamtägyptischen Mentalität? Mir scheint, daß zu zwei Punkten einiges gesagt werden kann.

Der alte Ägypter fürchtete eine Beeinträchtigung des vollen Lebens im Blick auf den Tod. Dem Tod setzte man die Mumifizierung und eine Fülle von Riten gegenüber, die den Sinn hatten, das Leben über den Tod hinweg zu garantieren. Die Furcht vor dem Tod und die Überwindung dieser Furcht stellen ein Grundphänomen der ägyptischen Mentalität dar.⁶⁶ Könnte es nun nicht sein, daß das Christentum diese Furcht auf die Ebene des religiös-sittlichen Lebens gehoben hat? Im Tod gewinnt der wahre Christ Anteil am endgültigen Heil. Der Weg dorthin ist gefährdet. Auch der Anachoret und Koinobit ist nicht schon gerettet, sondern er ist noch unterwegs auf dem Weg der Ungewißheit und Gefährdung. Im Tod erfolgt die Rechenschaftsablage, bei der über Heil und Unheil entschieden wird.

Eine weitere Überlegung betrifft die alte Weisheitstradition in Ägypten. L. Th. Lefort,⁶⁷ Hellmut Brunner⁶⁸ und Martin Kaiser⁶⁹ haben auf Parallelen zwischen einer Passage der Pachomiusregel und einigen Apophthegmata auf der einen Seite und der ägyptischen Weisheitslehre auf der anderen Seite hingewiesen. Weiter haben Jan Zandee⁷⁰ und Wolf-Peter Funk⁷¹ auf Beziehungen zwischen der ägyptischen Weisheitslehre und den durch Nag

⁶⁵ Zur Frage einer möglichen Beziehung zwischen den altägyptischen Tempeln und den Klöstern vgl. F. Ruppert, Das pachomianische Mönchtum, 66–72.

⁶⁶ Vgl. Th. Baumeister, Martyr Invictus, 51–86.

⁶⁷ L. Th. Lefort, S. Pachôme et Amen-em-ope: Muséon 40, 1927, 65–74.

⁶⁸ H. Brunner, Ptahhotep bei den koptischen Mönchen: ZAS 86, 1961, 145–7.

⁶⁹ M. Kaiser, Agathon und Amenemope: ZAS 92, 1966, 102–5.

⁷⁰ J. Zandee, Die Lehren des Silvanus. Stoischer Rationalismus und Christentum im Zeitalter der frühkatholischen Kirche (M. Krause, Hrsg., Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhl: NHS 3) Leiden 1972, 144–55, hier 145. Zur gnostischen Ethik vgl. auch Fr. Wisse, Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik (Göttinger Orientforschungen VI, 2) Wiesbaden 1975, 55–86.

⁷¹ W.-F. Funk, Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit, hier 20 f.

Hammedi bekannten Lehren des Silvanus oder eines diesen vorausliegenden Traditionsstückes hingewiesen. Man kann auch nochmals die Vorliebe des Hirsiese für das atl. Proverbienbuch nennen. All diese Hinweise können zeigen, daß die alte Weisheitstradition im 3. und 4. Jahrhundert noch lebendig war.⁷² Von hier aus bietet sich eine Möglichkeit, nicht nur einzelne Abschnitte der frühen ägyptischen Mönchsliteratur, sondern ganz allgemein die Schriftbenutzung, die Praxis der Apophthegmata und die Bedeutung der Regel des Pachomius zu verstehen. Der Ägypter war an praktischer, vermittelbarer Lebenserfahrung interessiert. Mit diesem hermeneutischen Vorverständnis las der christliche Ägypter die Bibel, aus der er Anweisungen für das religiös-sittliche Leben bezog. Die Apophthegmata sind die in knappe Form gebrachten Lebenserfahrungen der Anachoreten, die in der Art der alten Weisheitslehre überliefert wurden. Die Gemeinschaftsordnung des Pachomius gilt den Pachomianern als praktische Auslegung der auf die Situation des gemeinsamen Lebens bezogenen Schrift. Es soll nun nicht gesagt werden, daß eine bestimmte altägyptische Weisheitslehre das frühe Mönchtum beeinflusst hat. Doch muß man ernsthaft damit rechnen, daß es in der ägyptischen Landbevölkerung eine Tradition der Vermittlung von Lebenserfahrungen gab, die auch das ägyptische Christentum und das frühe Mönchtum dort in nicht unwesentlicher Weise geprägt hat.

⁷² Zur Weisheitstradition vgl. etwa H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957, 116–31.

Von einer „gewissen Anregung“ bis zur „Süße des Verweilens“

Die Bedeutung des Geistes Gottes im Leben des Menschen nach Augustinus frühester Pneumatologie (bis 391)

Von Jacques Verhees

Vorbemerkung

Über die Pneumatologie des Augustin ist bisher nur wenig geschrieben worden. So sehr standen immer wieder andere Dinge auf der Tagesordnung, daß dieses Thema kaum in Frage kam.¹ Seitens der aktuellen Theologie bestand dafür Jahre lang auch wenig Bedürfnis. Denn was hätte der Geist mit dem aktuellen Leben zu tun? Der Geist wurde in der Trinitätstheologie „behandelt“, in einem erhabenen Traktat, dessen Implikationen für das Leben aber zumindest ziemlich undurchsichtig waren.² Dies galt im besonderen Maße, wie es in den großen Handbüchern zu lesen war, für die Trinitätstheologie des Augustin, welche im allgemeinen als nicht-heilsökonomisch qualifiziert wurde.³

Nun kann diese Qualifizierung aber auch verwundern. Augustin, für den Gott und menschliches Heil so sehr eine und dieselbe Wirklichkeit waren, schien mir zu einer derartigen heil-losen Trinitätsspekulation kaum disponiert zu sein. Möglicherweise hat gerade er etwas über jenen Geist zu sagen, der wenigstens nach dem – auch von Augustin gelesenen – Neuen Testament eine so tiefgreifende Rolle in der Lebensgeschichte eines Menschen spielt, insbesondere in Lebensprozessen wie dem, den der Rhetor aus Mailand um 386 selber erfuhr. In den folgenden Ausführungen möchte ich da-

¹ Ein Überblick über die veröffentlichten Studien bei: J. Verhees, *God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus*, Wageningen 1968, XVIII. Seitdem sind erschienen: H. Rondet, *L'Esprit saint et l'Eglise dans saint Augustin et dans l'augustinisme: L'Esprit saint et l'Eglise*, hrsg. von der Académie internationale des sciences religieuses, Paris 1969, 153–178; B. de Margerie, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion: Augustinianum* 12, 1972, 107–119; S. Vergès, *Pneumatologia en Augustin: Estudios ecclesiasticos* 49, 1974, 305–324; D. Dideberg, *Esprit Saint et charité. L'exégèse augustinienne de 1 Jn 4,8 et 16: Nouvelle revue théologique* 97 1975, 97–109; 229–250.

² Vgl. Y. Congar, *Actualité du Saint-Esprit: Lumen Vitae* 27, 1952, 543–560; J. Verhees, *Nieuwe vraag naar een pneumatologie?* *Tijdschrift voor theologie* 9, 1969, 406–430.

³ Zu der betreffenden Literatur über Augustins Trinitätstheologie vgl. J. Verhees, *Augustins Trinitätsverständnis in den Schriften aus Cassiciacum: Recherches augustiniennes* 10, 1975, 46, Anm. 6.

rum untersuchen, was jener Geist im Leben des Menschen nach den Frühschriften des Augustin bewirkt. Es geht um die Zeit vor seiner Priesterweihe und seinem ersten pastoralen Auftreten in der Gemeinde von Hippo. Diese Änderung seiner Lebensumstände hatte nämlich auch Folgen für seine Pneumatologie, zumindest insofern, als nun in der Beschreibung der Bedeutung des Geistes für Mensch und Welt auch die Gemeinde und die Großkirche ihren Platz einnehmen mußten.

Mit der Bezeichnung „Frühschriften“ ist also gesagt, daß ich in diesem Aufsatz nicht weitergehen werde als bis zum Jahr 391. Dabei möchte ich mich beschränken auf die Bedeutung, die Augustin dem Geist im Leben der Menschen zuerkennt. Ich übergehe also das Verhältnis des Geistes zur Schöpfung im allgemeinen, das in diesen Frühschriften im übrigen auch zur Sprache kommt. Ebenso wenig wird innerhalb der Grenzen dieses Aufsatzes ausdrücklich auf das Verhältnis des Geistes zu dem Vater und dem Sohn eingegangen werden, wenn ich auch vermute, daß Augustins einschlägige Formulierungen eng zusammenhängen mit seinem Verständnis der Relevanz und Bedeutung des Geistes für den Menschen.

1. *Contra Academicos* III 19, 42

Wenn Augustin in *Contra Academicos* die Initiative des Vaters zur Inkarnation des Sohnes zur Sprache bringt, so fügt er hinzu, daß ohne jene Inkarnation des belehrenden Intellekts Gottes die *ratio* den Menschen nie aus der Finsternis der Verirrung und des Verderbens zurückgerufen hätte.⁴ Augustin erwähnt Vater und Sohn zwar nicht ausdrücklich, aber aus dem Kontext geht klar hervor, daß sie mit „Höchster Gott“ (der die Initiative zur Inkarnation ergreift) und „göttlicher Intellekt“ (der in unserer Leiblichkeit zur Welt herabkommt) wohl gemeint sind.⁵ Auch an anderen Stellen in seinen Schriften aus *Cassiciacum* spricht der spätantike Rhetor gerne auf indirekte Weise und in verhüllenden Worten über das Andere.⁶

⁴ C. Acad. III 19, 42: „(nach vielen Jahrhunderten seit Aristoteles und Platon) eliquata est, ut opinor, una uerissimae philosophiae disciplina. Non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intellegibilis, cui animae multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitae numquam ista ratio subtilissima reuocaret, nisi sumus deus populari quaedam clementia diuini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque summitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semet ipsas et respicere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent.“ (CC 29, 60).

⁵ Daß mit dem „höchsten Gott“ der Vater gemeint wird, geht außerdem klar hervor aus C. Acad. II 1, 1 (CC 29, 18), wo Augustin „die Kraft und Weisheit des Höchsten Gottes“ gemäß I Kor 1, 24 ausdrücklich mit dem Sohn Gottes identifiziert.

⁶ Vgl. z. B. die verschiedenen *indirekt* auf Vater, Sohn und Geist hinweisenden Triaden in Augustins ersten Schriften (siehe unten). In *De b. vita* 4, 35 ist nicht einmal mit Sicherheit zu ermitteln, welches Glied der Triade auf den Vater und welches auf den Geist hinweisen soll. Vgl. dazu J. Verbees, Augustins Trinitätsverständnis, 55–60. Chr. Mohrmann möchte Augustins indirekte und verhüllende

So ist es nicht von vornherein ganz ausgeschlossen, daß auch die „zurückrufende“ ratio ein solches verhüllendes Wort ist, wobei Augustin in Wirklichkeit an den Geist Gottes gedacht oder wenigstens mit dem Gedanken gespielt hat, dem, was das Christentum „heiliger Geist“ nennt, eine derartige „zurückrufende“ Funktion zuzuerkennen. Ein erster Hinweis für jene Möglichkeit ist, daß die zurückrufende ratio in direktem Zusammenhang mit Vater und Sohn (wenn auch in verhüllenden Worten angedeutet) erwähnt wird. In den Schriften aus Cassiciacum und auch aus den folgenden Jahren kommen mehrere derartige Triaden vor, wobei wenigstens in einigen Fällen deutlich wird, daß Augustin in Wirklichkeit Vater, Sohn und Geist vor Augen hat.⁷ In *De ordine* kommt (neben „Prinzip“ und „Intellekt“, womit sicher Vater und Sohn gemeint sind) das Wort ratio selbst vor.⁸ Ein zweiter Hinweis, daß Augustin bei der zurückrufenden ratio in *C. Acad.* III 19, 42 an den Geist gedacht haben kann, ist die Tatsache, daß dem Geist, wie wir noch sehen werden, eine derartige Funktion in *De beata vita*⁹ und in den *Soliloquia*,¹⁰ ebenfalls aus 386–387, zweifelsohne zuerkannt wird. Drittens und endlich zeigt Augustin auch in *De ordine* die Neigung (der er übrigens niemals ausdrücklich nachgibt), eine mehr oder weniger transzendente, offenbarende und allen Dingen ihren Platz schenkende ratio mit dem Geist Gottes zu identifizieren.¹¹ Daß die zurückrufende ratio in *C. Acad.* III 19, 42 in erster Linie identisch ist mit der wahren philosophia,¹² ist kein zwingender Grund, die Annahme, Augustin könnte bei jener ratio in *C. Acad.* III 19, 42 an den Geist Gottes gedacht haben,

religiöse Sprache in den Frühschriften nicht einer etwaigen Unkenntnis bezüglich des christlichen Glaubensgutes zuschreiben, sondern denkt eher, daß sie eingegeben ist durch „les scrupules littéraires de l'ancien rhéteur“. (*Chr. Mohrmann*, *Comment Saint Augustin s'est familiarisé avec le latin des chrétiens: Augustinus Magister. Congrès international augustinien*. Paris, 21–24 septembre 1954, 3 Bände, Paris s. a., Bd. 1, 111–116). In seinen *Retractationes* sagt Augustin selber, daß er die Schriften aus Cassiciacum „adhuc saecularium litterarum flatus consuetudine“ geschrieben habe (*Retract.*, *Prol.*, 2; *CSEL* 36, 10). Dies bedeutet aber nicht, daß der Inhalt dieser Werke noch nicht christlich sei. Vgl. dazu *H.-I. Marrou*, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958⁴, 174.; *L. J. van der Lof*, *Die Einwirkung der katholischen Kirche in den Dialogen Augustins „De beata vita“ und „De ordine“*: *Nederlands Archief voor kerkgeschiedenis*. Nieuwe serie 47, 1965–1966, 195–207.

⁷ Eine ziemlich vollständige Aufzählung derartiger Triaden findet man bei *J. Verhees*, *God in beweging*, 272 f.

⁸ *De ord.* II 9, 26 (*CC* 29, 122).

⁹ *De b. vita* 4, 35 (*CC* 29, 84).

¹⁰ *Sol.* I 1, 2 (*PL* 32, 870).

¹¹ Vgl. *O. du Roy*, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, 126–148; *R. J. O'Connell*, *St. Augustine's Early Theory of Man*, A. D. 386–391, Cambridge Mass. 1968, 123–124. Wie in *C. Acad.* III 19, 42 heißt jene offenbarende ratio in *De ord.* II 8, 24 (*CC* 29, 120) ebenfalls „occultissima ratio“.

¹² Augustin sagt wörtlich, daß „ista ratio subtilissima“ den Menschen nie zurückgerufen hätte. Nun ist direkt davor von der „Philosophie der anderen, intelligiblen Welt“ die Rede. Darauf bezieht sich das „ista“.

abzulehnen. Denn in *Contra Academicos* hat auch jene philosophia einen mehr oder weniger transzendenten und offenbarenden Charakter.¹³

Über die ratio wird nun in *C. Acad.* III 19, 42 gesagt, daß sie den Menschen aus der Finsternis der Verirrung und des Verderbens „zurückruft“ zu der „anderen, intelligiblen Welt“, die zu unterscheiden ist von „dieser (sinnlichen, materiellen) Welt“. Wie die ratio den Menschen zu der anderen Welt zurückruft, wird nicht näher angegeben. Wohl wird gesagt, daß die ratio das nie getan hätte, wenn Gott in seiner Güte seinen belehrenden Intellekt nicht in unserer Leiblichkeit zur Welt hätte herabkommen lassen, so daß wir, nicht nur durch dessen Worte, sondern auch durch dessen Taten auferweckt, auch ohne gelehrte philosophische Diskussionen zu uns selbst und zu unserem Ursprung zurückkehren konnten.¹⁴

Das „Zurückrufen“ durch die ratio oder „Vernunft“ (wobei Augustin möglicherweise also an den Geist Gottes gedacht hat) wird mit anderen Worten in engerem Zusammenhang gesehen mit dem inkarnierten Auftreten des Sohnes. Dieses inkarnierte Auftreten ist Bedingung für jenes „Zurückrufen“ durch die ratio und geht ihm voraus.¹⁵ Ein Unterschied zwischen der Erweckung des Menschen durch den inkarnierten Intellekt und dem Zurückrufen durch die ratio besteht weiter darin, daß der Intellekt, d. h. der Sohn Gottes, in Sichtbarkeit und Tastbarkeit auftritt, während dies von der zurückrufenden ratio wenigstens nicht ausgesagt wird. Denkt Augustin – anders als beim Aufwecken und Belehren in Wort und Tat durch den Sohn – beim „Zurückrufen“ durch die ratio vielleicht eher an einen inneren Appell, etwa an einen Anruf an das Gewissen (um aus der Finsternis der Unwahrheit und des Verderbens zu der „anderen Welt“ zurückzukehren)?¹⁶

2. *De beata vita* 4, 35

Sehen wir, was *De beata vita* und die darauf folgenden Schriften aus den Jahren 386–391 über jenen „inneren Appell“ sagen. War es unter Berufung auf *C. Acad.* III 19, 42 nicht möglich, zwingend und unumstößlich zu beweisen, daß Augustin dort bei der zurückrufenden ratio tatsächlich an den

¹³ Vgl. *C. Acad.* I 1, 3, wo es u. a. heißt: „Ipsa (philosophia) uerissimum et secretissimum deum perspicue se demonstraturam promittit“ (*CC* 29, 5). Siehe auch *De ord.* II 8, 24, wo die offenbarende „occultissima ratio“ auch „alta quaedam... disciplina“ heißt (*CC* 29, 120).

¹⁴ Siehe Anm. 4.

¹⁵ In *De b. vita* 4, 35 ist das Wirken des Geistes im Menschen insofern durch Christus bedingt, als dieser ihn wie einen „Lichtstrahl“ in unser Inneres aussendet. Siehe unten S. 000.

¹⁶ Eine solche *innere* zurückrufende Funktion hat der Geist bei M. Victorinus in *Adversus Arium* IV 17 (Marius Victorinus. *Traité théologique sur la Trinité*. I. Texte établi par P. Henry. Introduction, traduction et notes par P. Hadot. Sources chrétiennes, Nr. 68, Paris 1960, 548–550). Der inwendige Charakter des Zeugnisses des hl. Geistes wird von Victorinus dem inkarnierten Auftreten und Zeugnis Christi oft gegenübergestellt. Siehe *Adv. Arium* I 12 (Henry-Hadot, 212–214); I 55 (Henry-Hadot, 362); III 14 (Henry-Hadot, 480); IV 33 (Henry-Hadot, 600); *Hymnus* I 73 (Henry-Hadot, 626).

Geist denkt, so tut er das bestimmt wohl bei der admonitio, der „Anregung“, Gott zu suchen, in De b. vita 4, 35. Als Augustin und seine Gesprächspartner in De beata vita zur Konklusion gekommen waren, daß das Glück für den Menschen darin besteht, daß er durch die Wahrheit Gott erreicht und „genießt“,¹⁷ hätte jemand die Frage stellen können, wie ein Mensch denn jemals so weit kommen kann. In diesem Zusammenhang, jener Frage sozusagen vorausgehend, weist Augustin auf „eine gewisse“, aus Gott selber dem Menschen zuströmende „Anregung“ hin, welche die Menschen bewegt, „uns an Gott zu erinnern, ihn zu suchen und mit Vertreibung aller Unlust nach ihm zu dürsten“.¹⁸ Daß mit jener „Anregung“ tatsächlich der Geist gemeint ist, wird wohl von allen, die sich mit diesem Text beschäftigt haben, angenommen. An anderer Stelle habe ich die Argumente für diese Überzeugung ausführlich aufgezählt.¹⁹ Während aber über die ratio in C. Acad. III 19, 42 nur ausgesagt wird, daß sie „zurückruft“, ist Augustin, wie unser Zitat zeigt, hinsichtlich der „Anregung“ des Geistes in De b. vita 4, 35 etwas ausführlicher.

Aus dem weiteren Kontext ergibt sich auch deutlich, daß Augustin an ein inneres Rufen und Bewegen denkt. Der Geist wird dort nämlich als ein „Lichtstrahl“ vorgestellt, durch den Christus unser Inneres erleuchten läßt. Jener Erleuchtung, so fährt Augustin fort, verdanken wir alles Wahre, das wir reden, wenn wir auch noch davor zurückschrecken, uns mit halbkranken und plötzlich geöffneten Augen ans Licht zu wenden und uns der Wahrheit zu übergeben.²⁰ Augustin beschreibt hier einen religiösen und psychischen Zustand, der vor kurzem noch der seine war, einen Prozeß, den er kürzlich selber durchgemacht hat²¹ und über den er zehn Jahre später in den Bekenntnissen ausführlicher, aber in ähnlichen Formulierungen wie in De b. vita 4, 35 nochmals berichten wird.²² Das gibt der Pneumatologie von Cas-

¹⁷ Siehe De b. vita 4, 34: „Quisquis igitur ad summum modum (d. h. gemäß dem Kontext „patrem“) per ueritatem (d. h. gemäß dem Kontext „per filium“) uenerit, beatus est. Hoc est animis deum habere, id est deo perfrui.“ (CC 29, 84).

¹⁸ De b. vita 4, 35: „Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte ueritatis emanat.“ (CC 29, 84).

¹⁹ Siehe J. Verhees, Augustins Trinitätsverständnis, 54–55.

²⁰ Im unmittelbaren Anschluß bei den in Anm. 18 zitierten Worten lautet der Text weiter: „Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit. Huius est uerum omne, quod loquimur, etiam quando adhuc uel minus sanis uel repente apertis oculis audacter conuerti et totum intueri trepidamus...“. (CC 29, 84). Aus deutlichen Parallelen mit einem mailändischen Hymnus geht hervor, daß mit „sol ille secretus“ Christus gemeint sein muß. Vgl. O. du Roy, L'intelligence, 162.

²¹ Daß Augustin auch in Cassiciacum noch ein Suchender ist, beweisen die folgenden Stellen aus seinen cassicianischen Schriften: C. Acad. II 1, 2 (CC 29, 19); II 2, 4 (CC 29, 20); II 3, 9 (CC 29, 22); De b. vita 1, 5 (CC 29, 67–68); De ord. I 10, 29 (CC 29, 104); Sol. I 1, 5–6 (PL 32, 872).

²² Vgl. Conf. VII 10, 16: „Et inde admonitus redire ad memetipsum intraui in intima mea... Intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem... Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore...“ (Saint

siciacum eine existentielle Note. Augustin betreibt keine Theologie weit vom Leben entfernt. Und wenn er in verhüllenden Worten den Geist Gottes zur Sprache bringt, spricht er nicht abstrakt und weltfremd über einen Gott-an-sich, sondern übersetzt mit der Schrift, wenn auch in der Sprache seiner eigenen Zeit, menschliche Erfahrung des Drängens Gottes in der Lebensgeschichte eines Menschen.

Der existentielle, lebensbezogene Charakter der frühen Pneumatologie des Augustin zeigt sich also nicht nur auf indirekte Weise in gewissen Übereinstimmungen mit den in den Bekenntnissen beschriebenen persönlichen Erfahrungen, sondern zuallererst und auf direkte Weise in der Formulierung selber von De b. vita 4, 35. Mit anderen Worten, auch wenn Augustin seine Bekenntnisse nie geschrieben hätte und uns seine Bekehrungsgeschichte mit allen ihren Einzelheiten und mit all ihrer Bewegtheit von Verlangen und Zögern, von Beunruhigung und Freude nicht bekannt wäre, beinhaltet die Aussage von De b. vita 4, 35 (zusammen mit den in der Folge noch zu besprechenden frühen Texten) an sich schon genügend Hinweise, daß in der Pneumatologie von Cassiciacum nicht abstrakt über einen Geist-an-sich, sondern über den Geist in seiner Relevanz und Bedeutung für den Menschen gedacht wird. Nicht in abstrakten Formeln wird das zeitlose Wesen des Geistes definiert, sondern er heißt „eine gewisse Anregung, die uns bewegt, uns an Gott zu erinnern, ihn zu suchen und mit Vertreibung aller Unlust nach ihm zu dürsten . . .“. So zeigt sich, daß das innere Licht, das der Geist als leuchtender „Strahl“ nach De b. vita 4, 35 auch ist, nicht nur die Vernunft und den Verstand erleuchtet, sondern den ganzen Menschen in Bewegung bringt und ihn unter Vertreibung aller Lustlosigkeit wieder verlangen, erwarten und Ausschau halten läßt. Sicher, der Geist verrichtet keine Zauberkünste, er setzt einen mühsamen Prozeß in Gang, der mit einem in die Tiefe sich ausstreckenden Selbstbewußtwerden beginnt – wir „erinnern uns“ an Gott –, sich dann aber fortsetzt in einem Suchen und Dürsten, wobei trotz Zögern und Zurückschrecken seitens des Menschen dessen ganze Affektivität mobilisiert wird.^{22a} In einer derartig affektiven Weise wird, wie wir noch sehen werden, Augustin in den folgenden Jahren noch oft über den Geist sprechen.

Wenn wir nun in De beata vita weiterlesen, begegnen wir direkt danach einer dreigliedrigen Formel, in der auf indirekte Weise Vater, Sohn und Geist zur Sprache gebracht werden. Wahrhaftig „glückliches Leben“, so führt Augustin in De b. vita 4, 35 nämlich weiter aus, besteht darin, „auf fromme

Augustin. Confessions. Texte établi et traduit par *Pierre de Labriolle*, Paris 1966⁹, t. I, 161–162). Zum Drängen Gottes, das Augustin erfuhr, siehe ferner Conf. VII 8, 12 (de Labriolle I, 185–186); VII 17, 23 (ib., 166–167); VIII 1, 1 (ib., 175–176); VIII 5, 10 (ib., 184); VIII 7, 16–18 (ib., 189–191); VIII 11, 25 (ib., 197); IX 1, 1 (de Labriolle II, 209); IX 2, 3 (ib., 210); IX 4, 7–12 (ib., 213–218).

^{22a} Unter Affektivität wird hier wie unten nicht mehr und nicht weniger verstanden als das, was die gangbare Bedeutung dieses Wortes ist, nämlich das menschliche Gefühls- und Gemütsleben. So *Duden*, Fremdwörterbuch. Der große Duden, Bd., 5, 3. Aufl., Mannheim/Wien/Zürich 1974, s. v. Affektivität.

und vollkommene Weise zu wissen, von wem man in die Wahrheit eingeführt wird, welche Wahrheit man genießt und wodurch man mit dem höchsten Maß (im Kontext Andeutung für den Vater) verbunden wird...“.²³ Die Formulierung erinnert Monnica, die auch am Gespräch über „das glückliche Leben“ teilnahm, an die in mailändischen Hymnen besungene „Trinität“ von Vater, Sohn und Geist.²⁴ Augustin bestreitet das nicht, es ist dabei aber leider nicht mit Sicherheit zu ermitteln, welches der drei Glieder der Triade speziell auf den Geist hinweisen soll. Das zweite Glied der Triade, „welche Wahrheit man genießt“, bezieht sich sicher auf den Sohn, der im unmittelbaren Kontext mehr als einmal (in Übereinstimmung mit der Bibel) „Wahrheit“ und „Weisheit“ genannt wird.²⁵ Doch Augustin kann sowohl beim ersten Glied („von wem man in die Wahrheit eingeführt wird“) wie beim dritten Glied der Triade („wodurch man mit dem höchsten Maß, d. h. mit dem Vater, verbunden wird“) insbesondere an den Geist gedacht haben. An anderer Stelle habe ich für beide Möglichkeiten mehrere Argumente angeführt.²⁶ Wie dem auch sei, jedenfalls wird der Geist, entweder als in die haltbietende Lebenswahrheit, nach der Augustin in diesen Jahren auf der Suche war, einführende oder als mit-Gott-verbindende Instanz, in seiner Bedeutung für den nach einem „glücklichen Leben“ suchenden Menschen gesehen. Keine der beiden Interpretationen widerspricht den oben zitierten Andeutungen aus De b. vita 4, 35 über die „Anregung“ und den „Lichtstrahl“, womit in beiden Fällen der Geist gemeint wird. Als „Anregung“ verband der Geist auch da irgendwie mit Gott, während er als von Christus ausgesandter leuchtender „Strahl“ die Wahrheit entdecken ließ. Für Augustin gibt es offensichtlich keinen Widerspruch zwischen den beiden Heilsfunktionen des Geistes – Wahrheitsoffenbarung nämlich und affektivem Appell, zu Gott zurückzukehren –, sonst hätte er sie nicht in einem Atemzug und unmittelbar nacheinander als Werk des Geistes erwähnen können. Das „Innere“, das in De b. vita 4, 35 durch den Geist als „Lichtstrahl“ erleuchtet wird, ist offensichtlich nicht nur die menschliche Vernunft, sondern auch das „suchende“ und „dürstende“ Herz des Menschen.²⁷

²³ De b. vita 4, 35: „Illa est igitur plena satiety animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conecctaris summo modo. Quae tria unum deum intelligentibus unamque substantiam exclusis uanitatibus uariae superstitionis ostendunt.“ (CC 29, 84).

²⁴ Ibidem: „Hic mater recognitis uerbis, quae suae memoriae penitus inhaerebant, et quasi euigilans in fidem suam uersum illum sacerdotis nostri: *foue precantes, trinitas, laeta effudit...*“ (CC 29, 85). Zum betreffenden Hymnus vgl. M. M. Beyenka, St. Augustine and the Hymns of St. Ambrose: American Benedictine Review 8, 1957, 121–132.

²⁵ De b. vita 4, 34: „Accepimus autem etiam auctoritate diuina dei filium nihil esse aliud quam dei sapientiam... Sed quid putatis esse sapientiam nisi ueritatem? Etiam hoc dictum est: *ego sum ueritas.*“ (CC 29, 84).

²⁶ Vgl. Augustins Trinitätsverständnis, 55–60.

²⁷ Es ist übrigens nicht so verwunderlich (trotz der Ansicht derer, die meinen, daß Augustin in seinen Frühschriften alle Affektivität abgelehnt hat, siehe unten Anm. 86), daß De beata uita keinen Widerspruch sieht zwischen Erleuchtung und affektiver Anregung durch den Geist. Durch die neuplatonische Tradition, mit der

3. De ordine

In De b. vita 4, 35 regt der Geist zum „Gott suchen“ an. Dieselbe Formulierung kehrt in De ord. II 8, 25 wieder als das dritte Glied einer Triade, die zwar nicht explizit auf Vater, Sohn und Geist hinweist, möglicherweise jedoch als eine indirekte Anspielung auf diese verstanden werden muß. Im betreffenden Abschnitt ist von denen die Rede, die auf der Suche nach Weisheit sind. Zur Erreichung dieser Weisheit zählt Augustin die nötigen Bedingungen auf, u. a. „daß sie Gott ehren, an ihn denken und ihn suchen“.²⁸ Daß „denken“ und „suchen“ in dieser Reihenfolge eine Anspielung auf den Sohn und den Geist sein könnte, ist nicht ausgeschlossen, da „Gott suchen“ in den Schriften aus Cassiciacum und aus den folgenden Jahren mehrmals speziell mit dem Geist in Verbindung gebracht wird,²⁹ während „denken“ inhaltlich den Termini wie „Wahrheit“, „Weisheit“, „Intellekt“ und dergleichen verwandt ist, womit in denselben Schriften öfters speziell der Sohn angedeutet wird.³⁰ Daß „Gott ehren“ sich speziell auf den Vater beziehen könnte, kann vermutet werden an Hand der vielen Aussagen und Andeutungen, in denen der Vater mehr oder weniger als Inbegriff der ganzen Gottheit und als „Prinzip“ innerhalb derselben wie auch im göttlichen Wirken nach außen angesehen wird.³¹

Neben dieser Triade, in der also möglicherweise ein Zusammenhang zwischen dem Geist und dem „Suchen“ des Menschen nach Gott (wie das in De b. vita 4, 35 ausdrücklicher und dazu in eindeutig affektiven Termini wie „dürsten“ geschieht) gesehen wird,³² kommen noch einige andere Triaden in De ordine vor, in denen ebenfalls gerade das Glied der Triade, das einen affektiven Zustand oder ein affektives Verhältnis ausdrückt, sich auf den Geist beziehen könnte.³³ Daß Augustin in den betreffenden Triaden tatsäch-

Augustin in Mailand in Berührung kam, wird er dazu auch kaum angespornt sein, im Gegenteil. Vgl. P. Henry: „Another Plotinian feature is the identity of will and knowledge. For Plotinus, all knowledge is essentially a longing for, a desire of the object.“ (The Adversus Arium of Marius Victorinus, the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity: Journal of Theological Studies. New Series 1, 1950, 46). Zum engen Zusammenhang zwischen Wahrheit, Erkenntnis und Affektivität bei Augustin vgl. unten, S. 175 ff.

²⁸ De ord. II 8, 25: „deum colant cogitent quaerant“ (CC 29, 121).

²⁹ Vgl. De b. vita 4, 35, wo der Geist als eine „Anregung“ angesehen wird, „Gott zu suchen“ (siehe oben S. 164 ff.); Sol. I 1, 2, wo der Geist das Unterpfand ist, „wodurch wir angeregt werden, zu dir (Gott dem Vater) zurückzukehren“ (siehe unten S. 171 ff.). Siehe ferner De morib. I 11, 18–14, 24 (unten, S. 178 ff.).

³⁰ Vgl. C. Acad. III 19, 42 (CC 29, 60); De b. vita 4, 34 (CC 29, 84); De ord. II 5, 16 (CC 29, 116); II 9, 26 (CC 29, 122). Siehe weiter J. Verhees, God in beweging, 280.

³¹ Vgl. C. Acad. II 1, 1 (CC 29, 18) und II 19, 42 (CC 29, 60), wo der Vater „höchster Gott“ heißt. In De ord. II 5, 16 (CC 29, 116) und II 9, 26 (CC 29, 122) ist der Vater „Prinzip aller Dinge“. Siehe weiter J. Verhees, God in beweging, 279.

³² Siehe oben, S. 164 ff.

³³ In den betreffenden Triaden lautet das dritte Glied nämlich: „dei legem custodiunt diligentius“ (De ord. II 8, 25; CC 29, 121); „delectando“ (De ord. II 12, 35; CC 29, 127); „beate contemplari“ neben „recte docere“ im zweiten Glied der Triade (De ord. II 12, 35; CC 29, 127).

lich an Vater, Sohn und Geist gedacht haben kann, ergibt sich auch aus den zwei anderen Gliedern der Triade. Neben dem „affektiven“ Glied der Triade, das jedesmal den dritten Platz einnimmt, kommen nämlich an zweiter Stelle in diesen Triaden Andeutungen vor, die inhaltlich mit den Termini wie „Wahrheit“, „Weisheit“ und „Intellekt“ verwandt sind, die in anderen Frühschriften Augustins den Sohn andeuten.³⁴ Und das erste Glied in den betreffenden Triaden ist in Formulierung und Inhalt bestimmten Termini verwandt, die in anderen Triaden sich ausdrücklich auf den Vater beziehen.³⁵

Übrigens wird in *De ordine*, das die universale Ordnung und scheinbare Unordnung des Weltalls und des totalen Weltgeschehens zur Sprache bringt, der Geist nur einmal explizit erwähnt. Neben Vater und Sohn, die nacheinander „Prinzip aller Dinge“ und „Intellekt“ (worin alle Dinge entworfen und ihrem Wesen nach geistig enthalten sind) genannt werden, wird der Geist angedeutet als „dasjenige, was daraus (aus dem Vater oder aus beiden, Vater und Sohn?) ohne die geringste Transzendenzverminderung zu unserem Wohl ausgeströmt ist“.³⁶ Was dieses „Wohl“ (*salus*) beinhaltet, wird nicht näher angegeben, die Formulierung aber „was daraus ohne die geringste Transzendenzverminderung ausgeströmt ist“ erinnert stark an den Kontext der affektiven „Anregung“ („daß wir uns an Gott erinnern usw.“) aus *De b. vita* 4, 35. Über diese „Anregung“ wurde dort nämlich ausgesagt, daß sie „aus der Quelle der Wahrheit selber zu uns ausströmt“ und daß ihre Emanation oder Ausströmung „nicht die geringste Transzendenzverminderung“ mit sich bringt.³⁷ Augustin kann also in *De ord.* II 5, 16 bei „demjenigen, was daraus ohne die geringste Transzendenzverminderung ausgeströmt ist“, tatsächlich sehr gut eine ähnliche Heilsfunktion des Geistes vor Augen gehabt haben wie in *De b. vita* 4, 35. Er spricht sich aber nicht darüber aus, und der Kontext in *De ord.* II 5, 16 ist auch einigermaßen verschieden. Vater und Sohn werden in der betreffenden Triade nicht nur (wie in *De b. vita* 4, 35) in ihrer Heilsrelation zu den Menschen, sondern in ihrer Schöpferrelation zu allen Dingen gesehen. Das hängt wohl mit der besonderen Problematik von *De ordine* zusammen: die scheinbar ungeordnete

³⁴ Siehe Anm. 30.

³⁵ Siehe Anm. 31.

³⁶ *De ord.* II 5, 16: „...nullumque aliud habet negotium, quae uera et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat, quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidque inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manauerit, quem unum deum omnipotentem, eumque tripotentem patrem et filium et spiritum sanctum, docent ueneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi, praedicant.“ (CC 29, 116).

³⁷ *De b. vita* 4, 35: „Admonitio autem quaedam... de ipso ad nos fonte ueritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit. Huius est uerum omne, quod loquimur, etiam quando adhuc uel minus sanis uel repente apertis oculis audacter conuerti et totum intueri trepidamus, nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam deum nulla degeneratione impediante perfectum.“ (CC 29, 84).

Schöpfung und die scheinbar allgegenwärtige Un-ordnung. Im unmittelbaren Kontext ist jedoch die Rede von den christlichen „Mysterien“, d.h. den christlichen Glaubenswahrheiten, welche die Triade als eine Andeutung der Wirklichkeit von Vater, Sohn und Geist verstehen lassen und „die Völker befreien“, wie auch von der Inkarnation „um unsertwillen“, welche in ihrer niedrigen Erbärmlichkeit die Güte eines so großen Gottes umso überzeugender offenbart.³⁸ Auch dieser Heilskontext legt die Annahme nahe, daß dasjenige, was „zu unserm Wohl“ ohne die geringste Transzendenzverminderung aus Gott ausgeströmt ist, für Augustin dieselbe Heilswirklichkeit bedeutet wie die affektive „Anregung“ aus *De b. vita* 4, 35, die ebenfalls „zu uns ausströmt“, ohne daß dadurch die „geringste Transzendenzverminderung“ stattfindet.

Weiter wird der Geist, wie gesagt, in *De ordine* nirgendwo mehr explizit erwähnt. Völlig ausgeschlossen ist es zwar nicht, daß Augustin einen Augenblick überlegt hat, die mehr oder weniger transzendente, universal-ordnende und hier und da auch offenbarende und Einsicht vermittelnde ratio aus *De ordine* mit jenem Geist Gottes zu identifizieren.³⁹ Alles in allem aber scheinen mir die u. a. von O. du Roy angeführten Argumente für diese Identifikation zu schwach, als daß man das, was hier und da in *De ordine* über die Wirkung jener ratio im Menschenleben angedeutet wird, ohne weiteres für den Geist Gottes gelten lassen könne.⁴⁰ Da du Roy dieses Wirken der ratio in Welt und Menschenleben schon ausführlich kommentiert hat,⁴¹ brauchen wir dies hier nicht zu wiederholen. Nur möchte ich noch hinzufügen, daß jene ratio bezüglich des Menschen nicht nur eine im modernen Sinne „rationelle“ Funktion hat, die sich einseitig in menschlichem Wissen und menschlicher Einsicht auswirken würde, sondern den ganzen Menschen, einschließlich dessen Affektivität in Anspruch nimmt. So „zieht“ sie ihre Bewunderer und die mit großer Erwartung erfüllten Freunde der Schönheit und Harmonie zu sich und „befiehlt ihnen, sie zu suchen“.⁴² Weiter ist die ratio identisch mit dem „Gesetz Gottes“, das weisen Menschen in die Seele geschrieben wird, „damit sie wissen, daß sie umso besser und erhabener leben, je vollkommener sie, das Gesetz begreifend, es betrachten und je eifriger sie, nach ihm lebend, es befolgen“. Dieses Gesetz begleitet und orientiert nicht nur auf dem Weg der eruditio (welche allmählich zur Begegnung mit der Wahrheit und zu deren Einsicht disponiert), sondern auch auf dem Weg

³⁸ Siehe Anm. 36. Auf die dort zitierten Worte folgt unmittelbar: „Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos deus adsumere atque agere dignatus est, quanto uidetur uilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbis longe remotius.“ (CC 29, 116).

³⁹ Vgl. O. du Roy, *L'intelligence*, 126–148; R. J. O'Connell, *St. Augustine's*, 123–124.

⁴⁰ Vgl. J. Verhees, *Augustins Trinitätsverständnis*, 65.

⁴¹ O. du Roy, *L'intelligence*, 130–148.

⁴² *De ord.* I 8, 25: „Quid enim non ambiunt, qua non peragant oculi amantium, ne quid undeunde innuat pulchritudo rationis cuncta scientia et nescientia modificantis et gubernantis, quae inhiantes sibi sectatores suos trahit quacumque atque ubique se quaeri iubet?“ (CC 29, 101).

des „Lebens“, in dem zuallererst ein Programm der Katharsis und der sittlichen Läuterung realisiert werden muß.⁴³ Gegenüber diesen nicht rein „rationalen“, sondern auch affektiven und sittlichen Aspekten der Wirkung der ratio (welche – es sei nochmals gesagt – nirgends explizit mit dem Geist Gottes identifiziert wird) stehen eine Anzahl Texte, in denen Einsicht und Wahrheit speziell und viel deutlicher mit dem Sohn Gottes verbunden werden.⁴⁴ Kurzum, neben Gründen, die ich an anderer Stelle aufgezählt habe, ist es auch aus den eben erwähnten Gründen fragwürdig, De ordine als ein Werk anzusehen, in dem Augustin dazu neigt, mit dem Geist Gottes vor allem menschliche „Rationalität“ im modernen Sinn (d.h. Vernunft und Verstand mit Ausschluß aller Affektivität) in Verbindung zu bringen.

4. Soliloquia

Der Geist regt nach Sol. I 1, 2 aufs neue an, zu Gott zurückzukehren. Das erinnert in der Formulierung (*admonemur redire ad te*) an die „Anregung“ (*admonitio*), Gott zu suchen in De b. vita 4, 35. Das lange Gebet aus den Soliloquia, in dem jenes „Anregen“ erwähnt wird, beginnt mit einer Reihe Anrufungen an „Gott, Schöpfer des Alls“.⁴⁵ Ferner wird dieser auch angesprochen als „Vater der Wahrheit, Vater der Weisheit“ (d.h. des Sohnes) und darauf als „Vater des Unterpfandes, wodurch wir angeregt werden, zu dir zurückzukehren“.⁴⁶ Daß mit dem „Unterpfand“ der Geist gemeint ist, dürfen wir annehmen, sowohl auf Grund dieser biblischen Andeutung für den Geist⁴⁷ als auch wegen des „Angeregt-werdens, zu dir zurückzukehren“, das ja auch in De beata vita einige Monate zuvor dem Geist zugeschrieben wurde.⁴⁸ Weiter kommt die Anrufung „Vater unserer Erweckung und Erleuchtung, Vater des Unterpfandes usw.“ unmittelbar nach den Anrufungen vor, in denen Gott als „Vater der Wahrheit, Vater der Weisheit“, d.h. des Sohnes, angesprochen wird. Daß Augustin diese letzteren, den Sohn erwähnenden Anrufungen in trinitarischer Hinsicht spontan komplementieren wollte mit Anrufungen, in denen, wenn auch in verhüllenden Worten, der Geist

⁴³ In De ord. II 7, 24 (CC 29, 120) wird die ratio gleichgesetzt mit „alta quaedam et a multitudinis uel suspicione remotissima disciplina“. In De ord. II 8, 25 fährt Augustin dann fort: „Haec autem disciplina ipsa dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens in sapientes animas quasi transcribitur, ut tanto se sciant uiuere melius tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intellegendo et uiuendo custodiunt diligentius. Haec igitur disciplina eis, qui illam nosse desiderant, simul geminum ordinem sequi iubet, cuius una pars uitae, altera eruditionis est. Adulescentibus ergo studiosis eius ita uiuendum est, ut a ueneriis rebus (etc.)... se abstineant...“ (CC 29, 121).

⁴⁴ Vgl. De ord. I 11, 32 (CC 29, 106); II 5, 16 (CC 29, 116); II 9, 26, wo das zweite Glied der Triade „intellectus“ heißt (CC 29, 122); II 9, 27, wo die Rede ist von der Inkarnation der belehrenden „auctoritas diuina“ (CC 29, 122).

⁴⁵ Sol. I 1, 2: „Deus diuersitatis conditor...“ (PL 32, 869).

⁴⁶ Ibidem: „Deus pater veritatis, pater sapientiae... pater pignoris quo admonemur redire ad te.“ (PL 32, 870).

⁴⁷ Vgl. II Kor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 14.

⁴⁸ De b. vita 4, 35, siehe oben S. 164 ff.

ebenfalls einen Platz hat, ist sehr wahrscheinlich, zumal da auch sonst in den Schriften aus Cassiciacum mehrere direkt oder indirekt auf Vater, Sohn und Geist hinweisende Triaden vorkommen.⁴⁹ Daß „unsere Erweckung und Erleuchtung“ sich auf den Geist beziehen, ist weiter auf Grund von *De b. vita* 4, 35 anzunehmen, denn auch da werden Erweckung und Erleuchtung in einem Atemzug dem Geist zugeschrieben, wenn auch mit anderen Worten, nämlich „Anregung“ und „Lichtstrahl“.⁵⁰ Außerdem werden weiter im Gebet der Soliloquia – und zwar in einem Gebetsabschnitt, in dem Augustin nach der Ansicht einiger Kommentatoren insbesondere an den Geist gedacht habe⁵¹ – wie in *Sol.* I 1, 2 die Ideen „Erweckung“ (*evigilatio*) und „Anregung“ (*admonemur*) nochmals miteinander verbunden: „Gott, durch den wir angeregt werden (*admonemur*), aufzuwachen (*ut vigilemus*)“.⁵²

In demselben, möglicherweise speziell dem Geist gewidmeten Gebetsabschnitt betet Augustin zu „Gott, durch den wir dem Bösen entfliehen. Gott, durch den wir der Lockspeise des Bösen nicht versklavt sind . . . Gott, der du uns bekehrst . . . Gott, der du uns auf den Weg zurückrufst . . . Gott, durch den wir dürsten . . . Gott, der du die Welt der Sünde überführst . . .“.⁵³ Die Heilswirkungen, die hier Gott zugeschrieben oder von ihm erbeten werden, kommen also alle in einem Abschnitt vor, in dem nach der Meinung einiger Forscher Augustin sich insbesondere an den Geist gewandt haben soll. Dies ist tatsächlich nicht ganz ausgeschlossen, wenn mir auch aus an anderer Stelle angegebenen Gründen scheint, daß das nicht exklusiv, d. h. mit Ausschluß von Vater und Sohn, aufgefaßt werden darf; wenn Vater, Sohn und Geist irgendwo bei Augustin eine Einheit bilden, dann gerade in den Soliloquia.⁵⁴ Was den eben zitierten Anrufen jedenfalls gemeinsam ist, ist der Glaube und die Erwartung, daß Gott (und also möglicherweise insbesondere der Geist) in Übereinstimmung mit der „Anregung“ (so *De b. vita* 4, 35) und dem anregenden Unterpfand (so *Sol.* I 1, 2) den Menschen bewegt, anregt und es ihm ermöglicht, zu erwachen und zurückzukehren. Das affektive Moment ist nicht betont, es fehlt aber auch nicht und ist z. B. zu hören im „Dürsten“, das in den Menschen erweckt wird. Auf diese Weise

⁴⁹ Eine Liste jener Triaden findet man bei *J. Verhees*, *God in beweging*, 272–273.

⁵⁰ *De b. vita* 4, 35, siehe oben S. 164 ff.

⁵¹ Zur Diskussion über die eventuelle triadische Komposition und Einteilung des langen Gebetes in *Sol.* I 1, 2–6 vgl. *J. Verhees*, *Augustins Trinitätsverständnis*, 66 f. Nach einigen Forschern kann man in jenem Gebet drei Serien Anrufungen unterscheiden. In der ersten hätte Augustin sich an den Vater gerichtet, in der zweiten an den Sohn und in der dritten an den hl. Geist.

⁵² *Sol.* I 1, 3: „*Deus a quo admonemur ut vigilemus.*“ (PL 32, 870).

⁵³ *Sol.* I 1, 3: „*Deus per quem mala fugimus . . . Deus per quem malorum escis atque illecebris non haeremus . . . Deus qui nos convertis . . . Deus qui nos revocas in viam . . . Deus per quem sitimus . . . Deus qui arguis saeculum de peccato . . .*“ (PL 32, 870–871). Das „*arguere de peccato*“ ist bei M. Victorinus – nach dessen Ansicht das Zeugnis des Geistes, wie bei Augustin in *C. Acad.* III 19, 42 und *De b. vita* 4, 35, nötig war, weil die Menschen Gott „vergessen“ hatten (*Adv. Arium* IV 17; *Henry-Hadot*, 548–550) – ein Zeugnis, das entweder zur Reue oder zur Strafe führt (*Adv. Arium* III 16; *Henry-Hadot*, 486–488).

⁵⁴ Vgl. *Augustins Trinitätsverständnis*, 66 f.

wird auch in den Soliloquia die Linie der affektiven „Anregung“ aus De b. vita 4, 35 weitergezogen.

Die Linie des wahrheitsoffenbarenden „Lichtstrahles“ aus De b. vita 4, 35 ist vielleicht innerhalb desselben Gebetsabschnittes zu erkennen in den möglicherweise besonders an den Geist gerichteten Anrufungen („möglichweise“ in dem Sinn, daß dies nicht völlig ausgeschlossen ist): „Gott, durch den wir lernen, daß dasjenige, was wir einst als zu uns gehörend ansahen, uns fremd ist, und daß dasjenige, was wir einst als fremd ansahen, uns eigen ist . . . Gott, der du uns in alle Wahrheit einführst. Gott, der du alles Gute zu uns sprichst und uns nicht töricht machst und auch nicht zuläßt, daß wir es durch sonst jemanden werden . . . Gott, der du die Welt der Sünde, der Gerechtigkeit und des Gerichts überführst. Gott, durch dessen Zutun wir nicht erschüttert werden von denen, die kaum glauben. Gott, durch den wir den Irrtum derer ablehnen, die meinen, daß es bei dir keine Verdienste der Seelen gibt . . .“⁵⁵ Man könnte weiter geneigt sein, die offenbarende Funktion des Geistes im Versprechen der ratio (Sol. I 6, 12), Gott so zu „zeigen“ (demonstrare), wie die Sonne mit den leiblichen Augen gesehen wird, zu erkennen.⁵⁶ Wie bei der ratio in De ordine scheinen mir aber auch hier nicht genügend Gründe vorzuliegen, um jenes Versprechen der ratio ohne weiteres dem Geist Gottes zuzuschreiben.⁵⁷ Eindeutiger dagegen scheint die Linie des wahrheitsoffenbarenden „Lichtstrahles“ aus De b. vita 4, 35 in der Anrufung der Soliloquia zu dem „Vater unserer Erweckung und Erleuchtung“ aufgegriffen zu werden; mit beiden Heilsfunktionen wird, wie wir oben sahen, sehr wahrscheinlich der Geist angedeutet. „Erleuchtung“ steht hier aber unbetont zwischen zwei Heilswirkungen, die jedenfalls nicht nur an das Erkenntnisvermögen, sondern an den ganzen Menschen, an die ganze Person appellieren, nämlich „Erweckung“ und „Unterpfand, wodurch wir angeregt werden, zu dir zurückzukehren“.⁵⁸

Ein letzter Hinweis, daß in den Soliloquia dem Geist eine sozusagen affektiv-neutrale Wahrheits- oder Offenbarungsfunktion zugeschrieben wird, könnte nach einigen Interpreten schließlich eine Triade in Sol. I 8, 15 sein. Wie man in der Sonne „drei Dinge“ (tria quaedam) unterscheiden kann, schreibt Augustin, nämlich daß sie besteht, scheint und leuchtet, so kann man auch in Gott eine Dreiheit unterscheiden, nämlich daß er besteht, be-

⁵⁵ Sol. I 1, 3: „Deus per quem discimus aliena esse quae aliquando nostra, et nostra esse quae aliquando aliena putabamus . . . Deus qui nos in omnem veritatem inducis. Deus qui nobis omnia bona loqueris, nec insanos facis, nec a quoquam fieri sinis . . . Deus qui arguis saeculum de peccato, de iustitia, et de iudicio. Deus per quem nos non movent qui minime credunt. Deus per quem improbamur eorum errorem, qui animarum merita nulla esse apud te putant.“ (PL 32, 871).

⁵⁶ Sol. I 6, 12: „Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur.“ (PL 32, 875).

⁵⁷ Dasselbe, das die ratio in Sol. I 6, 12 verspricht, wird in C. Acad. I 1, 3 (CC 29, 5) von der „philosophia“ versprochen.

⁵⁸ Sol. I 1, 2: „pater evigilationis atque illuminationis nostrae, pater pignoris quo admonemur redire ad te.“ (PL 32, 870).

griffen wird und alles übrige begreifen läßt.⁵⁹ Muß man in dieser triadischen Formulierung tatsächlich einen Hinweis auf Vater, Sohn und Geist sehen? Speziell mit dem Vater wird in triadischen Formulierungen in der Tat öfters das Bestehen und Sein verbunden, besonders insofern alles Geschaffene daran Anteil hat und sein Dasein dem Vater als dem „Prinzip aller Dinge“ verdankt.⁶⁰ Das zweite Glied der Triade in Sol. I 8, 15 („wird begreifen“) könnte sich natürlich auf den Sohn beziehen, denn durch ihn, in seiner biblischen Qualität oder Funktion von „Wahrheit“, wird Gott tatsächlich erkannt, wie schon in De b. vita 4, 34 gesagt wird.⁶¹ So würde in der oben zitierten Triade also der Geist übrigbleiben und „alles übrige begreifen lassen“. Das ist nicht ausgeschlossen. Der Erleuchtung unseres Inneren durch den von Christus ausgesandten „Lichtstrahl“ verdanken wir ja alles Wahre, das wir reden, so wurde schon in De b. vita 4, 35 festgestellt.⁶² Die Triade in Sol. I 8, 15 bleibt aber eine sehr summarische Andeutung. Nicht nur wird der Zusammenhang mit Vater, Sohn und Geist nicht ausdrücklich ausgesprochen, ebenso wenig wird angegeben, wie Gott – eventuell also insbesondere der Geist – „alles übrige begreifen läßt“. In De b. vita 4, 35 wurde wenigstens noch ausgesagt, daß der Geist ein inneres Licht ist, das von Christus im Herzen des Menschen entzündet wird.⁶³ Augustins Interesse für den Geist als wahrheitsoffenbarende Instanz scheint inzwischen nicht zugenommen zu haben.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß die Triade „sein, leben, begreifen“ (esse, vivere, intellegere), der Augustin möglicherweise bei Marius Victorinus begegnet war,⁶⁴ und welche er zum ersten Mal in Sol. II 1, 1

⁵⁹ Sol. I 8, 15: „Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt; quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi.“ (PL 32, 877).

⁶⁰ Vgl. J. Verbees, *God in beweging*, 271 f.

⁶¹ De b. vita 4, 34: „Accepimus autem etiam auctoritate diuina dei filium nihil esse aliud quam dei sapientiam... Sed quid putatis esse sapientiam nisi ueritatem? Etiam hoc enim dictum est: *ego sum ueritas*.“ (CC 29, 84).

⁶² Siehe oben S. 165.

⁶³ Oben sahen wir auch (S. 164), daß die ratio den Menschen nie aus Unwahrheit und Verderben zurückgerufen hätte, wenn die Inkarnation nicht stattgefunden hätte. Es ist, wie wir sahen, nicht völlig ausgeschlossen, daß Augustin bei dieser „ratio“ an den Geist Gottes gedacht hat.

⁶⁴ Vgl. M. Victorinus, *Adv. Arium* III 4 f. (Henry-Hadot, 448 f.); IV 16 f. (Henry-Hadot, 544 f.). Die meisten betreffenden Forscher (u. a. R. Schmid, P. Henry und P. Hadot) sind der Ansicht, daß der Einfluß des Victorinus auf Augustin, wenn davon überhaupt die Rede sein kann, sicherlich nicht groß gewesen ist. Es gibt zwar Beweise, daß Augustin wenigstens bestimmte Texte des Victorinus gelesen hat. In mehreren Fällen aber lehnt Augustin Ideen, die bei Victorinus vorkommen, entschieden ab. (Vgl. R. Schmid, *Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel 1895, 70 f.). Das braucht aber nicht zu bedeuten, daß bestimmte Formulierungen aus den Schriften des Victorinus nicht von Augustin übernommen sein können, wie z. B. die Vorstellung vom Geist als dem Band zwischen dem Vater und dem Sohn (vgl. B. de Margerie, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion: Augustinianum* 12, 1972, 107–119). Das Wort „tripotens“ im Zusammenhang mit der Trinität in

verwendet,⁶⁵ nirgends mit einem Hinweis auf Vater, Sohn und Geist angewandt wird, während bei Victorinus die Triade dazu ausschließlich gebraucht wurde. Wenn Augustin ebenso wie Victorinus im Geist Gottes vor allem einen Geist der Offenbarung, der Erleuchtung und der Wahrheit gesehen hätte, hätte er die Triade „sein, leben, begreifen“ – das letztere Glied bezieht sich bei Victorinus stets auf den Geist –⁶⁶ sehr wahrscheinlich auch wohl in diesem Sinn und dieser Bedeutung weitergegeben.

5. Wahrheit und Affektivität

Alles in allem scheint man tatsächlich feststellen zu können, daß Augustin auch in den Schriften, die auf *De beata vita* folgen, von dem Geist noch stets aussagt, er appelliere an die Affektivität und das Herz des Menschen, seine Offenbarungsfunktion aber immer schwächer betont. Diese Linie aus *De b. vita* 4, 35, wo der Geist leuchtender „Strahl“ hieß, wird stets dünner und vager. Symptomatisch dafür ist das völlige Fehlen des Geistes in *De magistro* (388–390); hier führt Augustin das menschliche Erkennen auf die innere Erleuchtung durch die Wahrheit zurück, die ausdrücklich nicht mit dem Geist, sondern mit dem Sohn Gottes identifiziert wird, der ja in der Schrift „Kraft und Weisheit“ Gottes genannt wird.⁶⁷ Was er hinsichtlich des Geistes Gottes, der von Victorinus vor allem als offenbarender und lehrender Geist der Wahrheit angesehen wird, bei diesem einstigen römischen Rhetor besonders geschätzt und von ihm übernommen haben könnte, ist die bei Victorinus viel seltenere Idee des Zurückrufens und der Erweckung durch den Geist aus Verirrung und Verderben zu einem neuen Leben.⁶⁸ Aber auch hier übernimmt Augustin jedenfalls nicht sklavisch und wörtlich. Während Victorinus in diesem Zusammenhang von „Zeugnis“ und „lehren“ durch den Geist spricht, wendet Augustin Begriffe und Ideen an wie zurückrufen, Anregung, Erweckung, erwachen, suchen und dürsten.

Wäre es nicht denkbar, daß Augustins frühe Kenntnissnahme des Paulus ihn in dieser Beziehung beeinflusst hat, bei dem der Geist ja „seufzt mit un-

De ord. II 5, 16 (CC 29, 116) könnte Augustin auch bei Victorinus vorgefunden haben (*Adv. Arium* IV 21; Henry-Hadot, 564), wie auch die in *Adversus Arium* unübersehbare Triade *esse, vivere, intellegere*, wenn diese Triade von Augustin auch anders gedeutet wird als bei Victorinus. Möglicherweise geht Augustins früher Gedanke, daß der Geist den Menschen aus Gott-vergessenheit zur Gottes-erinnerung anregt (*C. Acad.* III 19, 42; *De b. vita* 4, 35), auch auf Victorinus zurück (*Adv. Arium* IV 17), wenn auch in diesem Zusammenhang Augustin nicht sklavisch und wörtlich übernimmt. Für weitere Literaturangaben siehe A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965, 46 f.

⁶⁵ *Sol.* II 1, 1: „...esse vis, vivere et intelligere; sed esse ut vivas, vivere ut intelligas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis.“ (PL 32, 885). Weitere Stellen, wo die Triade vorkommt, werden angegeben in O. du Roy, *L'intelligence*, 173–177; 471–473.

⁶⁶ Vgl. M. Victorinus, *Adv. Arium* III 8 f. (Henry-Hadot, 462 f.); IV 16 f. (Henry-Hadot, 544 f.).

⁶⁷ *De mag.* 11, 38 (CC 29, 196).

⁶⁸ Vgl. M. Victorinus, *Adv. Arium* IV 17 (Henry-Hadot, 548–550); *Hymnus* II 55 (Henry-Hadot, 632).

aussprechlichen Seufzern“, in unseren Herzen „Abba ruft“ und „Liebe in unsere Herzen ausgießt“?⁶⁹ Vielleicht hat Augustins Interesse für das affektive Wirken des Geistes aber zugleich etwas zu tun mit seiner eigenen emotionalen und affektiven Veranlagung. Für ihn waren Dinge wie Liebe, Zuneigung und Gefühle der Freundschaft immer schon über die Maßen wichtig gewesen.⁷⁰ Es ist kein Zufall, daß er von allen Paulustexten über den Geist gerade Röm 5, 5 weitaus am häufigsten zitiert: „Durch den heiligen Geist ist die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen“.⁷¹ Das bedeutet aber nicht, daß der Geist, mit dem Augustin seit De moribus vor allem die Liebe in Verbindung bringt, mit Wahrheit und Weisheit nichts mehr zu tun hat. Die Wahrheit, nach der Augustin leidenschaftlich auf der Suche ist, wird nicht nur mit der Vernunft wahrgenommen und eingesehen, sondern auch mit dem Herzen verstanden; nicht nur begriffen, sondern auch gekostet und „genossen“.⁷² Besonders in Augustins Frühschriften kehrt diese affektiv geladene Wahrheits- und Weisheitsidee so oft und so regelmäßig wieder, daß es untunlich und zugleich überflüssig ist, alle betreffenden Aussagen anzuführen. Es beginnt schon am Anfang von Contra Academicos, wo die Philosophie ihren „wahren Liebhabern“ Einsicht verspricht.⁷³ In De beata vita sind die Weisen, und nur sie, „glücklich“.⁷⁴ Glücklich wird man dadurch,

⁶⁹ Siehe Röm 5, 5; 8, 26; Gal 4, 6. Aus Conf. VII 21, 27 ergibt sich, daß Augustin, der sich nach seiner Begegnung mit bestimmten platonischen Schriften in Mailand der Lektüre der hl. Schrift, besonders des Paulus, hingab, diesen auch früher schon – wahrscheinlich in seiner manichäischen Zeit – gekannt haben muß. Vgl. dazu R. Schmid, Marius Victorinus, 69.

⁷⁰ Das ergibt sich nicht nur aus seinem früh entwickelten Einfühlungsvermögen gegenüber der dramatischen klassischen Literatur (vgl. Conf. I 11, 20–21; III 2, 2–3), sondern z. B. auch aus seiner ratlosen Betroffenheit über den Tod eines Freundes (Conf. IV 4, 7–9, 14) und aus seinen Freundschaftsbeziehungen in Mailand und Cassiciacum (Conf. VI 7, 11; VI 10, 17; VI 14, 24). Siehe weiter T. J. van Bavel, Augustinus. Van liefde en vriendschap, Baarn 1970, 23–36.

⁷¹ Vgl. A.-M. La Bonnardière, Le verset paulinien Rom., V. 5 dans l'oeuvre de saint Augustin, in: Augustinus Magister, Bd. 2, 657–665.

⁷² Vgl. z. B. De b. vita 4, 35: „qua ueritate perfruaris“ (CC 29, 84). Nun rufen die Worte perfrui und fruitio (dei) bei Augustin zwar nicht dieselbe einseitige ichbezogene Subjektivität hervor wie das deutsche Wort (oder sein Äquivalent in anderen modernen Sprachen) „Genuß“ oder „genießen“. R. Lorenz spricht von einer bei Augustin „in frui vorhandenen Doppelschichtigkeit“. Frui sei bei Augustin nicht nur vom Ich, sondern auch von der genossenen res her bestimmt. „Es ist gefordert, daß der Genießende der res in der Haltung propter ipsam entgegentritt – er ordnet sich ihr unter.“ (Fruitio dei bei Augustin: Zeitschrift für Kirchengeschichte 63, 1950–1951, 83–86). Ob Augustin aber, wenn er das Wort fruitio gebraucht, gerade an „sich unterordnen“ gedacht hat, scheint mir nun auch wieder fraglich. Er geniert sich jedenfalls nicht, im Zusammenhang mit der menschlichen Geistbewegung Beziehung zu Gott Worte wie voluptas, suauitas atque dulcedo zu gebrauchen (siehe unten, S. 178 und S. 183). In einer späteren Schrift heißt frui: „uti cum gaudio“. Wer genießt, „assumit enim aliquid in facultatem uoluntatis cum fine delectationis“ (De Trin X 11, 17; CC 50, 330).

⁷³ C. Acad. I 1, 1: „Quam sententiam... se demonstraturam ueris amatoribus suis ad quam te inuito philosophia pollicetur.“ (CC 29, 3).

⁷⁴ Siehe De b. vita 2, 14: „...quaerant illi (Academici) semper ueritatem – uolunt ergo inuenire, uolunt igitur habere inuentiam ueritatis – at non inueniunt,

daß man durch die Wahrheit Gott erreicht und „genießt“.⁷⁵ Auf „fromme“ Weise Gott kennen – Augustin glaubt nicht an eine sog. objektive Gotteserkenntnis; Gott „wird besser erkannt in dem Maße, als er nicht erkannt wird“ –⁷⁶ ist „völlige Sättigung“ und „glückliches Leben“.⁷⁷ Dieses besteht u.a. darin, daß man weiß, „welche Wahrheit man genießt“.⁷⁸ Die Teilnehmer an dem Gespräch, über das De ordine berichtet, „schmachten“ nach der „geliebten“ Wahrheit.⁷⁹ Den Nutzen der artes liberales, einer Art Allgemeinbildung würde man heute vielleicht sagen, sieht Augustin nach De ordine darin, daß sie dazu beitragen könnte, die Liebhaber der Wahrheit noch feuriger und beharrlicher zu machen in der Umarmung der Wahrheit, was auch hier wieder gleichgesetzt wird mit einem „glücklichen Leben“.⁸⁰ Die Notwendigkeit, nach der Wahrheit ungeteilt zu verlangen und zu begehren, wird in den Soliloquia – mittels einer ausführlichen Gewissensforschung in dieser Richtung – stärkstens betont.⁸¹ Wer dieses Verlangen nach der Wahrheit nicht in sich spürt, wird auch nie die nötigen Schritte tun, sie zu erwerben, und wird ein halber Mensch bleiben.⁸² Und nicht nur, um die Wahrheit zu erreichen, ist Liebe zu ihr nötig, sondern auch, um für immer mit ihr verbunden zu bleiben.⁸³

Dieser enge Zusammenhang zwischen Wahrheit und Affektivität bleibt auch nach Cassiciacum in Kraft. Weise ist man in dem Maße, sagt Augustin in De immortalitate animae (387), als man mit der Wahrheit „durch göttliche Liebe“ unerschütterlich verbunden ist und ihr, d.h. Gott selber,

sequitur eos non habere quod uolunt, et ex eo sequitur etiam beatos non esse. At nemo sapiens nisi beatus...“ (CC 29, 73). Vgl. De b. vita 4, 33: „Ergo beatum esse nihil est aliud quam non egere, hoc est esse sapientem.“ (CC 29, 83).

⁷⁵ De b. vita 4, 34: „Quisquis igitur ad summum modum per ueritatem uenerit, beatus est. Hoc est animis deum habere, id est deo perfrui.“ (CC 29, 84).

⁷⁶ De ord. II 16, 44: „(deo) qui scitur melius nesciendo“ (CC 29, 131).

⁷⁷ De b. vita 4, 35: „Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem...“ (CC 29, 84).

⁷⁸ Auf die Anm. 77 zitierten Worte folgt unmittelbar: „qua ueritate perfruaris“.

⁷⁹ De ord. I 8, 23: „Quidue aliud est dei facies quam ipsa, cui suspiramus et cui nos amatae mundos pulchrosque reddimus, ueritas?“ (CC 29, 100).

⁸⁰ De ord. I 8, 24: „Nam eruditio disciplinarum liberalium modesta sane atque succincta et alacriores et perseverantiores et comptiores exhibet amatores amplectandae ueritati, ut et ardentius appetant et constantius insequentur et inhaereant proptremo dulcius, quae uocatur, Licenti, beata uita.“ (CC 29, 100).

⁸¹ Sol. I 13, 22 f. (PL 32, 881 f.).

⁸² Sol. I 6, 12: „Quid, si (anima) et credat... et se speret posse sanari, ipsam tamen quae promittitur lucem non amet, non desideret... nonne medicum illum nihilominus respuit?“ (PL 32, 875). Vgl. De morib. I 17, 31: „Nam si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo modo potest.“ (PL 32, 1324).

⁸³ Sol. I 7, 14: „Ergo cum animae Deum videre, hoc est intelligere contigerit... Caritati vero non solum nihil detrahetur, sed addetur etiam plurimum. Nam et illam singularem veramque pulchritudinem cum viderit, plus amabit; et nisi ingenti amore oculum infixerit, nec ab aspiciendo uspiam declinaverit, manere in illa beatissima visione non poterit.“ (PL 32, 877).

anhängt.⁸⁴ Auch *De quantitate animae* (387–388) spricht sich in dieser Richtung aus und gebraucht dabei Worte wie *gaudia*, *perfructio* und *voluptas*.⁸⁵ Daß ebenfalls in den noch zu besprechenden Schriften aus der Zeit vor 391 (*De moribus*, *De vera religione*, *Epistula* 11) die Affektivität einen wichtigen Platz einnimmt, gerade im Zusammenhang mit der Heilsbedeutung des Geistes, werden hoffentlich die folgenden Abschnitte zeigen.⁸⁶

6. *De moribus*

Augustins Formulierungen und Aussagen über Wahrheit und Affektivität bekommen eine neue Färbung von *De moribus* an. Was er in *De beata vita*, wo er den Geist „eine gewisse Anregung, um nach Gott zu dürsten“

⁸⁴ *De immort. animae* 11, 18: „Sed si, quod nemini dubium est, tunc est animus sapientissimus, cum veritatem, quae semper eodem modo est, intuetur, eique immobilis inhaeret divino amore conjunctus est; et illa omnia quae quoquo modo sunt ab ea essentia sunt, quae summe maximeque est...“ (PL 32, 1030).

⁸⁵ *De quant. animae* 33, 76: „Jamvero in ipsa visione atque contemplatione veritatis... quae sint gaudia, quae perfructio summi et veri boni, cujus serenitatis atque aeternitatis afflatus, quid ego dicam?... Tanta autem in contemplanda veritate voluptas est...“ (PL 32, 1076–1077).

⁸⁶ Ich möchte jetzt schon auf die Frage aufmerksam machen, ob das stoisch-neuplatonische Ideal der *apatheia*, dem man hier und da in den Frühschriften Augustins tatsächlich begegnet (vgl. G. Folliet, „Deificari in otio“. Augustin, *Epistula* 10, 2: *Recherches augustiniennes* 2, 1962, 232), auch tatsächlich und in absolutem Sinne bedeutet, daß man, was die Jahre 386–391 betrifft, mit T. J. van Bavel sprechen muß von „une éthique, qui ne laisse pas de place aux affections“ (*Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg 1954, 120). U. Duchrow, der dieselben wenigen Augustintexte zitiert wie van Bavel, schließt sich dieser Ansicht ohne Kommentar an (*Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen 1965, 24). Daß der menschliche Geist der Wahrheit „immobilis“ verbunden bleiben soll (*De ord.* II 6, 18), bedeutet aber doch wohl eher, daß er unerschütterlich als daß er unbeweglich bleiben soll. Nach *De b. vita* 4, 35 wird er angeregt, Gott zu suchen und „mit Vertreibung aller Lustlosigkeit“ nach ihm zu dürsten (siehe oben S. 165). Daß Augustin bei „immobilis“ eher an unerschütterlich als an affektlos im allgemeinen gedacht hat, lassen auch die von van Bavel und Duchrow angeführten Stellen vermuten, wo es heißt, daß der wahrhaftig Weise den Tod nicht fürchtet. Indirekt geht jene Bedeutung aus *Sol* I 1, 3 hervor: „Deus per quem nos non movent (erschüttern, beunruhigen) qui minime credunt“ (PL 32, 871), und aus *Epist.* 11, 2: „miror te (Nebrium) esse commotum, cur non pater et filius dicatur hominem suscepisse, sed etiam spiritum sanctum“ (CSEL 34, pars 1, 26). Als einziges Argument dafür, daß der frühe Augustin eine affektlose Ethik vertrete, bliebe dann noch die von van Bavel und Duchrow zitierte beiläufige Bemerkung aus *De ord.* I 3, 8 übrig, wo das Staunen (*mirari*, *admiratio*) ein Übel, ein *vitium* genannt wird. In *Retract.* I 3, 2 widerruft Augustin diesen stoischen Fehlreifer. Daß man diesen nicht allzu ernst nehmen muß und nicht als einen Beweis ansehen kann, daß Augustin in den Jahren 386–391 nichts von Verwunderung wissen wollte, zeigt nicht nur der eben erwähnte Brief 11, wo Augustin unbefangen staunt („miror te esse commotum“), sondern auch schon der weitere Text in *De ordine* selbst, wo man ebenfalls unbefangen staunt und sich verwundert oder bewundert (siehe z. B. *De ord.* I 6, 16; I 7, 17; I 8, 23). Daß auch noch andere Gefühle toleriert werden, beweisen neben den in Anm. 77–85 angeführten Stellen die in den noch zu besprechenden Schriften vorkommenden Worte wie (vom Geist Gottes bewirkte) *voluptas*, *suavitas* atque *dulcedo* (siehe unten S. 183 f.).

nennt, schon einigermaßen gewußt zu haben scheint – er hatte spätestens schon in Mailand mit der Lektüre des Paulus angefangen –,⁸⁷ wird jetzt deutlich und offen formuliert. Im Gespräch mit den Manichäern über die Ethik, in der diese sich weit über andere erhaben fühlten, unterstreicht Augustin namentlich in *De moribus* den zentralen Platz, den die Liebe nicht nur in dem von ihnen verworfenen Alten, sondern auch im Neuen Testament einnimmt. Durch diese Liebe werden Menschen davor behütet, sich von ihrem Gott abzuwenden.⁸⁸ Durch die Liebe werden sie dazu angetrieben, ihn zu suchen,⁸⁹ kehren sie zu ihm zurück,⁹⁰ werden sie dem Einfluß dessen entzogen, worüber sie als Geist- und Vernunftwesen stehen sollten, und anstatt völlig in dieser Welt aufzugehen, werden sie in Geistesverwandtschaft ihrem Gott gleichförmig gemacht. Dies alles nun geschieht durch Zutun des Geistes, durch den – hier zitiert Augustin zum ersten Mal Röm 5, 5 – „die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist“.⁹¹ Auf diese Weise, so Augustin, gewinnt der Mensch seine Ganzheit und Integrität zurück, wird befreit aus der Lüge und der Sinnlosigkeit eines leeren Daseins und mit der Wahrheit verbunden.⁹² So wird er – und das gilt nicht nur für den Einzelnen, sondern für die universale Menschheitsfamilie – glücklich in bleibender Verbundenheit mit dem, was allein ihn ganz erfüllen und ihm völlige Sättigung schenken kann.⁹³

„Wahrheit“ steht hier⁹⁴ und in einigen anderen derartigen Kontexten

⁸⁷ Vgl. Anm. 69.

⁸⁸ *De morib.* I 13, 22: „Sanctificati enim plena et integra charitate flagramus, qua sola efficitur ut a Deo non avertamur...“ (PL 32, 1321).

⁸⁹ *De morib.* I 11, 18: „Secutio igitur Dei, beatitatis appetitus est: consecutio autem, ipsa beatitas. At eum sequimur diligendo...“ (PL 32, 1319).

⁸⁷ Vgl. Anm. 69.

⁸⁸ *De morib.* I 13, 22: „Sanctificati enim plena et integra charitate flagramus, qua sola efficitur ut a Deo non avertamur...“ (PL 32, 1321).

⁸⁹ *De morib.* I 11, 18: „Secutio igitur Dei, beatitatis appetitus est: consecutio autem, ipsa beatitas. At eum sequimur diligendo...“ (PL 32, 1319).

⁹⁰ *De morib.* I 12, 21: „Dilectione igitur redit (animus) in Deum...“ (PL 32, 1320).

⁹¹ *De morib.* I 13, 23: „Fit ergo per charitatem ut conformemur Deo, et ex eo conformati atque configurati, et circumcisi ab hoc mundo, non confundamur iis, quae nobis debent esse subjecta. Fit autem hoc per spiritum sanctum. Spes enim, inquit, non confundit; quoniam charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.“ (PL 32, 1321.)

⁹² *Ibidem*: „Nullo modo autem reintegrari possemus per Spiritum sanctum, nisi et ipse semper et integer et incommutabilis permaneret... Neque nos potest a vanitate separare, veritatis connectere, quod subjectum est vanitati. Et hoc nobis Spiritus sanctus praestat: creatura igitur non est.“ (PL 32, 1321.)

⁹³ *De morib.* I 14, 24: „Quanto enim melius atque diffusius diffamatur (Deus), tanto diligitur et amatur ardentius. Quod cum fit, nihil aliud ab humano genere quam certo et constanti gradu in optimam vitam et beatissimam pergitur.“ (PL 32, 1321–1322.)

⁹⁴ *De morib.* I 13, 23: „Neque nos potest a vanitate separare, veritatis connectere, quod subjectum est vanitati. Et hoc nobis Spiritus sanctus praestat...“ (PL 32, 1321.)

aus diesen Jahren der *vanitas* gegenüber,⁹⁵ d. h. der Leere und dem trügerischen Schein eines Lebens, das der erfolgreiche Rhetor aus Carthago, Rom und Mailand vor kurzem selber gelebt, das ihn aber nicht glücklich machen können.⁹⁶ „Wahrheit“, womit in derartigen Kontexten oft auch Gott selber gleichgesetzt wird,⁹⁷ bedeutet positiv deshalb soviel wie Erfüllung, das, wofür es sich lohnt zu leben, und was nicht nur der forschenden Vernunft, sondern auch dem suchenden und dürstenden Herzen Ruhe und Sättigung schenkt. Jene Wahrheit wird bei Augustin dann auch nicht nur begriffen und eingesehen, sondern auch erfahren, erlebt und genossen.⁹⁸ Alle diese „affektiven“ Aspekte der vollmenschlichen Beziehung zur Wahrheit – zur Wahrheit, die Gott selber ist – werden nun, wie wir zum Teil noch sehen werden, von Augustin mit dem Geist Gottes in Verbindung gebracht. Es handelt sich in seiner Pneumatologie deshalb nicht um Nebensächlichkeiten in einem Menschenleben. Augustin denkt außerdem nicht einzig und allein an das Leben des Einzelnen, sondern an das der Menschheit.⁹⁹ Sehr unwahrscheinlich würde es darum klingen, seine Pneumatologie nicht-heilsökonomisch zu nennen, als würde Augustin sich in seiner Theologie, insbesondere in seiner Trinitätstheologie, für einen Gott-an-sich interessieren, ohne daß gleichzeitig dessen Bedeutung für Mensch und Welt gesehen und beachtet würde.

Wird „Wahrheit“ in den Frühschriften des Augustin also häufig gleichgesetzt mit der zuverlässigen Wirklichkeit „Gottes“ selber, so wird „Wahrheit“ oft auch speziell mit dem Sohn in Verbindung gebracht. Letzterer wird

⁹⁵ Siehe De quant. animae 33, 76: „quo (summo principio rerum omnium) intellecto, vere videbimus quam sint omnia sub sole vanitas vanitantium.“ (PL 32, 1076–1077); Epist. 11, 4: „suavitas atque dulcedo in ista cognitione (dei) permanendi contemnendique omnia mortalia“ (CSEL 34, pars 1, 28); De div. quaest. 83, quaest. 9: „Quamobrem (d. h. weil die sinnliche Wahrnehmung nicht zuverlässig sei zur Entdeckung und Erkenntnis der Wahrheit) saluberrime admonemur averti ab hoc mundo . . . et ad Deum, id est veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet et ejusdem modi est . . . tota alacritate converti.“ (PL 40, 13–14.)

⁹⁶ Siehe z. B. Conf. VI 6, 9–10 (de Labriolle I, 126–128), wo Augustin seinen gesellschaftlichen Erfolg in Mailand und sein gleichzeitiges Unbehagen über die Leere seines damaligen Lebens beschreibt. Es war alles Lüge und vanitas. Vgl. Conf. VI 11, 18–19 (de Labriolle I, 135–137), wo das gleiche damalige Unbehagen ebenfalls in derartigen Termini formuliert wird.

⁹⁷ Siehe De ord. I 8, 23 (CC 29, 100); De quant. animae 33, 74 (PL 32, 1076) Ibid., 36, 81 (PL 32, 1080); De mag. 8, 21 (CC 29, 180); De Gen. c. Man. II 16, 24 (PL 34, 208); De div. quaest. 83, quaest. 1 (PL 40, 11); Ibid., quaest. 9 (PL 40, 13–14).

⁹⁸ Siehe die in Anm. 77–85 angegebenen Stellen.

⁹⁹ Vgl. De morib. 14, 24: „Quanto enim melius atque diffusius diffamatur (Deus), tanto diligitur et amatur ardentius. Quod cum fit, nihil aliud ab humano genere quam certo et constanti gradu in optimam vitam et beatissimam pergatur.“ (PL 32, 1321–1322). Um darzulegen, daß Augustin auch schon vor 391 in seiner Heilstheologie nicht rein individualistisch, sondern weltweit denkt, könnte man u. a. auf die folgenden Stellen hinweisen: C. Acad. III 19, 42 (CC 29, 60); De ord. II 5, 16 (CC 29, 116); De ord. II 10, 28 (CC 29, 123); De morib. I 3, 4 (PL 32, 1312); De morib. I 30, 62 (PL 32, 1336); De v. rel. 3, 3 f. (CC 32, 188 f.).

einerseits als der transzendente, göttliche Intellekt angesehen, in dem alle Dinge ihrer Essenz und ihrem Wesen nach konzipiert, entworfen und geistig enthalten sind,¹⁰⁰ andererseits aber auch als das Ebenbild des Vaters, durch das dieser nach außen hin erkennbar und tatsächlich auch erkannt wird.¹⁰¹ Aber auch dann, wenn also die „Wahrheit“ gleichgesetzt wird mit dem Sohn Gottes und dessen zur Gotteserkenntnis und Gottesbegegnung vermittelnde Funktion ausdrücklich anerkannt und erwähnt wird, werden der Einfluß und die Rolle des Geistes in der menschlichen Begegnung mit Gott nicht übersehen.

So lesen wir in *De morib.* I 17, 31, daß die vom Geist inspirierte Liebe „zu dem Sohn führt, d. h. zu der Wahrheit Gottes, durch welche der Vater selber erkannt wird“.¹⁰² Die besondere Funktion, welche jene vom Geist inspirierte Liebe hier hat, ist die des Verlangens nach Wahrheit. Im Kontext setzt Augustin sich mit den Manichäern auseinander, die das Alte Testament (das sie verwerfen) nicht verstehen, weil sie die religiöse Sprache der Bibel in vielen Fällen allzu buchstäblich und massiv-materialistisch auffassen. Deshalb wird es Zeit, schreibt Augustin, „nicht daß ihr das alles schon begreift, was unmöglich ist, sondern daß ihr endlich mal danach verlangt, zu begreifen . . .“. Das nun bewirkt die vom Geist inspirierte Liebe. „Ohne daß man mit Herz und Seele nach Wahrheit und Weisheit verlangt, können diese unmöglich gefunden werden“.¹⁰³

7. *De vera religione*

Hat bis hierher die vom Geist bewegte Affektivität und „ausgegossene Liebe Gottes“ vor allem eine Rolle gespielt als Anregung, als Verlangen, Dürsten und Begierde nach Gott und seiner Wahrheit und als Antrieb, ihm entgegenzugehen, so bekommt dieselbe Geist-bewegte Affektivität in Augustins Schriften allmählich auch einen mehr bleibenden und einen vollendenden Charakter. Sie führt nicht nur zu Gott, sondern verbindet auch bleibend mit ihm, so daß man ihn nie mehr aufgeben möchte, ihn nicht mehr vergessen könnte.

Daß übrigens nicht in allen Schriften aus den Jahren 386–391 jene vom Geist bewegte Affektivität und „ausgegossene Liebe“ zur Sprache kommt, hängt mit der jeweiligen Thematik jener Schriften zusammen. So handelt das antimanichäische *De libero arbitrio* (388–395) von der Natur und dem Ursprung des Bösen.¹⁰⁴ *De Genesi contra Manichaeos* interpretiert in stetiger

¹⁰⁰ So z. B. *De ord.* II 9, 26 (CC 29, 122).

¹⁰¹ Siehe z. B. *De b. vita* 4, 34 (CC 29, 84).

¹⁰² *De morib.* I 17, 31: „Quare vobiscum modo sic agendum est, non ut jam intelligatis, quod fieri non potest; sed ut intelligere aliquando cupiatis. Facit enim hoc simplex et pura charitas Dei, quae maxime spectatur in moribus . . . quae inspirata Spiritu sancto perducit ad Filium, id est ad Sapientiam Dei, per quam Pater ipse cognoscitur.“ (PL 32, 1324.)

¹⁰³ *Ibidem*: „Nam si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo pacto potest.“ (PL 32, 1324.)

¹⁰⁴ Zur Chronologie des *De libero arbitrio* vgl. O. du Roy, *L'intelligence*, 236 f.; O. Perler, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969, 146; 159.

Diskussion mit dem Manichäismus, der die biblische Schöpfungslehre verwirft, den Anfang des Buches Genesis und entwickelt, wie zu erwarten war, eher eine antimanichäische Schöpfungstheologie als eine Anthropologie. In *De magistro* (389) kommt der Mensch zwar zur Sprache, jedoch nur ziemlich einseitig. Das Werk bespricht vornehmlich die Funktion der Worte und anderer Zeichen und das Erkennen und Verstehen der durch diese Worte und Zeichen angedeuteten Wirklichkeit. *De musica*, angefangen wahrscheinlich 388, handelt fünf Bücher lang von Rhythmik, während im sechsten und letzten Buch nachgedacht wird über deren menschliche Wahrnehmung und über die Anwesenheit und Wirkung transzendenter und ewiger Formen in aller sowohl sinnlich wahrnehmbaren als auch geistigen Schönheit.¹⁰⁵

In *De vera religione* aber (390), worin ausdrücklicher als in den eben erwähnten Schriften das Verhältnis zwischen Mensch und Gott erneut zur Sprache kommt, kehren diesbezüglich auch bestimmte Gedanken aus *De moribus* wieder. So wird auch hier der affektive Moment im positiven Verhältnis zwischen Gott und den Menschen auf den Geist zurückgeführt. Während aber in *De beata vita*, den *Soliloquia* und in *De moribus* die vom Geist bewegte Affektivität vor allem als Verlangen und Anregung, Gott zu suchen, fungierte, ist sie in *De vera religione* zur Ruhe gekommen in Freude an der gefundenen Wahrheit, die Gott selber ist, in Anhänglichkeit und bleibender Verbundenheit. Diese Akzentverschiebung – von Antrieb und Verlangen zur Erfüllung – könnte zusammenhängen mit der relativen Ruhe, zu der Augustin selber inzwischen gekommen ist, während er namentlich in den *Soliloquia* noch ein Suchender war,¹⁰⁶ hat aber indirekt wahrscheinlich auch zu tun mit seinen in den Jahren 387–390 sich mehrfach wiederholenden antimanichäischen Auseinandersetzungen über den Ursprung des Bösen und im Zusammenhang damit über Schöpfung und Weltordnung. In diesem Zusammenhang erkennt Augustin nämlich insbesondere dem Geist eine vollendende Aufgabe zu, während er einerseits den Vater als das *principium*, d. h. als die allererste oder Anfangsursache aller Dinge ansieht, welcher diese ihr Sein und Dasein verdanken, und andererseits der Sohn als das Formungsprinzip, die Ursache des So-seins, des Dieses-oder-jenes-seins aller Dinge angesehen wird.¹⁰⁷

Die vollendende Funktion nun, die Augustin dem Geist bezüglich der geschaffenen Wirklichkeit im allgemeinen zuschreibt, erkennt er ihm auch hinsichtlich des Menschen zu (der seine Vollendung findet in der endgültigen, definitiven Liebes- und Freundschaftsverbundenheit mit seinem Gott). So lesen wir in *De v. rel.* 12, 24, daß der Mensch, der den Anfechtungen des Bösen widersteht, aus Zerstreuung und Vielfalt zu dem unvergänglichen Ei-

¹⁰⁵ Buch VI des *De musica* könnte in seiner jetzigen, definitiven Form erst nach 391 geschrieben sein. Vgl. *H.-I. Marrou, Saint Augustin et la fin*, 580–583.

¹⁰⁶ Vgl. *Sol. I* 1,5, wo Augustin zu Gott betet: „...unde ad te perveniatur, ignoro. Tu mihi suggere, du ostende, tu viaticum praebe. Si fide te inveniunt qui ad te refugiant, fide da; si virtute, virtutem; si scientia, scientiam.“ (*PL* 32, 872). Siehe ferner die in Anm. 21 angegebenen Stellen aus den cassicianischen Schriften.

¹⁰⁷ Vgl. *J. Verhees, God in beweging*, 277 f.

nen zurückkehrt, und re-formiert durch die nicht-geformte, aber alles-formende Weisheit, „Gott genießen wird durch den heiligen Geist“.¹⁰⁸ Der Vater ist auch hier, wie an so vielen Stellen in den Schriften aus den Jahren 386–390, Ursprung aller Dinge (das Eine, wozu der Mensch „zurückkehrt“). Der Sohn wird auch hier gleichgesetzt mit der alles-formenden Weisheit Gottes, und der Geist ist, wie an anderen Stellen auf die gesamte geschaffene Wirklichkeit bezogen, so hier insbesondere im Blick auf den Menschen vollendend wirksam. Der Geist bringt, darin ist er vom Vater und dem Sohn unterschieden, alle Dinge auf den ihnen zukommenden Platz, behütet sie auf diese Weise vor Verlorenheit und Entfremdung und schenkt ihnen, in harmonischem Zusammenhang mit allem übrigen Bestehenden, Geborgenheit, Ruhe und Frieden. Auch der Mensch wird von diesem vollendenden Geist heimgeführt, dorthin, wo er sich in Wahrheit geborgen weiß, nicht rein passiv, wie ein Ding, sondern wie ein Mensch, dessen tiefstes Verlangen, nämlich sich unbefangen, befreit und gelöst mitzuteilen, jetzt erfüllt wird; nicht wie ein gezähmtes Wesen, das an dem ihm angewiesenen Platz nur schön stillhalten muß, sondern wie einer, der seinen Gott „genießt“, sich maßlos an ihm erfreut und, mit ihm vertraut geworden, sich restlos an ihn ausliefert.¹⁰⁹

In De v. rel. 39, 72 wird in einer indirekten triadischen Formulierung der Geist in seiner Unterschiedlichkeit von Vater und Sohn als „Güte“ angedeutet, die allen Dingen ihre von der transzendenten Weisheit empfangene Schönheit von Herzen gönnt, so daß niemand so völlig von der alles-formenden Wahrheit abfällt, daß in ihm jede Spur der Wahrheit ausgewischt und er selber völlig formlos würde. Alles und alle werden auf diese Weise behütet vor äußerster Disintegration. Und wie Harmonie im Körper „Wohlbehagen“ (*voluptas*) mit sich bringt, so bringt auch die harmonische Verbundenheit des menschlichen Geistes mit der ihn übersteigenden, zugleich aber ihm innewohnenden Wahrheit „Wohlbehagen“ mit sich, wenn auch keine niedrige und sinnliche, sondern eine edle und erhabene *voluptas*.¹¹⁰

Jene *voluptas* wird in De v. rel. 39, 72 zwar nicht ausdrücklich das Werk des Geistes genannt, aber die triadische Formulierung des betreffenden Textes und die deutliche Übereinstimmung mit sonstigen derartigen Aussagen,

¹⁰⁸ De v. rel. 12, 24: „Si autem, dum in hoc stadio uitae humanae anima degit, uincat eas, quas aduersum se nutritit, cupiditates fruendo mortalibus et ad eas uincendas gratia dei se adiuuari credat mente illi seruiens et bona uoluntate, sine dubitatione reparabitur et a multis mutabilibus ad unum incommutabile reuertetur reformata per sapientiam non formatam, sed per quam formantur uniuersa, fruaturque deo per spiritum sanctum, quod est donum dei.“ (CC 32, 202).

¹⁰⁹ Zur *fruitio* (dei) bei Augustin vgl. oben Anm. 72.

¹¹⁰ De v. rel. 39, 72: „Quaere in corporis uoluptate, quid teneat; nihil aliud inuenies quam conuenientiam. Nam si resistentia pariunt dolorem, conuenientia pariunt uoluptatem. Recognosce igitur, quae sit summa conuenientia. Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat ueritas. Et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcede et te ipsum... Tu autem ad eam (ueritatem) quaerendo uenisti non locorum spatio, sed mentis affectu, ut et ipse interior homo cum suo inhabitatore non infima et carnali, sed summa et spiritali uoluptate conueniat.“ (CC 32, 234.)

worin der Geist wohl explizit erwähnt wird,¹¹¹ machen es wahrscheinlich, daß Augustin einen Zusammenhang zwischen jenem „Wohlbehagen“ und dem Geist Gottes bestimmt gesehen hat. Jedenfalls hat der Geist mit der Vollendung nicht nur der Vernunft, sondern des ganzen Menschen zu tun. Er führt nicht nur zur Einsicht und Erkenntnis, nicht zu einer Sittlichkeit, die in der peinlich genauen und freudlosen Erfüllung von allerhand Verpflichtungen besteht, sondern zur Erfüllung von Liebe, Mitteilsamkeit und Selbsthingabe und zur Geborgenheit im Wohlwollen, das Gott selber ist.¹¹²

Nach De v. rel. 55, 112 macht der Geist „glücklich“, und alles, was glücklich ist, hat dieses Glück ihm zu verdanken. Auch dieses Glücklichmachen wird dem Geist zugeschrieben in seiner Unterschiedlichkeit von Vater und Sohn, die auch in diesem Kontext der Reihe nach als „Prinzip aller Dinge“ und als „Weisheit“ Gottes angedeutet werden.¹¹³ In den darauffolgenden Zeilen, die zugleich den Abschluß von De vera religione bilden, wird mittels mehrerer triadischer Formulierungen auf die unterschiedliche Relevanz und Heilswirkung von Vater, Sohn und Geist fortwährend angespielt. Der Geist vertritt in diesen Anspielungen die „Güte“ Gottes, die diesen zum Erschaffen antrieb und wodurch er allen Dingen das ihren jeweiligen Möglichkeiten entsprechende Wohl bereitete. Als die „Güte“ Gottes behütet der Geist die Menschen davor, „ganz und gar verloren zu gehen“, ist er die „Gnade“, das Wohlwollen Gottes, wodurch der Mensch mit Gott versöhnt wird, und der Friede, wodurch und worin er Gott anhängt. „Diesen liebend und genießend, führen wir ein glückliches Leben.“¹¹⁴

In diesen Worten, die eine letzte Anspielung auf die Heilsbedeutung des Geistes für den Menschen bilden, kehren affektive Termini wieder, denen wir vorher schon begegnet sind. Daß sie in dieser Anhäufung De vera religione vollenden und abschließen, ist kein Zufall. Was durch diese Worte angedeutet wird, bedeutet für Augustin nämlich die Vollendung des Mensch-

¹¹¹ Siehe namentlich Epist. 11, 4 (unten S. 186) aus ungefähr derselben Zeit als De vera religione.

¹¹² In De v. rel. 55, 113 wird der Geist gleichgesetzt mit „der Gnade, wodurch wir (mit Gott) versöhnt werden“ und mit „dem Frieden, wodurch wir der Einheit (d. h. Gott, wenn nicht insbesondere dem Vater) anhängen“ (CC 32, 260).

¹¹³ De v. rel. 55, 112: „Ecce unum deum colo unum omnium principium et sapientiam, qua sapiens est, quaecumque anima sapiens est, et ipsum munus, quo beata sunt, quaecumque beata sunt.“ (CC 32, 259).

¹¹⁴ Nachdem Augustin ausgesagt hat, daß der Vater durch die Wahrheit alles erschaffen hat, fährt er fort: „Quae tamen omnia neque fierent a patre per filium neque suis finibus salua essent, nisi deus summe bonus esset, qui et nulli naturae, quae ab ipso bona esse posset, inuidit, et in bono ipso alia, quantum uellent, alia, quantum possent, ut manerent, dedit. Quare ipsum donum dei cum patre et filio aequae incommutabile colere et tenere nos conuenit...“ (CC 32, 260). Im weiteren Kontext bezieht sich die folgende Formulierung auf den Geist: „a quo perire non permissi sumus... gratiam, qua reconciliamur... pacem, qua unitati adhaeremus... donum benignitatis eius (i. e. dei), quo placuit et conciliatum est auctori suo, ut non interiret, quidquid ab eo (deo) per uerbum factum est... quem (deum) diligentes et quo fruentes beate uiuimus.“ (ibid.). Die eben zitierten Textteile beziehen sich, wie gesagt, alle speziell auf den Geist. Vgl. J. Verhees, God in being, 275 f.

seins durch den Geist, welche eben in Lieben, Gott-genießen und Glücklichein besteht. Dies ist auch die vollkommene „Religion“, ein Wort, das nach Augustin ja aussagt, daß der Mensch mit Gott re-ligiert, d.h. wieder-verbunden wird.¹¹⁵ Auf diese Weise nimmt der Geist in der Religiosität des Augustin einen wichtigen Platz ein. Einen erhabenen Platz, einen Ehrenplatz nimmt der Geist natürlich in jeder christlichen Theologie ein, aber in der Theologie und der Religiosität des Augustin hat er auch eine wichtige existentielle, im Leben der Menschen sich manifestierende Bedeutung und ist als Bewirker und Vollender von Versöhnung und Gottesbegegnung auch in heilsökonomischer Hinsicht äußerst relevant und bedeutsam.

8. *Epistula 11*

Die heilsökonomische Relevanz des Geistes zeigt sich auch in einem Brief des Augustin aus den Jahren 390–391 – aus ungefähr derselben Zeit also wie *De vera religione* –, worin er dem ihm seit Jahren befreundeten Nebridius Antwort gibt auf verschiedene von diesem an ihn gestellte Fragen. Auf die Frage, warum allgemein angenommen wird, daß nicht nur der Vater und der Sohn, sondern auch der Geist an der Inkarnation beteiligt sei, antwortet er mit einem Hinweis auf die von der Kirche gelehrt Untrennbarkeit von Vater, Sohn und Geist auch in ihrem Auftreten nach außen.¹¹⁶ Diese Untrennbarkeit ist aber nicht das einzige, das Augustin in *Epist. 11* zur Sprache bringt. Vater, Sohn und Geist sind zwar untrennbar wirksam, jedoch nicht auf identische Weise, und ihre Untrennbarkeit ist kein Einwand dagegen, daß die Inkarnation speziell mit dem Sohn verbunden wird. Im weiteren Verlauf seiner Antwort versucht Augustin u.a. auch, eine Erklärung des Sinnes und der Heilsbedeutung der Inkarnation wie auch des Zusammenhanges zwischen der Inkarnation des Sohnes und dem darauffolgenden Heilswerk des Geistes zu geben.

Um zu wissen, worauf sie in ihrem Menschsein ausgerichtet waren und wie sie demgemäß auf ihre Bestimmung hinleben mußten, hatten die Menschen Bedürfnis nach einem Anhaltspunkt, nach gewissen Normen und Lebensregeln. So etwas findet eigentlich immer statt, meint Augustin, wenn man etwas gründlich kennenlernen und sich für immer zu eigen machen will. Am Anfang eines solchen Prozesses steht immer ein erster Anhaltspunkt, von dem ausgehend man versucht, weiter voranzukommen, zum Kern der Dinge vorzudringen, um schließlich seinen Geist beim Erkannten ruhen und verweilen zu lassen. Ein solcher Anhaltspunkt war hinsichtlich der Lebensbestimmung des Menschen die Inkarnation, „damit wir folglich durch den Sohn auch den Vater selber, d.h. das Prinzip, dem alles sein Da-

¹¹⁵ Vgl. *De v. rel.* 55, 111: „ad unum deum tendentes et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur (CC 32, 259). Vgl. *De quant. animae* 36, 80 (PL 32, 1079–1080).

¹¹⁶ *Epist. 11, 2*: „miror te (Nebridium) esse commotum, cur non pater et filius dicatur hominem suscepisse, sed etiam spiritus sanctus. nam ista trinitas catholica fide ita inseparabilis commendatur et creditur . . . ut quicquid ab ea fit, simul fieri sit existimandum et a patre et a filio et ab spiritu sancto.“ (CSEL 34, pars 1, 26).

sein entlehnt, erkennen und eine gewisse innere und unaussprechliche Süße und Wonne darin erfahren würden, bei jener Erkenntnis zu verweilen und alles Vergängliche zu verachten, eine Gunst und Gabe, welche speziell dem heiligen Geist zugeschrieben wird“.¹¹⁷ Diese Vorstellung von der Inkarnation des Sohnes als einem ersten äußeren Anhaltspunkt zu näherer Gotteserkenntnis steht nicht im Widerspruch zu anderen Aussagen, nach denen der Geist es ist, der anregt, um zu Gott zurückzukehren. Es besteht für Augustin nämlich ein großer Unterschied zwischen drinnen und draußen, zwischen dem äußeren Anhaltspunkt zu Gotteserkenntnis und Gottesverbundenheit, der in seinen Augen die Inkarnation des Sohnes ist – durch jene Inkarnation wird uns eine Lebensorientierung von außen her „demonstriert“ – und der inneren und affektiven Erweckung und Anregung durch den Geist. Durch die Inkarnation des Sohnes in Sichtbarkeit und Leiblichkeit wird der Welt zwar ein Lebensmodell demonstriert, um aber zu dem Sohn selber als transzendenter Wahrheit vorzudringen, ist nach dem um einige Jahre zuvor geschriebenen *De moribus* ein durch den Geist inspiriertes Liebesverlangen nach der Wahrheit nötig.¹¹⁸ An diesem Unterschied zwischen in- und auswendig hat Augustin stets festgehalten. Noch um 420 macht er in seinem Johanneskommentar ausdrücklich einen Unterschied zwischen „einer gewissen inneren Manifestation Gottes“ und der „Manifestation des Sohnes im Fleische“. Letztere konnte, im Gegensatz zu der ersteren, auch von Menschen wahrgenommen werden, die in keiner Vertrauensrelation zu Gott stehen.¹¹⁹

Eine derartige affektive Vertrauensrelation aufzubauen und instandzuhalten ist nun das Werk des Geistes, „eine Gunst und Gabe, welche speziell dem heiligen Geist zugeschrieben wird“.¹²⁰ Daß nach Epist. 11 besonders darin sein Heilswerk von dem des Sohnes unterschieden ist, ergibt sich indirekt auch aus der – mit großer Bescheidenheit präsentierten –¹²¹ Erklärung,

¹¹⁷ Epist. 11, 4: „disciplina hominibus erat necessaria, qua iuberentur et qua ad modum formarentur. nam tamen id ipsum, quod per hanc disciplinam fit in hominibus, aut non esse possumus dicere aut non appetendum? sed scire prius intendimus, et per quod coniciamus aliquid et in quo maneamus. demonstranda igitur prius erat quanam norma et regula disciplinae. quod factum est per illam suscepti hominis dispensationem, quae proprie filio tribuenda est, ut esset consequens et ipsius patris, id est unius principii, ex quo sunt omnia, cognitio per filium et quaedam interior et ineffabilis suavitas atque dulcedo in ista cognitione permanendi contemnendique omnia mortalia, quod donum et munus proprie spiritui sancto tribuitur.“ (CSEL 34, pars 1, 28.)

¹¹⁸ *De morib.* I 17, 31. Siehe oben Anm. 102.

¹¹⁹ In Io. Ev. Tract. 76, 2: „Est ergo quaedam Dei manifestatio interior, quam prorsus impii non noverunt, quibus Dei Patris et Spiritus sancti manifestatio nulla est; Filii uero potuit esse, sed in carne...“ (CC 36, 518).

¹²⁰ Epist. 11, 4. Siehe oben Anm. 117.

¹²¹ Vgl. Epist. 11, 2: „cur ergo in mysteriis et sacris nostris hominis susceptio filio tributa celebratur? haec est plenissima quaestio ita difficilis et de re tam magna, ut nec sententia hic satis expedita nec eius probatio satis secunda esse possit. audeo tamen, si quidem ad te scribo, significare potius, quid meus animus habeat, quam explicare, ut cetera pro ingenio tuo et familiaritate nostra... per te ipse coniectes.“ (CSEL 34, pars 1, 26.)

warum die Inkarnation speziell mit dem Sohn verbunden wird. Das ist verständlich, meint Augustin, weil er, der in der Schrift „Wahrheit“ und „Weisheit“ Gottes genannt wird, als das transzendente Modell und die transzendente Formursache angesehen werden kann, als die *species* und *forma*, auf die alle Dinge in ihrer Essenz oder Wesenheit, in ihrem Dies-oder-jenes-sein zurückverweisen. Von Normgestalt, Modell und idealer Form nun kann man auch in Handwerk und Kunst sprechen. Wenn den Menschen also durch die Inkarnation ein Modell und eine ideale Form für ihre Lebenskunst demonstriert wird, liegt es auf der Hand, daß jene Inkarnation speziell mit dem Sohn, der *species* und *forma* aller Dinge, verbunden wird.¹²² Grob formulierend könnte man sagen, daß für Augustin in diesen Jahren – wenigstens seit *De moribus*; in *Cassiciacum* laufen die Heilsfunktionen von Sohn und Geist noch ineinander über und decken sich zum Teil – der Sohn vor allem normierende und offenbarende Wahrheit ist, der Geist dagegen einladende, zur Besinnung und Rückkehr anregende, mit dem Verlangen nach Wahrheit erfüllende und zu definitiver Gottesverbundenheit vereinigende Liebe. Wichtiger aber als diesen Unterschied zu betonen scheint es mir, in Anbetracht auch der Hartnäckigkeit, mit der hier und da immer noch über eine nichtheilsökonomische Gottesidee und Trinitätstheologie Augustins geredet wird, die Übereinstimmung des Sohnes und des Geistes wie auch des Vaters in ihrem Einsatz, in ihrer Bedeutung und Relevanz für Mensch und Welt zu akzentuieren.

Zusammenfassung

In den frühesten Texten, in denen Augustin mit Sicherheit über den Geist spricht – es gibt auch Zweifelsfälle, z. B. C. Acad. III 19, 42 – ist der Geist affektive „Anregung“ und wahrheitsoffenbarer, im Innern des Menschen leuchtender „Strahl“ zugleich. Einerseits bewegt der Geist in *De b. vita* 4, 35 als affektive „Anregung“ den Menschen, sich an Gott zu erinnern, ihn zu suchen und mit Vertreibung aller Unlust nach ihm zu dürsten, andererseits erleuchtet der Geist als „Lichtstrahl“ das Innere des Menschen und läßt ihn die anfänglich fast blendende Wahrheit entdecken. Der Geist ist also Erleuchtung und affektive Anregung zugleich. Die Affektivität wird nicht ausgeschaltet beim Suchen nach der Wahrheit. Im Gegenteil, was ausgeschaltet und vertrieben wird, ist Lustlosigkeit. Was mitgeteilt wird, ist Erwachen, Suchen und Dürsten, Verlangen und Begierde. Wo es keine Begierde nach Wahrheit gibt, sagt Augustin in *De moribus*, wird diese nie gefunden. Aber nicht nur das Verlangen, die Wahrheit zu entdecken und

¹²² Epist. 11, 4: „species, quae proprie filio tribuitur, ea pertinet etiam ad disciplinam et ad artem quandam, si bene hoc vocabulo in his rebus utimur, et ad intelligentiam, qua ipse animus rerum cogitatione formatur. itaque quoniam per illam susceptionem hominis id actum est, ut quaedam nobis disciplina vivendi et exemplum praecepti sub quarundam sententiarum maiestate ac perspicuitate insinaretur, non sine ratione hoc totum filio tribuitur.“ (CSEL 34, pars 1, 27). Vgl. *De div. quaest.* 83, *quaest.* 43 (PL 40, 28).

zu finden, wird auf das Wirken und die Inspiration des Geistes zurückgeführt, sondern allmählich auch die Freude, bei ihr zu verweilen und ihr – d. h. der Wirklichkeit Gottes selber – anzuhängen und für immer mit ihr verbunden zu sein. Und auch dort sucht Augustin immer wieder nach neuen Worten, um die Anwesenheit und den Einfluß (*ad nos emanat; caritas diffusa*) des Geistes zu beschreiben: *fruitio*, unaussprechliche *suavitas atque dulcedo*, *voluptas*, *beatitudo*, *haerere*, *pax*, *caritas*.

Wenn man die Schriften aus den Jahren 386–391 überblickt, zeigt sich, daß vor allem und in zunehmendem Maße der affektive Einfluß des Geistes auf den Menschen zur Sprache gebracht wird. Die andere Linie aus *De b. vita* 4, 35, nämlich, daß der Geist erleuchtet und die Wahrheit entdecken und sehen läßt, wird, anders als bei Marius Victorinus, schwächer durchgesetzt. Offenbarende Wahrheit wird vor allem und immer mehr mit dem Sohn verbunden. Das ändert jedoch, wie wir sahen, nichts daran, daß bei Augustin Wahrheit und menschliche Affektivität sehr eng miteinander zusammenhängen.

Daß Augustins frühe Pneumatologie keine rein theoretische Abhandlung über den Geist Gottes bildet, zeigte sich nicht nur aus bestimmten auffälligen Parallelen mit seinen affektiv geladenen Bekenntnissen – rein methodisch gesehen, kann dies auch nicht mehr als eine nachträgliche Bestätigung bedeuten –, sondern zuallererst und unwiderleglich aus der menschen- und lebensnahen Formulierung der betreffenden frühen Texte selber über den zurückrufenden und heimführenden Geist. Was Augustin auch noch sagen wird über das innertrinitarische Verhältnis des Geistes zu dem Vater und dem Sohn – das wurde in diesem Aufsatz nicht untersucht –, schon jetzt ist deutlich geworden, daß der Geist für Augustin mehr ist als Gegenstand trinitätstheologischer Spekulation. Der Geist ist nicht weit weg, sondern nahe. In ihm „strömt“ Gott dem Menschen entgegen, erfüllt diesen mit Sehnsucht, mit Suchen und Dürsten, treibt ihn an, wirbt um seine Zuneigung und versucht, mit Banden der Liebe ihn für immer mit sich zu verbinden. Im übrigen wurde auch deutlich, daß nach Augustins Auffassung das Wirken des Geistes im Menschen heilsgeschichtlich bedingt ist durch die vom Vater gewollte und aus Güte vorgesehene Inkarnation der Wahrheit Gottes. Dieser Zusammenhang wurde von Augustin aber nicht ausgearbeitet. Wohl ergab sich auch hier, daß der Sohn, der in *C. Acad.* III 19, 42 die Menschen durch Wort und Tat „aufweckte“, mehr und mehr als offenbarende Wahrheit angesehen wird – in *Epist.* 11 ist die Inkarnation ein Anhaltspunkt zu näherer Gotteserkenntnis und ein Modell für eine neue Lebenskunst –, während, damit verglichen, der Geist, der in *De b. vita* 4, 35 noch erleuchtender, wahrheitsoffenbarer „Strahl“ Christi war, mehr und mehr die Affektivität und das Willensvermögen des Menschen beseelt. In *De moribus* führt die von ihm „ausgegossene Liebe“ als Wahrheitsverlangen auf den Sohn hin, während in *Epist.* 11 mit dem Geist die „unaussprechliche *suavitas atque dulcedo*“, das Verweilen bei der durch die Inkarnation vermittelten Wahrheit Gottes, in Verbindung gebracht wird.

Augustin, dessen frühe Pneumatologie im gewissen Sinne zugleich ein Stück Autobiographie ist, denkt, wie wir sahen, trotzdem nicht rein individualistisch über den Geist, sondern weltweit. Der Geist versucht seinen Einfluß nicht nur in der Lebensgeschichte jedes einzelnen Menschen geltend zu machen – Augustin spricht übrigens meistens von „wir“ und „uns“ –, sondern in der Lebensgeschichte der Menschheit. Zwar wird noch wenig ausgesagt über das Verhältnis Geist–Kirche. Als Bischof von Hippo wird Augustin aber, besonders in seinen jahrelangen Auseinandersetzungen mit dem Donatismus, noch vollauf Gelegenheit haben, sich über dieses Thema auszusprechen.

Was er vor 391 bezüglich des Geistes zur Sprache gebracht hat, ist übrigens an sich schon der Mühe der Erwägung mehr als wert. Dabei müßte man dann vielleicht auch noch den menschlichen Bedingungen Rechnung tragen, die Augustin hier und da indirekt mit dem vollen und freien Wirken des Geistes verbindet.¹²³ Zu beachten wären seine Ideen über Katharsis (viel mehr als strenge Aszese), die er als unentbehrlich erachtet, wie auch die verschiedenen direkten oder indirekten Hinweise auf – meistens eigenes – Beten, die dann und wann auf sehr natürliche Weise mit dem jeweiligen philosophischen oder theologischen Kontext verflochten sind. Auch hierin, in dieser unbefangenen Verflechtung von Denken und Seufzen, zeigt sich die Lebensechtheit seiner Theologie. Er denkt nicht nur über Gott, sondern, angeregt und angehaucht durch den Geist, auf ihn hin.

¹²³ Siehe z. B. De ord. II 8, 25 (CC 29, 121); Sol. I 6, 12 f. (PL 32, 875 f.); De v. rel. 12, 24 (CC 32, 202).

Kaiser Konrad II. und die Kirche

Ein Beitrag zur Historiographie des ersten Saliers)*

Von K. J. Benz

Kaiser Konrads II. (1024–1039) Verhältnis zur Kirche wurde aufgrund einiger negativer Äußerungen mittelalterlicher Geschichtsschreiber von den Historikern der letzten 150 Jahre oft verzeichnet. Im Schatten seines später kanonisierten Vorgängers Heinrichs II. und des durch die Einleitung der Kirchenreform profilierten Sohnes und Nachfolgers, Heinrichs III., gesehen, wurde er mit strengerem Maßstab gemessen und verurteilt. Seit H. Breßlaus meisterhafter Darstellung der Regierungszeit des ersten Saliers¹ machten das Wort vom unkirchlichen Kaiser und ähnliche Formulierungen die Runde,² und A. Fliche bezeichnete, von einem mißverstandenen Wort des Rodulfus Glaber ausgehend, Konrad II. als „souverain sans foi“ „gänzlich religiöser Überzeugungen bar“.³

Inzwischen ist man in der Beurteilung der kirchlichen Haltung Kaiser Konrads II. vorsichtiger geworden,⁴ und in den jüngeren Handbüchern zur Kirchengeschichte betont man nur noch, daß Konrad II. im Vergleich zu Heinrich II. und Heinrich III. weniger fromm gewesen sei.⁵ Diese Rehabili-

*) Es handelt sich um eine mit Anmerkungen versehene, gekürzte und überarbeitete Gastvorlesung in Bochum vom 30. 4. 76.

¹ H. Breßlau, *Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Konrad II.*, 2 Bde., Leipzig 1879 und 1884.

² Vgl. Th. Schieffer, *Heinrich II. und Konrad II. Die Umprägung des Geschichtsbildes durch die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts*: DA 8, 1951, S. 384–437; mit einem Nachwort neugedruckt = *Libelli* 285, Darmstadt 1969, S. 46 ff., zitiert wird nach dem Neudruck.

³ Vgl. Schieffer, *Heinrich II. und Konrad II.*, S. 45; A. Fliche, *La Réforme Grégorienne*, Bd. 1, Paris 1924, S. 101; vgl. *ders.*, *La Chrétienté médiévale (Histoire du Monde, Bd. 7, 2)*, Paris 1929, S. 264 f.; zur Stelle bei Rodulfus Glaber, *Historiarum Libri quinque IV, Praefatio*, ed. G. Waitz, (Auszüge) (MGH SS 7) Hannover 1846, S. 66, 7: „Fide non multum firmus“ = unzuverlässig, unglaubwürdig, vgl. Schieffer, a.a.O., S. 56 ff.; K. F. Werner, *Das hochmittelalterliche Imperium im politischen Bewußtsein Frankreichs (10.–12. Jahrhundert)*: HZ 200, 1965, S. 26 Anm. 2. M. Vogelgsang, *Der cluniacensische Chronist Rodulfus Glaber. Ein Beitrag zur cluniacensischen Geschichtsschreibung*: StMGBÖZ 67, 1956, S. 25–38, S. 277–297 u. 71, 1960, S. 151–185, bes. S. 157–159.

⁴ Vgl. etwa K. Jordan, in: *Handbuch der Deutschen Geschichte*, hg. von L. Just, Bd. 1, Konstanz 1957, S. 51: „Konrad war aber keineswegs ein unkirchlicher Herrscher...“

⁵ Vgl. F. Kempf, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. von H. Jedin, Bd. 3, 1, Freiburg 1966, S. 288; M. D. Knowles, in: *Geschichte der Kirche*, hg. von L. J. Rogier, R. Aubert u. M. D. Knowles, Bd. 2, Einsiedeln 1971, S. 40 u. 49.

tierung Konrads II. ist das Verdienst von Th. Schieffer, der Andeutungen vorausgehender Historiker aufgriff⁶ und mit dem Vorurteil vom „unkirchlichen“ Kaiser Schluß machte.⁷ Nach Schieffer ist Konrad II., der immer „als der geistige Antipode zu dem Mönch auf dem Thron, als den das Mittelalter den Kaiser Heinrich sehen wollte“,⁸ erschien, das Opfer einer durch die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts umorientierten Geschichtsschreibung geworden. Sein Handeln sei nachträglich mit den Maßstäben der gregorianischen Reform gemessen und verurteilt worden. Schieffer zeigte außerdem, daß der so verzerrt gezeichnete Kaiser andererseits bei den Historikern des 19. Jahrhunderts wegen dieser angeblichen Haltung Sympathien fand; denn für sie hatte „der Tadel, den die strengen Kirchenmänner des 11. Jahrhunderts auf Konrad II. warfen“, „mehr oder minder den Charakter eines Lobes“. ⁹ So wurde das Bild des ersten Saliers, der nach Schieffer „wie auf allen Gebieten, so auch in der Kirchenpolitik, in Kirchenherrschaft und Kirchenförderung, als gradliniger Fortsetzer Heinrichs II. auf dem Höhepunkt der ottonischen vorgregorianischen Reichskirche“ erscheint,¹⁰ gleich zweimal übermalt, im 11. Jahrhundert von Rodulfus Glaber und im 19. Jahrhundert von Harry Breßlau.¹¹ Dieser Versuch Schieffers, „das Bild des ‚simonistischen‘ Konrads II. von der doppelten Übermalung . . . zu reinigen und diese Übermalung selbst als einen geistesgeschichtlich erklärbaren Vorgang zu verstehen“, ¹² wurde von H. J. Vogt aufgegriffen.¹³ Vogt vermochte „der aus einzelnen Beurteilungsfehlern der Literatur abgeleiteten Ansicht, das bisherige Konradbild sei im ganzen falsch . . . nicht beizupflichten“. Nach ihm ist vielmehr die Auffassung der Forschung über Konrad II. „grundsätzlich richtig und in den Quellen begründet“. „In ihnen wird – vielleicht mit der einen Ausnahme der Vita Burchardi – die kirchliche Haltung Konrads II. nicht mit dem Nachdruck hervorgehoben, wie dies bei seinem Vorgänger und seinem Nachfolger der Fall ist. Dabei beobachten wir überall ein Zurücktreten des Kaisers in rein kirchlichen Fragen. Nach meiner Meinung hat dieser Umstand die Forschung zu ihrer grundsätzlich richtigen Auffassung über den ersten Salier geführt.“ ¹⁴ Die umwertenden Äußerungen der zeitgenössischen Historiographen haben, „so sehr sie auch Einfluß auf die Charakteristik Konrads II. gewannen, schwer-

⁶ Vgl. Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 52 f., der besonders auf *Ph. Funk*, Pseudo-Isidor gegen Heinrichs II. Kirchenhoheit: HJ 56, 1936, S. 305–330, S. 305 Anm. 1 hingewiesen hat.

⁷ Schieffer, Heinrich II. und Konrad II.

⁸ Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 52.

⁹ Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 53 f.

¹⁰ Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 53.

¹¹ Vgl. Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 54.

¹² Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 54.

¹³ H. J. Vogt, Konrad II. im Vergleich zu Heinrich II. und Heinrich III. Ein Beitrag zur kirchenpolitischen und religiös-geistlichen Haltung der drei Kaiser, Diss. Frankfurt/M. 1957.

¹⁴ Vogt, Konrad II., S. 130.

lich die Grundlage für dessen Beurteilung in der Literatur gebildet. Diese wird man tiefer, und zwar in dem richtig erkannten Zurücktreten des Kaisers bei kirchlichen Fragen zu suchen haben“.¹⁶

Damit bin ich beim Kern meines Themas angelangt. Trotz aller durch Vogt noch vertieft erkannten Kontinuität der Ausübung des Kirchenregiments von Heinrich II. über Konrad II. zu Heinrich III. stehen sich in der Beurteilung der Aussagen über die kirchliche Haltung Konrads II. nach wie vor zwei Meinungen gegenüber: 1. Nach *Schieffer* wurde das Bild Konrads II. im Laufe der Geschichte zweimal übermalt, nämlich: a) durch die kirchenreformerisch beeinflusste Historiographie des 11. Jahrhunderts und b) durch die deutsche Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts. 2. Für *Vogt* ist es sicher, daß das Bild Konrads II. nicht verzeichnet ist, sondern der Wirklichkeit entspricht, wie das in den zeitgenössischen Quellen zu beobachtende Zurücktreten Konrads II. in „rein kirchlichen Fragen“ beweise.

Diese unterschiedliche Auffassung mag teilweise im Maßstab begründet sein, den man anlegt. Was ist die Norm, an der zu messen wäre? Etwa das immer wieder angeführte Engagement Heinrichs II., das man ja auch als Einmischung in kirchliche Angelegenheiten und somit als „unkirchlich“ qualifizieren könnte?¹⁷ Oder soll der energisch zupackende und ordnende Heinrich III., dessen Eingriffe in kirchliche Verhältnisse man schon damals als „anmaßend“, also als „unkirchlich“ empfand, das Maß angeben?¹⁸ Mit anderen Worten: ist Konrads II. kirchliche Haltung an den beiden seine Regierungszeit einrahmenden Extremfällen zu messen,¹⁹ oder aber muß sie nicht vielmehr unabhängig erfaßt und in sich gewertet werden?

Neben der Frage nach dem Maßstab ist vor allem die Frage nach den Quellen, die für die Beurteilung Konrads II. heranzuziehen sind, von Bedeutung. Aus dem Textzusammenhang herausgenommene Formulierungen und Pauschalurteile etwa eines Rodulfus Glaber und anderer gregorianischer Quellen allein genügen nicht,²⁰ zumal wenn der Eindruck entsteht, daß ein vorgefaßtes Urteil über Konrad II. für manche positive Aussagen über seine kirchliche Haltung in zeitgenössischen und auch späteren Quellen blind machte.²¹

¹⁵ *Vogt*, Konrad II., S. 131.

¹⁶ *Vogt*, Konrad II., S. 130.

¹⁷ *Vogt*, Konrad II., S. 63 spricht vom „Übergewicht Heinrichs“ gegenüber dem Papsttum; negative Stimmen zu Heinrichs II. Kirchenregiment ebd. S. 130–133.

¹⁸ Vgl. *Vogt*, Konrad II., S. 134–136.

¹⁹ Vgl. *Breßlau*, Jahrbücher Konrads II., Bd. 2, S. 383–422.

²⁰ Vgl. etwa o. Anm. 3; zu den Motiven Glabers für seine Einstellung gegenüber Konrad II. vgl. *Vogelsgang*, Der cluniacensische Chronist, s.o. Anm. 3, S. 159.

²¹ Dafür ein Beispiel: *Breßlau*, Jahrbücher Konrads II., Bd. 2, S. 389: „Unter den mannigfachen kurzen und schneidigen Äußerungen, die von ihm überliefert sind, ist nicht eine, die nicht einen durch und durch laienhaften Charakter trüge.“ Vgl. damit z.B. Wipo, *Gesta c.* 5, ed. *Breßlau*, s. u. Anm. 23, S. 26, 23, wo Wipo Konrad II. u. a. ein Schriftwort in den Mund legt: „Non auditores legis, sed factores iustificari.“ Vgl. Rom 2, 13.

Im weiteren Verlauf der Darlegungen möchte ich nun versuchen, anhand einiger zum Teil sehr vernachlässigter mittelalterlicher Quellen die Ergebnisse von Schieffer und Vogt zu ergänzen bzw. zu modifizieren.

Wipos Gesta Chuonradi Imperatoris

Für die Beurteilung der kirchlichen Haltung Konrads II. steht uns zunächst „eine der besten Biographien weltlicher Fürsten aus dem Mittelalter“ zur Verfügung.²² Der Biograph Konrads II. Wipo (vor 1000 bis nach 1046), Hofkaplan, häufiger Begleiter des Kaisers, möglicherweise Erzieher Heinrichs III., kannte Konrad II. aus persönlichem Umgang.²³ Er war „der klassische Verkünder des in sich vollendeten Gottesgnadentums, sein Thema sind die Christiani Imperii Laudes und das Wirken des Vicarius Christi auf Erden, des Königs, der als Gesalbter des Herrn zu einem anderen Menschen geworden ist.“²⁴ Seine Gedanken entwickelte Wipo in den *Gesta* und in seinen poetischen Werken.

Trotz aller oft einseitig hervorgehobenen Kritik Wipos an einzelnen kirchenpolitischen Entscheidungen Konrads II., die bei Zeitgenossen auch auf Verständnis stießen und nicht unbedingt verurteilt wurden,²⁵ zeichnet Wipo das Bild eines sich und sein Amt im Raume der Kirche, in der Nähe zur Kirche verwirklichenden Herrschers, den er in dem seinem Werk vorangestellten Widmungsbrief Heinrich III. als Vorbild vor Augen stellt. Dies ist umso gewichtiger, als die „kirchliche Haltung“ Heinrichs III., der in so wichtigen kirchenpolitischen Fragen wie der Simonie und den Maßnahmen gegen Erzbischof Aribert von Mailand von Anfang an anderer Meinung war, Wipo bekannt war.²⁶ Der wegen seiner vorzüglichen Herrschertugenden Gewählte²⁷ ist zugleich der von Gott vorherbestimmte²⁸ und erwählte

²² Vgl. W. Wattenbach - R. Holtzmann - F. J. Schmale, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Die Zeit der Sachsen und Salier, 3 Bde., Darmstadt 1967-1971, Bd. 1, S. 78.

²³ Über Wipo und sein Werk: Wiponis opera, ed. H. Breßlau, (MHG SS schol.) Hannover und Leipzig 1915, Einleitung S. VII-LIX; Wattenbach-Holtzmann-Schmale, Deutschlands Geschichtsquellen, Bd. 1, S. 76-80; Bd. 3, S. 32*; M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. 2, München 1923, S. 318-328; H. Beumann, Das Imperium und die regna bei Wipo, in: Aus Geschichte und Landeskunde, Franz Steinbach zum 65. Geburtstag gewidmet, Bonn 1960, S. 11-36 = in: Wissenschaft vom Mittelalter, ausgewählte Aufsätze, Köln-Wien 1972, S. 175-200; W. Trillmich, Wiponis Gesta Chuonradi II. Imperatoris: Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr-vom-Stein Gedächtnisausgabe, hg. von R. Buchner, Bd. 11, Darmstadt 1968, S. 505-613, Einleitung S. 507-518.

²⁴ H. Beumann, Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums: HZ 180, 1955, S. 449-488 = in Beumann, Wissenschaft vom Mittelalter, S. 201-240, S. 220.

²⁵ Vgl. Vogt, Konrad II., S. 121 ff., S. 128 f.

²⁶ Vgl. Wipo, *Gesta* c. 8, c. 35 u. c. 36, ed. Breßlau, S. 30 f., S. 55 u. S. 56; Epistola, ebd. S. 4, 7-11; Prolog, ebd. S. 4, 19-28. S. 7, 14-18. 24-26.

²⁷ Wipo, *Gesta* c. 2, ed. Breßlau, S. 16, 6-8.

²⁸ Wipo, *Gesta* c. 2, ed. Breßlau, S. 20, 18 f.: „Quem Deus omnipotens praedestinavit omnibus imperare.“ Vgl. Cantilena Strophe 5a, ebd., S. 103.

Herrscher.²⁹ Wipo scheut sich nicht, die Ablehnung der Wahl durch die lothringische Partei unter Führung des Kölner Erzbischofs Pilgrim als einen Versuch des Teufels zu brandmarken, die gottgewollte Wahl zu verhindern.³⁰ Wir haben hier übrigens das interessante Gegenstück zur Bemerkung des Rodulfus Glaber, daß Konrad nur mit Hilfe des Teufels so schnell habe Kaiser werden können.³¹

Durch Salbung und Weihe wird Konrad gleichsam umgewandelt und göttlicher Macht teilhaftig.³² Er wird zum Gesalbten des Herrn,³³ dazu bestimmt, Gottes Volk zu leiten;³⁴ denn als Vicarius Christi³⁵ ist Konrad II. nicht nur für Wohl und Frieden im Reich verantwortlich, eine Aufgabe, die er nach Wipos Meinung glänzend erfüllte,³⁶ sondern auch für die „Herde der Rechtgläubigen“, die Kirche.³⁷ Er ist „Verteidiger des wahren Glaubens“, der „Christi Gesetz und Frieden ohne Gefahr der Irrlehre“³⁸ verwaltet.³⁹

Von einem guten Verhältnis Konrads II. zum Klerus berichtet Wipo in etwas verschlüsselter, aber verständlicher Weise. Er sagt, daß der Herrscher, obwohl ohne Kenntnis des Latein und ohne klerikale Bildung, dennoch „klug die gesamte Geistlichkeit, liebenswürdig und freundlich vor anderen, mit gebührender Festigkeit im Einzelgespräch“ belehrte.⁴⁰ Der Sinn dieser Aussage scheint im Zusammenhang des 6. Kapitels der zu sein, in einer rhetorischen Übertreibung der angelernten Bildung des Klerus gegenüber

²⁹ Wipo, *Gesta* c. 2, ed. *Breßlau*, S. 20, 7: „Vere Dei nutu electus est.“ c. 3, ebd., S. 22, 6: „Dominus qui te elegit, ut esses rex super populum suum.“ Cantilena Strophe 5a u. 9b, ebd., S. 103 u. 104: „Quem providentia Dei . . . elegit regere gentes.“ „Chuonrado christo Dei electo.“

³⁰ Wipo, *Gesta* c. 2, ed. *Breßlau*, S. 19, 25–28.

³¹ *Rodulfus Glaber*, *Hist. Lib.* IV, 2, ed. *Waitz* (MGH SS 7) S. 67, 45–48.

³² Wipo, *Gesta* c. 3, ed. *Breßlau*, S. 23, 16: „ . . . pro caritate Dei quae te hodie in virum alterum mutavit et numinis sui participem fecit.“

³³ Wipo, Cantilena Strophe 4b, ed. *Breßlau*, S. 103: „Cuonradus, pius unctus domini“.

³⁴ Wipo, *Gesta* c. 3, ed. *Breßlau*, S. 22, 6 f. s. o. Anm. 29.

³⁵ Wipo, *Gesta* c. 3, ed. *Breßlau*, S. 23, 1; c. 5, ebd., S. 26, 18 f.

³⁶ Wipo, Versus pro obitu Vers 27 u. 42, ed. *Breßlau*, S. 62.

³⁷ Wipo, Cantilena Strophe 7, ed. *Breßlau*, S. 104: „Gregi catholicorum hunc . . . iussit fore patronum.“

³⁸ Wipo, *Gesta* Prolog, ed. *Breßlau*, S. 7, 3–8.

³⁹ Wipo, *Gesta* c. 6, ed. *Breßlau*, S. 28, 10–12: „Ibique (in Aachen 1024) publico placito et generali concilio habito divina et humana iura utiliter distribuebat.“

⁴⁰ Wipo, *Gesta* c. 6, ed. *Breßlau*, S. 28, 15–18: „Quamquam enim litteras ignoraret, tamen omnem clerum cum amabiliter et liberaliter palam, tum convenienti disciplina secreto prudenter instituit.“ Übersetzung nach *Trillmich*, *Wiponis Gesta*, s. o. Anm. 23, S. 557. Zur Frage der Bildung Konrads II. vgl. *H. Grundmann*, *Litteratus-illiteratus*. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter: AKG 40, 1958, S. 1–65, S. 12. Vom Interesse Konrads II. auch an theologischen Fragen könnte die Nachricht über ein „in curte regia“, wohl in Gegenwart des Königs gehaltenes theologisches Streitgespräch zwischen dem jüdischen Leibarzt Konrads II. und Waso von Lüttich zeugen. Vgl. *Anselmi Gesta episcoporum Leodiensium* c. 44, ed. *R. Koepke* (MGH SS 7) Hannover 1846, S. 216; *Breßlau*, *Jahrbücher Konrads II.*, Bd. 2, S. 342; *Vogt*, *Konrad II.*, S. 96 f.

die fast charismatische, auch den Klerus lenkende Weisheit Konrads II. hervorzuheben, von dem es kurz vorher hieß, daß er anläßlich der Thronbesteigung in Aachen „in allgemeiner Fürsten- und Kirchenversammlung zweckmäßig des kirchlichen und weltlichen Rechtes waltete“.⁴¹

Auch dem missionarischen Auftrag des christlichen Herrschers zur Ausbreitung des Glaubens wird Konrad II. in den Augen Wipos wenigstens insofern gerecht, als er heidnisches Aufbegehren der Liutizen gegen das Christentum blutig rächte, wofür ihm Wipo in einem eigenen Preisgedicht den Ehrentitel „*Ultor fidei*“ beilegt.⁴²

Immer wieder beruft man sich u. a. auf Wipo, um Konrad II. den Vorwurf der Simonie zu machen. Wipo berichtet über den einzigen noch sicher nachweisbaren Fall von Simonie bei der Vergabe von Bischofssitzen⁴³ anläßlich der Neubesetzung des Bistums Basel nach dem Tode des Bischofs Adalbero (12. 5. 1025). Hierbei sei plötzlich die „*Simoniaca heresis*“ aufgetaucht, aber ebenso schnell wieder verschwunden. Ausdrücklich sagt Wipo, der König und die Königin hätten vom neubestellten Bischof Ulrich viel Geld „*pro episcopatu*“ angenommen, nicht gefordert. Konrad habe danach aber voll Reue Besserung gelobt und dies auch mehr oder minder gut gehalten.⁴⁴ Für das volle Verständnis der Worte Wipos muß man den ganzen Text, d. h. auch den nachfolgenden Satz mit berücksichtigen. Wipo fügt nämlich hinzu, daß Heinrich III. sich genau an das Gelübde des Vaters gehalten habe.⁴⁵ Diese Bemerkung darf nicht einseitig so verstanden werden, als wolle hier Wipo das hervorragende Beispiel Heinrichs III. dem falschen Tun seines Vaters gegenüberstellen. Vielmehr gehören beide Teile der Aussage zusammen, sie bedingen einander: Die plötzlich auftauchende simonistische Häresie wird nach einmaligem Versagen von Konrad II. erkannt und wirksam bekämpft: „*cito evanuit*“.⁴⁶ Ursache des schnellen Verschwindens der auftauchenden Simonie ist, das scheint Wipo aussagen zu wollen,

⁴¹ Wipo, *Gesta c.* 6, ed. Breßlau, S. 28, 10–12; s. o. Anm. 39. Übersetzung nach Trillmich, *Wiponis Gesta*, s. o. Anm. 23, S. 557. Vgl. dazu Breßlau, *Jahrbücher Konrads II.*, Bd. 1, S. 38.

⁴² Wipo, *Gesta c.* 33, ed. Breßlau, S. 53, 29; zur Frage des missionarischen Herrscherauftrages vgl. H. Beumann (Hg.), *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters* (Wege der Forschung 7) Darmstadt 1963.

⁴³ Vgl. Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 56: „Was die Bischöfe angeht, steht jetzt also die Notiz Wipos über Ulrich von Basel allein da.“

⁴⁴ Wipo, *Gesta c.* 8, ed. Breßlau, S. 30, 35–31, 7: „*Ibi simoniaca heresis subito apparuit et cito evanuit. Nam dum rex et regina a quodam clerico, nobili viro nomine Uodalrico, qui ibi tunc episcopus effectus est, immensam pecuniam pro episcopatu susciperent, postea rex in poenitentia motus voto se obligavit pro aliquo episcopatu vel abbacia nullam pecuniam amplius accipere, in quo voto pene bene permansit.*“ Vgl. Breßlau, *Jahrbücher Konrads II.*, Bd. 1, S. 84 f.; Vogt, *Konrad II.*, S. 126 f.

⁴⁵ Wipo, *Gesta c.* 8, ed. Breßlau, S. 31, 7–11: „*Sed filius eius tertius Heinrichus, qui postea rex et augustus effectus est, optime et sine omni scrupulo patrum votum explevit quia in omni vita sua pro omnibus dignitatibus ecclesiasticis unius oboli precium non dicitur adhuc accepisse.*“

⁴⁶ Wipo, *Gesta c.* 8, ed. Breßlau, S. 31, 1.

das Gelübde Konrads II., das von diesem schlecht und recht, von seinem Sohn aber voll und ganz eingehalten wurde. Mit anderen Worten, Konrads Versprechen nach einmaligem Fehltritt ist in der Darstellung Wipos der Grund für das Verschwinden der Häresie. Ob nicht dieser Text, bei allem berechtigten Tadel an einem einmaligen Versagen, in den Augen Wipos eher ein Lob für den Kaiser enthält als einen Vorwurf, also letztlich eine positive Charakterisierung?

So wie Konrad II. im Einklang mit der Kirche gelebt hat, so ist auch, nach Wipo, sein Sterben als ein vorbildlich christliches ganz in den Rahmen des kirchlichen Lebens hineingestellt: Der Kaiser, der am 4. Juni 1039, am Pfingstmontag, sein Ende herannahen sieht, bekennt unter Tränen öffentlich seine Schuld, empfängt die heilige Kommunion und stirbt „im Glauben stark“ bis zuletzt.⁴⁷

Fassen wir den kurzen Überblick aus Wipos Werk zusammen: Trotz ablehnender Stellungnahme Wipos „gegen einzelne Züge im Bild bzw. im Handeln des Kaisers“⁴⁸ bietet die Biographie im allgemeinen und in vielen Einzelheiten das Bild eines ganz und gar christlichen Herrschers. Zur Charakterisierung Konrads als unkirchlich ist, bei Berücksichtigung der Zusammenhänge, in Wipos Gesta keine Handhabe gegeben.

Die Vita Leos IX.

Bei der Frage nach der Darstellung des Verhältnisses Konrads II. zur Kirche in zeitgenössischen Quellen spielt eine Quelle eine wichtige Rolle, die in diesem Zusammenhang fast ignoriert wird, nämlich die Vita Papst Leos IX. (1048–1054), der als erster Papst die Reformideen des lothringischen Mönchtums nach Rom brachte.⁴⁹ Der Verfasser dieser gemeinhin einem sonst unbekannten Archidiakon Wibert von Toul zugewiesenen Vita⁵⁰ muß zwar, nachdem die Versuche, sie Humbert a Silva Candida zuzuschreiben,⁵¹ wohl als endgültig widerlegt anzusehen sind,⁵² anonym bleiben.

⁴⁷ Wipo, Gesta c. 39, ed. *Breßlau*, S. 59, 11–21.

⁴⁸ *Vogt*, Konrad II., S. 127.

⁴⁹ Vita Leonis IX., PL 143, Sp. 465–504.

⁵⁰ Vgl. *Wattenbach-Holtzmann-Schmale*, Deutschlands Geschichtsquellen, Bd. 1, S. 190 f., Bd. 3, S. 848 ff. 868. 64*. *Manitius*, Geschichte der lateinischen Literatur, Bd. 2, S. 382–386.

⁵¹ *H. Tritz*, Die hagiographischen Quellen zur Geschichte Papst Leos IX. Eine Untersuchung ihrer Überlieferungs- und Entstehungsgeschichte: Stud. Greg. 4, 1952, S. 191–364. S. 194–286: 1. Teil: Die Wibert zugeschriebene Vita S. Leonis IX. papae (BHL 4818). Sein Ergebnis, abgelehnt von *H. Hoffmann*, Von Cluny zum Investiturstreit: AKG 45, 1963, S. 165–209, S. 203–209: Exkurs über den Verfasser der Vita Leonis IX., versuchte *H. Hoesch*, Die kanonischen Quellen im Werk Humberts von Moyemoutier. Ein Beitrag zur Geschichte der vorgregorianischen Reform (Forschungen z. kirchl. Rechtsgeschichte u. z. Kirchenrecht, Bd. 20) Köln-Wien 1970, S. 243–254: Exkurs zur Vita Leonis, mit neuen Argumenten zu bestätigen.

⁵² Vgl. *H. G. Krause*, Über den Verfasser der Vita Leonis IX. papae: DA 32, 1976, S. 49–85.

Dies mindert jedoch die Bedeutung dieser um die Mitte des 11. Jahrhunderts⁵³ entstandenen Vita keineswegs.

Die Bedeutung der Vita Leos für die richtige Einschätzung der kirchlichen Haltung Konrads II. hat zuerst, soweit ich sehe, M. Pfenninger erkannt.⁵⁴ In einem kurzen Satz unterstrich auch Tritz, „daß das Bild Konrads II. in der Vita weitgehend dem Bild entspricht, das die Forschung heute nach Beseitigung einer zweimaligen Übermalung freigelegt hat“.⁵⁵

So ist es verständlich, daß die Darstellung des Verhältnisses Konrads II. zu Bruno in der Vita für unsere Fragestellung von größtem Interesse ist. Soviel sei vorweg gesagt: Der Verfasser der Vita sah keinerlei Anlaß, sich über Konrads Haltung in kirchlichen Fragen zu beklagen. Im Gegenteil, „Konrad II. wirkt erstaunlicherweise in der Vita wie der König eines goldenen Zeitalters. Er wird ‚gloriosus imperator‘, ‚victoriosus rex‘, ‚augustus divae memoriae‘, ‚clarissimus princeps‘ und ‚regalis dulcedo‘ genannt“.⁵⁶

Konrad II. schätzte Bruno nicht nur wegen verwandtschaftlicher Beziehungen – er war ein Vetter zweiten Grades⁵⁷, er war ihm zugleich ein unentbehrlicher Ratgeber,⁵⁸ dem er soviel Vertrauen schenkte, daß er ihn später als Bischof zusammen mit Poppo von Stablo mit Verhandlungen mit dem französischen König beauftragte.⁵⁹ Er schätzte ihn, jedenfalls nach der Vita, auch wegen seiner Einstellung zur Frage der Kirchenreform so sehr, daß er ihn überreden wollte, seine Bischofsweihe aufzuschieben, um sie gleichzeitig mit seiner Kaiserkrönung in Rom zu empfangen⁶⁰, was Bruno mit Rücksicht auf die Rechte seines Metropoliten zurückwies.⁶¹

Daß Konrad II. mit Bruno höhere Pläne vorhatte und ihm ein reiches Bistum gewünscht hätte, wird in der Vita auffallend oft betont.⁶² Diese Hervorhebung der Absichten Konrads II. und ihrer Vereitelung hat ihre Bedeutung in der Gesamtargumentation der Vita. Nicht nur, daß sich hier eine gute Gelegenheit bietet, die Bescheidenheit und Demut Brunos hervorzuheben, der sich ja vorgenommen hatte, mit einem noch so armen Bistum

⁵³ Nach 1048 bzw. nach 1058, vgl. Krause, Über den Verfasser, S. 73.

⁵⁴ M. Pfenninger, Die kirchliche Politik Kaiser Konrads II., nach den Quellen dargestellt, Diss. Halle 1880, bes. S. 39–42. Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 52; Breßlau, Jahrbücher Konrads II., Bd. 2, S. 388 Anm. 6.

⁵⁵ Tritz, Die hagiographischen Quellen, s.o. Anm. 51, S. 256 f.

⁵⁶ Hoffmann, Von Cluny zum Investiturstreit, s.o. Anm. 51, S. 208; vgl. Vita Leonis IX., I c. 6, PL 143, Sp. 472 A; I c. 12, ebd., Sp. 479 B. 480 A; I c. 9, ebd., Sp. 476 B. D; vgl. „imperialis serenitas“: I c. 8, ebd., Sp. 474 A.

⁵⁷ Vgl. Vita Leonis IX., I c. 6, PL 143, Sp. 471 D–472 A; I c. 8, ebd., Sp. 473 C/D: „consanguineus Bruno“; Sp. 474 B u. C/D; I c. 9, ebd., Sp. 475 B: „nepotem suum sibi per omnia charissimum“; Sp. 476 B: „dulcissime mi nepos“.

⁵⁸ Vgl. Vita Leonis IX., I c. 6, PL 143, Sp. 472 A/B.

⁵⁹ Vita Leonis IX., I c. 14, PL 143, Sp. 483 A/B; vgl. Breßlau, Jahrbücher Konrads II., Bd. 2, S. 74–77; S. 74 f. Anm. 2.

⁶⁰ Vita Leonis IX., I c. 12, PL 143, Sp. 479 B.

⁶¹ Vita Leonis IX., I c. 12, PL 143, Sp. 479 B/C.

⁶² Vita Leonis IX., I c. 6, PL 143, Sp. 472 B: „Quem cum quotidie deliberarent incessanterque ambirent sublimare honore quam maximo“, vgl. I c. 8, ebd., Sp. 474 B. C/D; I c. 9, ebd., Sp. 475 A. C. D. 476 B.

zufrieden zu sein.⁶³ Viel wichtiger ist, daß der Verfasser den Anlaß der Wahl Brunos zum Bischof wahrnimmt, um auf die Gefahr der Simonie und ihre Abwehr zum Heil der Kirche hinzuweisen. Ja, mehr noch, hier wird, versteckt zwar und zumeist indirekt, aber darum nicht weniger deutlich, eine Grundsatzdiskussion über zwei wichtige Fragen geführt, nämlich über die Frage des Verhältnisses zwischen der kanonischen Wahl eines Bischofs und der Praxis der Bischofsernennung durch den König und über die Frage, was Simonie ist, und wie man sich ihr gegenüber richtig verhalten soll.

Wie sieht nun die Vita Konrads Haltung zu beiden Fragen? Bleiben wir zunächst bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Bischofswahl und Bischofsernennung. Auffallend oft wird betont, daß Bruno einmütig durch Klerus und Volk von Toul gewählt wurde.⁶⁴ Im Brief an den König berufen sich denn auch die Vertreter der Kirche von Toul auf die Tradition der „*canonica auctoritas*“, auf Äußerungen der Päpste, die die freie Bischofswahl forderten.⁶⁵ Damit wollen sie dem Herrscher verständlich machen, daß Bruno „ihr Erwählter“ ist.⁶⁶ Und so wie Klerus und Volk einstimmig Bruno wählten, so ist auch der Brief an Konrad II., der ihm von den „*a clero et populis*“ bestimmten Boten überbracht wird⁶⁷, Ausdruck des gemeinsamen Begehrens der gesamten Diözese.⁶⁸

Welche Funktion nun räumt die Vita bei diesem Vorgang dem König ein? In der Darstellung der Vita kommt klar zum Ausdruck, daß dem König nicht das Recht der Bestätigung oder Ablehnung der Wahl zustehe. Nach der Wahl wendet man sich zwar an Konrad mit der Bitte um Bestätigung.⁶⁹ Die Vita läßt aber keinen Zweifel daran, daß eine Ablehnung der Wahl als Unrecht, als eine „*violentia*“ der „*terrena potestas*“, als staatliche Willkür, angesehen würde.⁷⁰

⁶³ Vita Leonis IX., I c. 6 u. 9, PL 143, Sp. 472 B/C u. Sp. 475 C.

⁶⁴ Vita Leonis IX., I c. 8, PL 143, Sp. 473 B: „*Extemplo clerus et populus ... concordii voto eademque sententia confoederatus ... Brunonem consonis et continuatis expetit vocibus. Hinc ... super tam unanimi electione sua dirigit imperatori apices.*“ Vgl. ebd., Sp. 473 C/D. 474 B; I c. 9, ebd., Sp. 475 A.

⁶⁵ Vita Leonis IX., I c. 8, PL 143, Sp. 474 A: „... vel liberum de eo qui eos recturus est debent habere iudicium.“ „Nullus invitis et non petentibus ordinetur.“ Der erste Text, Coelestins I. Epistola ad episcopos Galliae, findet sich u. a. im Dekret des Burchard von Worms, Decretum, lib. I. c. VII., PL 140, Sp. 551 C/D; der zweite Text aus Leos Epistola 14, c. 5 findet sich, wie auch der erste, im Decretum Gratiani wieder: Pars I. Dist. LXIII. c. XXXVI, ed. E. Friedberg, Corpus Juris Canonici, Pars I., Decretum Magistri Gratiani, Leipzig 1879, Bd. 1, S. 247, u. Dist. LXI. c. XIII. ebd., S. 231.

⁶⁶ Vita Leonis IX., I c. 8, PL 143, Sp. 484 A: „Ab isto suo electo.“

⁶⁷ Vita Leonis IX., I c. 9, PL 143, Sp. 475 A.

⁶⁸ Vita Leonis IX., I c. 8, PL 143, Sp. 474 B: „... quae totius cleri, abbatum et cunctarum congregationum, universique Leucae dioeceseos populi ... desiderium ...“ Vgl. ebd., Sp. 473 D.

⁶⁹ Vita Leonis IX., I c. 8, PL 143, Sp. 473 B: „... deprecatorios ... dirigit imperatori apices.“ Vgl. Sp. 473 D. 474 A; Sp. 474 B: „... ipsum sibi concorditer solum delegissent et ab imperatore exigerent ...“

⁷⁰ Vita Leonis IX., I c. 8, PL 143, Sp. 474 A: „Contra tam evidentem et canonicam auctoritatem, si posset eis *terrena potestas violentiam* inferre ...“

Nachdem so klare Fronten zwischen dem Recht des Kirchenvolkes auf freie Wahl seines Bischofs und dem traditionellen Recht der Mitwirkung des Königs bei der Bischofsernennung aufgezeigt wurden, ist es interessant zu sehen, wie Konrad II. sich, immer nach der Darstellung der Vita Leonis, in diesem konkreten Falle verhält.

Wir sahen schon, daß die Wahl Brunos zum Bischof der armen Diözese Toul seine eigenen Pläne durchkreuzen und daher ungelegen kommen mußte.⁷¹ Konrad jedoch kassiert die Wahl nicht. Er respektiert sie, verlegt sich aber zunächst aufs Bitten und versucht Bruno zur Ablehnung der Wahl zu bewegen.⁷² Erst als er damit nicht durchkommt, gibt er seine Zustimmung.⁷³ In der einmütigen Wahl erkennt er nun das Votum der Ecclesia Dei⁷⁴, eine Entscheidung von oben.⁷⁵ Vor allem durch den Brief aus Toul, den Bruno dem noch zögernden König vorlegt⁷⁶, wird der letzte Widerstand Konrads II. gebrochen. Er, der schon vorher befürchtet hatte, durch Ablehnung der Wahl Gott selbst zu beleidigen⁷⁷, stellt den Nutzen der Kirche Gottes über seine eigenen Pläne⁷⁸ und gibt schließlich unter Tränen seine Zustimmung.⁷⁹

Die Auffassung der Vita ist also klar: die kanonische Wahl hat den Vorrang vor den Verfügungen des Herrschers. Und diese Ordnung wird von Konrad II. respektiert. Das Bild, das hier von Konrad II. entworfen wird, ist also das eines ganz den kirchlichen Rechtsvorschriften gehorchenden, das Wohl der Kirche über eigene Pläne setzenden Herrschers.

Eine oben kurz erwähnte kleine Begebenheit unterstreicht noch einmal dieses Idealbild. Konrad II. versucht Bruno dazu zu überreden, seine Bischofsweihe anlässlich der Kaiserkrönung in Rom vom Papst zu empfangen, was zweifellos als eine besondere Gunst gedacht war.⁸⁰ Bruno hingegen, „servantissimus praeceptorum Dominicae auctoritatis“⁸¹, zieht es vor, der kanonischen Ordnung gemäß, die Weihe von seinem Metropolen Erz-

⁷¹ Vita Leonis IX., I c. 9, PL 143, Sp. 475 A; Sp. 476 B: „*Meam sententiam super honore tuo, dulcissime mi nepos, iam diu deliberatam, superna video sententia impugnari.*“

⁷² Vita Leonis IX., I c. 9, PL 143, Sp. 475 B/C: „*In tanta mentis fluctuatione deprehensus, per legatos a latere suo directos, omnibus ingeniis inde iam saepe dicti domini Brunonis intentionem revocare est conatus . . .*“; vgl. Sp. 476 A.

⁷³ Vita Leonis IX., I c. 8, PL 143, Sp. 474 A.

⁷⁴ Vita Leonis IX., I c. 9, PL 143, Sp. 475 A: „*Ecclesiae eius (sc. Dei) tam unanimi voto.*“

⁷⁵ Vita Leonis IX., I c. 9, PL 143, Sp. 476 B: Text s. o. Anm. 71.

⁷⁶ Vita Leonis IX., I c. 9, PL 143, Sp. 476 B.

⁷⁷ Vita Leonis IX., I c. 9, PL 143, Sp. 475 A: „*Timebat ne Deum offenderet, si Ecclesiae eius tam unanimi voto repugnaret . . .*“

⁷⁸ Vita Leonis IX., I c. 8, PL 143, Sp. 474 B: „*Et magis in hac parte attenderetur Ecclesiae Dei utilitas quam illa quae secundum saeculum pertractabat altius eum sublimare eius consanguinitas.*“

⁷⁹ Vita Leonis IX., I c. 9, PL 143, Sp. 476 B/C.

⁸⁰ Vita Leonis IX., I c. 12, PL 143, Sp. 479 B.

⁸¹ Vita Leonis IX., I c. 12, PL 143, Sp. 479 C.

bischof Poppo von Trier zu erbitten.⁸² Auch hier gibt Konrad II. schließlich nach.⁸³

Die zweite in der Vita behandelte Grundsatzfrage ist die nach dem Wesen der Simonie und deren Ablehnung. Angesichts des immer wieder gegen Konrad II. erhobenen Vorwurfs der Simonie ist das, was in der Vita diesbezüglich gesagt wird, von großem Interesse. Wie sehr das Problem der Simonie den Verfasser der Vita beschäftigt, erkennt man daran, daß er in diesem Teil der Vita an drei Stellen expressis verbis darauf zu sprechen kommt. Die hier vertretenen Meinungen über die Simonie werden als Gedanken Brunos bzw. sogar als Äußerungen Konrads II. vorgelegt. Die Simonie gilt als eine Krankheit, „simoniaca pestis“,⁸⁴ die die Gewissen korrumpiert.⁸⁵ In der dreifachen Gestalt der „venalitas a manu, ab obsequio, a favore“, in der sie schon Gregor der Große, auf den sich die Vita beruft, gesehen hatte,⁸⁶ untergräbt sie den Stand der kirchlichen Würdenträger so sehr, daß man nur mit Mühe jemanden findet, der von ihr nicht befallen ist.⁸⁷

Die hier erkennbare Ablehnung simonistischer Praktiken teilt auch der neuerwählte Bischof von Toul, Bruno. Wir sahen schon, daß die häufige Erwähnung der Gunst des Herrschers u. a. die Funktion hat, die absolute Integrität Brunos zu unterstreichen. Dieser betrachtet unter dem Einfluß der Worte Gregors des Großen die Gunst des Königs und der Königin mit Argwohn. Er befürchtet, sich der Simonie, des „munus ab obsequio“, des Erhalts eines geistlichen Amtes als Lohn für erwiesene treue Dienste, schuldig zu machen.⁸⁸ Seine Furcht ist umso begründeter, als er anscheinend unter seinen Mitkaplänen am Hof diesbezüglich die schlechtesten Erfahrungen gemacht hatte.⁸⁹ Das sicherste Mittel, der Gefahr der Simonie zu entrinnen, ist für Bruno der Vorsatz, gegebenenfalls ein armes Bistum jedem vom Herrscher vorgesehenen reicherem vorzuziehen⁹⁰ bzw. der Wahl durch das Kirchenvolk einer armen Diözese vor dem Vorschlag des Herrschers für ein reiches Bistum den Vorzug zu geben, wie er es im Falle seiner Wahl zum Bischof von Toul

⁸² Vita Leonis IX., I c. 12, PL 143, Sp. 479 C.

⁸³ Vita Leonis IX., I c. 12, PL 143, Sp. 479 C.

⁸⁴ Vita Leonis IX., I c. 9, PL 143, Sp. 476 C.

⁸⁵ Vita Leonis IX., I c. 9, PL 143, Sp. 475 C/D: „... quam ... cum aliqua corruptela integritatis conscientiae, id est quavis venalitate sublimari.“

⁸⁶ Gregor der Große, Hom. in ev. I 4, 4, PL 76, Sp. 1092 A; Moralia in Job IX 34, PL 75, Sp. 888 D–889 A. Vgl. zum Begriff der Simonie: J. Leclercq, Simoniaca haeresis: Stud. Greg. 1, 1947, S. 523–530; G. Tellenbach, Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites (Forschungen z. Kirchen- und Geistesgeschichte, Bd. 7) Stuttgart 1936, S. 151–159, bes. S. 154 Anm. 3; G. Miccoli, Il problema delle ordinazioni simoniache e le Sinodi Lateranensi del 1060 e 1061: Stud. Greg. 5, 1956, S. 33–81, S. 77–81; Appendice: La „simoniaca haeresis“ in Pier Damiani e in Umberto di Selva Candida.

⁸⁷ Vita Leonis IX., I c. 9, PL 143, Sp. 475 D.

⁸⁸ Vita Leonis IX., I c. 6, PL 143, Sp. 472 B: „... ipse ... coepit hoc suspectum habere omnino, ne sibi divinitus imputaretur, quasi munus ab obsequio ...“

⁸⁹ Vita Leonis IX., I c. 6, PL 143, Sp. 472 B.

⁹⁰ Vita Leonis IX., I c. 6, PL 143, Sp. 472 B/C.

als gegeben ansieht.⁹¹ Ganz offenkundig will die Vita zeigen, daß die Weigerung Brunos, dem Wunsch Konrads II. gemäß die Wahl zum Bischof von Toul auszuschlagen, ihren tiefsten Grund hat in der radikalen Ablehnung jeglicher Art von Simonie, eine Haltung, die dann auch später die konsequent antisimonistische Kirchenpolitik Brunos als Papst Leo IX. kennzeichnet.⁹²

Welches Bild von Konrad II. zeichnet in diesem Zusammenhang die Vita? Zunächst wird deutlich gemacht, daß Konrad II. von seinem überkommenen Recht der Vergabe geistlicher Ämter Gebrauch zu machen gedenkt. „Imperialis suggestio“ nennt Bruno den möglichen Vorschlag für ein reicheres Bistum.⁹³ Aber die Absichten des Herrscherpaares werden als „munus ab obsequio“ von Bruno zurückgewiesen.⁹⁴ In der Haltung Konrads II. tritt dann unter dem Einfluß der Argumente Brunos und der Briefe aus Toul eine Wende ein. Er erkennt, daß sein Vorhaben dem Willen Gottes widerspricht⁹⁵ und gibt Bruno zu verstehen, daß auch für ihn die Simonie eine zu meidende Pest sei, und daß Bruno eben nicht durch irgendwelche Art von Simonie, sondern allein durch Gottes Gnade zum Bischof von Toul vorherbestimmt sei und so auch den Schandfleck der Simonie von seiner Diözese und den Diözesanen fernhalte.⁹⁶ Konrad II. gibt also nicht nur einfach nach, sondern er erkennt die in Brunos Haltung ausgedrückte antisimonistische Einstellung an und macht sie sich zu eigen.

Wir können somit feststellen, daß in der Vita Leos IX. hinsichtlich der Haltung Konrads II. zur Simonie kein negatives Bild gezeichnet ist. Im Gegenteil, den eher positiven Eindruck, den die Vita hinterläßt, faßte H. Hoffmann in dem Satz zusammen: „Ja, die Worte, die er (Konrad II.) zu Bruno anlässlich der Erhebung auf den Stuhl von Toul spricht, lassen ihn geradezu als Bekämpfer der Simonie erscheinen.“⁹⁷ Allerdings muß man diese

⁹¹ Vita Leonis IX., I c. 9, PL 143, Sp. 475 D: „... nihil sibi tutius fore credidit, quam *populari electioni* ad humilia se vel adversa attrahenti assentiri, et *imperiali suggestioni* ad magna vel prospera incitanti reluctari.“

⁹² Vgl. J. Drehmann, Papst Leo IX. und die Simonie. Ein Beitrag zur Untersuchung der Vorgeschichte des Investiturstreites (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hg. v. W. Goetz, Bd. 2) Leipzig und Berlin 1908, Neudruck Hildesheim 1973.

⁹³ Vita Leonis IX., I c. 9, PL 143, Sp. 475 D.

⁹⁴ Vita Leonis IX., I c. 6, PL 143, Sp. 472 B.

⁹⁵ Vita Leonis IX., I c. 9, PL 143, Sp. 476 B: „*Meam sententiam* super honore tuo, *dulcissime* mi nepos, iam diu *deliberatam*, *superna* video *sententia* impugnari, imo expugnari.“

⁹⁶ Vita Leonis IX., I c. 9, PL 143, Sp. 476 C: „Tu tamen *gratia Dei* contentus, *qua sola* crederis ad illius Ecclesiae regimen *praelectus nullo venalitatis modo*, nec ipsius coniugis meae, nec cuiusvis mortalium tuae parti concilii affectus, ne hinc ex te per omnes tibi credendas oves serpat *huius simoniaca pestis* naevus.“ Nach Breßlau, Jahrbücher Konrads II., Bd. 1, S. 192 Anm. 3 kann Konrad II. diese Rede nicht gehalten haben. „Doch ist sie wohl nicht ganz frei erfunden; was da von den affectus coniugis meae gesagt wird, paßt zu Gisela's Einfluß auf die Ernennung der geistlichen Würdenträger, ... ganz vortrefflich.“

⁹⁷ Hoffmann, Von Cluny zum Investiturstreit, s. o. Anm. 51, S. 208; vgl. Hoesch, Die kanonischen Quellen, s. o. Anm. 51, S. 251.

Auffassung etwas nuancieren. Es ist nämlich, wie schon gesagt, in der Vita Leos IX. hinsichtlich der Haltung Konrads II. zur Simonie eine Wandlung zu beobachten. Erst unter dem Eindruck der hartnäckigen Weigerung Brunos und seiner Argumente wandelt sich die Auffassung Konrads, die dann allerdings sogar als ausgesprochen antisimonistisch erscheint.⁹⁸ Diese Feststellung ist m. E. besonders wichtig; denn sie entspricht im wesentlichen der auch von Wipo berichteten Wandlung der Einstellung Konrads II. zur Simonie: Nach dem plötzlichen Auftauchen der Simonie anlässlich der Ernennung des Bischofs Ulrich von Basel verschwindet diese ebenso schnell wieder infolge des antisimonistischen Versprechens, das Konrad II. voll Reue ablegt.⁹⁹ Beide Ereignisse, die Ernennung Ulrichs zum Bischof von Basel und Brunos zum Bischof von Toul, fallen in den Anfang der Regierung Konrads (Juni 1025 und April/Mai 1026). Nach den beiden sich ergänzenden Zeugnissen, übrigens über Vorgänge im gleichen südwestdeutschen Raum, wird also Konrad ein Wandel in seiner Einstellung zur Simonie zugeschrieben. Man wird demgemäß die allgemeine Aussage über Konrads II. simonistische Praxis doch mit etwas mehr Skepsis weitergeben müssen als bisher üblich.

Das Zeugnis der Vita Leos IX. über Konrad II. läßt sich wie folgt zusammenfassen: In der Vita Leos IX. wird ein durchaus positives Bild des Verhältnisses Konrads II. zur Kirche gezeichnet. Er ordnet sich und sein überliefertes königliches Recht, was die Wahl und Bestellung Brunos betrifft, den von den kirchlichen Reformkreisen vertretenen Auffassungen über Bischofswahl und Simonie unter und erkennt somit diese Grundsätze de facto an. Eine negative Verzeichnung der kirchlichen Haltung Konrads II. unter dem Einfluß vorgregorianischer oder gregorianischer Reformideen läßt sich dabei nicht erkennen. Im Gegenteil, die positive Darstellung der Erhebung Brunos zum Bischof von Toul unter Konrad II. hat manchen Widerspruch herausgefordert und dem Verfasser sogar den Vorwurf der „Tendenzlüge“ eingebracht. Eine unvoreingenommene Betrachtung zeigt aber, daß solche Vorwürfe nur schwer zu beweisen sein dürften. Vielleicht müssen wir doch in diesem Zusammenhang liebgewordene Denkklichses aufgeben.¹⁰⁰

Konrads II. Besuch in Montecassino 1038 nach der Chronik von Montecassino

Ein Text, der für das Bild, das man sich von Konrads II. Verhältnis zur Kirche um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert, d. h. also in der Zeit des Investiturstreites, machte, von Bedeutung ist, ist der Bericht über den Besuch des Kaisers in Montecassino, wie er in der Chronik von Montecas-

⁹⁸ Vgl. Hoesch, Die kanonischen Quellen, s. o. Anm. 51, S. 251.

⁹⁹ Wipo, Gesta c. 8, ed. Breßlau, S. 30 f., s. o. S. 195.

¹⁰⁰ Vgl. W. Martens, Die Besetzung des päpstlichen Stuhls unter den Kaisern Heinrich III. und Heinrich IV., Freiburg 1887, Neudruck Frankfurt/M. 1966, S. 25–34; dagegen: Drehmann, Papst Leo IX., s. o. Anm. 92, S. 6, S. 50–63 P. Schmid, Der Begriff der kanonischen Wahl in den Anfängen des Investiturstreites, Stuttgart 1926, S. 78–83.

sino überliefert ist.¹⁰¹ Er gehört zu dem Teil der Chronik, der auch nach der neueren Forschung noch von der Hand des cassineser Bibliothekars und späteren Kardinalbischofs Leo von Ostia stammt und von diesem im Auftrag des Abtes Oderisius zwischen 1099 und 1103 geschrieben wurde.¹⁰² Es handelt sich also um einen Text, der ca. 60 Jahre nach den Ereignissen aufzeichnet ist, wobei Leo sich des im Kloster vorhandenen Materials bediente.

Die Geschehnisse sind kurz folgende: Auf seinem 2. Italienzug, 1036–1038, begibt sich Konrad II. auf Bitten der Mönche nach Montecassino, um das Kloster gegen die Übergriffe des Fürsten Pandulf IV. von Capua in Schutz zu nehmen. Er statet noch vor dem 13. Mai 1038 zusammen mit seiner Gemahlin und der Schwiegertochter dem Kloster einen Besuch ab. Später regelt er im Lager bei Alt-Capua die Angelegenheiten des Klosters, bestimmt einen neuen Abt und nimmt die Abtei durch eine Bestätigungs-urkunde, ausgestellt in Benevent am 5. Juni, in seinen besonderen Schutz.¹⁰³

Im Bericht der Chronik lassen sich zwei Aspekte deutlich trennen. Wir können den Text lesen im Hinblick auf das, was darin über Konrads II. persönliche Haltung, seine Frömmigkeit usw. gesagt ist. Davon gesondert ist zu betrachten seine Haltung zur Neuwahl eines Abtes für das Kloster. Ich werde die beiden Aspekte getrennt behandeln.

Wie erscheint also zunächst inmitten der durch den Investiturstreit und die voranschreitende Kirchenreform veränderten kirchenpolitischen Atmosphäre das Bild des angeblich „unkirchlichen“ Herrschers, das ja gerade durch die Kirchenreformer entstellt worden sein soll? Vorweg sei gesagt, daß keinerlei Abneigung gegen Konrad II. zu spüren ist. Im Gegenteil. Das Kommen Konrads II. wird als Erhörung des Gebetes um Befreiung von der Unterdrückung durch Fürst Pandulf IV. von Capua bezeichnet.¹⁰⁴ Als Konrad II. Anfang 1037 in Mailand weilt, wenden sich die Mönche erneut voll Vertrauen an ihn mit der Bitte, nach Montecassino zu kommen und Abhilfe zu schaffen.¹⁰⁵ Nach Aussagen der Chronik finden die Bitten Gehör. Die Begründung für diese positive Entscheidung kleidet Leo in die für Kon-

¹⁰¹ *Chronica Monasterii Casinensis* II c. 63, ed. Ph. D. Wattenbach (MGH SS 7), Hannover 1846, S. 670–672.

¹⁰² Vgl. Wattenbach-Holtzmann-Schmale, *Deutschlands Geschichtsquellen*, Bd. 3, S. 900–908, S. 902; zur Geschichte der Chronik des Leo von Ostia, ihrer Fortsetzung durch Guido und mehrerer Überarbeitungen durch Petrus Diaconus (1107– nach 1140): H. Hoffmann, *Studien zur Chronik von Montecassino*: DA 29, 1973, S. 59–162, bes. S. 101, S. 113–118. Damit sind frühere Untersuchungen von H. Klewitz, *Petrus Diaconus und die Montecassineser Klosterchronik des Leo von Ostia*: AUF 14, 1936, S. 414–453, und W. Smidt, *Die vermeintliche und die wirkliche Urgestalt der Chronik Leos von Montecassino*: QFIAB 28, 1937/38, S. 286–297 überholt. Der Text von Clm 4623 = 1. Rezension erscheint in der Ausgabe von Wattenbach als Lesart 1. Zur Chronik vgl. auch W. Wühr, *Die Wiedergeburt Montecassinis unter seinem ersten Reformabt Richer von Niederaltaich*: Stud. Greg. 3, 1948, S. 369–450, S. 399–401.

¹⁰³ Die Vorgänge im einzelnen bei Breßlau, *Jahrbücher Konrads II.*, Bd. 2, S. 305–313.

¹⁰⁴ Vgl. *Chronica* II c. 63, ed. Wattenbach, S. 670, 10–14.

¹⁰⁵ *Chronica* II c. 63, ed. Wattenbach, S. 670, 15–21.

rad II. lobenden Worte: „ut erat valde piissimus“.¹⁰⁶ Nach vergeblichen Verhandlungen durch Gesandte erscheint schließlich Konrad II. persönlich mit einer Armee vor Montecassino und in Capua, um Recht und Ordnung wiederherzustellen.¹⁰⁷

Im Kloster erwartet man die Ankunft Konrads als „Tag der Befreiung“.¹⁰⁸ Mit gebührenden Ehren wird der Kaiser in der Curia des Klosters am Fuße des Berges empfangen und aufgenommen.¹⁰⁹ Am folgenden Tag steigt Konrad mit seiner Gemahlin und der Schwiegertochter hinauf zum Kloster, „beato Benedicto eiusque congregationi se commendaturus“.¹¹⁰ Auch hier folgt ein ehrenhafter und jubelnder Empfang mit Gebet, wie es in der Regel des hl. Benedikt für den Empfang von Gästen vorgesehen ist.¹¹¹ „Post orationem“ zieht der Kaiser in den Kapitelsaal, um zu den Mönchen zu sprechen.¹¹² Die Mönche werfen sich vor ihm nieder und sagen ihm, daß sie seine Ankunft erwartet hätten, wie die Seelen der Gerechten die Ankunft des Erlösers in der Vorhölle.¹¹³ Auch in diesem Gestus der Mönche dürfen wir, außer den Konrad zugedachten Ehrungen, einen Teil des Ritus erkennen, den die Regel für die Aufnahme von Gästen vorschreibt.¹¹⁴ Konrad ist zu Tränen gerührt: „lacrimis imperatore suffuso“¹¹⁵ und versichert den Mönchen, er sei eigens gekommen, um dem Kloster St. Benedikts die frühere Freiheit wiederzugeben. Dann empfiehlt er sich „devotissime“ dem Gebet der Mönche, läßt als Gastgeschenk eine kostbare goldverbrämte Purpurdecke auf dem Altar des hl. Benedikt niederlegen, beordert zwölf Mönche zur Regelung der Angelegenheiten ins Lager nach Capua und zieht, nachdem er um den Segen gebeten hat – „petita benedictione“ – nach Capua.¹¹⁶

Soweit der Bericht über Konrads II. Besuch in Montecassino. Wenn auch diesem Bericht die Überschwenglichkeit fehlt, wie wir sie beim Bericht über den Besuch Heinrichs II. 1022 vorfinden,¹¹⁷ so dürfen wir doch sagen, daß ein durchaus positives Bild der religiösen Persönlichkeit Konrads II. gezeichnet ist. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn wir lesen, was über die Rolle Konrads II. bei der anstehenden Abtwahl berichtet wird. Im Lager, das Konrad II. an Pfingsten in Alt-Capua bezieht, erscheinen die bestellten zwölf Mönche und bitten, daß ihnen ein neuer Abt gegeben werde: „abba-

¹⁰⁶ *Chronica* II c. 63, ed. Wattenbach, S. 670, 21; dieser sehr aussagekräftige Text steht bei Vogt, Konrad II., S. 5 in der Anm. 5, ohne jeden Versuch, ihn für Konrad II. positiv zu deuten.

¹⁰⁷ *Chronica* II c. 63, ed. Wattenbach, S. 670, 21–33.

¹⁰⁸ *Chronica* II c. 63, ed. Wattenbach, S. 670, 33–38.

¹⁰⁹ *Chronica* II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, 1.

¹¹⁰ *Chronica* II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, 2–3, Lesart 1.

¹¹¹ *Benedicti Regula* c. 53, 4, 5 u. 8, ed. R. Hanslik, (CSEL 75), Wien 1960, S. 123 f.

¹¹² *Chronica* II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, 4.

¹¹³ *Chronica* II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, 4–8.

¹¹⁴ *Benedicti Regula* c. 53, 7, ed. Hanslik, S. 124: „Inclinato capite vel prostrato omni corpore in terra Christus in eis adoretur, qui et suscipitur.“

¹¹⁵ *Chronica* II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, 8.

¹¹⁶ *Chronica* II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, in der Reihenfolge der Lesart 1.

¹¹⁷ *Chronica* II c. 42–45, ed. Wattenbach, S. 655–658.

tem sibi ante omnia constitui postulantes“.¹¹⁸ Die Situation ist unter zwei Aspekten interessant. Da das Kloster einen rechtens bestellten Abt hat, ist an sich für eine Neuwahl kein Platz. Andererseits will man den Günstling des Klosterbedrückers Pandulf loswerden. Nachdem Abt Basilius zu Fürst Pandulf geflohen ist,¹¹⁹ bietet sich dazu die Gelegenheit. Während des Besuches Konrads im Kloster war von der nötigen Abtswahl noch nicht die Rede gewesen. Nun besinnt man sich auf die Rolle des Herrschers bei der Vergabe hoher Kirchenämter und versucht so gleichsam die Verantwortung auf Konrad II. abzuschieben, der sie zunächst zurückweist. Ohne auf die historischen Probleme der Wahl des Abtes Richer einzugehen,¹²⁰ möchte ich nur zeigen, wie sich im ganzen Vorgang der Abtswahl das Bild Konrads II. darstellt.

Nach der Chronik geht die Neuwahl des Abtes eindeutig von den Mönchen aus. Sie sind es, nicht Konrad, die nach einem neuen Abt verlangen. Sie bitten also den Kaiser, ihnen einen Abt zu bestellen.¹²¹ Es klingt eigenartig, wenn hier in der Chronik, die doch zwei Generationen nach den Ereignissen und in dem im Gefolge des Investiturstreites veränderten kirchenpolitischen Klima niedergeschrieben wurde, die Dinge so dargestellt sind, daß die Mönche sich an den Kaiser wenden und um einen neuen Abt bitten. Noch eigenartiger ist die Darstellung der Reaktion Konrads II. Er weist die Mönche darauf hin, daß sie sich einen Abt zu wählen hätten: „Eligite, inquit, unum ex vestris“.¹²² In der zweiten Rezension der Chronik ist die Reaktion Konrads noch markanter dargestellt. Er lehnt es glattweg ab, weil es nicht seine Sache sei: „Non est meum hoc, inquit, vos eligite unum ex vestris“.¹²³ Sachlich ist in beiden Versionen dasselbe gesagt: Konrad II. mischt sich nicht von sich aus in die Abtswahl ein. Die Mönche wenden ein, sie hätten keinen geeigneten Kandidaten und die Zeitwirren erforderten für ein so bedeutendes Kloster einen sehr tüchtigen und einflußreichen Mann.¹²⁴ Er, der Kaiser, müsse ihnen einen Großen aus seiner Umgebung als Vorsteher geben: „Et iccirco de suis magnum aliquem illis oportere praeficere“.¹²⁵ Konrad II. soll also fast gegen seinen Willen moralisch gezwungen werden, dem Kloster einen Abt zu geben. Freilich, der vorangehende Satz macht die Situation verständlich. Konrad II. wird nur deshalb um einen

¹¹⁸ Chronica II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, 22 f., Lesart 1.

¹¹⁹ Chronica II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, 18 ff.: „Interea Pandulfus... una cum abbate suo in roccam sanctae Agathe... arrepta fuga se contulit.“ = Lesart 1. Zu Abt Basilius vgl. H. Hoffmann, Die ältesten Abtslisten von Montecassino: QFIAB 47, 1967, S. 224–354, S. 311–313.

¹²⁰ Vgl. dazu Hoffmann, Die ältesten Abtslisten, S. 313–316.

¹²¹ S. o. Anm. 118.

¹²² Chronica II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, 23 f., Lesart 1.

¹²³ Chronica II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, 23 f. Nach Breßlau ist hier der ursprüngliche Text „nachträglich im Sinne des gregorianischen Zeitalters tendenziös umgestaltet“, Jahrbücher Konrads II., Bd. 2, S. 312 Anm. 2; zur Frage der verschiedenen Rezensionen vgl. Hoffmann, Studien, s. o. Anm. 102, S. 109–113.

¹²⁴ Chronica II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, 24 f.

¹²⁵ Chronica II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, 25 f.

Abt gebeten, weil man in den eigenen Reihen keinen geeigneten Kandidaten findet. Dieser lehnt das Ansinnen erneut ab. Erneut weist er die Mönche auf ihr Recht und ihre Pflicht hin, sich, ihrer Regel gemäß, selbst einen Abt aus ihrer Mitte zu wählen: „Nequaquam, ait, sed de congregatione vestra sicut beati Benedicti regula praecipit idoneum vobis abbatem eligit“.¹²⁶ Außerdem erklärt er, daß er im Augenblick keinen geeigneten Mann zur Verfügung habe: „Non enim ad praesens habeo quem vobis debeam dare“.¹²⁷ Auch hier wird die grundsätzliche Aussage im Hinweis auf die Wahl nach der Regel durch den Zusatz abgeschwächt. Man möchte ergänzen, hätte Konrad II. einen geeigneten Kandidaten gehabt, er hätte nicht gezögert, diesen zu benennen, so wie die Mönche nicht um einen Abt gebeten hätten, wenn sie einen geeigneten Nachfolger für Basilius gehabt hätten. Die konkrete Situation erklärt also das Benehmen der beiden Seiten. Für die Gesamtbeurteilung des Textes scheint es mir wichtig, dies zu bedenken.

Der weitere Verlauf der Ereignisse zeigt auch, daß die Bestellung eines Abtes für Konrad eine verantwortungsvolle Sache war. Von der Kaiserin unterstützt, erbitten sich die Mönche Richer von Niederaltaich, der bereits Abt von Leno war, als Abt für ihr Kloster.¹²⁸ Konrad sträubt sich zunächst heftig, weil er Abt Richer nicht verlieren möchte. Es gelingt aber den Mönchen, ihn umzustimmen,¹²⁹ so daß Konrad ihnen Richer zum Abt bestellt. Der älteste Text sagt: „In abbatem eligendum fratribus tradidit“.¹³⁰ Es sei noch einmal wiederholt: Nach Aussage der Chronik drängt Konrad II. dem Kloster keinen ungewollten Abt auf; er erfüllt nur das Verlangen der Mönche und gibt durch die Bestellung des Abtes Richer ihren Bitten nach.

Die Darstellung der Wahl Richers und der Rolle, die dabei Konrad II. spielt, ist unter zwei Gesichtspunkten für uns von Interesse: zunächst unter dem Gesichtspunkt der Vorgänge und dann unter dem der Person.

Bleiben wir zunächst bei der Darstellung der Vorgänge. Der erste Eindruck, daß der Bericht, so wie er niedergeschrieben ist, nicht in die Zeit Konrads II. paßt, täuscht insofern, als er, wie wir oben zeigten, der inneren Logik nicht entbehrt. Er paßt zwar eher in die Zeit der gregorianischen Kirchenreform, aber auch in die Konrads II. Breßlau hat auf die Möglichkeit hingewiesen, daß der erste Text Leos von Ostia später tendenziös im Sinne der gregorianischen Kirchenreform umgestaltet worden sei.¹³¹ Diese Änderungen sind so gravierend nicht. Der Kern des ersten Entwurfs blieb unangetastet, weil er schon genügend „gregorianische“ Substanz enthielt. Daneben aber weist er, auch in der bearbeiteten Gestalt, so viele Merkmale

¹²⁶ *Chronica* II c. 63, ed. *Wattenbach*, S. 671, 27 f.

¹²⁷ *Chronica* II c. 63, ed. *Wattenbach*, S. 671, 28, Lesart 1. Dieser Text fehlt in den späteren Rezensionen. Auch diese Änderung sieht Breßlau im Zusammenhang mit der gregorianischen Bewegung: *Jahrbücher Konrads II.*, Bd. 2, S. 312 Anm. 2.

¹²⁸ *Chronica* II c. 63, ed. *Wattenbach*, S. 671, 28–30, Lesart 1.

¹²⁹ *Chronica* II c. 63, ed. *Wattenbach*, S. 671, 30–32: „Super quo imperator valde mestificatus: erat enim sibi nimium et carus et utilissimus, quamvis primo negare satis institerit, victus demum monachorum vel ratione vel precibus, annuit.“

¹³⁰ *Chronica* II c. 63, ed. *Wattenbach*, S. 671, 33, Lesart 1.

¹³¹ *Breßlau*, *Jahrbücher Konrads II.*, Bd. 2, S. 312 Anm. 2.

der ehemals praktizierten königlichen Kirchenhoheit auf, daß man sich wundert, daß diese nicht auch der Umarbeitung zum Opfer fielen. Dies ist m. E. nur dadurch zu erklären, daß wir einen Bericht vor uns haben, der sich an einer alten Überlieferung des Klosters orientiert, die den Ereignissen nahestand, einen Bericht also, der großes Vertrauen verdient. „Dieser Bericht ist so konkret und detailliert, daß er auf einer guten Tradition fußen muß“. ¹³²

Trifft dies zu, dann gewinnt der Bericht des Leo von Ostia noch mehr an Bedeutung auch für unsere Kenntnis von der Haltung Konrads II. zur Kirche: Leo schildert uns nämlich nicht nur, was man zu seiner Zeit von Konrad hielt, sondern er hat uns möglicherweise aufgezeichnet, wie Konrad wirklich war.

Fassen wir die Eindrücke von Leos Bericht über die Wahl Richers zusammen, so dürfen wir sagen, daß Konrad II. hier als der ideale christliche Herrscher dargestellt ist. Er ordnet seine traditionellen herrscherlichen Rechte dem Recht der Kirche unter. Dies entspricht in etwa dem, was wir bei der Analyse der Wahl Brunos zum Bischof von Toul in der Vita Leos IX. sahen. Die Zeugnisse ergänzen einander. Konrad II. erscheint als ein Herrscher, der die Ideale der vorgregorianischen Kirchenreform kennt und danach handelt. Auch hier bei Leo von Ostia erscheint also keine negative Verzeichnung des Bildes der kirchlichen Haltung Konrads II.

Konrad II. und sein Verhältnis zu den klösterlichen Reformbewegungen

Der Bericht Leos von Ostia über die Wahl des Abtes von Montecassino ist auch wegen der gewählten Persönlichkeit und wegen der daraus zu erschließenden Haltung Konrads II. zu den monastischen Reformbewegungen interessant. Abt Richer (1038–1055) ist nämlich ein Vertreter der Gorzer Reform in der Ausrichtung Niederaltaichs, und nicht von ungefähr beginnt mit seinem Abbatat eine neue Blüteperiode des Klosters Montecassino. ¹³³ Konrad II. hatte ihn zwischen 1027 und 1033/35 zum Abt des norditalienischen Klosters Leno bei Brescia gemacht, ¹³⁴ wo er einer der wenigen deutschen Prälaten war, die die Interessen des Kaisers im Gebiet des Erzbistums Mailand vertraten. ¹³⁵

Richer muß in Leno, dessen Leitung er auch als Abt von Montecassino beibehielt, so gut gewirkt haben, daß sein Ruf zu den Mönchen von Montecassino gedungen war. ¹³⁶ Er muß ihnen als der geeignete Mann erschienen sein. Richer war als „de suis magnus aliquis“ ein Mann, der Konrads Vertrauen besaß. ¹³⁷ Vom guten Verhältnis zwischen Konrad II. und Abt Richer

¹³² Hoffmann, Die ältesten Abtlisten, s. o. Anm. 119, S. 315.

¹³³ Vgl. Wühr, Die Wiedergeburt Montecassinis, s. o. Anm. 102, S. 369–450.

¹³⁴ Vgl. K. Hallinger, Gorze-Kluny, Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter, 2 Bde. (Studia Anselmiana XXII–XXV), Rom 1950/51, Bd. 1, S. 174.

¹³⁵ Vgl. Breßlau, Jahrbücher Konrads II., Bd. 2, S. 186.

¹³⁶ Vgl. Wühr, Die Wiedergeburt Montecassinis, s. o. Anm. 102, S. 388–396.

¹³⁷ Chronica II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, 25 f.

sagt die Chronik: „Erat enim sibi *nimum carus* et in omnibus negotiis suis utilissimus“.¹³⁸ Abt Richer war demnach für Konrad II. ein sehr brauchbarer Mann, und er muß ihm persönlich sehr nahe gestanden haben – *nimum carus*. Dies erklärt auch, warum die Chronik sagt, Konrad sei, als die Mönche Richer als ihren Kandidaten benannten, sehr traurig gewesen – *valde mestificatus*.¹³⁹ Letztlich trafen sich dann in der Wahl Richers das Verlangen der Mönche nach einem tüchtigen Abt und das Interesse Konrads II. an einem zuverlässigen Mann in den südlichen Regionen des Reiches.¹⁴⁰

Man wird dem Text nicht ganz gerecht, wenn man die Entscheidung Konrads nur als eine „ausgesprochen reichspolitische Maßnahme“ versteht.¹⁴¹ Die Umstände der Wahl Richers, dessen Auffassung vom klösterlichen Leben ihm bekannt gewesen sein muß, sprechen eher dafür, daß Konrad II. bei aller Berücksichtigung berechtigter Machtinteressen auch das geistliche Wohl des Klosters im Sinne hatte.

Konrad II. bestellte also für Montecassino einen ihm persönlich nahestehenden Vertreter der Gorzer Reformrichtung in der Ausprägung von Niederaltaich. „Diese Ernennung kann als ein später, hoher Erfolg der Godehardreform gebucht werden“.¹⁴² Was die Meinung des späten 11. Jahrhunderts von Konrads II. Haltung in kirchlichen Angelegenheiten betrifft, dürfen wir also sagen, daß wir in der Chronik des Leo von Ostia eine zuverlässige Quelle vor uns haben, die für gute Beziehungen des Kaisers zur klösterlichen Reformrichtung von Gorze bis zum Ende seiner Regierungszeit spricht. Mit der Zustimmung zur Wahl des Abtes Richer für Montecassino sorgte er zugleich für eine weitere Ausbreitung dieser Reform.

Für die richtige Beurteilung von Konrads II. Haltung zur Reformrichtung von Gorze scheint es mir wichtig zu beachten, daß der Kaiser mit Abt Richer, einem Vertreter dieser Richtung, persönlich sehr befreundet war. Ein ähnlich persönliches, ja freundschaftliches Verhältnis bestand nach den Quellen auch zwischen Konrad II. und dem großen lothringischen Reformabt Poppo von Stablo (978–1048).

Es ist nicht meine Aufgabe, das Werk Poppo und seine Beziehungen zu Konrad II. darzustellen.¹⁴³ Auffallend ist, daß bei einer Sichtung der Lite-

¹³⁸ Chronica II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, 31, Lesart 1.

¹³⁹ Chronica II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, 30.

¹⁴⁰ Chronica II c. 63, ed. Wattenbach, S. 671, 32, Lesart 1. *Wühr*, Die Wiedergeburt Montecassinios, s. o. Anm. 102, S. 408 f.

¹⁴¹ *Wühr*, Die Wiedergeburt Montecassinios, s. o. Anm. 102, S. 409.

¹⁴² *Hallinger*, Gorze-Kluny, Bd. 1, 174 f.; vgl. dagegen *Schieffer*, Heinrich II. und Konrad II., S. 25.

¹⁴³ Vgl. *P. Ladewig*, Poppo von Stablo und die Klosterreform unter den ersten Saliern, Berlin 1883; *Breßlau*, Jahrbücher Konrads II., Bd. 2, S. 207–218; *E. Sackur*, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts, 2 Bde., Halle 1892/94, Bd. 2, S. 244–261, S. 293–297, S. 461–463 u. ö. *Vogt*, Konrad II., S. 53–59; *Wattenbach-Holtzmann-Schmale*, Deutschlands Geschichtsquellen, Bd. 3, S. 44*; *Hallinger*, Gorze-Kluny, s. Register.

ratur, trotz der nachweisbaren intensiven Beziehungen Konrads II. zu Abt Poppo, für Konrad II. nicht viel Positives herauspringt. Für Breßlau beruht die Übergabe so zahlreicher Klöster durch Konrad II. an Poppo von Stablo „keineswegs“ auf der bewußten „Absicht der Förderung kirchlicher Reform“, sondern sie war „wesentlich“ der „Lohn für seine politischen Verdienste“.¹⁴⁴

Auch nach K. Hampe war „für den prinzipienlosen Kaiser, der die lothringischen Reformer für seine westlichen Schachzüge bis zur Sicherung Burgunds brauchte . . . jene Begünstigung mehr Belohnung politischer Dienste als Ausfluß innerer Überzeugung“.¹⁴⁵ Belohnung für geleistete politische Dienste und Nutzbarmachung seiner „Kenntnis und Erfahrung im Kirchenbau“ sind nach Meinung von M.-L. Bulst-Thiele die Motive Konrads II. für seine Förderung des Abtes Poppo von Stablo.¹⁴⁶ Wenn man auf dieser Ebene weiter argumentiert, dann ist es in der Tat „merkwürdig, wie diese visionäre Persönlichkeit (Poppo) Einfluß in der Kirche gewann . . . wie er auf Konrad II. und auf Gisela wirkte. Aber gerade eine Natur wie die seine konnte vielleicht eine Frau wie Gisela, der er das meiste verdankt zu haben scheint, und auch den kirchlich indifferenten Kaiser fortreißen.“¹⁴⁷

Ein Blick in die Quellen erleichtert das Verständnis des scheinbar Unerklärlichen. Wir haben, was Poppo von Stablo betrifft, eine im wesentlichen zuverlässige Vita, die nach der Mitte des 11. Jahrhunderts in gut informierten Mönchskreisen entstand.¹⁴⁸ Wie stellt sich in Kürze Konrads II. Verhältnis zu Poppo in diesem Text dar? Wo die Vita Konrad II. erstmals erwähnt, heißt es, er habe sich nach Heinrichs II. Tod „tam nobilitate quam armis egregie“ für die Nachfolge empfohlen.¹⁴⁹ Aber man darf diese Stelle nicht einfach mit der Charakterisierung Heinrichs II. in der gleichen Vita vergleichen, die diesen „tam pium quam magnum . . . imperatorem“ nennt,¹⁵⁰ um so Konrad II. in den Schatten seines Vorgängers zu rücken; denn der weitere Text der Vita relativiert und ergänzt die karge Aussage des ersten Satzes über Konrad II. wesentlich. Es heißt nämlich von Poppo, der vom neuen Herrscher noch nichts Genauerer wußte: „Animum regis . . . pruden-

¹⁴⁴ *Breßlau*, Jahrbücher Konrads II., Bd. 2, S. 416 f.; vgl. dazu die Stellungnahme von Vogt, Konrad II., S. 57.

¹⁴⁵ K. Hampe, Deutsche Kaisergeschichte der Zeit der Salier und Staufer, Darmstadt 1963, S. 9 f.

¹⁴⁶ M. L. Bulst-Thiele, in: Gebhardt-Grundmann, Handbuch der deutschen Geschichte, Bd. 1, Stuttgart 1970, S. 305.

¹⁴⁷ Sackur, Die Cluniacenser, s. o. Anm. 143, Bd. 2, S. 294.

¹⁴⁸ Vita Popponis Abbatis Stabulensis auctore Everhelmo, ed. Ph. D. Wattenbach (MGH SS 11), Hannover 1854, S. 291–316; vgl. Laderwig, Poppo von Stablo, S. 139–157; Exkurs II: Zur Kritik der Vita Popponis; *Breßlau*, Jahrbücher Konrads II., Bd. 2, S. 430 f.; Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur, Bd. 2, S. 361–364; Wattenbach-Holtzmann-Schmale, Deutschlands Geschichtsquellen, Bd. 1, S. 115; Bd. 3, S. 44* mit neuester Literatur.

¹⁴⁹ Vita Popponis c. 18, ed. Wattenbach, S. 304, 22 f.; vgl. dazu Vogt, Konrad II., S. 7 f.

¹⁵⁰ Vita Popponis c. 12, ed. Wattenbach, S. 300, 34 f.; vgl. dazu Vogt, Konrad II., S. 8.

tia et sanctitate ad amorem sui comparavit, ita ut dilectio ab Heinrico in se quondem habita non deperiret, cum similem, immo maiorem in successore ipsius inveniret.¹⁵¹ Die Vita spricht also davon, daß Poppo durch seine Klugheit und Heiligkeit die Zuneigung Konrads gewann. Die Vita traut demnach dem „vollsäftigen Laien mit schwertkundiger Faust, nüchternem Hellsinn und gesundem Kraftgefühl, wenig berührt von der Welt der Ideen“¹⁵² durchaus zu, daß er ansprechbar ist für so andersartige Werte wie Heiligkeit. Freilich wird er von Poppo's geistiger Strahlkraft nicht unüberlegt „fortgerissen“.¹⁵³ Er muß, auch durch Poppo's Klugheit, erst für diesen gewonnen werden, bevor er ihm seine Zuneigung schenkt. Dann allerdings kennt diese keine Grenzen: sie übertrifft sogar noch die Zuneigung Heinrichs II. für Abt Poppo. Von Gleichgültigkeit des Kaisers gegenüber dem Reformator ist keine Rede, sondern von einer großen Freundschaft seitens Konrads II., die ja letztlich die allgemein bekannte Zusammenarbeit beider verständlich macht.

So war Poppo auch der rechte Mann, um mit Bruno von Toul¹⁵⁴ im Jahre 1032 den Freundschaftspakt mit Heinrich I. von Frankreich vorzubereiten: „amicitia dictante“, wegen seiner freundschaftlichen Beziehungen zu beiden.¹⁵⁵ Konrad II. wollte Abt Poppo im Jahre 1029 sogar das Bistum Straßburg übertragen. Die Hochschätzung Konrads II. für Poppo muß wirklich groß gewesen sein, daß dieser es wagen konnte, den „Befehl“ Konrads auszuschlagen.¹⁵⁶ Später gesteht Poppo voller Demut, er habe sich für dieses Amt nicht geeignet gefühlt.¹⁵⁷ Aber gerade an dieser Demut erkennt Konrad seine Brauchbarkeit als Abt und Klostersvorsteher. Die Vita Poppo's verbindet mit dieser Erkenntnis Konrads II. den Entschluß, dem Abt Poppo weitere Klöster anzuvertrauen.¹⁵⁸ Die in der Vita nachfolgende Aufzählung der von Konrad II. dem Abt Poppo übergebenen Klöster macht deutlich, daß „die Klosterreform unter Konrad II. ihr königliches Gepräge“ keineswegs verlor, noch „in der Hauptsache nur Angelegenheit eines Abtes“ wurde,¹⁵⁹ sondern daß, nach Meinung des Biographen, der Herrscher es war, der immer wieder die Initiative ergriff, wenn es sich darum handelte, Poppo ein Kloster anzuvertrauen, wie besonders an der erneuten, auf kaiserlichen Wunsch ca. 1038 erfolgten persönlichen Übernahme der Abtei St. Maximin

¹⁵¹ Vita Popponis c. 18, ed. Wattenbach, S. 304, 26–29.

¹⁵² Hampe, Deutsche Kaisergeschichte, s. o. Anm. 145, S. 7.

¹⁵³ Vgl. Sackur, Die Cluniacenser, s. o. Anm. 143, Bd. 2, S. 294.

¹⁵⁴ S. o. Anm. 59.

¹⁵⁵ Vita Popponis c. 18, ed. Wattenbach, S. 304, 29–38; vgl. Breßlau, Jahrbücher Konrads II., Bd. 2, S. 76 f.

¹⁵⁶ Vita Popponis c. 19, ed. Wattenbach, S. 304, 39–42.

¹⁵⁷ Vita Popponis c. 19, ed. Wattenbach, S. 305, 4–8.

¹⁵⁸ Vita Popponis c. 19, ed. Wattenbach, S. 305, 8–11: „Cuius humilitas quia ceterarum virtutum eius indicio regi fuit, totius consilii viribus idem mox rex incubuit, quatinus ipse eas regni sui abbatias illum administrare iuberet, quas aliquando pastoribus destitui videret; quod et factum est.“

¹⁵⁹ Vogt, Konrad II., S. 59.

in Trier durch Poppo, nach den Zwischenabbatien von Abt Johannes und Abt Bernhard, deutlich wird.¹⁶⁰

Das gilt sicher auch für die Fälle, in denen Abt Poppo später sich selbst entlastete und einen Nachfolger bestellte. Ein kurzer Blick auf die Vorgänge im Kloster Waulsort an der Maas, wie sie in der Geschichte dieses Klosters aufgezeichnet sind, soll dies verdeutlichen.¹⁶¹

Nach dem Tode des Abtes Rudolph (1033–1035) übertrug Kaiser Konrad II. auf Wunsch des zuständigen Bischofs Theoderich von Metz die Abtei Waulsort Poppo von Stablo.¹⁶² „Regali decreto“ übernahm Poppo die Arbeit: „et hanc Walciodorensis (sc. ecclesiam) regendam cum ceteris suscepit“.¹⁶³ Mit der Übergabe des Klosters an Poppo ist aber, nach Aussage der Quelle, Konrads Interesse an der Angelegenheit keineswegs erschöpft. Obwohl nun Poppo für das Kloster verantwortlich war, holte er aus St. Maximin in Trier den bis zu diesem Augenblick dort als Prior tätigen Mönch Lambert und setzte ihn in Waulsort als Prior ein.¹⁶⁴ Als er diesen schließlich auch zum Abt machen wollte, widersetzte sich zunächst der Bischof von Metz.¹⁶⁵ Schließlich gaben aber der König und der Bischof nach.¹⁶⁶ Poppo's Bitten um Bestellung des Lambert zum Abt erfüllten sie allerdings nur unter gewissen Bedingungen: Abt Lambert solle durch kluge

¹⁶⁰ Vita Popponis c. 19, ed. Wattenbach, S. 305, 10: „Abbatias illum administrare iuberet (sc. rex)“, S. 305, 11 f.: „ut ei mox conferret (sc. rex) dilatio nulla prohibuit“, S. 305, 13: „regia iussio“, S. 305, 13–15: „Et primo Lintburg... beato viro delegaverat“, S. 305, 16: „ex regali precum edicto...“, S. 305, 19 f.: „In quamplurimis proinde monastici instituti coenobiis a praefato iussus rege primus successit.“ Zur erneuten Übernahme des Abtsstabes von St. Maximin vgl. Vita Popponis c. 23 ebd., S. 309, 29 f.: „... beatus Poppo idem coenobium sancti Maximini imperiali maiestate repetere iubetur“, vgl. Ladewig, Poppo von Stablo, S. 81–83 u. Exkurs I, ebd., S. 133–138; Vogt, Konrad II., S. 55, E. Wisplinghoff, Untersuchungen zur frühen Geschichte der Abtei S. Maximin bei Trier von den Anfängen bis etwa 1150 (Quellen u. Abh. z. mittellat. Kirchengeschichte, Bd. 12), Mainz 1970, S. 54 f.

¹⁶¹ Historia Walciodorensis monasterii. Der älteste Teil aus dem 12. Jh. beruht im Bericht über den Streit zwischen Waulsort und Hastière auf Augenzeugenüberlieferungen. Vgl. ed. G. Waitz (MGH SS 14), Hannover 1883, S. 503 f. = Einleitung; E. Sackur, Der Rechtsstreit der Klöster Waulsort und Hastière: Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 2, 1889, S. 341–389, S. 369–381: Historia Walciodorensis.

¹⁶² Zu den Vorgängen vgl. Hist. Walciodor. c. 49 u. 50, ed. Waitz, S. 526; Breßlau, Jahrbücher Konrads II., Bd. 2, S. 410 f.; U. Berlière, Monasticon belge, Bd. 1, Maredsous 1890–1897, S. 42; Ladewig, Poppo von Stablo, S. 61–64; L. Lahaye, Étude sur l'abbaye de Waulsort, de l'Ordre de Saint-Benoit: Bulletin de la Société d'Art et d'histoire du Diocèse de Liège 5, 1889, S. 211–500, S. 243–246; Sackur, Der Rechtsstreit der Klöster Waulsort und Hastière, S. 348; ders., Die Cluniacenser, Bd. 2, S. 248 f., Hallinger, Gorze-Kluny, s.o. Anm. 134, Bd. 1, S. 305.

¹⁶³ Hist. Walciodor. c. 49, ed. Waitz, S. 526, 9 u. 11.

¹⁶⁴ Hist. Walciodor. c. 50, ed. Waitz, S. 526, 19 f.: „A prefato domno Popone a Treverensi ecclesia remotus, procurationis gratia ad Walciodorensis adducitur.“ Procuratio hier = Verwaltung des Priorates, vgl. ebd., S. 526, 18–21.

¹⁶⁵ Vgl. Hist. Walciodor. c. 50, ed. Waitz, S. 526, 17–24.

¹⁶⁶ Hist. Walciodor. c. 50, ed. Waitz, S. 526, 24.

Verwaltung Schaden vom Kloster fernhalten. Für Schaden, der durch ihn dem Kloster entstünde, müsse Poppo sich vor dem König und dem Bischof von Metz verantworten und gegebenenfalls Wiedergutmachung leisten.¹⁶⁷ Diese Regelung macht deutlich, daß, nach Meinung des Chronisten, Kaiser Konrad II. Abt Poppo nicht einfach schalten und walten ließ, sondern daß er in weitere Entscheidungen Poppo persönlich eingriff. Poppo konnte sich keineswegs „über den ausdrücklichen Wunsch des Kaisers und des Bischofs von Metz, das Kloster Waulsort selbst zu übernehmen, hinwegsetzen“.¹⁶⁸ Er hatte die Abtei zunächst selbst übernommen und Lambert nur als Prior eingesetzt.¹⁶⁹ Erst als sich zeigte, daß die Umstände mehr als die begrenzte Vollmacht eines Priors erforderten, wollte Poppo Lambert zum Abt machen,¹⁷⁰ und es gelang ihm schließlich nur nach zähen Verhandlungen und unter Annahme der oben erwähnten Bedingungen. Von einem „Hinwegsetzen“ Poppo über Konrads II. Pläne kann an dieser Stelle überhaupt keine Rede sein.¹⁷¹

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Meinung der Quellen über Konrads II. Verhältnis zu den monastischen Reformbewegungen sei noch erwähnt, daß die Vita Leos IX. von seiner Förderung der von Bruno von Toul der Reform des Wilhelm von Dijon angeschlossenen Klöster St. Aper und St. Mansuetus in Toul berichtet.¹⁷² So rundet sich das Gesamtbild sehr zum Vorteil Konrads II. ab.

Fassen wir die Beobachtungen an den in diesem Abschnitt behandelten Quellen für unser Thema zusammen:

¹⁶⁷ Hist. Walciodor. c. 50, ed. Waitz, S. 526, 25–30.

¹⁶⁸ Vogt, Konrad II., S. 55.

¹⁶⁹ S. o. Anm. 164. Nach Breßlau, Jahrbücher Konrads II., Bd. 2, S. 411 ist Poppo gar nicht Abt von Waulsort gewesen, sondern gleich an seiner Statt Lambert. Ähnlich auch Ladewig, Poppo von Stablo, S. 62. Breßlau verweist darauf, daß Poppo im Abtskatalog von Waulsort nicht genannt wird. – Nun wird mancher Abt im Abtskatalog seines Klosters übergangen. Vor allem spricht der Text der Klostergeschichte von Waulsort eher dafür, daß Poppo den Abtsstab zunächst übernahm und ihn erst später übergab: 1. Waulsort wurde ihm übergeben „ad regendam“, so wie er Stablo und Trier und andere Klöster leitete: Hist. Walciodor. c. 49, ed. Waitz, S. 526, 10; in Stablo aber und in Trier bleibt Poppo Abt. Zu Trier, St. Maximin, vgl. o. Anm. 160; 2. In der Sorge, alle ihm anvertrauten Klöster recht zu leiten, bestellte er ihnen zur gegebenen Zeit zunächst einen Prior, später einen Abt: ebd., S. 526, 11–16; vgl. mit Vita Popponis c. 19, ed. Wattenbach, S. 305, 19–21; 3. Lambert wird zunächst als Prior bezeichnet, c. 50, ebd., S. 526, 17–21; s. o. Anm. 164. 4. Von Poppo heißt es, er habe sich der Abtswürde für Waulsort entledigt und den Abtsstab Lambert dargeboten: c. 50, ebd., S. 526, 22. Bei Berlière, Monasticon belge, Bd. 1, S. 42 erscheint Poppo in der Reihe der Äbte zwischen Rudolf und Lambert.

¹⁷⁰ Hist. Walciodor. c. 50, ed. Waitz, S. 526, 20 f.

¹⁷¹ Vgl. Vogt, Konrad II., S. 55.

¹⁷² Vita Leonis IX., I c. 11 u. c. 13, PL 143, Sp. 479 A u. Sp. 480 C/D; vgl. Haltinger, Gorze-Kluny, s. o. Anm. 134, Bd. 1, S. 60–62, S. 62–64, S. 80–81. Vgl. Notitiae Brunonis, PL 143, Sp. 583; vgl. Sackur, Die Cluniacenser, s. o. Anm. 143, Bd. 2, S. 131 f.; vgl. die Urkunde Bischof Brunos vom 3. 9. 1037, in Gallia Christiana, Bd. 13, S. 463 f.

1. Das Verhältnis Konrads II. zu den verschiedenen Reformbewegungen im Reich – Gorze-Niederaltaich, Poppo von Stablo, Wilhelm von Dijon – wird in den Quellen nicht übergangen, sondern teilweise ausführlich behandelt, zwar nicht grundsätzlich und theoretisch, wohl aber gelegentlich konkreter Fälle. 2. Die Chronik des Leo von Ostia, die Vita des Abtes Poppo von Stablo und ergänzend dazu die Chronik des Klosters Waulsort, desgleichen die Vita Leos IX.; alle diese Quellen geben keinerlei Anlaß zu der Meinung, daß Konrad II. diesen Reformbestrebungen gleichgültig gegenübergestanden, daß er diesbezüglich etwa „unkirchlich“ gehandelt habe. 3. In den Aussagen dieser Quellen ist das Bild eines Herrschers gezeichnet, der, persönlich fromm, in ruhiger, aber steter Weise bewußt den Einfluß der Reformer zu erweitern trachtet und sein persönliches Interesse an den Reformen bis zuletzt lebendig hält. 4. Die Quellen zeichnen zudem das Bild eines Konrads II., der zu verschiedenen Vertretern dieser Bewegungen ein sehr persönliches, ja freundschaftliches Verhältnis unterhält.

Inwiefern die in diesen Quellen festgehaltene Meinung auch der Wirklichkeit entspricht, ob Konrad II. wirklich so war, wie er in diesen Quellen dargestellt wird, sei hier nicht entschieden. Immerhin ist die Übereinstimmung der verschiedenen Quellenaussagen so frappierend, daß man geneigt sein möchte, Vogt zuzustimmen, der hinsichtlich des Verhältnisses Konrads II. zu Poppo von Stablo eingestehen mußte, daß „Sympathie für die westliche Klosterreform gewiß auch bei ihm mitgewirkt“ hat und der „es also nicht abweisen“ möchte, „daß die Unterstützung, die Konrad hier und anderswo Poppo und damit der westlichen Klosterreform zukommen ließ, auch echten religiösen Impulsen entsprungen ist“.¹⁷³

Die Umdeutung Konrads II. im 19. Jahrhundert

Wir haben gesehen, daß neben einigen kritischen Stimmen zu Konrads II. Kirchenpolitik ausführliche positive Quellenaussagen des 11. und 12. Jahrhunderts zur kirchlichen Haltung Konrads II. überliefert sind. Man wird daher nur schwerlich von einer Umwertung des Bildes Konrads II. in diesem Zeitraum reden können.¹⁷⁴ Wir sahen ferner, daß auch von einem „Zurücktreten des Kaisers in rein kirchlichen Fragen“, jedenfalls in den von uns untersuchten Quellen, nicht die Rede sein kann. Eine gegenteilige Auffassung ist nur unter Mißachtung der Quellenlage vertretbar.¹⁷⁵ Es stellt sich also die Frage, wann eine Umdeutung des Bildes von der kirchlichen Haltung Konrads II. stattgefunden hat.

Nach Schieffer war es vor allem Breßlau, der in seinen Jahrbüchern Konrads II.¹⁷⁶ den ersten Salier unter dem Einfluß der kritischen Stimmen des Kirchenreformzeitalters ein zweites Mal in einer Weise abstempelte, die sich

¹⁷³ Vogt, Konrad II., S. 57 u. 58; vgl. K. Jordan, in: L. Just (Hrsg.), Handbuch der deutschen Geschichte, Bd. 1, Konstanz 1957, S. 51.

¹⁷⁴ Vgl. Vogt, Konrad II., S. 130.

¹⁷⁵ Vgl. Vogt, Konrad II., S. 130.

¹⁷⁶ S. o. Anm. 1.

fast „einer vorgefaßten Meinung“ nähert.¹⁷⁷ Breßlau habe das Material, das durchaus gegen seine These spreche, im Banne seiner Vorstellung vom „unkirchlichen Kaiser“ „unwillkürlich zurechtinterpretiert“.¹⁷⁸ „Das im wesentlichen von Breßlau geprägte Bildnis Konrads II.“ sei „zur wissenschaftlichen Scheidemünze geworden“ bis hin zu Hauck u. a.¹⁷⁹ Werfen wir also noch einen kurzen Blick auf die deutschen Historiographen des 19. Jahrhunderts, so können wir die Auffassung Schieffers ergänzen und nuancieren.

Es lassen sich bei den Historikern des 19. Jahrhunderts drei verschiedene Haltungen hinsichtlich der Frage des Verhältnisses Konrads II. zur Kirche erkennen. Da sind zunächst die positiven Stimmen, die sich durch das ganze Jahrhundert hindurch zu Wort melden. So nahm z. B. K. Mannert 1832 Kaiser Konrad II. in Schutz gegen den Vorwurf der Simonie.¹⁸⁰ Noch während der Herausgabe von Breßlaus Jahrbüchern Konrads II. erschien die schon erwähnte Dissertation von Pfenninger, der für das Verständnis Konrads II. auch weniger berücksichtigte Quellen wie die Vita Leos IX. und die Chronik von Montecassino heranzog. Pfenninger war sich dabei bewußt, daß er „in mehrfacher Hinsicht von dem gewöhnlich über Konrads Beziehungen zur Kirche gefällten Urteil“ abwich und kam zu der zusammenfassenden Feststellung, „daß . . . das über ihn (Konrad II.) gefällte Urteil im allgemeinen erheblich zu hart erscheint“.¹⁸¹ Das wurde ihm, der doch u. a. von 1866 bis 1869 fünf Semester in Berlin bei Dümmler, Ranke und Droysen studiert hatte, nicht verziehen. Breßlau hat ihn „mit einem Pranken-schlag ‚erledigt‘“.¹⁸² Ebenso zeichnet auch Steindorff (1835–1895) ein durchaus positives Bild von Konrads II. Haltung in kirchlichen Fragen. Er erwähnt auch den Verdacht der Simonie und meint zusammenfassend: „Konrad hatte überhaupt nicht den Ehrgeiz, in dem Sinne als kirchlicher Reformator aufzutreten, glänzen zu wollen, wie dies zuletzt bei seinem Vorgänger Heinrich II. oder nach ihm bei seinem Sohn Heinrich III. der Fall war“.¹⁸³

Diesen relativ wenigen für Konrad II. günstigen Stimmen steht eine weitaus größere Anzahl von Historikern gegenüber, die sich einer klaren

¹⁷⁷ Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 46–54. S. 47.

¹⁷⁸ Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 48.

¹⁷⁹ Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 51.

¹⁸⁰ K. Mannert, Geschichte der alten Deutschen, besonders der Franken, Bd. 1, Stuttgart-Tübingen 1832, S. 283.

¹⁸¹ Pfenninger, Die kirchliche Politik Kaisers Konrads II., s. o. Anm. 54, bes. S. 80–87, S. 80 u. 86.

¹⁸² Breßlau, Jahrbücher Konrads II., Bd. 2, S. 388, Anm. 6: „Ich will hier die Arbeit von M. Pfenninger, Die kirchliche Politik Kaiser Konrads II. (Halle, Diss. 1880) nennen, jedoch nur um zu sagen, daß sie fast werthlos ist.“ Vgl. dazu Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 52.

¹⁸³ E. L. Steindorff, Konrad II., Deutscher König und römischer Kaiser (1024–1039), in: ADB 16, Leipzig 1882, S. 543–554, bes. S. 551 f., S. 552. Weitere positive Stimmen, bes. im 20. Jh. vgl. bei Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 52 f.

Deutung enthalten. Sie beschränken sich zumeist darauf, einerseits die persönliche religiöse und kirchliche Haltung des Kaisers hervorzuheben, dem aber die kritischen Bemerkungen einiger mittelalterlicher Quellen gegenüberzustellen. Dabei wird vor allem die effektive Macht Konrads II. über die Kirche unterstrichen. Allerdings läßt sich eine gewisse Tendenz erkennen, den politischen Absichten Konrads den Vorrang in der Deutung auch seiner kirchlich wichtigen Handlungen einzuräumen. Dies trifft schon zu für C. A. Menzels „Geschichte der Deutschen“, die 1818 erschienen ist.¹⁸⁴ Eine solche Auffassung vertritt 1827 auch G. A. H. Stenzel,¹⁸⁵ desgleichen auch der seit 1827 in Halle lehrende H. Leo,¹⁸⁶ der Jesuit J. F. Damberger, der besonders noch den angeblich durch Konrads Simonie der Kirche zugefügten Schaden betont, u. a. m.¹⁸⁷ Fast alle diese Autoren beurteilen Konrad II. allein schon dadurch, daß sie ihn in der einen oder anderen Weise mit Heinrich II. und Heinrich III. vergleichen und kommen dadurch, daß sie zwischen dem persönlich frommen und dem im übrigen allein aus staatspolitischen Motiven entscheidenden Herrscher unterscheiden, sehr nahe an die negative Deutung des Bildes Konrads II. heran.

Letztere finden wir besonders in der Darstellung, die Konrads II. Verhältnis zu Kirche bei Giesebrecht fand.¹⁸⁸ Abgesehen von der Betonung der persönlichen Frömmigkeit des Kaisers, der „sich immer als ein getreuer Sohn der Kirche gezeigt hatte“,¹⁸⁹ zeichnet Giesebrecht ein ganz und gar düsteres und negatives Bild Konrads: Im Gegensatz zu Heinrich II., in dem „eine klerikale Ader“ schlug, „lebte Konrad ganz in den weltlichen Dingen“. ¹⁹⁰ Alle Bischofsstühle habe er „nach politischen Rücksichten mit ergebenen Anhängern besetzt“, wobei er sich nicht selten „die Investitur mit Geld theuer bezahlen“ ließ.¹⁹¹ „Die Kirche . . . war an Händen und Füßen gebunden, der Willkür eines Kaisers preisgegeben, der ihr nur freien Spielraum ließ, soweit sie sich seinen politischen Zwecken dienstbar erwies“. ¹⁹² Mit diesen und ähnlichen Formulierungen ist die grundsätzliche Umdeutung des

¹⁸⁴ C. A. Menzel, Die Geschichte der Deutschen, Bd. 2, Breslau 1818, S. 709–732, bes. S. 730 u. S. 732.

¹⁸⁵ G. A. H. Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, Bd. 1, Leipzig 1827, S. 74.

¹⁸⁶ H. Leo, Vorlesungen über die Geschichte des deutschen Volkes und Reiches, Bd. 2, Halle 1857, S. 190–238, S. 237, wo die Kirchenpolitik Heinrichs II. mit der Konrads II. gleichzeitig pauschal besprochen wird.

¹⁸⁷ J. F. Damberger, Synchronistische Geschichte der Kirche und der Welt, kritisch aus den Quellen bearbeitet, Bd. 6, Regensburg 1853, S. 213 ff.; vgl. ferner E. F. Souchay, Geschichte der deutschen Monarchie von ihrer Entstehung bis zu ihrem Verfall, Bd. 2, Frankfurt/M., 1861, S. 36, S. 41, S. 44; L. Stacke, Deutsche Geschichte, In Verbindung mit anderen, Bd. 1, Bielefeld und Leipzig 1880, S. 315; G. Weber, Allgemeine Weltgeschichte, Bd. 6, Leipzig 1884, S. 193 f.

¹⁸⁸ W. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, Bd. 2, Braunschweig 1863, S. 217–341.

¹⁸⁹ Giesebrecht, Kaiserzeit, Bd. 2, S. 220; vgl. ebd., S. 295.

¹⁹⁰ Giesebrecht, Kaiserzeit, Bd. 2, S. 294.

¹⁹¹ Giesebrecht, Kaiserzeit, Bd. 2, S. 297.

¹⁹² Giesebrecht, Kaiserzeit, Bd. 2, S. 303.

Bildes von Konrads kirchlicher Haltung vollzogen. Zwar hatte schon etwas früher der Politiker und Schriftsteller J. G. A. Wirth Konrad II. „selbstsüchtige Zwecke“ und „unreinen Eigennutz“, ja Härte, Grausamkeit und Habgier vorgeworfen.¹⁹³ Aber dem weit überragenderen Werk Giesebrechts und vor allem dem darauf aufbauenden Breßlaus ist es wohl zu verdanken, daß das negative Bild Konrads II. sich behauptete und maßgeblich blieb, bis hin zu Hauck und Haller.¹⁹⁴ Katholischen Schriftstellern wie S. Klein und S. J. Holzwarth kam diese Deutung Konrads II. gelegen, bot sie doch eine gute Möglichkeit, die Schuld für die der Reform bedürftigen innerkirchlichen Zustände des 11. Jahrhunderts teilweise auf Konrad abzuwälzen.¹⁹⁵

Schieffer hat auch versucht, den Motiven für diese Umdeutung Konrads II. im 19. Jahrhundert nachzuspüren. Er hat dabei auf zwei mögliche Wurzeln der Umwertung hingewiesen: 1. das sich in einer gewissen Kirchenfeindlichkeit auswirkende geistige Erbe der Aufklärung, das infolge der Reaktion auf das wachsende katholische Selbstbewußtsein des Ultramontanismus und auf den sich ausbildenden politischen Katholizismus in liberalen Kreisen zunehmendes Unverständnis für die Kirche, ja eine gewisse Kirchenfeindlichkeit bewirkte, und 2. die im Zeichen nationaler, kleindeutscher Einigungsbestrebungen stehende Politisierung der Geschichtsschreibung.¹⁹⁶ Ersteres hat eine religiöse Indifferenz gegenüber den kirchlichen Wertmaßstäben des Mittelalters, Fremdheit, ja geradezu Antipathie gegenüber der „gegenseitigen Durchdringung der geistigen und weltlichen Sphäre im Zeitalter des theokratischen Königtums“ zur Folge, letzteres eine immer stärkere Besinnung auf die einigende, selbstbewußte Kraft des mittelalterlichen Kaisertums.¹⁹⁷ Den Vorwurf der Politisierung der Historiographie erhob schon H. Leo 1857 gegen die oben erwähnte 1827 erschienene „Geschichte Deutschlands“ von Stenzel.¹⁹⁸ Nicht von ungefähr sind einige der von uns angeführten Historiker auch politisch stark engagiert, so Stenzel, der u. a. 1848 ins Frankfurter Parlament einzog,¹⁹⁹ so der liberale Kritiker des damaligen Staats- und Verfassungsrechts, der auch ins Frankfurter Parlament gewählt wurde J. G. A. Wirth,²⁰⁰ so schließlich E. F. Souchay in seiner Heimatstadt Frank-

¹⁹³ J. G. A. Wirth, *Die Geschichte der Deutschen*, Bd. 2, Stuttgart 1853, S. 46 u. S. 60.

¹⁹⁴ Zum Verhältnis der Arbeit Breßlaus zu Giesebrechts Werk vgl. *Breßlau*, *Jahrbücher Konrads II.*, Bd. 1, Vorrede S. VII. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Bd. 3, S. 541–563; vgl. dazu Schieffer, *Heinrich II. und Konrad II.*, S. 51; J. Haller, *Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit*, Bd. 2, Stuttgart 1951, S. 276; ders., *Das altdeutsche Kaisertum*, Tübingen 1926, S. 64 f. Weitere negative Urteile über Konrad II. bei Schieffer, a.a.O., S. 51 f.

¹⁹⁵ S. Klein, *Charakterbilder der Weltgeschichte*, Bd. 2: *Das Mittelalter*, Freiburg i. Br. 1877, S. 200–214, bes. 212 f., ausgerichtet an Giesebrecht; F. J. Holzwarth, *Weltgeschichte*, Bd. 3, Mainz 1879, S. 394–418, bes. S. 414 f.

¹⁹⁶ Schieffer, *Heinrich II. und Konrad II.*, S. 53 f.

¹⁹⁷ Schieffer, *Heinrich II. und Konrad II.*, S. 53 f.

¹⁹⁸ Leo, *Vorlesungen*, s. o. Anm. 186, S. 190 Anm.; s. o. Anm. 185.

¹⁹⁹ Zu Stenzel vgl. ADB 36, Leipzig 1893, S. 53–57.

²⁰⁰ Zu Wirth, s. o. Anm. 193, vgl. ADB 43, Leipzig 1898, S. 531–533.

furt/Main.²⁰¹ Daß schon die Zeitgenossen diese Historiographie als politisches Bekenntnis auffaßten, wird daraus ersichtlich, daß Giesebrecht, der doch der katholischen Kirche mit viel Verständnis begegnete, in den beiden großen Zeitschriften des politischen Katholizismus, dem „Katholik“ und den „Historisch politischen Blättern“, heftig angegriffen wurde.²⁰² An diesem für unser Thema so wichtigen Prozeß der Umdeutung des Bildes Konrads II. werden die Fragwürdigkeit und die Grenzen einer jeden politisierten Historiographie deutlich.

Zusammenfassung

Am Ende dieser Darlegungen angekommen, möchte ich das Ergebnis noch einmal kurz zusammenfassen: 1. Die Umwertung des Bildes von der kirchlichen Haltung Konrads II. ist nicht das Werk der mittelalterlichen Historiographie des 11./12. Jahrhunderts. 2. Die von mir untersuchten Quellen dieses Zeitraumes zeichnen ein trotz vereinzelter Kritik sehr positives Bild von der kirchlichen Haltung Konrads II. 3. Die Umwertung des Bildes der kirchlichen Haltung Konrads II. geschah unter dem Einfluß der Politisierung der Geschichtsschreibung im Laufe des 19. Jahrhunderts, besonders in der zweiten Hälfte.

²⁰¹ Zu Souchay, s. o. Anm. 187, vgl. ADB 34, Leipzig 1892, S. 697 f.

²⁰² Vgl. dazu ADB 49, 1904, S. 347.

Des Schicksal der katholischen Reform im 16. Jahrhundert

Zur Frage nach der Kontinuität in der Kirchengeschichte¹

Von Gottfried Maron

Den Professoren der Waldenserfakultät in Rom
Valdo Vinay und Vittorio Subilia
anlässlich ihres Ausscheidens aus dem Amt.

1.

Es gibt vermutlich – neben und hinter allen methodischen oder ideologischen Unterschieden – zwei grundsätzliche Auffassungen, die Geschichte zu betrachten: eine mehr statische und eine mehr dynamische, eine, die mehr das Bleibende im Auge hat und eine, die mehr die Veränderungen in der Geschichte zu verfolgen sich bemüht. Anders ausgedrückt: „Bei jedem historischen Phänomen kann immer – je nach der Fragestellung – das Verbindende, die Kontinuitätsproblematik oder das wirklich oder scheinbar Neue in den Vordergrund gerückt werden“.² Es scheint nun so, als ob diese beiden Auffassungen – jedenfalls bis heute – sich zugleich den beiden großen Konfessionen zuordnen ließen.³ Für den Bereich der Dogmengeschichte hat Joseph Ratzinger diesen Sachverhalt konstatiert. In einer beachtenswerten kleinen Studie schreibt er: Gegenüber der protestantischen Auffassung der Geschichte „sah sich die katholische Geschichtsbetrachtung von selbst auf den Nachweis der Identität zwischen der Kirche der Gegenwart und der Kirche der Apostel verwiesen, d.h. zugespitzt gesagt: der Sinn katholischer Geschichtsschreibung wurde es in gewissem Maß zu beweisen, daß keine Geschichte stattgefunden hatte, sondern alles von den Anfängen her immer gleichgeblieben war“.⁴ Natürlich kennt diese Sicht auch Häresie, Spaltung und Abfall. Die Kirche aber bleibt davon im wesentlichen unberührt und unverändert. Sie ist wie ein Fels in der Brandung. Das Schlüsselwort für diese Auffassung ist der Begriff „Kontinuität“.

¹ Nur leicht veränderte Fassung meiner Kieler Antrittsvorlesung vom 1. Dez. 1976.

² So *Fr. Gaus*: HZ, Bh 4, 12.

³ *Erich Seeberg*, der zwischen der „Verfallsidee“ und der „Traditionsidee“ in der Auffassung der Kirchengeschichte unterschied, nannte die letztere „die genuin katholische“ (Gottfried Arnold, *Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit*, 1923 = Neudruck 1964, 259).

⁴ *J. Ratzinger*, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften Heft 139) 1966, 11.

Schon durch die entscheidenden Ereignisse im 16. Jahrhundert sind den evangelischen Kirchengeschichtlern die Blicke sehr viel mehr auf die großen Umbrüche in der Kirchengeschichte gelenkt; die großen Wendungen sind ihnen von daher besonders interessant und vertraut: vom Neuen Testament zur nachapostolischen Zeit und zum „Frühkatholizismus“, die „Konstantinische Wende“, der Umbruch zum hohen Mittelalter in der „Papstrevolution“ der Gregorianischen Reform, die „Reformation“ Martin Luthers, der Bruch des europäischen Denkens in der Aufklärung usw. Von dorthier wird man die ganze Kirchengeschichte kaum als einen ruhig und konsequent dahinfließenden, stets anwachsenden Strom betrachten können, als einen Strom, der letztlich mit der „Kirche“ identisch ist. Der evangelische Historiker wird die Kirchengeschichte viel eher als eine ungeheuer dynamische, bewegte Sache ansehen; der Weg der Kirche durch die Zeiten ist stets ein äußerst gefährdeter. Es gibt immer wieder Abweichungen und Irrwege in ihr, und eben deshalb gibt es auch die großen Umbrüche.

Nach diesen kurzen andeutenden Vorbemerkungen wollen wir hier einen Blick werfen auf die Geschichte der katholischen Kirche im 16. Jahrhundert, also dem Jahrhundert, das für unsere Begriffe durch einen besonders tiefen, die Zukunft bestimmenden Wandel gekennzeichnet ist. Wie stellt sich dieser aufgewählte Abschnitt einem maßgeblichen katholischen Kirchenhistoriker im Blick auf seine Kirche dar?

2.

Das gegenwärtig gültige Bild dieses Zeitalters ist auf katholischer Seite am eindrucklichsten von Hubert Jedin in zahlreichen Arbeiten gezeichnet worden.⁵ Grundlegend ist seine Schrift von 1946. Er geht darin aus von den beiden überkommenen Begriffen „Katholische Reformation“ und „Gegenreformation“. Die „Katholische Reformation“ – oder zur Unterscheidung auch vom Charakter der Reformation Luthers besser „Katholische Reform“⁶ – verweist dabei gleichsam auf den Ausgangspunkt und Wurzelboden aller Kräfte, die der Reformation Luthers schließlich gegenüberstehen sollten, nämlich auf das ausgehende Mittelalter als einem Zeitalter der Reformen, die sich allerwärts in der spätmittelalterlichen Kirche regen. Jedin spricht von der „Selbstreform der Glieder“, die freilich aus vielen Rinnsalen bestand und deshalb nicht zu richtiger Wirkung in der Kirche kommen konnte. Erst „die furchtbare Katastrophe der Glaubensspaltung hat den Damm weggerissen, der die Vereinigung der Bäche der Selbstreform

⁵ Vgl. besonders *H. Jedin, Katholische Reformation oder Gegenreformation?*, Luzern 1946, 25 ff. (diese Schrift ist teilweise abgedruckt in dem Sammelband von E. W. Zeeden „Gegenreformation“, Wege der Forschung CCCXI, 1973, 46–81). In italienischer Übersetzung ist kürzlich die dritte Auflage erschienen: *H. Jedin, Riforma Cattolica o Controriforma*, Brescia 1974³; *Ders., Art. „Katholische Reform“*: LThK²6, 84 ff.; *ders., Katholische Reform und Gegenreformation*: Handb. d. KG IV, 1967, 449 ff.

⁶ So schon *Jos. Kerker* 1859, neuerdings v. a. Greven und Lortz.

hinderte“,⁷ vor allem aber gelang nun „der Durchbruch der katholischen Reformation zum Mittelpunkt der Kirche“ als das zweite entscheidende Stadium der Entwicklung. Die dritte Stufe sieht Jedin in den Reformdekreten des Konzils von Trient, die vierte Stufe in der Durchführung dieser konziliaren Reform durch allerlei Maßnahmen: Visitationen und Synoden, Gründung von Seminarien, Neuorganisation der kurialen Behörden usw. Aus der katholischen Reform „zieht die Kirche die Kraft zur Abwehr der Neuerung. Sie ist die Voraussetzung für die Gegenreformation“, die nicht nur die doktrinelte Auseinandersetzung mit dem Protestantismus, sondern auch die unbedenkliche Anwendung kirchlicher und staatlicher Zwangsmittel umfaßt. „Die katholische Reform ist grundgelegt in der Selbstreform der Glieder während des späten Mittelalters, gewachsen unter dem Druck des Abfalls, zum Siege gelangt durch die Eroberung des Papsttums, die Veranstaltung und Durchführung des Konzils von Trient. Sie ist die Seele der wiedererstarkten Kirche, der Leib ist die Gegenreformation. In der katholischen Reform werden die Kräfte aufgespeichert, die sich in der Gegenreformation entladen. Der Schnittpunkt beider ist das Papsttum“.⁸ Der zentrale Gedanke dabei ist die innere „Kontinuität“ der römischen Kirche, und zwar eine „Kontinuität nicht nur der Ideen, sondern der tatsächlichen Reformbestimmungen“.⁹ Diese „Kontinuität der kirchlichen Entwicklung vom Mittelalter zur Gegenreformation“,¹⁰ die der Begriff der „Katholischen Reform“ zum Ausdruck bringen soll, gestattet es, die ganze Entwicklung bis 1563 abgekürzt als „Ursprung und Durchbruch der Katholischen Reform“ zu schildern.¹¹

Dieses Bild bedarf einer Korrektur. Es ist letzten Endes abhängig von dem katholischen Kontinuitätsgedanken, wie wir ihn so eindrucksvoll von Jedin vertreten fanden. Münden aber die spätmittelalterlichen Reformbestrebungen wirklich „ohne Bruch“ in die tridentinische Reform ein?¹² Heißt so reden nicht vielmehr, ein Kapitel verschweigen, das früher gelegentlich polemisch ausgemünzt wurde, heute kaum noch zur Kenntnis genommen wird, das aber „zu den tragischsten Erscheinungen dieser Zeit“ gehört: der Kampf, der für und gegen die „innerkirchliche Reform“ geführt wurde?¹³

⁷ H. Jedin, *Katholische Reform oder Gegenreformation?*, 28 (bei Zeeden 70).

⁸ Ebd. 38 (b. Zeeden 80 f.).

⁹ Ebd. 29 (b. Zeeden 71).

¹⁰ Ebd. 13 (b. Zeeden 53).

¹¹ H. Jedin 1967 in: *Handbuch der KG IV*, Zweiter Teil, Erster Abschnitt, 451 ff.

¹² Jedin 14 (b. Zeeden 54) zu Höfler: „... er bemerkte, daß die spätmittelalterlichen Reformbestrebungen im Schoße der romanischen Völker ohne Bruch in die tridentinische Reform einmündeten, daß also eine Kontinuität bestand, die man der deutschen Reformation gegenüberstellen durfte“ (die letzten Worte zeigen deutlich die konfessionelle Tendenz).

¹³ So P. de Chastonay S. J., *Die Satzungen des Jesuitenordens*, Einsiedeln 1938, 46 – eine der wenigen Ausnahmen. Daß der Vf. der Gesellschaft Jesu angehört, ist kein Zufall. Im Jesuitenorden hat sich in Resten ein Bewußtsein des großen Umbruchs von der katholischen Reform zur Gegenreformation erhalten.

Dieses Kapitel ist m. E. weder zu verschweigen noch in einigen wenigen spärlichen Einzelheiten zerstreut unterzubringen (wie es in Jedins Handbuch geschieht), sondern es ist in seinem Zusammenhang ins Auge zu fassen. Nur so wird die nicht geringe kirchen- und konfessionsgeschichtliche Bedeutung dieser Ereignisse evident. Wir können dieses Thema, „das Schicksal der katholischen Reform im 16. Jahrhundert“, freilich nur an einigen ausgewählten Details illustrieren.

3.

Beschränken wir uns dabei auf Italien,¹⁴ wo eben nicht nur der Durchbruch der katholischen Reform zum Mittelpunkt der Kirche sich ereignete, sondern auch der Kampf gegen wesentliche Kräfte der Reformbewegung seinen Anfang nahm, der zu ihrem schließlichen Untergang führte. Den Beginn dieses Kampfes könnte man auf das Jahr 1542 ansetzen. Das Jahr, in dem die römische Inquisition errichtet wurde, eine unerhörte Machtansammlung in der Hand der Päpste, vor allem zur Kontrolle der eigenen Reihen. Es dauerte nicht lange, so wanderten auch die bedeutendsten Reform-Kardinalen ins Gefängnis, u. a. „der um Kirchenreform und Konzil hochverdiente Kardinal Morone“.¹⁵

Auch der Index gewinnt schließlich seine eigentliche Bedeutung „weniger in den Auseinandersetzungen mit den Gegnern der Kirche als in den leidenschaftlichen Kontroversen über theologische Zeitfragen innerhalb der eigenen Reihen“.¹⁶ Man muß deutlich sehen, daß das Konzil von Trient nicht nur die Abgrenzung gegen die Reformation vollzieht, sondern zugleich auch die Verwerfung der katholischen Reform auf erasmisch-humanistischer Grundlage, die die Kirche nach dem Vorbild der patristischen Zeit zu erneuern trachtete. Schlüsselfigur dieser Wende ist Gian Pietro Carafa (als Papst Paul IV., 1555–59), Mitbegründer des Theatinerordens.¹⁷ Er bog bewußtmaßen die Erneuerung des Katholizismus in die Gegenreformation um. Ehemals selbst zur katholischen Reform gehörig, Verehrer des Erasmus, sieht er später in ihm den ärgsten Feind der Kirche. Er vollzieht den Bruch mit den kirchlichen „Reformern“, wird der härteste Gegner der Partei Contarinis und bereitet schließlich aller „Vermittlungstheologie“ ein Ende – kräftig unterstützt von den Machtmitteln, die dieser Neuorganisator der Inquisition und des Index in der Hand hatte. „Reform“ im Sinne Carafas ist also etwas völlig anderes als Reform im Sinne jener internationalen Elite, die von den spanischen Erasmianern bis hin zu den Männern der katholischen Reform in

¹⁴ Neben dem soliden Art. „Italien, reformatorische Bewegungen im 16. Jh.“ (RE³ 9, 1901, 524–542) findet sich eine sehr gute zusammenfassende Darstellung bei Moeller-Kawerau, Lehrbuch der KG III, 1907³, 224 ff. (auf 3½ Seiten) unter dem bezeichnenden Titel „Die Vernichtung der italienischen Reformationskreise 1542–67“. Zum neuesten Stand der Forschung vgl. V. Vinay, *La Riforma protestante* (Biblioteca di cultura religiosa, 20) Brescia 1970.

¹⁵ Jedin, Hdb. 509; vgl. LThK² 7, 641.

¹⁶ K. Eder, *Historia Mundi* VII, 1957, 153.

¹⁷ Vgl. Artikel und Literaturangaben bei G. Schwaiger: LThK² 8, 200 f.

England, Frankreich und Italien reichte. Hier wollte man eine Erneuerung von innen her, aus dem Glauben. Doch gerade diese Reform-Internationale ist die bevorzugte Zielscheibe von Carafas zentralistisch-bürokratisch-gewalttätiger Gegen-„Reform“.

Carafa kehrt zunächst vor der eigenen Haustür, in Italien, und setzt dabei bewußt hoch an; die Spitzen müssen zuerst und am gründlichsten überprüft werden. Insofern ist die Vorladung des Bernardino Ochino, General des Reformordens der Kapuziner, 1542 ein Signal.¹⁸ Er tut sicher gut daran zu fliehen, denn die Inquisition meint es ernst. Er besuchte in Bologna noch Contarini und eilte dann weiter nach Deutschland. Contarini selbst stirbt schon am 1. September 1542, ohne Zweifel wäre er als nächster an der Reihe gewesen. In Neapel trifft es den Kreis um Juan Valdes, den man eine reformerische „Jugendbewegung“ nennen könnte.¹⁹ „Auf eine einzige Sache kam es diesen jungen Leuten an: Gottes- und Nächstenliebe. Nicht Kultübung ist das Entscheidende, sondern die innere Aneignung des Evangeliums in einem lebendigen, persönlichen Glauben.“²⁰ Auch Petrus Martyr Vermigli flüchtete nach Norden,²¹ und sogar ein Neffe Carafas, Galeazzo Caraccioli (1517–86), floh vor der Inquisition 1551 nach Genf.²² Renate von Este kehrte zur Sicherheit in ihre französische Heimat zurück, die in Italien Verbliebenen verfielen der Ungnade, dem Prozeß und der Haft oder gar der Hinrichtung. Kardinal Reginald Pole,²³ Säule der Reform seit 20 Jahren, wurde im Frühjahr 1557 von Paul IV. (Carafa) die Legatenwürde entzogen; er bekam den Befehl, sich in Rom vor der Inquisition zu verantworten. Er befolgte diese Zitierung nach Rom übrigens nicht, starb aber kurze Zeit darauf. Bedeutsam ist es, daß unter diesen von der Inquisition verfolgten Reformkatholiken viele Männer waren, die als Legaten oder Nuntien oder sonst mit der deutschen Bewegung zu tun gehabt hatten. Diese Männer sind deshalb noch keine Protestanten, aber sie „sind geneigt, einen berechtigten Kern der gegnerischen Anschauungen anzuerkennen“, und eben deshalb, weil sie „die Lehren der Gegner nicht in Bausch und Bogen verwarfen, sondern unterschieden, waren sie manchen Verdächtigungen ausgesetzt.“²⁴ Durch rücksichtslose An-

¹⁸ Zu Ochino vgl. noch immer K. Benrath, B. Ochino von Siena, 1892².

¹⁹ Die neueste Literatur zu Valdes (Bozza 1968, Bakhuizen van den Brink 1969, Nieto 1970) nennt Vinay: ARG 65, 1974, 309 ff.

²⁰ Vgl. dazu bes. M. Bataillon, Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e Siècle, Paris 1937, 373 ff.; Fr. Heer, Europäische Geistesgeschichte, 1965², 293 f.

²¹ K. Sturm, Die Theologie Peter Martyr Vermiglis während seines ersten Aufenthalts in Straßburg (1542–47). Ein Reformkatholik unter den Vätern der reformierten Kirche (Beitr. z. Gesch. u. Lehre d. ref. Kirche 31) 1971. Marvin W. Anderson, Peter Martyr, A Reformer in Exile (1542–1562). (Bibliotheca Humanistica et Reformatoria X) Nieuwkoop 1975.

²² RE³ 3, 723 ff. (Benrath).

²³ D. B. Fenlon, The career of card. Reg. Pole (Diss. Cambridge 1968); Ders., Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter-Reformation, Cambridge 1972.

²⁴ K. Eder, 36.

wendung von Gewalt gelang es tatsächlich, alle auch nur protestantisch „riechenden“ Regungen auszulöschen. Natürlich zog sich der Kampf gegen den italienischen „Evangelismus“ über Jahrzehnte hin; schon wegen der politischen Aufsplitterung Italiens war ein einheitliches Vorgehen im modernen Sinne nicht denkbar. Etwa die Republik Venedig bewahrte lange ihre Selbständigkeit und betrieb eine Art von Toleranzpolitik.²⁵ Trotzdem gelang die Vernichtung dieser Kreise nur allzu gut.

4.

Es wäre außerordentlich aufschlußreich, in diesem Zusammenhang die Wendung zu verfolgen, die Ignatius von Loyola von einer unbestimmten „katholischen Reform“ hin zu neukatholischer Kirchlichkeit vollzieht. Der entscheidende Schritt, den der ursprünglich kirchenfreie Individualist mit seinem Studentenbund für innere und äußere Mission unternimmt, geschieht Ende 1537: man unterstellt sich dem Papsttum direkt. Es mag sein, daß Ignatius zutiefst eine Witterung des kommenden Unheils besaß, andererseits als Edelmann und Soldat auch ein starkes Gefühl dafür, daß der Dienst eines hohen Herrn zugleich Sicherheit und Schutz bedeutet – soviel steht fest, daß dieser Schritt der jungen Gemeinschaft das Leben gerettet hat. Doch ist auch das Schiffelein des Jesuitenordens in den schweren Sturm geraten und wurde nur mit Mühe hindurchgesteuert.²⁶ Als schließlich Gian Pietro Carafa 1555 Papst wurde, da gestand Ignatius, es „hätten ihm alle Knochen im Leib gezittert“²⁷ – und gewiß nicht allein aus persönlicher Animosität zwischen diesen beiden Männern. Denn noch waren die Jesuiten nicht die Männer der Gegenreformation. Wie Ignatius überhaupt gegen die Verwendung von physischen oder moralischen Gewaltmitteln gegen die Ketzerei sich geäußert hat,²⁸ so finden wir auch später noch Jesuiten eher auf der Seite der katholischen Reformer wieder: z.B. tritt seit 1556 der Jesuit Salmeron als Verteidiger des als „Lutheraner“ schwer angefochtenen spanischen Primas Bartolomeo Carranza gegen den Dominikaner Melchior Cano auf.²⁹ Petrus Canisius wird 1580 offensichtlich auch als zu milde kaltgestellt,³⁰ und noch

²⁵ Für das Jahr 1573 vgl. E. Schaffran, Der Inquisitionsprozeß gegen Paolo Veronese: Das Münster 11, 1958, 209 ff.

²⁶ Eine Erinnerung daran ist im Jesuitenorden lebendig geblieben. Vgl. oben Anm. 12.

²⁷ Vgl. zu Ignatius und Carafa: Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe, eingeführt von H. Rabner, 1956³, 72 ff.; A. Boland, S. J., La «lettre» d'Ignace de Loyola à Gian Pietro Carafa: Arch. hist. Societatis Iesu 44, 1975, 139–152.

²⁸ Vgl. M. Reichmann S. J., Hat der Hl. Ignatius v. Loyola für die deutschen Protestanten die Todesstrafe verlangt? Konjektur zu einer berühmten Briefstelle: StdZ 113, 1927, 72–77. In der Mission gilt ähnliches von Franz Xavier: vgl. Fr. Heer, Europäische Geistesgeschichte, 309.

²⁹ Vgl. Fr. Heer, Europäische Geistesgeschichte, 307.

³⁰ Seine Milde wird v. a. von Joh. Metzler S. J., Der hl. Petrus Canisius und die Neuerer seiner Zeit (KLK 1, 1927), herausgestellt. Die neueste Darstellung von E. M. Buxbaum, Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern 1549–1556 (Bibl. Inst. Hist. SJ, 35), Rom 1973, ordnet ihn, jedenfalls für diesen Zeitraum, mehr der militanten „Gegenreformation“ zu.

der große Bellarmin muß sich vorwerfen lassen, daß er den Protestantismus mehr dargestellt als bekämpft habe.³¹

5.

Zwar tut es Büchern vermutlich nicht weh, wenn sie verbrannt werden, die Auswirkung solcher Büchervernichtung ist aber oft größer als der Tod eines Menschen. Hier liegt die große Bedeutung des Index, der alle Literatur von außen fernhielt und nach innen alle Erzeugnisse scharf überprüfte.

Für den italienischen „Evangelismus“ vielleicht das typischste Werk ist das Büchlein von der Wohltat Christi (wohl 1542 gedruckt).³² Die Inquisition berichtet darüber: „Es handelt in einschmeichelnder Weise von der Rechtfertigung, setzt Werke und Verdienste herab, um alles dem Glauben zuzuschreiben“.³³ Sehr aufschlußreich ist das, was Jedin dazu sagt: „Es fällt schwer, in dem Büchlein . . . offene Häresien zu konstatieren, und dennoch (!) handelte die römische Inquisition im Interesse der Kirche, wenn sie diese Schrift . . . mit solcher Konsequenz unterdrückte, daß kaum noch Exemplare übrigblieben“.³⁴ Andere Bücher konnten noch von Glück sagen, wenn sie „verbessert“ wieder gedruckt werden durften. So wurden die Schriften Contarinis in den Venediger Ausgaben von 1578 und 1589 vom Generalinquisitor an zahlreichen Stellen im tridentinischen Sinne verändert, d. h. schlichtweg umgeschrieben.³⁵

Ein Bücherschicksal ganz besonderer Art war dem sog. „Kreuzbrevier“ des Kardinals Quiñonez von 1535 beschieden.³⁶ Dieses Reformbrevier war vom Papst Clemens VII. bei dem spanischen Franziskaner selbst in Auftrag gegeben worden. Sein Erfolg war zunächst ganz außerordentlich, innerhalb von 40 Jahren kann man 100 verschiedene Ausgaben zählen. „Auf die außergewöhnliche, über ein Menschenalter andauernde Popularität desselben folgte eine scharfe Zensur, dann Abneigung und zuletzt gänzliches Vergessen“.³⁷ Die Gründe für diese merkwürdige Erfolgskurve kamen im schließlichen Streit um dieses Buch zutage. Der Hauptgegner dieses Breviers, der

³¹ Vgl. E. Raitz von Frentz, Der hl. Kard. Rob. Bellarmin, S. J., Freiburg 1930³, 48.

³² Vgl. zuletzt Valdo Vinay, Die Schrift „Il beneficio di Giesu Christo“ nach der neuesten Forschung: ARG 65, 1974, 307–312. Wie weit das Buch von Calvins Institutio beeinflusst ist, wie weit es mehr vom Neapeler Kreis des Valdes abhängt, ist bis heute in der Forschung umstritten.

³³ Bei K. Brandi, Die deutsche Reformation, 1941, 272. Brandi hat sich intensiv mit diesem ganzen Komplex befaßt.

³⁴ H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient I, 1951², 296. Das ist natürlich nicht „kirchlich“, sondern „konfessionell“ geurteilt!

³⁵ Vgl. Corpus Catholicorum, Bd. 7, S. XX f., XXXIV ff.

³⁶ Vgl. dazu S. Bäumer, Geschichte des Breviers, 1895, 391 ff.; J. A. Jungmann, Warum ist das Reformbrevier des Kardinals Quiñonez gescheitert?: ZkTh 78, 1956, 98–107 (wieder abgedruckt in J. A. Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, 1960, 265–282).

³⁷ Bäumer 393.

spanische Konzilstheologe Johannes de Arze, brachte 1551 in Trient folgendes Argument vor: Es sei mehr Schriftlesung als Gebet. Tatsächlich wollte der Verfasser auch eine „keusche Vermählung des Priesters mit dem göttlichen Wort“ herbeiführen und hatte so die Schriftlesung kräftig ausgedehnt auf Kosten von Legenden usw. (er bot z. B. das ganze Neue Testament!). Es hieß denn auch, es sei namentlich für den augenblicklichen Klerus nicht ungefährlich, so viel private Schriftlesung zuzulassen. Die Beschäftigung mit der Schrift habe die Kirche ihren bevorzugten Dienern (*potioribus ministris*) überlassen, dagegen den *rudiores clerici* habe sie das Amt des Psallierens übertragen. Die Aufgaben seien hier sehr verschieden; für den *idiota clericus* sei das wahllose Bibellesen nur schädlich, insbesondere auch das viele Lesen der Paulusbriefe. Als weitere Gründe werden genannt: Die Ehre der Gottesmutter werde herabgesetzt (tatsächlich hatte Quíñonez das tägliche marianische Offizium fortgelassen); Auflehnung gegen die hergebrachte kirchliche Ordnung der Vigilien und der Psalmodie sei häretischen Ursprungs; das neue Brevier führe zum Verfall des Chorgebets, in dem sich die Jungen schon heute nicht mehr zurechtfinden; überhaupt dürfe der Geist der Neuerung gegenwärtig nicht geduldet werden, auch nicht auf liturgischem Gebiet! Nun hatte dieses Buch sicher seine Schwächen; es war übrigens nicht für klösterliche Gemeinschaften gedacht, dafür umso besser für das Privatgebet des einzelnen Weltpriesters geeignet. Aus diesem Grunde war es auch im Jesuitenorden so verbreitet, noch 1561 wird es dort empfohlen. Die Kritik konnte sich erst nach dem Konzil auswirken. Mit dem Erscheinen des *Breviarium Romanum* Pius' V. 1568 ging Hand in Hand ein strenges Verbot des Kreuzbreviers.³⁸ Das Schicksal dieses Buches zeigt sehr deutlich: die Zeit der katholischen Reform war zu Ende. Weder ein humanistischer noch ein reformerischer Impuls zum Schriftstudium wurde anerkannt. Die Zeit der Gegenreformation mit ihrer schroffen Antihaltung und Polarisierung hatte ihren Anfang genommen.

6.

Wir haben versucht, einige wenige Dinge im Zusammenhang zu skizzieren, von denen die kirchengeschichtlichen Handbücher heute meistens schweigen. Auf den größeren Zusammenhang kam es dabei an, denn es geht gerade nicht um ein Scheitern individueller Lebensschicksale, es geht nicht um das Geschick einzelner, sondern um das Schicksal einer ganzen Richtung, der katholischen Reform. Bei genauer Betrachtung der Ereignisse erweist sich der unentbehrliche Begriff „katholische Reform“ zunächst als ein Sammelbegriff. Aus der umfassenden spätmittelalterlichen Reformbewegung wachsen zunächst seit dem Ablassstreit gleichsam auf ihrem „linken Flügel“ Martin Luther und die Reformation heraus, denn Luther selbst ist in vieler Hinsicht nicht ohne die spätmittelalterliche katholische Reform denkbar und

³⁸ Es ist sehr bezeichnend, daß Impulse dieses Breviers im Anglikanismus (*Common Prayer Book*) fortwirkten (vgl. Jungmann, *ZkTh* 106).

erklärbar. Die eigentliche „Gegenreformation“³⁹ ist dagegen Reaktion auf Luther und die Bewegung, die er in Gang gebracht hat. Sie bildet gleichsam den sich verselbständigenden „rechten Flügel“ der katholischen Reform, die nun durch die aufbrechenden Kräfte der Gegenreformation gespalten und deren verbleibende „Mitte“ in wesentlichen Teilen vernichtet wird. Der Rest der „katholischen Reform“ war gleichsam zwischen die Mühlsteine von Reformation und Gegenreformation geraten. Wie weit einzelne der Betroffenen wirklich „lutherisch“ infiziert waren, wäre im Detail zu prüfen. Zu einem großen Teil wird doch gelten, was man gerade nach Jedins Veröffentlichung von frühen Briefen Contarinis von diesem sagen muß, daß sich seine Auffassungen „unbeeinflusst von den Vorgängen nördlich der Alpen und vor Beginn der Reformation entwickelt“ haben.⁴⁰

Die Geschichte der katholischen Kirche im 16. Jahrhundert ist keinesfalls „ohne Bruch“ verlaufen. „Die Entwicklung zur Gegenreformation ist also nicht von Anfang an vorgezeichnet. Man muß vielmehr stärker als es die katholische Kirchengeschichtsschreibung heute tut, die Wende hervorheben, die für die katholische Reform, sogar in den romanischen Ländern, durch Luthers Reformation eingetreten ist“.⁴¹ Diese Wendung des Katholizismus hin zur Gegenreformation bedeutete, daß wichtigen Kräften der katholischen Reform nunmehr der Lebensraum innerhalb der römischen Kirche bestritten wurde. Von diesem „humanistischen Reformkatholizismus“ sagt Wilhelm Maurer: „Während er auf dem Festland zwischen Reformation und Gegenreformation zerrieben wurde, hat er in England seine eigentliche konfessionsbildende Kraft entfaltet“.⁴²

Sieht man auf den großen Zusammenhang, dann erkennt man: der Kampf Luthers gegen „Schwärmer“ und Dissidenten findet in den anderen sich bildenden Konfessionen – und eben auch in der römischen Kirche – mit einer gewissen zeitlichen Verschiebung eine Parallele.⁴³ Carafa war keine zufällige Panne der Papstgeschichte, es ist letztlich nicht sein „heftiger und unduldsamer Charakter“ von Bedeutung;⁴⁴ unter ihm ereignet sich auch nicht der „Durchbruch der katholischen Reform“, wie Jedin meint, sondern der Durchbruch der Gegenreformation hin zum Mittelpunkt der Kirche. Sein Kampf gegen die Reformer alter Art war ein wesentlicher Schritt auf dem Wege zur Konfessionalisierung der römischen Kirche. Mit anderen Worten:

³⁹ Die fast völlige Vermeidung des m. E. unentbehrlichen Begriffs „Gegenreformation“ etwa bei E. Hassinger, *Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300–1600*, 1966², ist mir nicht verständlich.

⁴⁰ Vgl. ARG 51, 1960, 57.

⁴¹ W. Maurer RGG³II, 1255.

⁴² Art. „Protestantismus“ (Handbuch theol. Grundbegriffe, hg. v. H. Fries, Taschenbuchausgabe 3, 1970, 401; wieder abgedruckt bei W. Maurer, *Kirche und Geschichte* II, 1970, 103–119). Vgl. auch oben Anm. 38 zum Fortwirken des Kreuzbreviers.

⁴³ Vgl. schon meinen Beitrag: „Geschichtliche Aspekte neuzeitlicher Konfessionalität“: Konfessionalität, Jb. d. Ev. Bundes XVI, 1973, 48–59.

⁴⁴ So im betr. Artikel der Brockhaus-Enzyklopädie 14, 1972, 311 (dort auch neuere Lit.).

die römisch-katholische Kirche blieb von den Ereignissen um die Reformation Martin Luthers keinesfalls unberührt. Die Tatsache, daß die reformatorische Bewegung in ihrer Mitte entstanden war und schließlich ausgeschieden wurde, hatte vielmehr tiefgreifende und weitwirkende Folgen. Auch sie legte schließlich in harten (theologischen) Richtungskämpfen eine ganz bestimmte konfessionelle „Bandbreite“ fest und grenzte sich vor allem nach „links“ scharf ab. Die relative Weite und Offenheit – oder, wie Jedin sich ausdrückt: „entsetzliche Verwirrung“⁴⁵ – der mittelalterlichen Theologie und Kirche, die die Reformer zwischen Reformation und Gegenreformation festhalten wollten, war nun nicht mehr tragbar. Das heißt aber: Ein wesentliches Stück „Kontinuität“ lag auf der Seite der katholischen Reform, die forthin keinen Platz in der römischen Kirche mehr haben sollte.

Unter der Fahne der Gegenreformation drängte alles unaufhaltsam zu totaler Polarisierung. Karl Eder hat das Ergebnis einmal so beschrieben: „Der Christ hatte zu sein aufgehört. Es gab nur mehr Katholiken und Protestanten oder, wie sie sich gegenseitig nannten, Papisten und Lutherische“.⁴⁶ „Auch der Katholizismus ist nicht das geblieben, was er im Mittelalter war“.⁴⁷ Das heißt: Die abendländisch-katholische Kirche des Mittelalters hatte den Weg zur römischen Konfession beschritten – einen Weg, den heute viele katholische Theologen wieder zurückzugehen versuchen. Denn unter ihnen ist die Erkenntnis gewachsen, daß auch die katholische Kirche in gegenreformatorischer Verengung ihre wahre Katholizität wenigstens teilweise verloren haben und zu einem Stück Konfession geworden sein könnten.⁴⁸ Das zweite Vatikanische Konzil hat Zeichen in dieser Richtung gesetzt, und es ist gewiß für die römische Kirche von höchster Bedeutung, wenn in ihren Grenzen heute Männer darum bemüht sind, unter breiter Aufnahme biblischer Theologie und übrigens auch durch die Entdeckung der Reformation für sich,⁴⁹ ganz im Sinne der katholischen Reform vor über vier Jahrhunderten, ihrer Kirche eine größere Weite wiederzuerringen. Daß dabei sogar Martin Luther als „eine katholische Möglichkeit“ erwogen werden kann,⁵⁰ ist gewiß ein „katholischer“ Vorgang von höchster Bedeutung.

⁴⁵ H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient I, 298 (in bezug auf Gropper).

⁴⁶ K. Eder, Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus (Kirchengeschichte, hg. v. J. P. Kirsch, III/2) 1949, 16.

⁴⁷ H. Rückert, Die Bedeutung des konfessionellen Gegensatzes für die ev. Theologie: MD 8, 1957, 81. Vgl. auch W. v. Loewenich, Der moderne Katholizismus, 1955 u. ö., 33. Eine der frühesten Äußerungen dieser Art finde ich bei Fr. Nippold in seinem Beitrag „Die Zukunftsaufgabe der interkonfessionellen Forschung als vergleichende Confessionsgeschichte“ (Katholisch oder Jesuitisch, 1888, 173).

⁴⁸ Ich denke, um hier einen weniger Bekannten zu nennen, an manche Arbeiten des Tübingers Franz X. Arnold (vgl. seine Bibliographie in der Festschrift „Verkündigung und Glaube“, hg. von Th. Filthaut und J. A. Jungmann, 1958).

⁴⁹ Vgl. schon Carl Stange, „Evangelisches Erwachen“ in der katholischen Theologie: ZfSystTheol XXII, 1953, 312 ff. Die Grenzen dieser Bewegung im Blick auf Luther zeichnet Heft 10/1976 der Zeitschrift Concilium (12. Jg.).

⁵⁰ Vgl. v. a. die Arbeiten von O. H. Pesch, etwa seinen Aufsatz „Luthers theologisches Denken – eine kath. Möglichkeit?“, Neue Ordnung 23, 1969, 1–19.

7.

Was bedeuten diese Ausführungen für die Kirchengeschichtsforschung?

Sie bestätigen zunächst einmal an einem hervorragenden Beispiel das, was Joseph Ratzinger im Auge hatte. Obwohl heute nicht mehr im eigentlichen Sinne von konfessioneller Geschichtsbetrachtung gesprochen werden kann, sind doch Ansätze und Tendenzen katholischer und evangelischer Kirchengeschichtsschreibung deutlich voneinander unterschieden: vorwiegendes Interesse an der Kontinuität hier – Interesse an den großen Brüchen und Wandlungen dort. Nach der Kontinuität wird unter evangelischen Kirchengeschichtlern selten gefragt.⁵¹ Dabei sind in erster Linie die Institutionen von Bedeutung, und wir können auf diesem Felde von unseren katholischen Kollegen nur lernen. Andererseits stehen diese in der Gefahr, die Dynamik in der Kirchengeschichte unterzubewerten, d. h. die Bedeutung von Bewegungen (!) und großen Persönlichkeiten nicht richtig einzuschätzen⁵² und nicht deutlich genug zu sehen, daß auch Institutionen sich verändern. Joseph Ratzinger hat in der genannten Studie nachgewiesen, daß eine wohl auf Vinzenz von Lerin zurückgehende „ungeschichtliche Starre“, die sich „zu einer Sperre gegen ein geschichtliches Verständnis des Christlichen entwickelte“,⁵³ durchaus nicht unabwendbares katholisches Schicksal ist. Zur Zusammenarbeit und gegenseitiger Ergänzung in den theologischen Wissenschaften braucht seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr aufgerufen zu werden. An ihrer Verwirklichung läßt auch häufig gerade die evangelische Seite manche Wünsche offen. Während z. B. auf dem Gebiet der Lutherforschung zahlreiche katholische Arbeiten, z. T. gerade aus der Kontinuität scholastischer und monastischer Existenz heraus, uns heute Neues und Wichtiges mitzuteilen haben, ist das evangelische Interesse an der Geschichte des römischen Katholizismus im 16. Jahrhundert nach Heinrich Böhmer und Kurt-Dietrich Schmidt vergleichsweise gering.⁵⁴ Der vorliegende Beitrag will im Grunde nur eine Frage stellen, die Frage nach der Rolle der römisch-katholischen Kirche im Prozeß der Konfessionalisierung des 16. Jahrhunderts. Es ist dies vielleicht eine Frage, die auf katholischer Seite auf

⁵¹ Als Ausnahme wäre hier wieder W. Maurer zu nennen, etwa sein Beitrag „Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche“ (W. Maurer, *Kirche u. Geschichte* I, 1970, 76–102) oder seine Studie „Reste kanonischen Rechtes im Frühprotestantismus“ (W. Maurer, *Die Kirche und ihr Recht*, Ges. Aufsätze zum ev. Kirchenrecht, hg. von G. Müller und G. Seebaß, 1976, 145–207).

⁵² Man denke etwa an das Problem der Hagiographie! Wie statisch kann z. B. die dramatische Geschichte des Franziskus von Assisi und seiner Gründung dargestellt werden!

⁵³ Ratzinger 9.

⁵⁴ Vgl. etwa den Sammelband der Wiss. Buchgesellschaft „Gegenreformation“, hg. von E. W. Zeeden (Wege der Forschg. CCCXI) 1973, mit überwiegend katholischen Beiträgen. Ich nenne jedoch Gerhard Müller mit seiner Quellenpublikation der Nuntiaturberichte und seinem schönen Buch über „Die römische Kurie und die Reformation 1523–1534“ (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, XXXVIII) Güterslohn 1969.

Grund ihrer Geschichte und ihres dogmatischen Selbstverständnisses nicht unbefangen gestellt werden kann⁵⁵ – beantwortet werden kann sie nur gemeinsam. Dabei dürfte freilich auszugehen sein von der Tatsache, daß für das 16. Jahrhundert in jedem Falle von Kontinuität *und* von Bruch geredet werden muß.

⁵⁵ Sehr vorsichtig behandelt diesen Komplex auch E. W. Zeeden, derjenige, der sich unserer Frage in den letzten Jahren am stärksten genähert hat; vgl. v. a. sein Buch „Die Entstehung der Konfessionen“, 1965, etwa S. 30 f.

Ketzer oder Wahrheitszeuge Zum Ketzerbegriff Gottfried Arnolds*

Von Wolfgang A. Bienert

Gottfried Arnold hat mit seiner ‚Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie‘, die in den Jahren 1699 und 1700 erstmals erschien, die Kirchengeschichtsschreibung bis in unsere Tage hinein nachhaltig beeinflusst. Epochemachend wurde er vor allem dadurch, daß er für die Ketzer, die Verkannten, warb und durch sein Werk erreichte, „daß man sie ganz anders ernstnahm, ihre Schriften unvoreingenommen las, den kirchenamtlichen Nachrichten über sie mißtraute und ihrer wirklichen Eigenart auf die Spur kam“, schreibt der bekannte Pietismusforscher Martin Schmidt.¹

Denkt man an die zentrale Bedeutung, die der Ketzerbegriff in der Konzeption Arnolds besitzt, ist man allerdings erstaunt, daß ihm in der Forschung bisher nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Zwar gilt es als sicher, daß Arnold in seiner Darstellung der Kirchengeschichte die traditionellen Urteile über Rechtgläubigkeit und Ketzerei keineswegs einfach auf den Kopf gestellt hat, etwa so, daß er die Ketzer einfach zu Rechtgläubigen und die Rechtgläubigen zu Ketzern erklärt hätte. Aber wie er das Verhältnis von Rechtgläubigkeit und Ketzerei neu bestimmt, darüber findet man nur verstreute Hinweise in der Literatur.

Bei näherer Betrachtung ergibt sich allerdings – bedingt durch die immer stärker das Gesamtwerk berücksichtigende neuere Arnoldforschung – ein besonderes Problem dadurch, daß Arnold seine Ansichten über Kirche, Ketzerei usw. im Laufe seines Lebens unter verschiedenen Einflüssen teilweise geändert oder zumindest modifiziert hat. Diesen Einflüssen wird man in der Tat, wie J. F. G. Goeters meint, besondere Aufmerksamkeit schenken müssen. Aber neben der Frage nach „Arnolds Beziehungen und Vorbildern“,² für die der neuentdeckte Katalog der Bibliothek Arnolds³ eine wert-

*) Bonner Habilitations-Probevorlesung vom 22. Januar 1977.

¹ M. Schmidt, Gottfried Arnold – seine Eigenart, seine Bedeutung, seine Beziehung zu Quedlinburg, in: Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus (AGP 2), Witten 1969, S. 331.

² J. F. G. Goeters, Gottfried Arnolds Anschauungen von der Kirchengeschichte in ihrem Werdegang, in: *Traditio – Krisis – Renovatio* aus theologischer Sicht (Festschrift W. Zeller z. 65. Geb. hg. v. B. Jaspert u. R. Mohr), Marburg 1976, 241–257; Zitat S. 242.

³ Vgl. R. Breymayer, Die Bibliothek Gottfried Arnolds (1666–1714), des Verfassers der „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie“: *Linguistica Biblica* 39 (Dez. 1976), S. 86–132.

volle Hilfe bedeutet, bleibt es wichtig, die Entwicklung der Anschauungen Arnolds *innerhalb* seines Werkes zu beachten. Auf den Ketzerbegriff Arnolds angewandt stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage: Wann und wo taucht in seinem Werk erstmals das Ketzerproblem auf, welche Bedeutung hat es dort, und wie wandelt sich Arnolds Anschauung im Verlauf der weiteren Entwicklung?

In der ‚Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie‘ rückt Arnold das Ketzerproblem so deutlich in den Vordergrund der Erörterung, daß es bereits im Titel des Werks erscheint. Doch ist dieses nicht das erste Mal, daß sich Arnold mit dem Problem der Ketzer in der Kirchengeschichte beschäftigt. Ein Hinweis darauf findet sich in der Vorrede zur Kirchen- und Ketzerhistorie selbst.

Dort nämlich verweist Arnold auf sein erstes großes kirchenhistorisches Werk – die ‚Wahre Abbildung der Ersten Christen‘ (1696) – und bemerkt dazu, daß in diesem Buch „wol das bild wahrer Christen dargestellt war, das gegenbild aber der falschen verderbten Christen etwas unzulänglich und unvollkommen, aus mangel der zeit und des raums, heraus kam“.⁴ „Andere liebhaber der historischen warheit“ hätten ihn daraufhin gedrängt, eine Darstellung „der gantzen kirchen-historie“ zu schreiben.⁵ Arnold selbst versteht also die Kirchen- und Ketzerhistorie als eine Ergänzung und Weiterführung seines Buches über die ersten Christen, und zwar als ‚Gegenbild‘, das den Verfall des Christentums in der Geschichte der Kirche beschreibt. ‚Abbildung‘ und Ketzerhistorie gehören also zusammen und ergänzen sich gegenseitig. Mit Recht schreibt J. Büchsel in seiner Monographie über den Kirchenbegriff Arnolds: „Der Kirchenbegriff, den Nigg vergeblich in der Ketzerhistorie selbst suchte, findet sich bereits in der ‚Abbildung“.⁶ Die ‚Abbildung‘ aber enthält nicht nur wesentliche Ausführungen zu Arnolds Kirchenbegriff; auch der Ketzerbegriff wird hier erstmals näher behandelt, ja grundlegend vorgeprägt. Will man Arnolds Ketzerbegriff richtig verstehen, so muß man hier einsetzen. – Doch zuvor einige Bemerkungen über die Person Arnolds, seine Entwicklung und die Vorgeschichte der ‚Abbildung‘, soweit sie für das Verständnis dieser Schrift wichtig sind.

Gottfried Arnold wurde am 5. Sept. 1666 in Annaberg geboren. Nach einer entbehrungsreichen Jugend studierte er in den Jahren 1685–1689 Theologie in Wittenberg, dem damaligen „Hort lutherischer Orthodoxie“.⁷ Das Theologiestudium scheint ihn allerdings zunächst wenig beeindruckt zu haben. Jedenfalls schreibt er später: „Zuförderst zog mich meine natürliche Lust und Fähigkeit annoch sehr auff vieles Wissen / sonderlich auf die Philologie / und darinnen auff die Antiquität / Historiam Civilem und

⁴ Vorrede Nr. 8. Ich zitiere nach der dreibändigen Ausgabe der Kirchen- und Ketzerhistorie, Schaffhausen 1740/42.

⁵ Kirchen- und Ketzerhistorie, Vorrede, ebd.

⁶ J. Büchsel, Gottfried Arnold. Sein Verständnis von Kirche und Wiedergeburt (AGP 8), Witten 1970, S. 80; vgl. W. Nigg, Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung, München 1934, S. 84 f.

⁷ J. F. G. Goeters, a.a.O., S. 243.

Criticam“.⁸ Offensichtlich hatte ihn der seinerzeit weltberühmte Polyhistor Conrad Samuel Schurzfleisch (1641–1708) in seinen Bann gezogen, der in Wittenberg als Professor für Historie und Griechisch – einschließlich neuteamentlicher Exegese – lehrte, und bei dem Arnold Philologia graeca, antiquitas und historica gehört hat.⁹ Die frühesten, teilweise erhaltenen Schriften bestätigen „die rein historischen Neigungen des jungen Arnold“, schreibt E. Seeberg in seiner grundlegenden Monographie über Arnold.¹⁰

Im Jahre 1688 machte Arnold die Bekanntschaft Speners, der ihm nach Abschluß seines Studiums eine Hauslehrerstelle in Dresden verschaffte. Ob Arnold unter dem Einfluß Speners allerdings seine ‚Bekehrung‘ erlebte, wie häufig zu lesen ist,¹¹ erscheint zumindest fraglich. Von einem „Bruch“ im Leben Arnolds in diesem Zusammenhang zu sprechen, wie es E. Seeberg tat,¹² hat man inzwischen wohl aufgegeben.¹³ In Arnolds eigenen Worten stellt sich die Entwicklung jedenfalls anders dar. Er schreibt: „Da ich nun zuvor das meiste in Buchstaben / in vielem Lesen / Lernen / Hören / Nachschlagen (so auch an sich selbst gut war) wie auch in denen Kirchlichen und Academischen Übungen suchte: war es mir zwar eine Handleitung und Zeugniß zu Christo Jesu“... „Alleine zu ihm selber war ich noch nicht kommen / als zu unserm einigen Meister und Propheten“.¹⁴ Der Anstoß zu der neuen Erkenntnis erfolgte durch das Studium der „alten Geschichte“, wobei ihn – wie er selbst gesteht – „die Exempel der ersten Christen / und darunter derer Einsamen und Asceten oder Ubenden gewaltig beschämet“ hätten.¹⁵ In der Vorrede zur Kirchen- und Ketzerhistorie, die mit H. Dörries auf das Jahr 1698 zu datieren ist,¹⁶ schreibt Arnold, daß er „zuförderst und im anfang, denen ersten urältesten fußtapffen der allerersten Christen nach-

⁸ Gottfried Arnolds Offenhertzige Bekänntniß von Ablegung seiner Profession vom 10. Juni 1698, Nr. 3. Ich zitiere nach der 6. Aufl. Frankfurt/M. und Leipzig 1700.

⁹ Vgl. dazu J. F. G. Goeters, a.a.O., S. 243 mit Anm. 12.

¹⁰ E. Seeberg, Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, Meerane 1923 (Nachdruck Darmstadt 1964), S. 16.

¹¹ Vgl. E. Seeberg, a.a.O., S. 1; P. Meinhold, in: Neue deutsche Biographie 1 (1953), 385; ähnlich M. Schmidt, a.a.O., S. 333; u.a.

¹² E. Seeberg, a.a.O., S. 1; vgl. ders., Gottfried Arnold. In Auswahl, München 1934, S. 6.

¹³ Vgl. J. Büchsel, a.a.O., S. 26 Anm. 30; M. Brecht, Der Pietismus als Epoche der Neuzeit: Verkündigung und Forschung 21. Jg., 1976/1, S. 67.

¹⁴ Offenhertzige Bekänntniß, Nr. 2.

¹⁵ Offenhertzige Bekänntniß, Nr. 43.

¹⁶ H. Dörries, Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold (Abh. Akad. Göttingen, 3. Folge Nr. 51), Göttingen 1963, S. 59 f. H. Dörries hat m. E. mit überzeugenden Gründen (anders: J. Büchsel, a.a.O., S. 79) den Nachweis erbracht, daß die in den verschiedenen Ausgaben der Kirchen- und Ketzerhistorie gedruckte Angabe am Ende der Vorrede: „Giessen / den 1 Merz 1697“ in „1698“ zu korrigieren sein dürfte. Als weiterer Grund sei darauf verwiesen, daß die in der Vorrede, Nr. 7 erwähnte holländische Übersetzung der ‚Abbildung‘ wohl mit der von J. G. Walch (Bibliotheca Theologica selecta, Bd. 3, Jena 1762, S. 652) für das Jahr 1698 notierten Amsterdamer Ausgabe identisch sein dürfte, da eine frühere Ausgabe nicht nachweisbar ist; vgl. zu den Angaben: J. F. G. Goeters, a.a.O., S. 251 Anm. 41.

spürte, und ihre eigene urkunden selbst vor die hand nahm“,¹⁷ weil es ihm „allein und einig um die blosse lautere warheit zu thun war, als nach welcher ich so lange jahr eifrigst und von gantzem hertzen geforschet, die ich aus Gottes ewiger erbarmung gefunden gehabt“. ¹⁸ – Arnolds Weg zu vertiefter Glaubenserkenntnis im Sinne des Pietismus führte also von der Beschäftigung mit der alten Geschichte über den engeren Umgang mit der Kirchengeschichte zum vertieften Studium der alten Kirchenväter, bei denen er das wahre Christentum entdeckte. Hinter diesen Bemühungen Arnolds steht nicht zuletzt die in humanistischer Tradition verwurzelte Anschauung, daß man die Wahrheit an ihren Ursprüngen, an ihren Quellen, aufspüren müsse, wo sie noch rein und unverfälscht sei. In dieser Anschauung aber ist der Gedanke des Abfalls, der Verfälschung der Wahrheit in späterer Zeit, a priori bereits enthalten.

Zu der hier skizzierten Entwicklung fügt sich gut, daß Arnold nach zunächst rein historischen Studien bereits im Jahre 1689 neben zwei Übersetzungen – des 1. Klemens- und des Barnabasbriefes – eine Schrift mit dem Titel ‚Erstes Marterthum‘ veröffentlichte.¹⁹ Diese Schrift – „eine aus Zitaten der altkirchlichen und patristischen Literatur gefügte Wesensschau der Märtyrerzeit, die ‚zu einem Spiegel dienen soll, der den jetzigen und künftigen Zustand der Gemeinen mit dem ersten zusammenhalte“²⁰ – wirkt wie eine Vorstudie zur ‚Abbildung der Ersten Christen‘ und nimmt auch deren Form der Aneinanderreihung von Zitaten bereits vorweg. Wie sehr Arnold das Problem der altkirchlichen Märtyrer beschäftigte, zeigt eine weitere Schrift mit dem Titel ‚Historia Christianorum ad metalla damnatorum‘, die im Jahre 1693 in der von dem Juristen Christian Thomasius (1655–1728) herausgegebenen Zeitschrift ‚Historia sapientiae et stultitiae‘ veröffentlicht wurde.²¹ Das starke Interesse an den frühchristlichen Märtyrern, jenen Christen also, die für ihr Zeugnis mit dem Leben einstanden, wirft ein deutliches Licht auf den tiefen Ernst, mit dem Arnold selbst Glauben und Handeln in seinem eigenen Leben zu verwirklichen suchte²² und worin er später ein entscheidendes Kriterium für Rechtgläubigkeit in der Kirchengeschichte erblickte.

Inwieweit es auch Impulse aus pietistischen Kreisen waren, die Arnold veranlaßten, in der Urkirche nach dem wahren Christentum zu forschen, ist schwer zu sagen. Immerhin verkehrte er während seiner Zeit in Dresden (1689–1693) und danach in Quedlinburg in solchen Kreisen. Doch mehr als ein allgemeines Unbehagen am Gegenwartschristentum und die Suche nach einem überzeugend gelebten Glauben, verbunden mit einem starken Interesse an den ‚Antiquitäten‘, läßt sich in der Frühzeit bei Arnold kaum feststellen. „Arnold war“ vielmehr „ein Sonderling“, der sich in seine Bücher-

¹⁷ Kirchen- und Ketzerhistorie, Vorrede, Nr. 6.

¹⁸ Ebd. Nr. 5.

¹⁹ Vgl. dazu – vor allem auch zur Datierung – E. Seeberg, a.a.O., S. 16 f.

²⁰ J. F. G. Goeters, a.a.O., S. 246; vgl. Erstes Marterthum, Nr. 4.

²¹ Jg. 1693, III, 113 ff.; vgl. E. Seeberg, a.a.O., S. 17.

²² Vgl. J. Büchsel, a.a.O., S. 195.

welt vergrub und „der am liebsten mit Niemandem verkehren wollte“.²³ Die Frühschriften zeigen jedoch, daß Arnolds Ansichten von der herausragenden Bedeutung der Urkirche und ihrem Vorbildcharakter für wahres Christentum in ihren Grundzügen bereits vorhanden waren, bevor sie in der ‚Abbildung der Ersten Christen‘ nach allen Seiten hin entfaltet wurden.

Dieses umfangreiche und von großer Gelehrsamkeit zeugende Werk, das im Jahre 1696 erschien, machte Arnold rasch in aller Welt bekannt. Bereits 1698 gab es eine holländische Übersetzung davon,²⁴ und noch zu Lebzeiten Arnolds kamen zwei weitere Auflagen heraus (1700 und 1711/12). Der Verbreitung entsprach eine fast uneingeschränkte Anerkennung. Spener – so berichtet der Arnoldbiograph F. Dibelius²⁵ – ließ das Buch „Sonntags nach Beendigung der Gottesdienste seinen Zuhörern“ vorlesen. Erst später, als die Wogen der Kritik über Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie hereinbrachen, wurde auch die ‚Abbildung‘ am Rande davon miterfaßt.²⁶ In Wahrheit aber enthielt dieses Werk, wenn auch nicht mit der Schärfe und Deutlichkeit wie in der Kirchen- und Ketzerhistorie das gesamte kirchengeschichtliche Programm Arnolds. Auch „die methodischen Voraussetzungen der Ketzerhistorie sind im wesentlichen die gleichen, wie sie Arnold schon für die ‚Abbildung‘ entwickelt hatte“.²⁷ Bereits der barock ausladende Titel dieses Werkes ist aufschlußreich; er lautet: „Die Erste Liebe. Das ist: Wahre Abbildung der Ersten Christen, nach ihrem Lebendigen Glauben und Heiligen Leben, aus der ältesten und bewährtesten Kirchen-Scribenten eigenen Zeugnissen, Exempeln und Reden, nach der Wahrheit der Ersten einigen Christlichen Religion, allen Liebhabern der historischen Wahrheit, und sonderlich der Antiquität, als in einer nützlichen Kirchen-Historie, treulich und unpartheyisch entworfen. Worinnen zugleich des Hn. William Cave Erstes Christentum nach Nothdurft erläutert wird“.²⁸ Arnold versteht demnach sein Werk, das ein Bild von den ersten Christen nach ihrem Glauben und Leben zu zeichnen versucht, als eine „Kirchen-Historie“. Er fühlt sich selbst den „Liebhabern der historischen Wahrheit“ verbunden und versichert Quellentreue und Unparteilichkeit bei der Behandlung des Themas. Dies und die angekündigte Auseinandersetzung mit der Arbeit des anglikanischen Patristikers William Cave, dessen Werk „Primitive Christianity or the Religion of the Ancient Christians in the first ages of the Gospel“ (zuerst 1673) im Jahre 1694 erstmals in deutscher Übersetzung erschienen war,²⁹ machen deutlich, wie sehr Arnold bemüht ist, den wissen-

²³ F. Dibelius, Gottfried Arnold. Sein Leben und seine Bedeutung für Kirche und Theologie, Berlin 1873, S. 86.

²⁴ S. o. Anm. 16.

²⁵ F. Dibelius, a.a.O., S. 72.

²⁶ Vgl. insbesondere die „Neue Nachrede und Vertheidigung dieser Abbildung derer ersten Christen wider einige ungütige Urtheile“ im Anhang zur 3. Aufl. 1712 (6. Aufl. 1740, S. 1082 ff.).

²⁷ J. Büchsel, a.a.O., S. 80.

²⁸ 1. Aufl. 1696; zitiert wird im folgenden nach der 6. Aufl. Leipzig 1740.

²⁹ Zu W. Cave und seinem Werk vgl. u. a. J. F. G. Goeters, a.a.O., S. 246 f.

schaftlichen Ansprüchen seiner Zeit gerecht zu werden. Dieses zeigt sich auch in der dem Werk vorangestellten Übersicht über die „alten Kirchen-Scribenten“ und in den beigefügten Zeittafeln. Auch der Versuch Arnolds, möglichst viele Originalzeugnisse zu Wort kommen zu lassen, entspringt wohl nicht zuletzt dem Bemühen um wissenschaftliche Objektivität. Vieles deutet darauf hin, daß auch der schillernde Begriff „unpartheyisch“,³⁰ der dann auch auf dem Titelblatt der Kirchen- und Ketzerhistorie erscheint, zunächst die Absicht des Verfassers unterstreichen soll, daß er als unabhängiger, nur den Quellen und seinem wissenschaftlichen Gewissen verantwortlicher Historiker vorzugehen gedenkt. Daneben klingt allerdings schon in der ‚Abbildung‘ die Bedeutung ‚überkonfessionell‘, ‚über den streitenden kirchlichen Parteien stehend‘ an, die in der Ketzerhistorie und vor allem in der Vorrede zu den Supplementa zur Ketzerhistorie³¹ hervortritt. Doch gilt nicht zuletzt auch für die Ketzerhistorie, daß es Arnold um ein historisch zuverlässiges und unparteiisches Bild von der Geschichte der Kirche geht. Den Vorwurf der Parteilichkeit, der ihm von seinen Kritikern – vor allem aus den Kreisen der Orthodoxie – sogleich gemacht wurde, konterte Arnold geschickt mit der Bemerkung: „Vielmehr habe ich auch darinn ein zeugniß meines unpartheyischen sinnes vor GOTT und menschen empfangen, weil keine einige parthey oder religion in Europa ist, die sich nicht über die kirchen-historie entweder in öffentlichen büchern oder in privat-schreiben oder auch mündlich beschweret hätte. Ja die Socinianer, waren in dem meß-catalogo die ersten, welche sich wider das buch aufmachten, zum zeugniß meinen völligen dissensus von ihnen, denen hernach andere partheyen folgten.“³² In diesem Sinne bedeutet der Rückgriff Arnolds auf die Zeugnisse „der Ersten einigen Christlichen Religion“, von denen im Titel der ‚Abbildung‘ gesprochen wird, auch den Versuch, sich dem Parteiengozänk in den Kirchen und unter den Theologen seiner Zeit zu entziehen, um sich allein dem Urteil des „allgemeinen unpartheyischen meisters“ Christus³³ zu unterstellen.

Humanistisch geprägte wissenschaftliche Wahrheitsliebe und mystisch gefärbte Innerlichkeit eines Christen, der sich allein Gott und dessen Wahrheit verantwortlich weiß, fließen hier – wie auch sonst bei Arnold – zusammen. Es ist der Wahrheitsbegriff, der bei Arnold nach beiden Seiten hin schillert, der aber für ihn eine Einheit darstellt.

Dies wirkt sich nicht zuletzt auf den Ketzerbegriff Arnolds aus. In der „Wahren Abbildung der Ersten Christen“ hat dieser Begriff zunächst keinen Platz. In dem Bild einer idealen Gemeinschaft, das Arnold von der Ur-

³⁰ Vgl. dazu E. Seeberg, a.a.O., S. 228–233.

³¹ 1. Aufl. 1702; abgedruckt in der Schaffhausener Ausgabe Bd. II, S. 1051 ff. Vgl. vor allem § 10, wo es heißt: „Wer könnte es auch so viel köpfen recht machen, oder einer jeden secte, derer so gar viel sind, alles nach ihrem sinn schreiben? Niemand kan dieses mit recht von einer historie oder deren verbesserung fordern, weil beyde nicht sectirisch, sondern unpartheyisch seyn sollen.“

³² Ketzerhistorie, Supplementa § 23.

³³ Vgl. E. Seeberg, a.a.O., S. 228.

kirche zeichnet, in der christlicher Glaube und christliches Leben im Geist der Liebe eine Einheit bilden, haben Streit und Auseinandersetzungen – gar um Lehrfragen – keinen Raum. Die Feinde befinden sich außerhalb der Kirche: Heiden und Juden. Es sind vor allem die Heiden, die die kleine Schar standhafter Christen verfolgen, obwohl diese nichts anderes wollen, als in wahrer Gottesfurcht, Einfalt und Demut – diese Begriffe tauchen bei Arnold immer wieder auf – ihrem Herrn Christus nachzufolgen. Nicht zufällig ist das Buch gewidmet den lebendigen „Gliedermaßen der unsichtbaren heiligen Gemeine Jesu Christi“, ³⁴ den aus Gott Wiedergeborenen, die „dem Herrn Jesu und seinen ersten Gemeinen in der Wahrheit nachwandeln“. Ihnen sollen die „Exempel“ und lauterer Bekenntnisse „der Apostel und ihrer treuen Nachfolger“ vor Augen gestellt werden, denen sie durch das Band des Heiligen Geistes über die Zeiten hinweg verbunden sind. Kennzeichen dieser vorbildlichen Wahrheitszeugen sind Prüfungen und Züchtigungen, die sie als das Kreuz Christi erkennen und willig auf sich nehmen. Denn „der ganze Haufe der Zeugen der Wahrheit ist mit Christo durch solche Leiden in die Herrlichkeit eingegangen“. Es sind die Zeugen der Wahrheit, die den „Kindern der Wahrheit“ Beispiel geben. Erkennbar in der Geschichte aber ist dies nur denen, die erleuchteten Auges sind. Denn die ursprüngliche Wahrheit ist verdunkelt, die anfängliche Liebe ist verlassen worden. Seither ist die wahre Kirche unsichtbar.

Auf diesem Hintergrund wird die Geschichte der Kirche für Arnold zwangsläufig zu einer Geschichte des Abfalls, weil sein vornehmlich aus den Schriften der Kirchenväter – nicht zuletzt denen des Asketen ‚Makarios‘ ³⁵ – gewonnenes Idealbild von der Urgemeinde für ihn durch die apostolische Gemeinde repräsentiert wird. Jeder Schritt der Kirche in die Welt hinein birgt für sie die Gefahr des Abfalls, ja ist bereits der erste Schritt auf diesem Weg. Erkennbar wird dieser Abfall für Arnold vor allem an der zunehmenden Veräußerlichung des Christentums, an seiner Hinwendung zu Lehre, Ämtern, Zeremonien usw. und schließlich an seiner Pracht- und Machtentfaltung in konstantinischer und nachkonstantinischer Zeit. Der eigentliche Verfall der Kirche setzt für Arnold mit der Zeit Konstantins ein. In diesem Punkt grenzt er sich besonders deutlich von der Darstellung des Anglikaners Cave ab, dem das 4. Jahrhundert – das erste Jahrhundert nach der Zeit der Verfolgungen – als eigentliche Blütezeit des Christentums erschienen war.

Die Geschichte des Verfalls der Kirche von den Anfängen bis zum „völligen Abfall“ der Christen unter Konstantin und seinen Nachfolgern – bis etwa zu Beginn des 5. Jahrhunderts – behandelt Arnold im VIII. Buch sei-

³⁴ Dies und die folgenden Zitate stammen aus der Vorrede zur ‚Abbildung‘.

³⁵ Gemeint ist Symeon von Mesopotamien, von dem die meisten der Homilien stammen, die unter dem Namen des ‚Makarios‘ überliefert sind; vgl. H. Dörries, a.a.O., S. 148 ff. Vgl. auch E. Benz, Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika (Abh. Akad. Wiss. u. Lit. Mainz 1963, 1), Wiesbaden 1963; zu Arnold bes. S. 11–25.

ner ‚Abbildung‘. Nachdem er in den vorausgegangenen sieben Büchern das Leben der ersten Christen ausführlich beschrieben hat, setzt er jetzt noch einmal ganz neu an und beschreibt nun – gewissermaßen als Kontrapunkt – das Bild der *verfallenen* Christenheit nach der bewährten „Regel, daß eine Sache aus ihrem Gegensatz gründlicher und deutlicher erkannt werden möge“.³⁶ Erst jetzt – und zwar ganz am Ende, in den letzten fünf Kapiteln (c. 21–25) dieses Buches bzw. des gesamten Werkes – geht Arnold auf das Problem der Ketzer und ihrer Behandlung durch die frühe Kirche näher ein. Bedenkt man, daß hier die Wurzeln für die spätere Kirchen- und Ketzerhistorie liegen,³⁷ ist man überrascht, mit welcher Zurückhaltung Arnold dieses Thema aufnimmt. Ohne irgendeinen Hinweis auf aktuelle Fragen beginnt er mit den Worten: „Endlich erfordert auch die gemachte Ordnung, auch noch von einer Sache aus der Antiquität Bericht zu thun, die sowol an sich selbst, als nach denen darbey vorgefallenen Umständen unter den Verfall der Christenheit gerechnet wird. Dieses sind die Ketzereyen, samt der Art und Weise, wie man ihnen unter dem Verfall begegnet hat“ (c. 21, 1). Zwar deutet Arnold bereits in der Überschrift dieses ersten der fünf Kapitel über die Ketzer seinen Vorbehalt gegenüber dem kirchenamtlichen Ketzerbegriff an, wenn es darin heißt: „Von denen entstandenen Irrthümern und Ketzereyen, sonderlich, was man eigentlich Ketzereyen genennet“. Aber dann schreibt er ausdrücklich, daß er „keinesweges einigem offenbaren Irrthum oder Abbruch der Wahrheit im geringsten das Wort reden wolle“; vielmehr bleibe er „bey der blossen historischen Erzählung, auf welche Art auch dieser folgende Bericht, und nicht anders angesehen werden muß“ (c. 21, 1).

Wie wenig Arnold von aktuellen Fragen seiner Zeit ausging, zeigt die Tatsache, daß er in der ‚Abbildung‘ nur Beispiele für Ketzerei und sogenannte Ketzerei aus der Alten Kirche und dem Mittelalter behandelt. Rein akademisch beginnt er seine Ausführungen mit einer Untersuchung des Wortes ‚Ketzer‘ und bemerkt dazu: „Es wird selbiges von denen meisten Gelehrten hergeführt aus derjenigen Zeit, da unter dem Römischen Antichrist die Zeugen der Wahrheit mit solchem Namen von der papistischen Clerisey belegt worden, indem unter andern ein Haufe von solchen Leuten Cathari oder Gazari, die Reinen benennet waren, ohne Zweifel zum Spott, von welchen noch am Ende dieses Buchs vielleicht genauere Nachricht erfolgen soll. Dabey denn zu merken ist, daß diese Gazari insgemein in Deutschland ‚Boni homines‘ oder gute Leute, in Italien aber ‚Consolati‘ oder Getröstete genennet“ (c. 21, 1). Bereits an dieser Stelle wird die gesamte Problematik des Ketzerbegriffs deutlich, die in dem Unterschied zwischen Ketzer und Wahrheitszeuge liegt. So akademisch und traditionell Arnolds Ausführun-

³⁶ ‚Abbildung‘, Buch VIII, c. 1, 1. Die folgenden Zitate stammen ebenfalls aus Buch VIII; in Klammern sind Kapitel und Paragraph angegeben, da sich dadurch die Zitate in den verschiedenen Auflagen der ‚Abbildung‘ leichter finden lassen.

³⁷ Vgl. dazu außer der Arbeit von J. Büchsel a.a.O., S. 77 ff., neuerdings vor allem: F. W. Kantzenbach, Gottfried Arnolds Weg zur Kirchen- und Ketzerhistorie 1699: Jahrb. d. hess. Kirchengesch. Vereinigung 26 (1975) 207–241.

gen auch klingen, bei ihm entwickeln sie nach und nach eine eigene Dynamik. Die Ketzer des Mittelalters, die Katharer, Waldenser und andere von der Papstkirche verfolgte Gruppen als Wahrheitszeugen anzusprechen, war zwar spätestens seit Flacius Illyricus und seinem ‚Catalogus testium veritatis‘ (1556) – jener wichtigen Vorarbeit für die Magdeburger Zenturien (1559 ff.) – für einen lutherischen Theologen nahezu selbstverständlich. Arnold aber geht es nicht wie Flacius um den Nachweis einer rechtgläubigen Tradition von den Anfängen bis zur Kirche der Reformatoren. Er fühlt sich als unparteiischer Betrachter allein der Wahrheit und keiner der streitenden Parteien verpflichtet. Und so geht er mit der ihm eigenen Gründlichkeit dem Problem nach, wobei ihn sein spiritualistisches Kirchenverständnis schließlich zu einer neuen Beurteilung von Rechtgläubigkeit und Ketzerei führt, dessen Konsequenzen allerdings erst in der Ketzerhistorie für jeden deutlich erkennbar werden.

In Buch VIII der ‚Abbildung‘ prüft Arnold nun zunächst den Sprachgebrauch von Ketzerei bzw. *αἵρεσις*, lateinisch ‚haeresis‘, aber auch ‚Sekte‘ im frühen Christentum und bei den Kirchenvätern, und kommt schon bald zu dem Ergebnis: „Die berühmtesten Lehrer, welche von und wider die Ketzeren ganze Bücher geschrieben haben, gestehen ausdrücklich, daß sie nicht begreifen, geschweige denn sagen oder lehren könnten, was eine Ketzerey zu nennen sey“ (c. 21, 4). Zu ihnen gehört beispielsweise auch Augustin. Fehler und Irrtümer gab es selbst unter den berühmtesten Kirchenlehrern, nicht selten bei denen, die „den andern am heftigsten widersprochen, und die reinste Lehre haben“ wollten (c. 21, 14). So kam es, daß man „in der falschen Kirche die Ketzeren nach Gefallen zu beschreiben“ pflegte oft in der Weise, „daß man entweder selbst nicht wußte, was sie eigentlich wären, oder doch nicht nach der Wahrheit und Regel göttlichen Willens ansahe, und also vielen Unschuldigen aufbürdete“ (c. 21, 15).

Anders sah es allerdings in den apostolischen Gemeinden aus, für die der „Glaube kein so todes und unfruchtbares Ding“ war (c. 21, 16). In ihnen war ein „Irrthum oder Ketzerey, wenn einer entweder Gott selbst nach der heydnischen Blindheit leugnen, oder nach Christi Lehr und heiligem Leben nicht glauben und einher gehen, oder auch Natur und Gnade unter einander mengen, und durch seine Lehre und Exempel ein sündliches Leben einführen wollte“ (c. 21, 16). So bildete sich die Erkenntnis heraus, „daß kein Ketzer ein wahrhaftiges gottseliges Leben führen könne“ (c. 21, 19). Zum entscheidenden Kriterium für Rechtgläubigkeit wird auf diese Weise dann auch für Arnold „die unumgängliche Nothwendigkeit eines heiligen Lebens, bey einem jeden Rechtgläubigen“ (c. 21, 20).

Wie verhielten sich nun die „ersten und wahren Christen gegen die Ketzer“ (c. 22, Überschrift)? Dazu schreibt Arnold: „Wer nur ein wenig die Beschaffenheit und Natur des wahren Christenthums kennet, wird nicht leugnen können, daß alle Verfolgung und Anfeindung, auch wider die ärgsten Feinde der Wahrheit, derselben gerade entgegen stehe, so gar, daß es auch bey dem allerbesten äusserlichen Wohlstand Christlicher Gemeinen unzulässig

ist, indem Christus in seinen Wegen unveränderlich bleibt. Gott will einmal einen freywilligen Gehorsam haben, und einen Dienst, der aus einem willigen und ungezwungenen Geist geschiehet“ (c. 22, 1). „Gewissens- und Religionsfreyheit“, so bemerkt Arnold, gehöre notwendig dazu; dies sei bereits „von vielen, auch in unserer Sprache, . . . aus dem göttlichen Wort und der ersten Kirchen Einstimmung“ erwiesen worden. Jede Art von Gewissens- oder Religionszwang sei der Natur des wahren Christentums entgegengesetzt. Denn „der Glaube selbst ist eine göttliche Gabe, und kann von Menschen weder mit List noch Gewalt einem andern eingepflanzt werden“ (c. 22, 1). Aus Tit. 3, 10 f. geht – so meint Arnold – eindeutig hervor, daß die wahren Christen „die Irrigen auf keine Weise verfolgt, wol aber geflohen haben“ (c. 22, 13), und er führt dafür zahlreiche Beispiele aus der Alten Kirche an.

Allerdings gibt es auch in der Frühzeit des Christentums bereits Beispiele für das Gegenteil, daß nämlich Zeugen der Wahrheit verketzert wurden. So wurde z. B. schon Tertullian von der neidischen „Clerisey“ . . . „unter allerhand Vorwand endlich zum Ketzer“ erklärt (c. 23, 3). „Ja, es ist wol den ansehnlichsten Kirchenlehrern also ergangen, daß sie alsbald vor Ketzer ausgerufen worden, wenn sie nur das geringste Laster der Clerisey gestraft haben“ (ebd.), darunter beispielsweise auch Hieronymus. So geschah es dann unter dem Verfall, „daß von denen Gottlosen und Heuchlern oft die Frömmsten vor solche ausgerufen wurden“, während „man unter den ersten Christen nur die Gottlosen eigentlich als Ketzer angesehen hat“ (c. 23, 6). Damit aber hat sich in der von ihrem Ursprung abgefallenen Kirche faktisch die Umkehrung vollzogen: Die Zeugen der Wahrheit werden zu Ketzern erklärt, während in Wahrheit die unchristlichen Verfolger aus den Reihen der verfallenen ‚Clerisey‘ als Ketzer bezeichnet werden müßten. Arnold unterscheidet zwar sehr genau zwischen Ketzern und Zeugen der Wahrheit, indem er sie immer nur als sogenannte Ketzer, Verketzerte o. ä. bezeichnet, denn er will keineswegs jene verteidigen, „die durch ihre gottlose sichere Lehre und ärgerliches Leben die Seelen ins Verderben führten, und daher rechte Ketzer waren“ (c. 23, 10). Aber wenn jene sogenannten Ketzer sogar nach Ausweis ihrer *Gegner* einen untadeligen Wandel führten, in Zucht, Einfalt und Demut lebten und dennoch – oder sogar gerade deswegen, wofür Arnold Beispiele anführen kann –, von der Kirche verfolgt wurden, dann ist dies Beweis genug für den Verfall der ‚Clerisey‘ und ihre tiefe Gottlosigkeit.

Immer deutlicher werden nun in Arnolds Darstellung die Parallelen zur Ketzerhistorie. Immer wieder fallen Äußerungen, daß dieses Thema eigentlich sehr viel ausführlicher behandelt werden müßte. Arnold schreibt: „Ich müßte hievon ein sehr langes Register dererjenigen machen, welche allein um ihrer Gottseligkeit willen von der bösen Welt verketzert worden, und wer Zeit und Mühe daran wenden wollte, der würde bey genauer Untersuchung die Bosheit derer Lehrer deutlich finden, von welchen rechtschaffene Christen aus Neid und Feindschaft unter solchen Namen verworfen worden.“

Gleichsam wie ein Vorgriff auf die Ketzerhistorie klingt es, wenn er fortfährt: „In der abendländischen Kirche gehören dahin alle Zeugen der Wahrheit, die von Anfang des Verfalls an, bis jetzund, der falschen Kirche, und sonderlich ihren verführischen Lehrern, widersprochen haben“ (c. 23, 8). Aber dann bleibt Arnold doch in dem selbstgesteckten Rahmen, gibt noch weitere Beispiele von Ketzerverfolgungen bis ins hohe Mittelalter hinein und beschreibt, wie die verfallene ‚Clerisey‘ seit dem 4. Jahrhundert die weltliche Gewalt, „das sogenannte Brachium Seculare“, für sich in Anspruch nahm, um es gegen die sogenannten Ketzer einzusetzen (c. 24, 4).

Am Ende des gesamten Buches kommt Arnold noch einmal auf den Zweck seiner Darstellung zu sprechen. „Nemlich“ – so schreibt er –, „die abgefallenen Christen, und sonderlich die Clerisey hat, nach Einstimmung aller wahrhaftigen Historienschreiber, dieses durchgehends im Gebrauch gehabt, daß sie die theuersten Zeugen und Boten Jesu Christi alsbald vor Ketzer angeklaget, und zu dem Ende ihnen schreckliche Irrthümer angedichtet, und sie sonst auf alle Weisen an Ehre, Gut und Blut gekränket und verfolgt“ (c. 25, 27). Damit unterstreicht Arnold erneut, daß es ihm bei aller spürbaren Parteinahme für die zu Unrecht Verketzten allein um die historische Wahrheit geht. In seinem Urteil über die mittelalterliche Kirche steht er in seiner Zeit auch keineswegs allein; das beweist nicht zuletzt die anerkennende Aufnahme seines Buches. Vieles in diesen Kapiteln ist den gebildeten Lesern seiner Zeit keineswegs neu. Doch schon dadurch, daß Arnold sich der deutschen Sprache bedient und alle fremdsprachigen Zitate übersetzt, macht er die hier angeschnittenen Fragen einer breiteren Öffentlichkeit bekannt. Nicht zuletzt darin, daß er die Kirchen- und Ketzerhistorie ebenfalls in deutscher Sprache verfaßt hat, gründet später der durchschlagende Erfolg dieses Werks. So etwas hatte es bis dahin in der wissenschaftlichen Literatur nicht gegeben und erinnert an die Bedeutung, die die Verwendung der deutschen Sprache für den Erfolg der Reformation hatte. Allerdings kamen noch andere wichtige Umstände hinzu, die den Erfolg dieses Werkes begründeten, die aber auch zugleich die heftige Kritik verständlich machen, die sein Erscheinen sogleich hervorrief.

Im Frühjahr des Jahres 1697 (Dekret vom 24. März 1697) erhielt Arnold aufgrund seiner ‚Abbildung‘ einen Ruf auf den Lehrstuhl für Geschichte an der Universität Gießen. Nach einigem Zögern nahm er den Ruf an, weil er, der sich zwar scheute, ein kirchliches Amt zu übernehmen, in diesem Fall der Meinung war, es „wäre das Schulwesen vor dem Kirchen-Staat einem erleuchteten Gemüthe noch etwas erträglicher und dienlicher zur Erbauung“.³⁸ Doch kaum ein Jahr später trat ein, was nicht nur in der akademischen Welt großes Aufsehen erregte: Arnold legte seine Professur nieder und kehrte nach Quedlinburg zurück. Er selbst schreibt dazu in seinem ‚Offenherzigen Bekenntnis‘, in dem er die Gründe für seine Resignation darlegt: „Der Eckel vor dem hochtrabenden ruhmsüchtigen Vernunft-Wesen des Academischen Lebens wuchse täglich / und das Geheimniß der Boßheit / so in mir und andern lage / wurde zu meinem hefftigen Entsetzen nachdrücklich

entdeckt. Bey allen Verrichtungen / Collegiis, Disputationen und andern Actibus fühlte ich die empfindlichsten Gemüths-Schmertzen / und was von Christi Leben übrig war / fand hierbey nahe sein Ende“.³⁹ Verständlich werden diese Äußerungen, wenn man bedenkt, daß Arnold fast zehn Jahre außerhalb der Universität eine Art Eremitenleben geführt hatte und nun mit vielerlei Geschäften zu tun bekam, die seiner Vorstellung von einem christlichen Leben diametral entgegengesetzt waren. Dazu kam, daß er entsprechend seinem Lehrauftrag in Gießen vor allem über Profangeschichte zu lesen hatte und sich nicht auf das Gebiet der Kirchengeschichte zurückziehen durfte.

Die kurze Zeit als Professor in Gießen aber hatte einschneidende Folgen für Arnold: Einerseits war er nun in aller Welt bekannt; die Einflüsse von außen verstärkten sich. Sein konsequenter Bruch mit der ‚Welt‘ brachte ihm vor allem die Sympathie der radikalen Pietisten ein – z. B. Friedrich Breckling (1629–1711) und seine Anhänger in Holland, wo in kurzer Zeit alle wichtigen Arbeiten Arnolds zwischen 1696 und 1700 in Übersetzung herauskamen; Breckling selbst beteiligte sich an den Vorarbeiten zur Ketzerhistorie.⁴⁰ Spener hingegen mißbilligte Arnolds Rücktritt von seiner Professur und blieb später auch gegenüber der Ketzerhistorie reserviert.

Andererseits geriet Arnold selbst in eine innere Krise und meinte nun, er sei für ein öffentliches Amt grundsätzlich ungeeignet. In dieser Lage – und offensichtlich unter dem Einfluß radikal-pietistischer und mystischer Gedanken – verschärfte sich seine kritische Haltung gegenüber der Kirche. Sein berühmtes Gedicht ‚Babels Grablied‘ – „die schärfste Absage, die Arnold je der Kirche erteilt hat“, wie J. Büchsel meint⁴¹ – ist wohl in dieser Zeit entstanden. Besonders bemerkenswert ist darin der Vers 15, in dem es heißt:

„Drum dämpfet nicht Den Geist, wenn er ausbricht
In euch und andern, Babels Grund zu stöhren;
Ihr sonderlich, die ihr wollt viel bekehren,
Seht, daß nur erst in euch gantz Babel bricht,
Und heuchelt nicht“.

In diesem Vers ist unüberhörbar eine Absage an den Pietismus enthalten und zugleich das ‚Babel‘ im Menschen selbst angesprochen. Hier zeigt sich, daß Arnold in seinem Denken noch radikaler und konsequenter als seine Gesinnungsgenossen ist, indem er die Wurzel allen Übels im Menschen selbst erkennt.⁴²

³⁸ Offenhertzige Bekenntniß, Nr. 5.

³⁹ Ebd. Nr. 7.

⁴⁰ Vgl. dazu J. F. G. Goeters, a.a.O., S. 251 f.

⁴¹ J. Büchsel, a.a.O., S. 139.

⁴² Ob hier reformatorisches Erbe durchschimmert, wie die Untersuchungen von T. Stählin (Gottfried Arnolds geistliche Dichtung. Glaube und Mystik [Veröffentl. d. Ev. Ges. f. Liturgieforschung H. 15], Göttingen 1966) nahelegen oder der Einfluß mystisch-dualistischer Gedanken spürbar wird, wie Prof. Goeters, Bonn, meint, vermag ich nicht zu entscheiden. Zur Kritik an Stählin vgl. J. Büchsel, a.a.O., S. 23 f.

In dieser Zeit des Umbruchs, die Arnold zunächst immer stärker in die Isolierung führt, in der er sich zunehmend der Mystik öffnet, bis er schließlich zu der Erkenntnis kommt, daß er trotz vieler Bedenken vielleicht doch ein Pfarramt übernehmen könne⁴³ – was er zwei Jahre später dann auch tut, nachdem er kurz zuvor geheiratet und damit auch nach außen hin seinen Bruch mit den radikalen Pietisten dokumentiert hat –, in diesen für Arnold entscheidenden Jahren 1697–1699 ist jenes monumentale Werk der Kirchen- und Ketzerhistorie entstanden, das seinen späteren Ruhm begründete. Der vollständige Titel dieses Werks lautet: „Gottfried Arnolds Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie / von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688“. Das Werk besteht insgesamt aus vier Teilen, von denen die beiden ersten in einem Band zuerst im Jahre 1699 veröffentlicht wurden; der zweite Band mit den beiden restlichen Teilen erschien ein Jahr später.

Der erste Teil behandelt die Kirchengeschichte von ihren Anfängen bis zum Vorabend der Reformation, jenen Abschnitt also, für den Arnold bereits viel Material gesammelt hatte, als er den Schlußteil der ‚Abbildung‘ schrieb. Der zweite Teil behandelt die Zeit von der Reformation bis zum Jahre 1688. In Teil III geht es um Streitigkeiten des 17. Jahrhunderts; Teil IV besteht, wie der Titel sagt, aus „allerhand nöthigen documenten / tractaten und zeugnissen, acten und geschichten von vielen religions-streitigkeiten, die in diesem zweyten band erzehlet werden“. – Formal lehnt sich Arnold in dem Aufbau seiner Kirchen- und Ketzerhistorie ohne nähere Begründung an das Vorbild der Magdeburger Zenturien an. Jahrhundert für Jahrhundert wird streng chronologisch nacheinander abgehandelt; innerhalb der einzelnen Zenturien wird der Stoff nach einem fünfgliedrigen Schema geordnet: 1.) Vom äußerlichen Zustand der Kirche – 2.) Vom inneren Zustand der Kirche – 3.) Von den Kirchen-Scribenten – 4.) Von den Konzilien und Synoden – und schließlich 5.) Von den Religionsstreitigkeiten, worin die Frage der Ketzer der jeweiligen Zeit behandelt wird. Vom 5. bis zum 15. Jahrhundert wird das fünfgliedrige Schema streng durchgehalten, was eine steigende Monotonie zur Folge hat. Lediglich in den ersten vier Jahrhunderten, für die Arnold durch seine ‚Abbildung der Ersten Christen‘ umfangreiches Material zur Verfügung hat, wird das Schema ein wenig variiert. Anders ist es bei der Darstellung des 16. und 17. Jahrhunderts. Hier, d. h. im 2. Teil der Ketzerhistorie, geht Arnold ganz von dem früheren Schema ab.

Neu gegenüber der ‚Abbildung‘ ist nicht nur die chronologische Gliederung und die Erweiterung des historischen Stoffes. Neu ist vor allem, daß Arnold die Schwelle der Reformationszeit überschreitet und den Verfall des Christentums nicht allein in der Papstkirche, sondern auch in der reformierten und der lutherischen Kirche findet. Zwar ist Arnold der Meinung, daß die Anfangszeit der Reformation eine gute Zeit war, weil es dabei tatsäch-

⁴³ Vgl. das ‚Antwortschreiben‘ Arnolds vom 14. 10. 1699; dazu H. Dörries, a.a.O., S. 88–92.

⁴⁴ Ketzerhistorie 2. Teil, Buch XVI, 6, 1.

lich um eine Erneuerung des Glaubens und des Lebens in der Kirche ging. Luther habe damals „mit dem zeugniß der warheit aus dem klaren geschriebenen wort Gottes die feinde angegriffen, die verderbniß gezeigt, bestraft und gebessert, und den anfang des Christenthums gelehret“.⁴⁴ Doch dann stellt sich Arnold die Frage: Woran mag es gemangelt haben, „daß hernach so bittere klagen über dem fortgehenden verderbniß so wohl von Luthero selbst als andern geführet werden müssen“?⁴⁵ – Im Grunde vollzog sich damals wiederum, was Arnold bei Hus und seinen Nachfolgern so formuliert hatte: „Gleichwol ist betrübt zu lesen, daß, wie es bey allen hauffen gangen ist, also auch hier bald nach ihrem tode (gemeint sind Jan Hus und Hieronymus von Prag) die einigkeit, der ernst und die redlichkeit unter ihren nachfolgern abgenommen hat“.⁴⁶ Zeugen der Wahrheit sind immer nur einzelne. Sobald die Nachfolger sich zusammentun und eine Sekte bilden, beginnt der Abfall von der ursprünglichen Wahrheit und Reinheit der Überzeugung.⁴⁷

Sieht man genau hin, dann zieht Arnold in der Ketzerhistorie nur die Linie konsequent weiter, die er in der ‚Abbildung‘ begonnen hat. Rechtgläubigkeit bedeutet für ihn weiterhin – gerade auch für die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen –, daß die Früchte des wahren Glaubens – Gottesfurcht, Einfalt, Demut, Sanftmut, Lauterkeit des Herzens usw. – erkennbar sein müssen nicht zuletzt beim Umgang der Christen miteinander. An diesem Maßstab werden auch Luther und die übrigen Reformatoren gemessen. In den Vordergrund der Betrachtung aber rücken immer mehr die vielen aus der Reformationszeit hervorgegangenen Gruppen und Grüppchen der Wiedertäufer, Enthusiasten, Spiritualisten, Mystiker, die von den offiziell anerkannten Kirchen bekämpft und verketzert wurden und in denen Arnold häufig Zeugen der Wahrheit erkennt, die um ihres Glaubens willen zu Unrecht verfolgt wurden.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ketzerhistorie 1. Teil, Buch XV, 5, 14.

⁴⁷ Vgl. den Beschluß zu Teil IV, § 18: „Hoffentlich wird aus dieser gantzen kirchen-historie nächst der täglichen erfahrung kund und offenbar gnug seyn, wie unter so gar vielen und grossen hauffen, darunter sich ein jeder die wahre kirche nennet, keiner gefunden werde, zu welchem sich ein Gott-suchendes gemüthe mit ungezweifelten vertrauen und sicherer persuasion einer unbetrüglichkeit ohne die geringste beysorge eines schadens aufenthalts oder hinderniß alleine gesellen, halten, und bey ihnen biß zum höchsten grad des alters Jesu Christi verharren könnte. Welches dann nicht allein von denen grössesten partheyen gewiß seyn mag, welche ihre eigene wercke und früchte schamroth machen, und ihrer blösse überzeugen: sondern auch von denenjenigen, welche jene neben sich verachten, und sich wegen ihrer schein-frömmigkeit und gleissenden heucheldienste allein vor rechtgläubig, und untadelich halten und ausgeben. Dann obgleich die ersten stifter und vorfahren solcher geringeren kirch-gemeinen als zeugen der wahrheit in ihrem theil treu und besser dann ihre verfolgter und ankläger gewesen: so ist doch denen nachkommen eben das begegnet, was der gantzen christlichen kirche selbst bald nach der Apostel tod wiederfahren, daß sie nemlich mit der zeit laulich, sicher, eigensinnig, sectirisch, hochmüthig und selbst-gefällig worden.“

Aus der Beschäftigung mit ihnen und ihrem Schicksal sind dann die „Allgemeinen Anmerkungen von denen Ketzer-Geschichten“ hervorgegangen, die Arnold seiner Ketzerhistorie vorangestellt hat und in denen noch einmal seine ganze leidenschaftliche Parteinahme für die zu Unrecht Verketzerten zum Ausdruck kommt. Der Unterschied zwischen Ketzern und Verketzerten ist vor allem in diesem Teil der Ketzerhistorie kaum mehr zu erkennen, obwohl er – genau betrachtet – beibehalten wird. Aber bereits die Gliederung der „Allgemeinen Anmerkungen“ zeigt, wie das Problem der Ketzerei selbst in den Hintergrund rückt.

Zuerst geht es um die Ketzermacher, d.h. jene „Bischöffe, Doctores und dergleichen“ in der Kirche, die teils „aus schwachheit, unzulänglichem begriff der Göttlichen geheimnüssen oder allzuheftigem eiffer“,⁴⁸ meistens jedoch aus „ehrgeld-geitz, eigensinn, grimm, rachgier, neid, zandksucht, läster- und spottgeist, lügen und verläumdung“⁴⁹ andere verketzert, unterdrückt und verfolgt haben. Dann behandelt Arnold das Problem der Verketzerten, wobei der Brudermord Kains als Beginn eines durch die gesamte Geschichte zu beobachtenden Prozesses angesehen wird, bei dem immer wieder „der stärkere böse den schwächern und frommen unterdrucket“.⁵⁰ Christus wird demgegenüber zum Vorbild für alle zu Unrecht Verketzerten in der Geschichte, weil auch er, „der sanfftümthige Heyland“, „wegen seines eiffers über das hauß Gottes und zeugnisses wider die verderbte Priesterschaft zu Jerusalem als gottslästerer verdammt und erwürgt worden“ sei.⁵¹ Nun erst geht Arnold auch auf das Problem der Ketzerei ein. Da es jedoch „schwer, ja unmöglich sey, eine ketzerey recht eigentlich zu beschreiben“,⁵² wird dieses Problem zunächst zu einer Frage nach den Beurteilungsnormen, letztlich jedoch zu einer Frage nach Herzens-Theologie oder Buchstaben- und Zank-Theologie. So wird schließlich das Problem der Ketzerei zu einer Frage des Umgangs mit Ketzern oder jenen, die man als solche bezeichnet, wobei „das gröste gebot unsers Schöpfers, welches ist die liebe gegen alle menschen“,⁵³ zum entscheidenden Maßstab des Handelns erhoben wird. Am Schluß des Gesamtwerks der Kirchen- und Ketzerhistorie steht folgerichtig ein Plädoyer für die Gewissensfreiheit zugunsten der „Stillen im Lande“, die die wahre christliche Kirche bilden.⁵⁴

⁴⁸ Allgem. Anmerkungen 1, 3.

⁴⁹ Allgem. Anmerkungen 1, 17 f.

⁵⁰ Allgem. Anmerkungen 2, 2.

⁵¹ Allgem. Anmerkungen 2, 3.

⁵² Allgem. Anmerkungen 3, 40.

⁵³ Ketzerhistorie, Vorrede, Nr. 25.

⁵⁴ Vgl. Ketzerhistorie, Beschluß zu Teil IV, § 20: „Es ist aber weiter hieraus wohl und gründlich zu erkennen, wie weißlich und löblich regenten und obrigkeiten handeln, so da die selige und von Gott selbst zur gemeinen ruhe und ordnung versehene gewissens-freyheit auch hierinne maintainieren, daß niemand wider sein eigen hertz und gewissen zu dem gemeinen kirchenwesen und andern sätzen gezwungen, oder deswegen übel angesehen werde. In betrachtung es höchst-bedencklich und dem eigenen gewissen derer oberen beschwerlich fallen würde, eine solche creatur zu binden, welche Gott selbst, der oberste gesetz-geber, frey gemacht, oder denen ver-

Ungeachtet dieser Tendenz, die das gesamte Werk durchzieht und auf der ein großer Teil seiner Wirkung bis heute beruht, hält Arnold grundsätzlich an dem Vorsatz der Unparteilichkeit des Historikers fest, der erfordert, daß „nichts, was zum gantzen der historischen warheit dienet“ ausgelassen, bemäntelt, verdreht oder verkehrt werden dürfe.⁵⁵ Denn – so weiß Arnold von dem berühmten Juristen und Humanisten Hugo Grotius (1583–1645): die Wahrheit könne man nicht anders verteidigen als mit lauterer Wahrheit.⁵⁶ Wenn später Christian Thomasius über das Werk Arnolds urteilt: „Ich halte (es) . . . nach der H. Schrift für das beste und nützlichste Buch . . . und scheue mich nicht dasselbe meinen Auditoribus hiermit auf das nachdrücklichste zu recommendieren, und wenn sie das Geld dafür von ihrem Munde absparen oder erbetteln sollten“,⁵⁷ so liegt das nicht zuletzt daran, daß auch er von der gleichen humanistischen Tradition geprägt war. Versteht man Arnolds Werk aus dieser Tradition, dann wird u.a. auch verständlich, warum Arnold später zwar Korrekturen und Ergänzungen an seinem Werk für richtig und sogar notwendig erachtete, an seiner Grundkonzeption jedoch unbeirrt festhielt.⁵⁸ Auch die Nähe zwischen Chr. Thomasius und Arnold in der Beurteilung des Ketzerproblems⁵⁹ wird auf diesem Hintergrund verständlich und weist auf die Klammer hin, die in Deutschland zwischen Pietismus und beginnender Aufklärung bestand.

Die konsequente Anwendung historischer Methoden auf die Kirchengeschichtsschreibung gehört zu dem Erbe Arnolds, das auch heute noch Beachtung verdient, auch wenn durch die Ergebnisse der Forschung sich in-

kehrten eiffrern in ihren wahnsinnigen eigennützigem sätzen nachzufolgen. Es sind solche gemüther, welche den gemeinen weg nicht mehr mitlaufen können, gemeinlich diejenigen stillen im lande, von denen man sich nichts weniger, als unordnung oder ungelegenheit zu besorgen hat.“

⁵⁵ Ketzerhistorie, Vorrede, Nr. 29.

⁵⁶ Ketzerhistorie, Vorrede, Nr. 26.

⁵⁷ Zitiert bei H. Dörries, a.a.O., S. 205.

⁵⁸ Vgl. die Supplementa zur Ketzerhistorie, Vorrede, Nr. 4: „Was erstlich die sachen selbst anlanget, so betreffen sie nicht hauptsächlich den eigentlichen grund der gantzen wahren kirch-historie, der an sich selbst wahrhaftig und unumstößig bleibt. Und also ist diese verbesserung einiger umstände, mit nichten eine revocation des gantzen wercks, oder der einmahl abgelegten bekänntniß von der wahrheit, wie man fälschlich ausgesprenget, und damit den elenden sinn und wunsch verrathen hat. Sondern es betrifft vornemlich einige neben-dinge und kleinigkeiten, umstände, redens-arten und dergleichen, darinnen bey der so weitläufftigen arbeit dann und wann mag gefehlet worden seyn.“

⁵⁹ Chr. Thomasius hatte in diesem Zusammenhang zwei Arbeiten veröffentlicht: a) „Ob Ketzerey ein staffbares Verbrechen sey?“ (zuerst latein. v. 14. Juli 1697) und b) „Vom Recht Evangelischer Fürsten gegen die Ketzer“ (zuerst latein. v. 11. Nov. 1697) [beide später auf Deutsch in: „Außerlesene und in Deutsch noch nie gedruckte Schrifften“ I, Halle 1705, 211 ff. bzw. 309 ff.]. Diese Arbeiten könnten auf Arnolds Ketzerhistorie eingewirkt haben, obwohl sich eine direkte Bezugnahme nicht nachweisen läßt. Möglich wäre jedoch auch, daß Arnolds „Abbildung“ Thomasius zu diesen Arbeiten angeregt hat. – Zum Verhältnis zwischen Arnold und Thomasius vgl. auch E. Seeberg, Christian Thomasius und Gottfried Arnold: Neue kirchl. Zeitschr. 31, 1920, 337–358.

zwischen vieles anders darstellt als zur Zeit des Verfassers der Kirchen- und Ketzehistorie. Arnolds Bemühen um historische Gerechtigkeit für die wegen ihres Glaubens Unterdrückten und Verfolgten verdient gleichfalls uneingeschränkte Anerkennung. Problematisch bleibt hingegen sein Versuch, Kirchengeschichte ausschließlich als Geschichte des Abfalls von der wahren Kirche des Urchristentums zu schreiben. Allerdings ist der Gedanke des Abfalls kein Spezifikum der Geschichtsanschauung Arnolds. Er hat seinen Platz u. a. auch im humanistischen Denken, in das der spiritualistische Kirchenbegriff – wie das Beispiel Arnolds zeigt – leicht eindringen konnte. Ernst Wolf schreibt deshalb mit Recht: „Der entscheidende Mangel des im Gesamtzusammenhang protestantischer Kirchengeschichtsschreibung . . . unerhört fruchtbaren und wertvollen Werkes besteht darin, daß Arnold dem Problem des Kirchenbegriffs zu rasch und mit einer zu einfachen Lösung ausgewichen ist“.⁶⁰ Das Verhältnis zwischen sichtbarer, verfaßter Kirche und unsichtbarer Kirche des Glaubens läßt sich in der Tat nicht durch eine einseitige Parteinahme für die unsichtbare Glaubenskirche aufheben, weil sichtbare und unsichtbare Kirche unlösbar aufeinander bezogen sind und in einem dauernden Spannungsverhältnis zueinander stehen. Dies hat auch Arnold später selbst erkannt, als er nach seinem Bruch mit den radikalen Pietisten ein kirchliches Amt übernahm, das er bis zu seinem Lebensende⁶¹ treu und gewissenhaft verwaltete.

⁶⁰ E. Wolf, Gottfried Arnold, in: Deutsches Pfarrerrblatt 45, 1941, 326.

⁶¹ Am 6. März 1705 wurde Arnold zum Pastor und geistlichen Inspektor in Werben/Altmark ernannt, d. h. zum Nachfolger seines Schwiegervaters Sprögel. – Von 1707 bis zu seinem Tode am 30. Mai 1714 (nicht Pfingsten 1714, wie gelegentlich zu lesen ist!) wirkte er als Pastor und geistlicher Inspektor in Perleberg.

Zur Entstehung des „Denzinger“*

Von Manfred Weitlauff

Am 8. Januar 1857 wurde auf Grund eines einstimmigen Beschlusses der Indexkongregation vom selben Tag durch päpstliches Dekret das gesamte literarische Werk des damals dreiundsiebzighjährigen Wiener Theologen Anton Günther (1783–1863) zensuriert. Günthers Lehre irre vom Pfad der orthodoxen Wahrheit gänzlich ab – so stellten die Mitglieder der Kongregation fest –, sie gereiche der katholischen Kirche und der Heranbildung des theologischen Nachwuchses zu höchstem Schaden.¹ In einem das Urteil erläuternden Breve an den Kölner Erzbischof Kardinal Johannes von Geissel (1796–1864), den entschiedensten Gegner Günthers im deutschen Episkopat, beschuldigte der Papst den Zensurierten ferner der Verletzung der „sana loquendi forma“.² Das Urteil traf nicht nur einen Theologen und spekulativen Kopf von ungewöhnlichem Rang, obendrein einen scharfsichtigen Beobachter der geistigen Bewegungen seiner Zeit, der in ungeteilter Hingabe der Kirche gedient hatte, als Denker und Priester in der Welt der Gebildeten weitestes Ansehen genoß wie kein anderer zeitgenössischer Theologe sonst, – das Urteil traf in gleicher Weise auch seine Schule, eben die Günther-Schule,

* Öffentliche Probevorlesung zur Habilitation für das Fach Kirchengeschichte im Fachbereich Katholische Theologie der Universität München (21. Februar 1977).

Im folgenden beschränken sich die Anmerkungen auf das Notwendigste. Eine ausführlich belegte Darstellung erscheint unter dem Titel „Zur Entstehung des ‚Denzinger‘. Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph Dominikus Denzinger (1819–1883) in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg“ im Historischen Jahrbuch 96 (1976).

¹ „Expositam a Te Doctrinam, ab orthodoxae veritatis tramite prorsus abhorrere; fierique haud posse (ubi eadem vigere ac disseminari pergat) quin maximo catholicae Ecclesiae ac Theologicae Clericorum adulescentium Institutioni, Futura sit detrimento.“ Mitteilung des Präfekten der Indexkongregation Kardinal Girolamo d’Andrea vom 13. Januar 1857 an Günther mit der Aufforderung, sich der Sentenz zu unterwerfen. Zitiert im Schreiben Günthers an Kardinal Schwarzenberg vom 2. Februar 1857. *E. und M. Winter*, Domprediger Johann Emanuel Veith und Kardinal Friedrich Schwarzenberg. Der Günther-Prozeß in unveröffentlichten Briefen und Akten (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 282. Bd., 2. Abhandlung. Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, Heft 13), Wien 1972, 126.

² Breve „Eximiam Tuam“, Bononiae, 15. Iunii 1857. Pii IX Pontificis Maximi Acta I/2, 585–590; *Analecta Iuris Pontificii*. Quatrième série, Rome 1860, 1443–1446; Denzinger-Schönmetzer 2828–2831; *F. H. Reusch*, Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte II/2, Bonn 1885 (Neudruck Aalen 1967), 1122 f.

den großen Kreis seiner Schüler und Freunde, die zahlreiche Lehrstühle innehatten, an den Universitäten Bonn, Breslau, Tübingen, Prag, an den Lyzeen zu Bamberg und Braunsberg, im Trierer Priesterseminar,³ um nur ihre wichtigsten Wirkungsstätten zu nennen. Den meisten von ihnen wurde das römische Urteil, dem sie sich wie ihr Lehrer – freilich nicht ohne Bitterkeit und innere Vorbehalte – unterwarfen, zum Schicksal, manche stürzte es in tiefe Verstörung.⁴ Am folgenschwersten aber wirkte sich das Verwerfungsurteil aus auf die theologische Entwicklung in Deutschland. Denn es war ja nicht das erste Mal im 19. Jahrhundert, daß das Lebenswerk eines einflußreichen Theologen deutscher Zunge dem Verdikt des Papstes verfiel. Rund zwanzig Jahre vorher, 1835/36, war bereits das gesamte gedruckte Werk des gefeierten Bonner Theologen Georg Hermes (1775–1831) – posthum – ebenfalls pauschal zensuriert und seiner Schule der Todesstoß versetzt worden.

Man muß sich die Situation vergegenwärtigen, um die Tragweite beider Verurteilungen ermessen zu können. Nach dem lähmenden Schock, der durch den Zusammenbruch der alten Reichskirche in der Säkularisation von 1803 verursacht worden war, und im Zuge der kirchlichen Neuorganisation hatte sich in Deutschland spontan eine erstaunliche Blüte der theologischen Wissenschaft entfaltet. Gewiß waren ihre Ansätze vielgestaltig und unverkennbar die Einflüsse der noch nachwirkenden Aufklärung wie der zeitgenössischen Philosophie. Jedoch ungeachtet der Verschiedenartigkeit der Ansätze und der Wege, die sie einschlug, war sie von dem einen Ziel beseelt, in mutiger Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen der Zeit einer grundstürzend gewandelten und noch unentwegt im Wandel begriffenen Welt die christliche Offenbarung wieder nahezubringen, die einander entfremdeten, feindlich gewordenen Brüder Glauben und Wissen wieder zu versöhnen.⁵ Jene Männer, die sich auf das Wagnis einer solchen geistigen Auseinandersetzung damals einließen, waren der redlichen Überzeugung, dadurch der Kirche einen lebensnotwendigen Dienst zu erweisen. Und es verdient ange-

³ Siehe P. Wenzel, Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 1), Essen 1961; ders., Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, Essen 1965.

⁴ Ebenda.

⁵ K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit. VI. Bd. Geschichte der katholischen Theologie), München 1866 (Neudruck New York, London, Hildesheim 1965), 426–510, 2. Auflage München und Leipzig 1889, 416–506; L. Scheffczyk, Theologie im Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert (Sammlung Dieterich 300), Bremen 1965; H. Jedin (Hrg.), Handbuch der Kirchengeschichte VI/1, Freiburg–Basel–Wien 1971, 287–298; H. Fries-G. Schwaiger (Hrg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert I–III, München 1975; G. Schwaiger (Hrg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 11), Göttingen 1975 (sowie die übrigen Bände dieser Reihe des Forschungsunternehmens „Neunzehntes Jahrhundert“ der Fritz Thyssen Stiftung).

merkt zu werden, daß sie sich keineswegs nur in den Bahnen der Theorie bewegten, sondern daß von ihnen, gerade als Frucht ihrer theoretischen Auseinandersetzung, auch beachtliche Impulse für eine innerkirchliche Reform gemäß den Erfordernissen der Zeit ausgingen.⁶ Freilich hafteten ihren zum Teil wirklich großartigen Versuchen einer Neubegründung des christlichen Glaubens auch Mängel an – sie mußten ihnen anhaften –, außerdem bargen sie, wie jedes Wagnis, die Gefahr des Mißverständnisses in sich, zumal diese Versuche ja auch einer neuen, von der traditionellen scholastischen Terminologie abweichenden Sprache bedurften. Kein Wunder, daß eine in dieser Weise sich exponierende theologische Bemühung nicht nur Anerkennung fand, vielmehr auch Argwohn weckte und offenen oder verdeckten Widerspruch provozierte! Und alsbald rührten sich geschäftige Hände, die unter dem Vorwand der Reinerhaltung des überlieferten Glaubens, der Bewahrung der überlieferten kirchlichen Lehre, jedoch tatsächlich keineswegs immer aus lauterer Motiven, geschweige denn mit lauterer Methoden, danach trachteten, den die traditionellen philosophischen Bahnen verlassenden Aufbruch der Theologie, in dem sie Heterodoxie witterten, zum Stillstand zu bringen. Daß man sich bei der Verfolgung des gesteckten Zieles der Denunziation als der wirksamsten Waffe bediente, steht heute außer Zweifel. Außer Zweifel steht desgleichen, daß die Nuntien und die Römische Kurie gegen deutsche Theologen gerichteten Denunziationen willigst Gehör schenkten und auf solche Denunziationen überaus behende reagierten.⁷ Hermes' Verurteilung, nach Darstellung des Verurteilungsbreves „Dum acerbissimas“ vom 26. September 1835 erfolgt auf Grund einer Anklagenwelle aus dem deutschen Episkopat wie von seiten deutscher Theologen und auf Grund sorgfältigster Prüfung des gedruckten Werkes,⁸ bietet diesbezüglich einige für sich sprechende Aufschlüsse. Neueste detaillierte Forschungen im Vatikani-

⁶ Es sei, zum Beispiel, nur erinnert an die Reformvorschläge Johann Baptist Hirschers (1788–1865). Siehe die Beiträge *E. Kellers* und *J. Riefs* in: Schwaiger, Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert.

⁷ Jedin, Handbuch VI/1, 689 f. – Wobei auffällt, daß Papst und Kurie nie „motu proprio“ gehandelt, sondern immer auf Denunziationen und Anzeigen reagiert haben!

⁸ „Quae cum ex plurium Germaniae Theologorum, sacrorumque Ecclesiae Pastorum denunciationibus, reclamationibus, et expostulationibus ad Nostras pervenerunt aures, ne credito Nobis Apostolatus Officio, ac Sacrosancti Fidei Depositum custodiendi muneri deessemus, statim curavimus, ut Hermesii opera ad Sanctam Sedem mitterentur examinanda; quod et factum est. [Es folgt die Aufzählung der verurteilten Werke.] Hos igitur libros tradi iussimus Theologis Germanicae linguae peritissimis omni ex parte diligentissime perscrutandos, qui praecipua ex eisdem notanda loca excerperunt, longo etiam, si opus fuisset, orationis tractu, prout sensuum, verborumque contextus exigere videretur, eaque in latinum versa accuratis notarent animadversionibus: Quae omnino sedulo, et consideratissime praestiterunt, atque cum jam vulgata fama inveniuntur omnino concordēs.“ Damnatio et prohibitio operum Georgii Hermes „Dum acerbissimas“, Romae, 26. Septembris 1835. Acta Gregorii Papae XVI II, 85–87; C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Tübingen 1924, 441 f.; Denzinger-Schönmetzer 2738–2740.

schen Archiv⁹ haben den eindeutigen Nachweis erbracht, daß der Hermes-Prozeß allein ausgelöst wurde durch die denunzierende Anzeige des berichtigten Bilker Pfarrers Anton Joseph Binterim (1779–1855), des aus persönlichen Gründen geschworenen Feindes der Bonner katholisch-theologischen Fakultät,¹⁰ die der Münchener Nuntius Graf Mercy d'Argenteau¹¹ ungeprüft, nichtsdestoweniger ihr heftigst beipflichtend, weitergeleitet hatte.¹² Wir wissen heute ferner, daß die Verurteilung und die Art ihrer Publikation – nämlich durch Breve, in feierlicher Form – bereits praktisch feststanden, ehe das Verfahren eröffnet wurde, ehe man einer Schrift des Denunzierten habhaft werden konnte, ja ehe man in Rom überhaupt wußte, wer der Denunzierte war. Man suchte ihn zunächst in Österreich und hielt seinen Namen, wie es scheint, für ein Pseudonym.¹³ Der Urteilsspruch in der feierlichen Sitzung des Sanctum Officium vom 15. Januar 1835 erging – wiederum nachweislich – ohne die geringste Kenntnis dessen, was Hermes gelehrt hatte.¹⁴ Die Angaben über den Prozeßverlauf im Verurteilungsbreve, das höchstwahrscheinlich Gregor XVI. (1831–1846) persönlich zum Verfasser hatte,¹⁵ sind unkorrekt. Und die nachträgliche rechtfertigende Darstellung des Verfahrens durch den Jesuiten Giovanni Perrone (1794–1876), Professor der Dogmatik am Collegio Romano, ist eine wohl auf höhere Weisung gefertigte Legende zur Verschleierung des wahren Tatbestands.¹⁶

⁹ Herman H. Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831), I. Bd. Darstellung, II. Bd. Dokumentenanhang und Verzeichnisse (Diss. Masch.), Rom 1976. Eine großenteils auf bisher unbekanntem Quellenmaterial, insbesondere aus dem Vatikanischen Archiv, basierende gründliche Untersuchung, die Hermes-Prozeß und Hermes-Urteil in der Tat in völlig neuem Licht erscheinen läßt. Akten aus dem (an sich unzugänglichen) Archiv des Sanctum Officium sind nicht zitiert, doch scheinen sie dem Verfasser nicht ganz unbekannt geblieben zu sein. – Das Zitat der Anm. 8 ist einem bei Schwedt (II 293) abgebildeten Plakatdruck der Damatio entnommen.

¹⁰ Schwedt I 57. – Siehe auch S. Merkle, Der hermesische Streit im Lichte neuer Quellen: Historisches Jahrbuch 60, 1940, 179–220 (wieder abgedruckt in: Ders., Ausgewählte Reden und Aufsätze, Würzburg 1965, 509–544).

¹¹ Binterim an d'Argenteau, Bilk, 23. Oktober 1832. Schwedt II Dokument 201. – Mercy d'Argenteau wirkte seit 30. März 1827 als Nuntius in München (Ernennung Oktober 1826).

¹² Bericht d'Argenteaus, 2. November 1832. H. Bastgen, Forschungen und Quellen zur Kirchenpolitik Gregors XVI. (Veröffentlichungen zur Kirchen- und Papstgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der Quellen des Vatikanischen Archivs, hrg. von der Görresgesellschaft durch ihr Historisches Institut in Rom 1), Paderborn 1929, 437–439; Schwedt I 58 f.

¹³ Der römische Initiator des Prozesses war der Erzbischof und nachmalige Kurienkardinal Luigi Frezza (1783–1837), Sekretär der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten. Er setzte auch die Inquisition durch das Sanctum Officium durch; denn diesem gehörte er als Konsultor an, während er Mitglied der Indexkongregation nicht war. Schwedt I 66–71.

¹⁴ Schwedt I 268–277.

¹⁵ Schwedt I 323–330.

¹⁶ G. Perrone, Zur Geschichte des Hermesianismus. Erste Abtheilung, Regensburg 1839 (zuerst italienisch erschienen in den „Annali delle scienze Religiose“, Vol. 7 Num. 19, Roma Luglio e Agosto 1838).

Dies sind *facta historica*! Bei dem jedem Recht spottenden Prozeß und Urteil gegen Georg Hermes war es lediglich darum gegangen – zumindest verstärkt sich dieser Eindruck –, die damals einflußreichste theologische Schule in Deutschland um jeden Preis zu zerschlagen und mit diesem ersten Schlag ein Exempel zu statuieren. Denn man hielt an der Kurie die Berichte des Münchener Nuntius, der Deutschland als eine ungeheure Brutstätte der Häresie schilderte, als ein Land, das von gefährlichen Lehren und irrigen Grundsätzen förmlich überschwemmt werde, für bare Münze. Wollte man alle in Deutschland gedruckten verderblichen Schriften weisungsgemäß der Indexkongregation zuleiten, würde der Etat der Kongregation zur Bestreitung der bloßen Versandspesen nicht ausreichen. Er begnüge sich deshalb notgedrungen mit der Anzeige jener Bücher, die wegen ihrer „ganz besonderen Unverschämtheit und Schlechtigkeit“ unter den „übrigen“ schlechten Büchern am meisten Ärgernis erregten, und zu diesen zähle insbesondere Hermes' Schrifttum.¹⁷ So hatte d'Argenteau Ende 1834 nach Rom gemeldet, derselbe Nuntius, der nicht einmal die Namen der wichtigsten Theologen seines Distrikts, geschweige eines ihrer Werke kannte oder zu beurteilen in der Lage war, dem auch der Name Hermes nur aus der Anzeige Binterims bekannt war!

Daß das vom Münchener Nuntius und seinen deutschen Zwischenträgern vermittelte Bild in der Umgebung des Papstes lebendig blieb, dafür sorgte insbesondere die in Rom sich wieder stabilisierende Gesellschaft Jesu, die seit ihrer Restauration (1814) mit Vehemenz um die Rückgewinnung ihrer ehemals beherrschenden Stellung in der Theologie rang. Die Väter, denen alsbald wieder die Leitung des Collegium Germanicum et Hungaricum anvertraut worden war und die 1824 auch den philosophisch-theologischen Lehrbetrieb am Collegium Romanum wieder aufgenommen hatten, streng nach der „*Ratio et Institutio studiorum Societatis Jesu*“ von 1599,¹⁸ wußten dieses Bild und selbstredend ihre eigenen theologischen Maximen als die allein legitimen, allein wahrhaft katholischen tief in die Herzen ihrer Zöglinge aus deutschen Landen zu senken. Und als die ersten Germaniker in den

¹⁷ „Wenn man alle die schlechten Bücher, die in Deutschland gedruckt werden, der Kongregation denunzieren und zusenden müßte, genügte dafür nicht die emsigste Korrespondenz, gesetzt man kenne überhaupt alle Bücher, um einen genauen Katalog einzusenden, noch reichte der gesamte Haushalt der Kongregation für die bloßen Versandspesen.“ Antwort d'Argenteaus vom 27. Dezember 1834 auf ein Zirkularschreiben des Präfekten der Indexkongregation Kardinal Giacomo Giustiniани vom 2. Dezember 1834. Schwedt I 63.

¹⁸ Im Mittelpunkt des theologischen Studiums stand Dogmatik, auf die sämtliche anderen Disziplinen sorgfältigst hingeordnet waren. 1832 wurde die *Ratio studiorum* geringfügig modifiziert. Erst jetzt fand im Studiengang unter anderem auch das Fach Kirchengeschichte, allerdings sehr am Rande, Berücksichtigung. G. M. Pachler, *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu I–IV*, Berlin 1887–1894 (Bd. II enthält die *Ratio studiorum* von 1599 und 1832); *Monumenta paedagogica Societatis Jesu quae primam rationem studiorum anno 1586 editam praecessere*, Matriti 1901; R. García Villoslada, *Storia del Collegio Romano*, Roma 1954.

dreißiger Jahren in ihre Heimat zurückkehrten, dieser nicht selten geistig entfremdet, bahnte sich wie von selbst die Verbindung zwischen ihnen und den ihnen gleichgestimmten Mainzern – dem Kreis um das Mainzer Priesterseminar¹⁹ – an, mit welchen sie sich mehr und mehr zu einer geschlossenen Kampffront zur Abwehr der angeblich entarteten, rationalistisch verseuchten deutschen Universitätstheologie oder, wie sie sich auch ausdrückten, zur kirchlichen Regeneration Deutschlands vereinigten, wobei sich die Germaniker prononciert als Vorhut der Jesuiten, als häufig fanatische Bahnbrecher der ihnen angelernten jesuitischen Theologie als des alleinigen Heilmittels verstanden und entsprechend gebärdeten.²⁰

Noch war der Kampf gegen Hermes kein Streit der Schulen gewesen, ob schon festzuhalten ist, daß die beiden während des Verfahrens pro forma beigezogenen Gutachter ein Jesuit und ein Jesuitenschüler waren, nämlich der Elsässer Anton Kohlmann SJ, bis 1829 Professor der Dogmatik am Collegium Romanum († 1836), und der Germaniker Karl August Graf Reisach (1800–1869), der nachmalige Bischof von Eichstätt, Erzbischof von München und Freising und Kurienkardinal – beide übrigens theologische Dilettanten.²¹ Das Hermes-Urteil war ein Signal, und als solches erkannte es der kongeniale Freund und Interpret Günthers, der Mediziner Johann Heinrich Pabst (1785–1838). Er notierte damals, 1835, die künftige Entwicklung vorausahnend: „... wahrscheinlich kommt nun unsere Wenigkeit an die Reihe.“²² Dabei hielt Günther bei aller Hochachtung vor der denkerischen Leistung Hermes' dessen philosophischen Ansatz, gewonnen in der Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants, für durchaus verfehlt. Selber war er bei der Suche nach einem neuen Denkansatz auf Descartes gestoßen. Descartes' philosophischer Ausgangspunkt schien ihm eine tragfähige, wenngleich noch unvollkommen ausgeprägte Grundlage für den Entwurf einer zeitgemäßen Theologie darzubieten. Von dessen „Cogito ergo sum“ ausgehend, entwickelte er unter fortwährender Auseinandersetzung mit der Philosophie seiner Zeit – Fichte, Hegel, Schelling – eine, nach dem Urteil Alois Dempfs,²³ geniale philosophische Anthropologie, „in der er den Schlüsselbund zur Erschließung des Seinsganzen entdeckt und in diesem auch jenen Schlüssel gefunden zu haben glaubte, der da aufschließt die Tore des Heilig-

¹⁹ L. Lenhart, Das Mainzer Priesterseminar als Brücke von der alten zur neuen Mainzer Universität, Mainz 1947; ders., Die erste Mainzer Theologenschule des 19. Jahrhunderts, Mainz 1956; Jedin, Handbuch VI/1 268–270.

²⁰ Siehe M. Weitlauff, Joseph Hergenröther (1824–1890), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen Deutschlands II 471–551.

²¹ Schwedt I 81–111, II Dokumente 008 und 709. – Beide Zensoren, die übrigens zu einander durchaus widersprechenden Ergebnissen gelangten, konsultierten bei ihrer Gutachtertätigkeit keine einzige Schrift Hermes'. Sie stützten sich in ihrem Urteil (bestenfalls) auf antihermesianische Zeitschriftenartikel!

²² Pabst an Baltzer, 7. November 1835. Zitiert bei E. Melzer, Johannes Baptista Baltzers Leben, Wirken und wissenschaftliche Bedeutung, auf Grund seines Nachlasses und seiner Schriften dargestellt, Bonn 1877, 31.

²³ A. Dempf, Theoretische Anthropologie (Sammlung Dalp 67), München 1950, 189; ders., Weltordnung und Heilsgeschichte (Horizonte 4), Einsiedeln 1958, 109–127.

tums“.²⁴ Sein Ziel war es, eine rationale Verständigung über das geoffenbarte Christentum auf Grund einer revidierten und vertieften Theorie des menschlichen Selbstbewußtseins zu erreichen.²⁵ Freilich, bei seinem Versuch einer Synthese von Glauben und Wissen lehnte auch er gleich Hermes es ab, den – wie er sagte – „ausgefahrenen Holzweg“ der Scholastik (der Begriffsscholastik) zu beschreiten. Diese hatte bereits gegenüber dem Ansturm der Aufklärung hilflos die Waffen strecken müssen. Vor allem aber schmeckte sie ihm infolge ihrer Symbiose – ihrer unnatürlichen Symbiose, wie Günther urteilte – mit der antiken Philosophie, mit Platon und Aristoteles, zu sehr nach Pantheismus, weshalb er es für abwegig hielt, mit ihrer Hilfe dem in der zeitgenössischen Philosophie grassierenden, den Zeitgeist prägenden pantheistischen Monismus wirksam zu begegnen. Er setzte diesem den radikalen (gleichwohl christlichen) Dualismus entgegen, den absoluten zwischen Gott und Welt und den Dualismus von Natur und Geist im relativen Sein.

1845 war die Günther-Schule in der theologischen Landschaft Österreichs und Deutschlands zu einer unübersehbaren Macht erstarkt, in ihrem Einfluß den inzwischen niedergerungenen Hermesianismus weit übertreffend. Dies rief Gegnerschaft hervor, ein an sich ganz natürlicher Vorgang, der sich durchaus fruchtbar hätte auswirken können, wäre diese Gegnerschaft nicht von jenen Kräften ausgegangen, die – nach einem bitteren Wort des Prager Fürsterzbischofs Kardinal Friedrich von Schwarzenberg (1809–1885), des hochverdienten Protektors Anton Günthers (den man dann von römischer Seite schmachlich hinterging²⁶) – „Alles und Alles verstehen, heilen und regiren wollen, und es nicht glauben wollen, daß Andere, die nicht sie selbst sind, auch etwas wissen, die deshalb alles vernichten wollen, was nicht in ihrem Garten gewachsen ist, oder ihnen unbedingt huldigt“.²⁷ Diese Kräfte – Schwarzenberg sprach von „Genossenschaften und Einzelnen“²⁸ und meinte damit die im Vormarsch begriffene jesuitische Römische Schule, deren inzwi-

²⁴ J. Pritz, Anton Günther (1783–1863), in: Fries-Schwaiger, *Katholische Theologen Deutschlands I* 348–375, hier 364. – Zu Leben und Werk Anton Günthers siehe Werner, *Geschichte der katholischen Theologie* 452–464 (2. Auflage 440–452); E. Winter, *Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule* (Geschichtliche Forschungen zur Philosophie der Neuzeit 1), Paderborn 1931; ders., *Frühliberalismus in der Donaumonarchie. Religiöse, nationale und wissenschaftliche Strömungen von 1790–1868* (Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens 7), Berlin 1968, 97–100, 153–157, 270–272; Wenzel, *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus*; J. Pritz, *Glauben und Wissen bei Anton Günther. Eine Einführung in sein Leben und Werk mit einer Auswahl aus seinen Schriften* (Wiener Beiträge zur Theologie IV), Wien 1963; K. Beck, *Offenbarung und Glaube bei Anton Günther* (Wiener Beiträge zur Theologie XVII), Wien 1967. – Die Hauptwerke Günthers, die wichtigsten Gegenschriften und weiterführende Literatur sind verzeichnet bei Pritz, Anton Günther 374 f.

²⁵ Werner, *Geschichte der katholischen Theologie* 453 (2. Auflage 441).

²⁶ Siehe hierzu die instruktive Edition von E. und M. Winter, *Domprediger Johann Emanuel Veith*.

²⁷ Schwarzenberg an Kardinal d'Andrea, Prag, 13. August 1856 (eigenhändiger Entwurf). Ebenda 118 f.

²⁸ Ebenda.

schen in Deutschland etablierte Vertreter, den Mainzer Kreis, dazu den Wiener Erzbischof Kardinal Joseph Othmar von Rauscher (1797–1875): diese Kräfte inszenierten von allem Anfang einen Kampf auf Leben und Tod. Dazu kam, daß im schicksalhaften Jahr 1848, nach dem Zusammenbruch des josephinischen Staatskirchentums, der Wiener Günther-Kreis für die Verwirklichung individueller und sozialer Freiheit, für eine konstitutionelle Monarchie, für Rede-, Presse- und Assoziationsfreiheit der Kirche, aber auch für die Freiheit des Denkgeistes innerhalb der Kirche eintrat, im Interesse einer Vertiefung des Glaubensverständnisses und einer Belebung der Theologie als Wissenschaft, außerdem für ein stärkeres Engagement des Laien, vorab des gebildeten Laien, in der Kirche. Umstürzlerisch waren diese Forderungen mitnichten, und keiner aus dem Günther-Kreis sympathisierte mit der revolutionären Partei, mit den kommunistischen Wählern. Im Gegenteil, Günther war der erste, der damals bereits von seinem dualistischen Standpunkt aus die hereinbrechende geistige Gefahr des Kommunismus in der Wurzel klar erkannte und auf sie aufmerksam machte. Gleichwohl gerieten Günther und seine Anhänger jetzt, als liberal beschimpft, in die Schußlinie erbitterter Kritik,²⁹ die der Angegriffene mit treffendem Witz, mit Ironie, zuweilen mit beißendem Sarkasmus und freilich auch in zunehmend polemischem Ton beantwortete. Es bekümmerte ihn nicht, daß er dadurch nur immer mehr Öl ins Feuer goß. Seine Schüler ließen sich zudem bei der Verteidigung ihres Lehrers zu manchen Unklugheiten hinreißen, was auf seiten der Gegner als zusätzliche Provokation empfunden wurde. Man formierte sich zur Vergeltungsoffensive, indem man die Frage nach der Rechtgläubigkeit Günthers stellte und zu diesem Zweck das gedruckte Werk, das kein systematisches war, Satz für Satz unter die Lupe nahm, in der erklärten Absicht, den unbequemen Theologen und Rivalen der Heterodoxie zu überführen und zu liquidieren. Es fiel den Zensoren in der Tat nicht schwer, aus den kühnen, eigenwillig formulierten Gedankengängen Günthers einzelne mißverständliche Aussagen herauszupicken und diese, von ihrem ursprünglichen Kontext losgelöst, als gegen die Lehre der Kirche verstoßende „Irrtümer“ anzuprangern. Lücken in der zu erstellenden Beweiskette füllte man endlich mit passenden Zitaten aus Werken von Günther-Schülern – der Zweck heiligte die Mittel! Bravourös hat sich in dieser Weise häresieaufspürend betätigt der Jesuitenschüler und Bonner Privatdozent Franz Jakob Clemens (1815–1862), und zwar in speziellem Auftrag des Kardinals Geissel, der die Güntherianer als verkappte Hermesianer verfolgte.³⁰ Er entstammte übrigens dem Mainzer Kreis. Clemens' Schrift „Die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre“ (Köln 1853),³¹ ein schmales Bändchen, in bewußter Nachahmung des Günther'schen literarischen Stils in

²⁹ Winter, Die geistige Entwicklung Anton Günthers 170–224; Pritz, Anton Günther 356–363.

³⁰ Wenzel, Der Freundeskreis um Anton Günther 43.

³¹ Auf Clemens' Schrift antwortete als Anwalt Günthers *Peter Knoodt* mit seiner dreibändigen Verteidigungsschrift „Günther und Clemens. Offene Briefe“, Wien 1853–1854.

Briefform gehalten,³² könnte geradezu als „Lehrbuch“ dienen, wie man nach neuscholastischer Manier einen mißliebigen Gegner zu Fall bringt. Denzinger war es, der Clemens mit höchstem Lob bestätigte, er habe in „seine[r] treffliche[n] Darlegung und Widerlegung“ der Günther'schen Lehre „den richtigen Grundsatz“ gewählt, „daß eine einfache Zusammenstellung von Originalstellen und Entgegenstellung der treffenden kirchlichen Definitionen das geeignete Mittel sei, auf kürzestem Weg zum Ziele zu kommen“,³³ nämlich aufzuzeigen, wie es um die Rechtgläubigkeit Günthers bestellt sei. Ja, eine solche Präzision habe Clemens bei seinem Verfahren angewandt, daß, wer die Lehre Günthers (in ihrer Verkehrtheit natürlich) kennenzulernen wünsche, fortan der (mühsamen und ohnehin gefährlichen) Lektüre der Schriften Günthers entraten könne: er greife zu der Broschüre des Dr. Clemens!³⁴ Und gleich Clemens plädierte Denzinger – in seinen Briefen an den Spiritual des Germanikums P. Franz Xaver Huber SJ († 1871), seinen ehemaligen Beichtvater – nachdrücklichst für eine Proskription der einzelnen „Irrtümer“ Günthers, besonders jener über das Verhältnis von Glauben und Wissen, durch päpstliche Bulle, also in feierlichster Form. Denn erst in der ausdrücklichen Zensurierung einzelner Sätze und nicht schon in der Indizierung des Günther'schen Gesamtwerkes sah er die Gewähr, daß mit den „Irrtümern“ Günthers auch die mannigfachen, mit jenen aber im Grunde identischen „Irrlehren“ der anderen deutschen Theologen vom kirchlichen Verdikt getroffen und als gleichfalls häretisch gebrandmarkt würden. „Es ist hohe Zeit, daß dieser ultraspeculativen und semirationalistischen Richtung von Günther, Pabst, Baader, Sengler, Drey & Consorten³⁵ einmal das Handwerk gelegt werde, da sie die ganze deutsche Theologie verdorben haben und noch verderben und zum Theil noch weit schlimmer sind als Hermes“ – so in einem beschwörenden Brief vom November 1852.³⁶

³² Günther hatte sich in seinem literarischen Stil sichtlich an Jean Paul geschult. Winter, Die geistige Entwicklung Anton Günthers 75; Wenzel, Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus 12 f.

³³ Katholische Wochenschrift 1, 1853, 408 f.

³⁴ Ebenda 409.

³⁵ Johann Heinrich Pabst (1785–1838), Mediziner und hervorragender Kenner der kartesischen Philosophie, gehörte zum engsten Freundeskreis Günthers. Pritz, Anton Günther 353 f. – Franz von Baader (1765–1841), Philosoph, zur Theosophie neigend und stark beeinflusst von der Mystik Jakob Böhm. H. Graßl, Franz von Baader (1765–1841), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen Deutschlands I 274–302 (QQ. und Lit.). – Jakob Sengler (1799–1878), Religionsphilosoph, um eine großangelegte Synthese von Philosophie und Christentum bemüht. F. Eichinger, Die Philosophie Jakob Senglers als philosophische Theologie (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 18), Göttingen 1976. – Johann Sebastian von Drey (1777–1853), Dogmatiker, Begründer der katholischen Tübinger Schule. J. Rief, Johann Sebastian von Drey (1777–1853), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen Deutschlands II 9–39 (QQ. und Lit.); W. Ruf, Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 7), Göttingen 1974.

³⁶ Denzinger an P. Huber, Würzburg, 6. November 1852. Archiv des Germanikums.

Heinrich Joseph Dominikus Denzinger (1819–1883): mit ihm ist der zweite kompromißlose Gegner Günthers genannt. Germaniker des Bistums Würzburg, war er von dem Bewußtsein durchdrungen, im Besitz der „wahren Lehre“ und der „richtigen Grundsätze“ zu sein, „da ich sie in Rom unter den Augen des Kirchenoberhauptes bekommen habe“.³⁷ ein stürmischer, streitbarer Charakter, ein wahrer „Schüler des hl. Ignatius“ – wie er sich selbst bezeichnete –, der „immer etwas militärisch sein“ müsse,³⁸ ein blinder Eiferer seiner Schule. Sebastian Merkle hat in anderem Zusammenhang einmal festgestellt:³⁹ „Die Bescheidenheit hat gerade den Theologen engsten Horizonts, wenn die Beweise zu Ende waren, stets erlaubt, ihre Schule mit der Kirche zu identifizieren und die Gegner der ersteren ohne weiteres zu Feinden der letzteren zu stempeln.“ Auf Denzinger trifft diese Feststellung in Gänze zu, ohne deswegen seine Gelehrtheit, seine ungemeine Belesenheit in theologicis und philosophicis⁴⁰ verkennen zu wollen. Freilich war es eine Gelehrtheit eigener Art. Er hat sie selber einmal (unbewußt) charakterisiert, als er einem Germaniker über den Spiritual eindringlich empfehlen ließ: „Er soll doch ja nicht zu stark studiren. Die Grundsätze, die Begriffe sind die Hauptsache, die Erudition gibt sich dann von selbst, der größte Theil davon ist bloß Technik“.⁴¹ Im gleichen Sinne haben sich übrigens auch Joseph Hergenröther (1824–1890) und Franz Seraph Hettinger (1819–1890), Denzingers Mitstreiter und spätere Fakultätskollegen, geäußert.⁴² Denzinger, erfüllt von dem „Beruf des Germanikers“, „für sein Vaterland das ihm von Rom und der Gesellschaft Gegebene zu vermitteln“,⁴³ zumal „Rom wahr-

³⁷ Denzinger an P. Huber, Würzburg, 26. Dezember 1853. Archiv des Germanikums.

³⁸ Denzinger an P. Huber, Würzburg, 28. Juli 1856. Archiv des Germanikums.

³⁹ S. Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlin 1909, 2 (wieder abgedruckt in: Ders., Ausgewählte Reden und Aufsätze, hier 361 f.).

⁴⁰ So bezeugt etwa sein großes Werk „Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß“, 2 Bde., Würzburg 1856–1857 (unveränderter Nachdruck Frankfurt/M. 1967), obwohl es aus zweiter und dritter Hand zusammengetragen und methodisch höchst unsauber gearbeitet ist, doch eindrucksvoll seine Gelehrsamkeit und Belesenheit. Allerdings stellt das Werk – das Denzinger übrigens eine heftige Kritik ausgerechnet der „Civiltà Cattolica“ eingetragen hat – eine einzige Abwehr dar; es wird in ihm auf weite Strecken nur zensiert und nach Irrtümern klassifiziert. Dies veranlaßte Karl Werner bei aller Achtung vor der Erudition und dem Fleiß Denzingers zu dem Urteil, daß das Opus zwar „eine wahre Fundgrube von Aufschlüssen und Belehrungen“ sei, „für eine abschließende, oder auch nur grundlegende Arbeit aber schon aus dem Grunde nicht gelten wollen konnte, weil der Verfasser größtenteils rein negativ verfährt d. h. seine Hauptaufgabe in die Ausscheidung der im Abirren von der richtigen Mitte nach beiden Seiten hin entstandenen falschen Extreme setzt“. Geschichte der katholischen Theologie, 2. Auflage 563.

⁴¹ Denzinger an P. Huber, Würzburg, 26. Dezember 1853. Archiv des Germanikums. – Wohl galt die Empfehlung einem kranken Alumnus; dennoch spricht sie für sich.

⁴² Siehe Weitlauff, Joseph Hergenröther 477 f. – F. S. Hettinger, Aus Welt und Kirche. Bilder und Skizzen I, Freiburg i. Br. 1925, 59 f.; ders., Timotheus. Briefe an einen jungen Theologen, Freiburg i. Br. 1897 (etwa 392–395).

⁴³ Denzinger an P. Huber, Würzburg, 14. Juli 1853. Archiv des Germanikums.

haft die Quelle des kirchlichen Lebens ist, und ... nur von dort aus allein die kirchliche Regeneration Deutschlands kommen kann“⁴⁴ – Denzinger fühlte sich zum Dogmatiker berufen, und er trug sich mit dem Plan, zur Gesundung des theologischen Lehrbetriebs eine große deutsche Dogmatik nach dem Vorbild der „Praelectiones theologicae“ seines Lehrers Giovanni Perrone zu schreiben;⁴⁵ denn auf dem heimatlichen theologischen Büchermarkt vermochte er „kaum drei Lehrbücher“ zu entdecken, „welche nicht nach den strengen Regeln auf den Index gehörten“.⁴⁶ 1848 hatte er durch die Gunst des Bischofs Georg Anton von Stahl (1805–1870), ebenfalls eines Germanikers, gegen den Widerstand von Fakultät und Universität als Extraordinarius die neuerrichtete fünfte Lehrstelle der Würzburger theologischen Fakultät erhalten, für die Fächerverbindung neutestamentliche Exegese, Hermeneutik und hebräische Sprache. Spezielle Voraussetzungen, außer einigen sprachlichen Kenntnissen, brachte er nicht mit. Auch konnte ihn von seinem „Berufs“-Verständnis her diese Ernennung nicht befriedigen, rangierte doch Exegese (ebenso Kirchengeschichte) in seiner theologischen Sicht sehr am Rande der Theologie. Er betrachtete deshalb die ihm übertragene Lehrstelle mehr als Warteposten, der ihm erlaubte, seinen Aufstieg zum Ordinarius für Dogmatik in die Wege zu leiten. Und als immerhin ernannter Universitätsprofessor und kraft der ihm durch diese Ernennung zugewachsenen Autorität nützte er Zeit und Gelegenheit, sich für das Fach seiner Neigung zu profilieren. Er handelte dabei in voller Übereinstimmung mit seinem Bischof, der seinerseits Denzinger als willfähiges Werkzeug gebrauchte für gewisse, von langer Hand vorbereitete „Constellationen“,⁴⁷ nämlich für die Umstrukturierung der Würzburger theologischen Fakultät nach dem Muster der Römischen Schule. Kaum war Denzinger Mitglied der Fakultät geworden, wurde das Vorhaben rücksichtslos ins Werk gesetzt, und zwar offensichtlich mit Wissen und Gutheißung des Erzbischofs Grafen Reisach, des Speyerer Bischofs Nikolaus von Weis (1796–1869), eines „Mainzers“, sowie bestimmter Jesuiten. Der erste Streich wurde unter Anwendung bedenklichster Mittel geführt gegen den Ordinarius für Kirchenrecht und Kirchengeschichte Dr. Johann Baptist Schwab (1811–1872), den (auch nach dem Urteil der Germaniker) besten Kopf der Fakultät, einen glänzenden Universitätslehrer, und gegen den Ordinarius für Dogmatik Dr. Andreas Deppisch (1812–1892). Der erstere wurde seines Lehrstuhls entsetzt, der letztere zur Resignation gezwungen, weil beide sich dem Willen des Bischofs nicht fügten und mit ihren Vorbehalten „gegen das Römerthum ... gegen die römische, polemische, jesuitische Methode“ nicht zurückhielten.⁴⁸ Vier

⁴⁴ Ebenda.

⁴⁵ G. Perrone, *Praelectiones theologicae*, quas in Coll. Rom. S. J. habebat I–IX, Romae 1835–1842, editio nona Ratisbonensis 1854–1855.

⁴⁶ Denzinger an P. Huber, Würzburg, 23. Juli 1854. Archiv des Germanikums.

⁴⁷ Stahl an P. Huber, Neuhaus, 25. August 1848. Archiv des Germanikums.

⁴⁸ Denzinger an P. Huber, eingegangen am 4. September 1852. Archiv des Germanikums.

Germaniker standen zur Übernahme der Lehrstühle der Fakultät bereit und sukzedierten mit bischöflicher Hilfe.⁴⁹

Sich als Dogmatiker Römischer Schule profilieren hieß für Denzinger nach Pflicht und Schuldigkeit in den Günther-Streit eingreifen. Er tat dies mit einer fünfzehnteiligen Artikelserie „Die speculative Theologie A. Günther's und seiner Schule“, die er unter dem vorangestellten Leitwort „Error, cui non resistitur, approbatur, et veritas, cum minime defensatur, opprimitur“ ab Mai 1853 in der „Katholischen Wochenschrift“, dem eben gegründeten Publikationsorgan der Würzburger Germaniker, zunächst anonym veröffentlichte.⁵⁰ Ergebnis der Untersuchung: „Das Günther'sche System ist ...

⁴⁹ Neben Denzinger handelte es sich um Joseph Hergenröther (1824–1890), seit 1852 Extraordinarius, seit 1855 Ordinarius für Kirchenrecht und Kirchengeschichte; Andreas Joseph Hähnlein (1820–1895), seit 1856 Ordinarius für Moraltheologie und Pastoral; Franz Seraph Hettinger (1819–1890), seit 1856 Extraordinarius für theologische Einleitungswissenschaften und Patrologie, seit 1867 Ordinarius für Apologetik und Homiletik, seit 1883 für Dogmatik. – Zu diesen Vorgängen siehe S. Merkle, Die Vertretung der Kirchengeschichte in Würzburg bis zum Jahre 1879, in: M. Buchner (Hrg.), Aus der Vergangenheit der Universität Würzburg, Festschrift zum 350jährigen Bestehen der Universität, Berlin 1932, 146–214, hier 152–186; H. Rall, Der Fall des Würzburger Professors des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte Johann Baptist Schwab: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 26, 1964, 334–341; Weitlauff, Joseph Hergenröther 481–495; meine in der Vorbemerkung angekündigte Darstellung. – In seiner Rede „Zum Gedächtnisse Cardinal Hergenröthers“ (Freiburg i.Br. 1892, 8) stellt Johann Baptist Stamminger die Behauptung auf, „hauptsächlich ein Gutachten Döllingers“ habe „die Entfernung Schwabs und die Berufung Hergenröthers an dessen Stelle“ bewirkt. Merkle schließt die Richtigkeit dieser Behauptung nicht aus, weil sie „von einer Seite“ komme, „die es wissen konnte“. Freilich, bei seinen archivalischen Forschungen vermochte er keine Spur eines solchen Schriftstückes von Döllingers Hand zu finden, weshalb er zu der Annahme neigte, es könnte sich allenfalls um „eine gelegentliche abfällige Äußerung“ Döllingers „gegenüber dem seine Klagen ausschüttenden Bischof“ von Stahl, vielleicht bei der Bischofsversammlung im Herbst 1848 zu Würzburg, gehandelt haben oder um einen Privatbrief Döllingers, der damals noch ganz in seiner romantischen Phase stand (179). Allein, auch Rall, dem die Akten des Würzburger Ordinatiatsarchivs zur Verfügung standen, ist offensichtlich auf keinen derartigen Hinweis gestoßen. Und in den immerhin sehr vertraulichen Briefen der Würzburger Germaniker an P. Huber, die die genannten Vorgänge einigermaßen ausführlich schildern, findet sich desgleichen keinerlei Anhaltspunkt, der die Annahme rechtfertigen könnte, Döllinger habe seine Hand im Spiel gehabt, wenngleich es freilich stimmt, daß er die Promotion und Habilitation des zweifellos hochbegabten Germanikers Hergenröther in München gefördert hat. Johannes Friedrichs Darstellung allerdings, die den Eindruck erwecken will, Döllinger, „in seine Studien mehr als je vertieft“, habe die Würzburger Vorgänge gar nicht recht zur Kenntnis genommen und sei erst 1866 von Schwab selber über sie aufgeklärt worden, klingt nicht nur unglaubwürdig, sondern ist sicher falsch (J. Friedrich, Ignaz von Döllinger. Sein Leben aufgrund seines schriftlichen Nachlasses dargestellt III, München 1901, 150). Man wußte in der Münchener theologischen Fakultät sehr wohl, was in Würzburg gespielt wurde, und wenigstens bei zwei Professoren scheinen sich auch Bedenken geregt zu haben, ob man durch die Förderung Hergenröthers nicht die Hand zum Spiele reiche. Weitlauff, Joseph Hergenröther 490–495.

⁵⁰ Katholische Wochenschrift 1, 1853, 405–410; 425–430; 443–449; 461–465; 497–512; 520–521; 545–560; 577–589.

eine dynamische, idealistische Emanationslehre“.⁵¹ „Das auctoritative Urtheil über diese Erscheinung“ – so schloß der Verfasser seine Abhandlung – bleibe „selbstredend den kirchlichen Obern vorbehalten. ... Nur die Liebe zur Wahrheit und zur Kirche“ habe ihn angetrieben, sich überhaupt in diesen Streit zu mischen.⁵² P. Huber gegenüber freilich erläuterte er bei Übersendung der Artikelserie zur gefälligen Weiterleitung im Vertrauen, er habe mit aller Gewissenhaftigkeit auch die „katholisch lautenden“ Stellen aus Günthers Werk mit Fleiß zusammengetragen und „nach dem System erklärt“, um Günther, „der sicher kein Katholik ist“, die Maske abzureißen.⁵³ Und er endete keinen Brief, ohne sein „Ceterum censeo“ wiederholt zu haben.

Das Lob, das der Spiritual seiner Arbeit spendete, und der Rat, künftig „das kleine Wild laufen zu lassen“ und sich „mit dem Siebenender zu begnügen“,⁵⁴ lassen immerhin darauf schließen, daß die Abhandlung zumindest auf römisch-jesuitische Kreise, die ihrerseits wieder ein gewichtiges Wort in der Indexkongregation mitzureden hatten,⁵⁵ den beabsichtigten Eindruck nicht verfehlte. Ob Denzingers „Antigünther“, wie er sein Opus nannte,⁵⁶ auch den römischen Prozeß beeinflusste, darüber kann wohl erst eine Untersuchung der Prozeßakten Aufschluß bieten.⁵⁷ Tatsache ist, daß Denzinger in der Angelegenheit auch Kontakt mit dem Münchener Nuntius und dem Erzbischof Grafen Reisach aufnahm und jedenfalls von letzterem verbindliche Zusagen erhielt.⁵⁸

Indes liefert Denzingers ziemlich ausgedehnte Korrespondenz mit P. Huber in wünschenswerter Eindeutigkeit den Beweis, daß die Initiatoren des 1852 eröffneten Günther-Prozesses nichts anderes intendierten als den Generalangriff auf die „deutsche Theologie“. In Günthers spekulativer Theologie, die nach Denzingers Urteil eben nur „einen Zweig“ der „Häresie“

⁵¹ Ebenda 1, 1853, 580.

⁵² Ebenda 1, 1853, 588 f.

⁵³ Denzinger an P. Huber, Würzburg, 14. Juli 1853. Archiv des Germanikums.

⁵⁴ Denzinger an P. Huber, Würzburg, 20. September 1853. Archiv des Germanikums.

⁵⁵ Z. B. war der Jesuit Joseph Kleutgen (1811–1883) Konsultor der Indexkongregation und als solcher mit der Angelegenheit Günthers maßgeblich befaßt. Das von ihm erstattete Gutachten für die Indexkongregation „*Propositiones quae in Antonii Günther operibus prae reliquis censura dignae videntur*“ ist abgedruckt bei K. Deufel, *Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens S. J., Darstellung und neue Quellen* (Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen), München–Paderborn–Wien 1976, 437–487.

⁵⁶ Denzinger an P. Huber, Würzburg, 20. September 1853. Archiv des Germanikums.

⁵⁷ Siehe hierzu Schwedt I 658–678. – *Johann Baptist Stamminger* will wissen, daß Denzingers „Antigünther“ (den er aber unkorrekt zitiert) „mehr als alle anderen zur Verurtheilung dieses Systemes“ beigetragen habe. Artikel „Denzinger“, in: Wetzter und Welte's Kirchenlexikon III (21884) 1516.

⁵⁸ Denzinger an P. Huber, Würzburg, 28. März 1853. Archiv des Germanikums.

der Zeit darstellte, sollte die „korrumpierte“ deutsche Theologie als ganze ins Mark getroffen werden. Deshalb der unentwegte Appell an P. Huber, dahin zu wirken, daß ein Urteil „per propositiones“ ergehe. Die zu gewärtigenden Konsequenzen eines „Endsiegs“ der neuscholastischen Römischen Schule wurden exemplarisch demonstriert durch die angedeuteten Vorgänge in der Würzburger theologischen Fakultät.

Die Hoffnung, daß in Rom mit dem Fall Günther der Fall der deutschen Theologie als solcher „bereinigt“ werde, inspirierte Denzinger, sozusagen im Vorausgriff der erwarteten päpstlichen *damnatio* seiner negativen Argumentation eine positive, „weiterführende“ ergänzend an die Seite zu stellen. Das Grundübel der deutschen Theologie lag ja seiner Meinung nach in der theologischen „Unklarheit“ und mangelnden „Prinzipienfestigkeit“, kurz: im Fehlen dessen, was er als kostbarste Frucht seiner römischen Studien ansah. Diesem Mangel konnte aber durch schonungsloses Aufdecken und Verurteilen der „Irrwege“ allein nicht abgeholfen werden; man mußte den „wissensstolzen“ deutschen Theologen⁵⁹ vielmehr – wegweisend – aufzeigen, innerhalb welcher Grenzen theologische Forschung und Spekulation, theologisches Fragen und Denken, legitimerweise sich zu bewegen habe. Es galt, ihnen unmißverständlich „die positiven Bestimmungen, namentlich die *propositiones damnatae*, die man nicht kennt oder vernachlässigt“, wieder ins Gedächtnis zu rufen.⁶⁰ Diese Absicht bestimmte Denzinger, im selben Jahr 1853, in dem sein „Antigünther“ erschien, eine Sammlung der alten Symbole, von Konzils- und Synodalentscheidungen sowie von päpstlichen Lehrschreiben, Konstitutionen, Dekreten, Zensuren und Enzykliken in Druck zu geben: eine Sammlung also von autoritativen kirchlichen Lehräußerungen im weitesten Sinn, die so etwas wie einen normierenden Leitfaden, eine Art Kanon für die theologische Arbeit bilden sollte. Entsprechend seiner Absicht, die deutschen Theologen gleich welcher Provenienz in die Schranken der von ihm maximalistisch verstandenen verbindlichen Kirchenlehre zu weisen,

⁵⁹ Den Vorwurf des Stolzes erhob man von römisch-neuscholastischer Seite gegen die deutschen Theologen gern, und auch Denzinger schlug in diese Kerbe: „Die theologische Verwirrung ist in Deutschland gränzenlos. Ich bin fest überzeugt, aus genauer Kenntniß der Umstände, daß die bloße Verurtheilung Günthers und noch sechs solcher Pseudotheologen gar nichts helfen wird. Der Deutsche ist auf seine sog. Wissenschaft unendlich eingebildet, erpicht auf seine Speculation, er wird dieses nicht losgeben, wenn ihm nicht klar gesagt wird, was er muß. Es bedarf einer Entscheidung in bestimmten Sätzen. Ja, es ist gleichgültig, ob diese oder jene Person verurtheilt oder widerlegt wird. Die Axt muß an die Wurzel gelegt werden und ich fürchte, es wird noch sehr heftige Kämpfe absetzen, vielleicht noch gewaltige Stürme, so groß wie sie bei irgend einer anderen Gelegenheit waren. Denn es gilt hier gleichsam das letzte: den Kopf brechen und unter den Gehorsam des Glaubens beugen. Man nimmt gern alle Lehren der Kirche an, aber weil man sie für recht hält, nicht, weil es Pflicht ist.“ Denzinger an P. Huber, Würzburg, 7. Mai 1854. – „Deutschland ist ein stolzer Armer, von welchem die Schrift sagt, er gehöre zu den Gott verhaßten Dingen.“ Denzinger an P. Huber, Würzburg, 20. September 1853. Archiv des Germanikums.

⁶⁰ Denzinger an P. Huber, Würzburg, 14. Juli 1853. Archiv des Germanikums.

legte Denzinger bei seiner Auswahl den Schwerpunkt unverkennbar auf solche lehramtlichen Verlautbarungen, die eine Abgrenzung der Kirchenlehre von den verschiedenen im Laufe der Geschichte der Kirche zutage getretenen Irrtümern intendierten. Um letztere möglichst klar zu kennzeichnen, zur Warnung und Belehrung, beschränkte er sich überdies zu einem guten Teil darauf, nur jeweils jenen Ausschnitt aus dem lehramtlichen Dokument abzudrucken, der die eigentliche Proskription enthielt – „mit Weglassung aller überflüssigen Beigaben“, wie ein Rezensent rühmend hervorhob.⁶¹ Durch dieses apologetische, obendrein höchst subjektive Auswahlverfahren gelang es Denzinger allerdings, eine handliche Schrift zustande zu bringen. Sie kam unter dem Titel „Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a Conciliis oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt“ im Oktober 1853 (als 1. Auflage 1854) auf den Büchermarkt⁶² und fand, als Sammlung authentischer kirchlicher Lehrdokumente (100 an der Zahl) deklariert, dank einer außerordentlich geschickten Werbung beim theologischen Publikum so guten Anklang, daß schon an der Jahreswende 1853/54 eine zweite, von zahlreichen Fehlern gereinigte und um 28 Dokumente beziehungsweise Dokumentenauszüge angereicherte Auflage (2. Auflage) in Druck gehen konnte.⁶³ So vor der Öffentlichkeit als „streng kirchlich“ denkender Theologe ausgewiesen, bestieg Denzinger im Januar 1854 als Nachfolger des vertriebenen Professors Deppisch den dogmatischen Lehrstuhl der Universität Würzburg, den Lehrstuhl seiner Neigung.⁶⁴

Das Urteil im Günther-Prozeß erging zur tiefen Enttäuschung Denzingers und seiner Gesinnungsfreunde nicht „per propositiones“, und fehl schlug auch der von Denzinger allen Ernstes unternommene Versuch, seinem „Enchiridion“ – „worin mein theologisches Glaubensbekenntnis sehr einfach gegeben ist“⁶⁵ – durch Vermittlung P. Hubers die päpstliche Anerkennung, somit den Charakter der Authentizität sowie seinen Grundsätzen über Glauben und Wissen die Approbation des Sanctum Officium zu erwirken.⁶⁶ Eine Ende der fünfziger Jahre sich ankündigende schwere Krankheit hinderte Denzinger zudem, an den immer hitziger werdenden theologischen Kontroversen

⁶¹ In der „Neuen Würzburger Zeitung“. Zitiert bei J. Schumacher, Der „Denzinger“. Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie (Freiburger theologische Studien 95), Freiburg–Basel–Wien 1974, 119.

⁶² Denzinger an P. Huber, Würzburg, 26. November 1853. Archiv des Germanikums.

⁶³ Denzinger an P. Huber, Würzburg, 2. April 1854. Archiv des Germanikums.

⁶⁴ Die Ernennung erfolgte unter dem 22. Januar 1854. Denzinger an P. Huber, Würzburg, 27. Januar 1854. Archiv des Germanikums. – Siehe auch A. Denzinger, Heinrich Denzinger, Erinnerungen aus seinem Leben, gesammelt von seinem älteren Bruder: Der Katholik 50, 1883/II, 428–444; 523–538, hier 537 (das hier angegebene Ernennungsdatum ist aber nicht zutreffend).

⁶⁵ Denzinger an P. Huber, Würzburg, 7. Mai 1854. Archiv des Germanikums.

⁶⁶ Zu diesen Versuchen und ihren Ursachen siehe meine in der Vorbemerkung angekündigte Darstellung.

im Vorfeld des Ersten Vatikanischen Konzils noch aktiv teilzunehmen.⁶⁷ In- des hatte er in seinem „Enchiridion“ mit bemerkenswertem Gespür bereits genau jene Tendenz vorweggenommen und signalisiert, welche sich nach dem Günther-Urteil, nach der indirekten Verurteilung der Münchener Gelehrten- versammlung (1863),⁶⁸ nach dem Erscheinen der Enzyklika „Quanta cura“ und des Syllabus (1864)⁶⁹ usw. in Theologie und Kirche massiv Bahn brach (präziser ausgedrückt: welcher massiv die Bahn gebrochen wurde), bis dann das Erste Vatikanische Konzil im theologischen Streit und Widerstreit definitiv – wie es schien – im Sinne der Römischen, neuscholastischen Schule und also der Bestrebungen Denzingers entschied. Das wiederum verhalf aber dem „Enchiridion“ erst zu der Bedeutung, die ihm in den folgenden Jahrzehnten bis über die Mitte unseres Jahrhunderts hinaus zukam. Denn Denzingers durch den Günther-Streit angeregte Programmschrift zur „Restauration der ächten Theologie in Deutschland“⁷⁰ präsentierte sich nun mit einem Mal ganz von selbst als unentbehrlicher theologischer Handweiser, der Lehrende und Lernende zuverlässig in den „Geist“ einer „streng kirchlichen“, „allein gültigen“ katholischen Theologie einführte und ebenso zuverlässig deren „Grenzen“ markierte. Es konnte in Anbetracht der vorwaltenden Umstände gar nicht ausbleiben, daß die so unentbehrlich gewordene, bald kurz und treffend „der Denzinger“ genannte Orientierungshilfe, die von Auflage zu Auflage anschwell, da und dort zuweilen den Akzent ein wenig verlagerte, dabei dem Wort des Papstes breitesten Raum gab und ihre ursprüngliche Tendenz noch verschärfte, binnen kurzem geradezu normierenden Einfluß auf die Theologie als solche gewann, in einem Ausmaß, wie es der Ersther- ausgeber gewiß nicht entfernt zu erhoffen gewagt hätte – und dies, obwohl der „Denzinger“ als Sammelwerk nie auch nur offiziöse Geltung zu erlangen vermochte. Wollte man den gravierenden Einfluß des „Denzinger“ auf die katholische Theologie (zumal in ihrer systematischen Ausrichtung) zwischen

⁶⁷ Einen Versuch des Schwerkranken, sich in die Diskussion zu mischen, stellt die kleine Schrift „Kepha. Über die päpstliche Unfehlbarkeit“, Würzburg 1870, dar, außerdem sein Gutachten über fünf das Konzil betreffende Fragen des bayerischen Kultusministerium (Würzburg, Juni 1869). Abgedruckt bei *Th. 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 1), Neustadt a. d. Aisch 1969, 352 f.

⁶⁸ Brief „Tuas libenter“, Romae, 21. Decembris 1863. Pii IX Pontificis Maximi Acta I/3, 636–645; Denzinger-Schönmetzer 2875–2880. Dazu siehe *J. Hergenröther*, Vortrag über die Frage der katholischen Gelehrten-Versammlungen: Chilianeum 5, 1864, 463–468; Weitlauff, Joseph Hergenröther 519–521.

⁶⁹ Vom 8. Dezember 1864. Pii IX Pontificis Maximi Acta I/3, 687–700, 701–717; Denzinger-Schönmetzer 2890–2896, 2901–2980. – *R. Aubert*, Der Syllabus von 1864; Stimmen der Zeit 175, 1965, 1–24; *G. Martina*, Nuovi documenti sulla genesi del sillabo: Archivum Historiae Pontificiae 6, 1968, 319–369; *B. Schneider*, Der Syllabus Pius IX. und die deutschen Jesuiten: ebenda 371–392.

⁷⁰ Denzinger, Heinrich Denzinger, Erinnerungen aus seinem Leben 532.

Erstem und Zweitem Vaticanum durch einen Vergleich verdeutlichen, wäre dennoch der Hinweis auf den „Codex Iuris Canonici“, das 1917 promulierte, nach neunzehn Jahrhunderten Geschichte des Christentums erste amtliche, wesentlich *vatikanisches* Recht beinhaltende Gesetzbuch der römisch-katholischen Kirche, und dessen uniformierende Wirkung auf die Kanonistik nicht zu gewagt.⁷¹ Erst im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils wandelte der „Denzinger“ sein Gesicht. Unter den Händen Adolf Schönmetzers SJ, der das Werk seit der 32. Auflage 1963 redaktionell betreut,⁷² öffnete er sich vorsichtig dem theologischen Gespräch.⁷³ Den mit dem genannten Konzil zugleich einsetzenden Schwund seiner Bedeutung für die Theologie (sieht man einmal von seiner hilfreichen Funktion als Nachschlagewerk ab) hielt freilich auch die neue Konzeption nicht mehr auf.

⁷¹ Zu den verschiedenen Auflagen des „Denzinger“ siehe Schumacher, Der „Denzinger“, sowie meine ausführliche Rezension dieser Arbeit in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 88, 1977, 125–132. – Zur Problematik der „Denzinger-Theologie“ siehe etwa die treffende Bemerkung Karl Rahners in seinem Aufsatz „Über den Versuch eines Auftrisses einer Dogmatik“, in: K. Rahner, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln–Zürich–Köln 1960, 9–47, hier 11.

⁷² Inzwischen ist die 36., von Adolf Schönmetzer besorgte Auflage 1976 erschienen.

⁷³ Zur neuen Gestalt des „Denzinger“ siehe Schönmetzers ausführliche Selbstanzeige in: Archivum Historiae Pontificiae 1 (1963) 460–464.

Das Ende des Lutherischen Weltconvents

Die Krise des Weltluthertums während des zweiten Weltkriegs
und ihre Bewältigung

Von Armin Boyens

Der zweite Weltkrieg stürzte das organisierte Weltluthertum in die schwerste Krise seit der Gründung des Lutherischen Weltconvents im Jahre 1923. Kein anderer konfessioneller Weltbund wurde durch den zweiten Weltkrieg und seine Folgen so sehr in Mitleidenschaft gezogen wie der Lutherische Weltconvent. Wie tief die Krise war, zeigte sich daran, daß die führenden Männer des Weltluthertums sich in den Jahren 1945 und 1946 gezwungen sahen, den Lutherischen Weltconvent durch die neue Organisation des Lutherischen Weltbundes zu ersetzen. Nur ein Neuanfang schien die Chance zu bieten, aus den Fehlern der Vergangenheit zu lernen und ähnliche Fehlentwicklungen wie in den Jahren von 1933 bis 1945 zu vermeiden.

Welches waren aber die Fehler, die in der Vergangenheit den LWC bei seinen Mitgliedskirchen so sehr in Mißkredit gebracht hatten?

Fehlendes Krisenmanagement

Es wäre falsch, die Fehlentwicklung des LWC allein auf die Ereignisse der Weltpolitik in den Jahren von 1933 bis 1945 zurückzuführen. Vielmehr trugen Fehlentscheidungen der Führungsspitze des LWC ganz erheblich dazu bei, den LWC in Schwierigkeiten zu bringen. 1935 hatte man die Leitung des LWC deutschen Händen anvertraut. Landesbischof Marahrens von Hannover war auf dem Convent in Paris zum Präsidenten des Exekutivkomitees des LWC gewählt worden. Er wurde damit Nachfolger des Amerikaners John A. Morehead, dessen unermüdlicher Energie man die Gründung des LWC nach dem 1. Weltkrieg zu verdanken hatte. Die Wahl von Marahrens zum Präsidenten des LWC war nicht problemlos gewesen. Der LWC selber ruhte auf drei Säulen, den sogenannten Gruppen: nämlich der Westgruppe, d. h. der amerikanischen; der Centralgruppe, d. h. der deutschen, und der Nord-Gruppe, d. h. der skandinavischen. Gegenüber diesen drei Hauptregionen, in denen die Masse der Lutheraner lebte, fielen die lutherischen Minderheitskirchen in Ost- und Westeuropa, dem Balkan und dem Baltikum nicht ins Gewicht. In der Dritten Welt kannte der LWC bei seiner Gründung nur Missionsgebiete, aber keine selbständigen lutherischen Kirchen. Die Minderheitskirchen und Missionen in Südamerika, Asien und

Australien gehörten zur Westgruppe; Afrika (mit Ausnahme von Madagaskar), Spanien, Portugal, Italien, Holland, Danzig, Österreich, Litauen, Rußland, Ungarn, Rumänien, Jugoslawien, Schweiz und Brasilien zur Centralgruppe und Madagaskar, Estland, Lettland, Tschechoslowakei, Polen, Frankreich und Belgien zur Nordgruppe. Nun war bei der Gründung des LWC vereinbart worden, daß der Vorsitz im LWC zwischen den drei Gruppen wechseln solle. Wichtig ist hierbei die Feststellung, daß auch der LWC das Prinzip der geographischen Vertretung kannte.¹ Als nun der Amerikaner John A. Morehead, nachdem er zwei Amtsperioden lang den LWC geleitet hatte, 1934 zurücktrat, mußte der Vorsitz im LWC entweder an die Skandinavier oder an die Deutschen fallen. Die Lage der deutschen Lutheraner war durch die kirchenfeindliche Politik des Dritten Reiches schwierig geworden. Das hatte die Tagung des Exekutivkomitees des LWC im November 1934 in München gezeigt. Bis Ende Oktober 1934 war nicht klar gewesen, ob die Tagung überhaupt stattfinden konnte, da Landesbischof Meiser von Bayern, der neben Marahrens zweites deutsches Mitglied des Exekutivkomitees des LWC war, seit Anfang Oktober von den NS-Machthabern unter Hausarrest gehalten wurde. Im Hinblick auf die prekäre politische Lage der deutschen Lutheraner argumentierten die skandinavischen Lutheraner, ein skandinavischer Lutheraner allein könne die nötige politisch ungebundene, neutrale Amtsführung des Präsidenten des LWC gewährleisten.

Die deutschen Lutheraner zogen aus dem Kirchenkampf eine ganz andere Konsequenz. Gerade wegen seiner schwierigen Lage benötigte das deutsche Luthertum den Vorsitz im LWC als Stärkung seines Ansehens und seiner Position im kirchenpolitischen Kampf innerhalb des Dritten Reiches. Die deutschen Lutheraner setzten sich mit Hilfe der US-Lutheraner durch, Marahrens wurde zum Präsidenten des LWC gewählt. Außerdem sah der Weltconvent vor, das Amt eines Generalsekretärs des LWC zur Unterstützung des Präsidenten zu schaffen. Die Ausführung dieses Beschlusses blieb dem Exekutivkomitee des LWC 1936 in New York vorbehalten. Dieses schlug am 5. Oktober 1936 Hanns Lilje als Generalsekretär vor. Sitz des Generalsekretariats sollte „bis auf weiteres Berlin“ sein.² „Die Kosten für das Sekretariat werden“, so hieß es weiter, „gleichheitlich von den drei Gruppen des Konventes getragen...“. „Mit Rücksicht auf die abwesenden nordischen Vertreter“ wurden weitergehende finanzielle Einzelfragen „nur unter dem Vorbehalt der späteren Zustimmung der abwesenden nordischen Mitglieder“ gefaßt.³ Dem Präsidenten Marahrens wurden der Amerikaner F. H. Knubel und der Schwede Per Pehrsson als Vizepräsidenten an die Seite gestellt. Der

¹ LKAN, Meiser 175, Protokoll des Exekutivkomitees des LWC Hannover 8.–17. Nov. 1933, S. 11 und 16. Jede Gruppe hatte zwei Vertreter im Exekutivkomitee. Vgl. unten S. 275 ff. „Regionales oder Konfessionelles Prinzip“.

² LKAN, Meiser 182, Protokoll des Exekutivkomitees des LWC 29. 9.–6. 10. 1936, S. 10 f.

³ Ebd. S. 11.

Schwede Pehrsson meldete auf der Tagung des Exekutivkomitees des LWC 1938 in Uppsala unmißverständlich die Forderung nach „dem Wechsel der Präsidentschaft unter den drei Hauptgruppen“ an.⁴ Dahinter stand das Unbehagen der Skandinavier darüber, daß Präsidentschaft und Generalsekretariat beide in deutschen Händen lagen. Bei der für 1940 geplanten Tagung des Weltconvents wollten sie hier unbedingt eine Änderung vorgenommen sehen. 1940 wollte der Weltconvent seine Vollversammlung in Philadelphia abhalten. Das Exekutivkomitee des LWC hatte auf seiner Sitzung in Waldenburg/Schlesien im Mai 1939 alle notwendigen Vorbereitungen getroffen.⁵ Durch den Ausbruch des Zweiten Weltkrieges wurden diese Pläne in Frage gestellt. In einem vertraulichen Rundbrief an die „nichtdeutschen Mitglieder und Stellvertreter des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltconvents“ vom 27. 9. 1939 schrieb Professor Jörgensen aus Kopenhagen: „Die Lage der lutherischen Kirchen in Europa ist überall gefährdet“. Den LWC hielt er in dieser Lage wegen seiner deutschen Leitungsspitze für handlungsunfähig. Er forderte den LWC auf, ein Wort „des Trostes und der Ermunterung“ an seine Mitgliedskirchen zu richten, fügte aber hinzu: „Unser Präsident (d.h. Marahrens) wird es, glaube ich, nicht unterschreiben können – leider – deshalb schlage ich vor, daß D. Knobel den Brief unterschreibt“.⁶ Das war eine deutliche Wiederholung der skandinavischen Kritik am deutschen Führungsmonopol im LWC. Darauf sah sich die deutsche Führung genötigt zu reagieren. Zunächst hatte das Exekutivkomitee des LWC noch eine Sitzung seiner Mitglieder für den Mai 1940 in Kopenhagen vorgesehen. Die deutsche Besetzung Dänemarks und Norwegens am 9. April 1940 machte einen Strich durch diese Planung. Darum schrieb Generalsekretär Lilje am 12. Mai 1940 an Ralph H. Long von der Vereinigten Lutherischen Kirche in Amerika: „Da inzwischen auch die skandinavischen Brüder nicht unmittelbar handeln können, wäre es uns lieb, wenn Sie – falls das Ihre Meinung ist – uns mitteilen lassen könnten, daß Sie es für ausgemacht halten, daß bis zum Zusammentritt des nächsten Exekutivkomitees die Fortführung der Geschäfte durch Präsident und Generalsekretär im Rahmen der ihnen zustehenden Befugnisse Ihre Zustimmung findet“.⁷ Ralph H. Long antwortete am 29. Mai 1940: „... I believe that it is to the best interests of all concerned that no change in the personnel of the Executive Committee or in the officers be made until a meeting is possible“.⁸ Zugleich versprach er, daß die amerikanischen Lutheraner die Versorgung der verwaisten deutschen Missionsfelder übernehmen würden. Tatsächlich haben die lutherischen Kir-

⁴ LKAN, Meiser 183, Protokoll der Sitzung des Exekutivkomitees des LWC 21.–25. Mai 1938, S. 4.

⁵ LKAN, Meiser 184, Protokoll der Sitzung des Exekutivkomitees der LWC 20.–26. Mai 1939, S. 2 ff.

⁶ ALWB, Rundbrief A. Jörgensen vom 27. 9. 1939, abgesandt am 7. 10. 39.

⁷ ALWFNY American Section LWC 1940 Ex. Ctte. Liljes Brief wurde durch Tracy Strong, der für den Kriegsgefangendienst des YMCA in Genf arbeitete und nach Deutschland reisen konnte, befördert.

⁸ Ebd. R. H. Long an H. Lilje vom 29. 5. 1940.

chen der USA in den Jahren von 1939–1948 eine hervorragende Arbeit geleistet und die gesamte Missionsarbeit der Lutheraner nicht nur Deutschlands, sondern auch Skandinaviens brüderlich getragen.⁹ So erfreulich dieses Zeichen lutherischer Solidarität auf Seiten der amerikanischen Lutheraner auch war, so kann es doch nicht über die andere Tatsache hinwegtäuschen, daß der LWC sichtlich an Zusammenhalt verlor und bedenkliche Auflösungstendenzen zeigte.

Zerfall des LWC?

Zu den Aufgaben des LWC sollte es gehören, „die lutherischen Kirchen der Welt zur Gemeinschaft des Glaubens und der Lehre und Verkündigung . . . zu verbinden“.¹⁰ Marahrens, Präsident des LWC, war gleichzeitig Mitglied des 1939 bei Kriegsausbruch vom Reichskirchenminister berufenen Geistlichen Vertrauensrates. Beide Ämter waren miteinander schlechterdings unvereinbar.

Zum Erntedankfest erließ der Geistliche Vertrauensrat (GVR) eine Kanzelabkündigung, in der es hieß: „Aber der Gott, der die Geschicke der Völker lenkt, hat unser deutsches Volk in diesem Jahr noch mit einer anderen nicht weniger reichen Ernte gesegnet. Der Kampf auf den polnischen Schlachtfeldern ist . . . beendet . . .“.¹¹

Marahrens unterschrieb nicht nur diesen Satz, sondern am 30. Juni 1941 auch ein Telegramm des GVR an den Führer, in dem Adolf Hitler „die unwandelbare Treue und Einsatzbereitschaft der gesamten evangelischen Christenheit des Reiches“¹² versichert wurde. Am 20. Juli 1943 schrieb Marahrens im Wochenbrief an seine Pastoren, es gelte „Gott zu bitten, daß er unseren Herzen die rücksichtslose Entschlossenheit schenke, die frei ist von aller Sentimentalität“.¹³ Das war im Jahr des von Goebbels verkündeten „totalen Krieges“. Ärgerlich war auch der Text des Glückwunschtelegramms an Hitler anlässlich des mißlungenen Attentats vom 20. Juli 1944.¹⁴ Die Bekenntnisgemeinschaft der Pastoren Hannovers wies schon während des Krieges ihren Bischof darauf hin, daß seine Unterschrift mit seiner ökumenischen Arbeit im LWC unvereinbar sei.¹⁵

Noch weiter in seiner Kooperation mit dem NS-Staat ging ein anderer führender Lutheraner: Carl Stange, Leiter der Lutherakademie in Sondershausen. Er war in Kreisen des LWC als Lutherforscher und Professor für lutherische Dogmatik und Ethik bekannt. Die Sommerkurse der Luther-

⁹ Vgl. W. R. Hogg, *Mission und Ökumene*, Stuttgart 1954; GÖB I, S. 509 f.

¹⁰ ALWB, Verfassungsentwurf im Protokoll des Exekutivkomitees Waldenburg/Sachsen 20.–26. Mai 1939.

¹¹ KJB 1933–45, S. 475.

¹² KJB 1933–45, S. 478 f.

¹³ E. Klügel, *Die Lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Bischof 1933–1945*, Berlin 1964, S. 406.

¹⁴ Ebd. S. 409.

¹⁵ Ebd. S. 409.

akademie in Sondershausen waren ein Treffpunkt des europäischen Lutherums. Um die Weiterarbeit seines Instituts auch während des Krieges zu gewährleisten, scheute sich Carl Stange nicht, die Unterstützung des Reichspropagandaministeriums zu suchen, die er auch prompt erhielt.¹⁶ Gleichzeitig arbeitete er mit der Gestapo zusammen in der Überwachung seiner Referenten und Kursusteilnehmer.¹⁷ In Briefen an den schwedischen Erzbischof Eidem verteidigte er die Deportation der Juden als „Sicherheitsmaßnahmen“.¹⁸ Eidem brach daraufhin seine sämtlichen Beziehungen zur Lutherakademie in Sondershausen ab. Das Verhalten von Marahrens und Carl Stange hat dem LWC schwer geschadet. Den größten Schaden aber hatte zweifellos die Besetzung Norwegens und Dänemarks und die Behandlung der norwegischen Bevölkerung durch die deutsche Besatzungsmacht dem deutschen Ansehen in Schweden zugefügt und damit natürlich auch der lutherischen Verbundenheit zwischen den nordischen Völkern und dem Lande der Reformation. Der LWC war seit der Besetzung Norwegens zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken. Hanns Lilje konnte freilich sein Generalsekretariat in Berlin weiter aufrecht erhalten,¹⁹ aber seine ökumenischen Verbindungen zur Außenwelt liefen über Hans Schönfeld vom Ökumenischen Rat der Kirchen. In einem Brief an Bischof Wurm vom 16. 2. 1942 schrieb H. Lilje: „Es geschieht auf besonderen Wunsch des Auswärtigen Amtes, daß wir unsere Arbeitsposition des Lutherischen Weltconvents in vollem Umfang aufrecht erhalten. Die Beobachtung und Bearbeitung der kirchlichen Entwicklung in den anderen Ländern ist auch nach dem Urteil des Auswärtigen Amtes eine so wichtige Aufgabe, daß sie uneingeschränkt weitergeführt werden muß; man erwartet von uns, daß wir diesen kirchlichen Dienst tun, der auch wesentliche kulturpolitische Auswirkungen hat.“²⁰ In der Kulturabteilung des AA waren eine Reihe von Mitwissern, Sympathisanten und auch Mitglieder der Widerstandsbewegung gegen Hitler tätig. Zu einigen von ihnen hatte H. Lilje Verbindung. Freilich mehr als die kirchliche Entwicklung im Ausland beobachten konnte der LWC-Generalsekretär nicht tun. Eine Beeinflussung dieser Entwicklung war ausgeschlossen. Das Leitungsgremium des LWC befand sich in völliger Isolierung. Dieser desolate Zustand des LWC blieb den amerikanischen Lutheranern nicht verborgen. Als sie Anfang 1944 darangingen, ein Hilfs- und Wiederaufbauprogramm für die lutherischen Schwesterkirchen vorzubereiten, standen sie vor einem schwierigen Problem.

¹⁶ Vgl. A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene 1939–45*, München 1973, S. 181 ff.

¹⁷ Ebd. S. 183.

¹⁸ Ebd. S. 184.

¹⁹ LKAS OKR 119 d. In zwei Schreiben vom 16. 6. 42 und 26. 2. 44 bittet H. Lilje als Generalsekretär des LWC Bischof Wurm „um den landeskirchlichen Beitrag zur Arbeit des LWC für das kommende Geschäftsjahr“. Dieser Beitrag in Höhe von 2 000,- RM wurde regelmäßig bis einschließlich 1944 gezahlt.

²⁰ LKAS, Ebd.

Wiederbelebung oder neuer Anfang?

Anfang Januar 1944 gelangten drei Vertreter der lutherischen Kirche Schwedens in die USA.²¹ Im Auftrage des Erzbischofs Eidem überbrachten sie eine Einladung an die amerikanischen Lutheraner, eine Delegation nach Schweden zu schicken, um dort Informationen über die Lage ihrer Glaubensbrüder in Europa zu sammeln und die Planung eines gemeinsamen Nachkriegshilfsprogramms zu beginnen.²² Die Einladung wurde von den Empfängern gern angenommen. Die Aufforderung, ein Hilfsprogramm für die Nachkriegszeit vorzubereiten, bewirkte, daß sich auch die sonst abseits stehenden Missourilutheraner entschlossen, an dieser großen Aufgabe mitzuarbeiten. Noch im Januar 1944 wurde ein gemeinsames Komitee, bestehend aus den Vertretern der Mitgliedskirchen des National Lutheran Council und des LWC American Section, gebildet, an dessen Beratungen auch die Missouri-Synode durch Vertreter teilnahm.²³ Das Ergebnis dieser Beratungen war der Beschluß, eine gemeinsame Delegation unter Einschluß eines Vertreters der Missouri-Lutheraner so bald wie möglich nach Schweden zu entsenden.²⁴ Wegen der militärischen Lage – Invasion in Frankreich, vorläufiges Ende des alliierten Vormarsches am deutschen Westwall – verzögerte sich die Reise der US-Delegation bis zum Jahresanfang 1945. Am 28. Februar 1945 konnte die dreiköpfige Delegation endlich von Washington aus abfliegen. Ihr gehörten an: P. O. Bersell (Lutheran Augustana Synod), Ralph H. Long (National Lutheran Council), Lorenz B. Meyer (Missouri-Synod).²⁵ Über Schottland und England, wo sie mit Vertretern der britischen Kirchen sich berieten, gelangten die drei Lutheraner aus den USA Mitte März nach Schweden. Am 17. März trafen sie in Sigtuna mit dem Schwedischen Komitee des LWC zusammen, dem Erzbischof Eidem, Bischof E. Rodhe, Propst Per Pehrsson, Lars Wollmer, Yngve Rudberg und Thore Borgvall angehörten.

Die Freude über dieses lutherische Treffen war auf beiden Seiten groß. Die Schweden freuten sich über die amerikanische Bereitschaft zur Hilfe für das notleidende Europa, und die Amerikaner waren erfreut, lutherische Partner in Europa zu finden, mit denen man arbeiten konnte. Als aber die US-Lutheraner offen bekannten, es sei ihr Ziel, den LWC nicht nur wiederzubeleben, sondern zu einer wirksamen Weltorganisation auszubauen, machten die Schweden bedenkliche Gesichter. Sie hielten nichts mehr vom LWC und gaben zu verstehen, daß sie an einer Zukunft des LWC nicht interessiert

²¹ ALWFNY, American Section LWC 1944 P. O. Bersell an Eidem 29. 1. 44. Die Vertreter waren Pastor Wenngren, Pastor von Sickard und Mr. Cedergren.

²² Ebd. „for the purpose of gaining factual information concerning the situation of our brethren in the faith in Europe and to begin the planning of our common, post-war relief program“.

²³ Ebd. Vgl. auch *D. A. Flessner*, The role of the Lutheran Churches of America in the formation of the World Council of Churches, Maschinenschriftl. Diss. Hartford/Conn. 1956, S. 120.

²⁴ ALWFNY, American Sect. LWC 1944, Bersell an Eidem, 29. 6. 1944.

²⁵ Lutheran Standard, May 19, 1945, S. 14 f.: P. O. Bersell, We saw Europe.

seien.²⁶ Stattdessen schlugen sie vor, die lutherische Wiederaufbauhilfe geographisch aufzuteilen. Die Schweden wollten die Finnen, Norweger, Dänen und Balten nach Kriegsschluß betreuen. Die US-Lutheraner sollten die deutschen und die übrigen Lutheraner Europas in ihre Betreuung einbeziehen. Nichts konnte die antideutschen Gefühle der Schweden besser widerspiegeln als dieser Vorschlag, der den Amerikanern in bestürzender Deutlichkeit zeigte, wie stark nationale und politische Interessen das europäische Luthertum gespalten hatten.²⁷ Wenngleich sie von ihrem großen Ziel, der Wiederbelebung des LWC nicht ablassen wollten, mußten sie doch einsehen, daß im Frühjahr 1945 an einen sofortigen Wiederaufbau des LWC nicht zu denken war. Die Beratungen endeten mit einem Kompromiß. Man gründete ein amerikanisch-schwedisches Verbindungskomitee, das eine gemeinsame lutherische Wiederaufbauhilfe für die lutherischen Kirchen Europas planen und vorbereiten sollte. Ihm gehörten die Schweden Bischof Rodhe und Direktor Thore Borgvall sowie Erzbischof Eidem als Ehrenvorsitzender und zwei amerikanische Lutheraner an. Diese Abmachung enthielt allerdings die wichtige Klausel, daß diese Pläne nur in Kraft treten könnten, wenn sie vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) gebilligt werden würden, demgegenüber die Kirche von Schweden sich bereits zur Mitarbeit in der ökumenischen Wiederaufbauhilfe verpflichtet habe. Die US-Lutheraner akzeptierten diese Einschränkung.²⁸ Dafür erklärten sich die Schweden bereit, den Boden für die Wiedererrichtung des LWC mit vorzubereiten. Erzbischof Eidem erbot sich, an Landesbischof Marahrens zu schreiben und diesen zum Rücktritt von der Präsidentschaft des LWC aufzufordern. Danach wollte er bei der ersten sich bietenden Gelegenheit ein Treffen des Exekutivkomitees des LWC einberufen, das die Reorganisation des LWC diskutieren sollte.

Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen

Von Schweden aus reiste die amerikanische Dreimännerdelegation auf Umwegen nach Genf, wo sie am 2. April 1945 eintraf. Zwei Tage lang dauerten die Besprechungen mit dem Generalsekretär, Dr. W. A. Visser't Hooft und den Mitarbeitern der Wiederaufbauabteilung des ÖRK. Visser't Hooft legte dar, es sei nicht die Aussicht der ÖRK, sich in die direkten Verbindungen der Kirchen einer Konfessionsfamilie einzumischen, auch strebe der ÖRK keine straffe zentralistische Steuerung der gesamten kirchlichen Wiederaufbauhilfe an. Vielmehr wolle er für eine gegenseitige Konsultation zwischen den helfenden Kirchen sorgen, Überschneidung, Doppelarbeit, ungute Konkurrenz vermeiden helfen und für möglichst wirksame Verteilung der Hilfe unter den betroffenen Kirchen sorgen. Er bot den lutherischen Kir-

²⁶ Lutheran Companion, March 23, 1955: P. O. Bersell, It happened ten years ago, S. 9.

²⁷ Ebd.

²⁸ D. A. Flessner, a.a.O. S. 122. Diese Zustimmung ist enthalten im Brief Visser't Hoofts an Eidem vom 7. April 1945 in AOR, Gen. Sec. Correspondence, File: Eidem.

chen Hilfe und Beratung durch die Fachleute des ÖRK an.²⁹ Die drei US-Lutheraner, die über ihre Pläne für eine Wiederaufbauhilfe und die Gründung eines amerikanisch-schwedischen Hilfskomitees berichtet hatten, nahmen dieses Hilfsangebot des ÖRK dankbar an und vereinbarten eine enge Zusammenarbeit mit der Wiederaufbauabteilung des ÖRK. Darüberhinaus beschloß man, einen Vertreter der US-Lutheraner und ständigen Verbindungsmann als Mitarbeiter in den Stab des ÖRK nach Genf zu entsenden. Dieser lutherische Vertreter erhielt Sitz und Stimme im Arbeitsausschuß der Wiederaufbauabteilung. Die Mitgliedskirchen der amerikanischen Sektion des LWC billigten auf ihrer Sitzung am 18. April 1945 in Chicago die von ihrer Delegation getroffenen Abmachungen.³⁰ Damit begann eine fruchtbare und in mancher Hinsicht von allen Beteiligten als hilfreich empfundene Zusammenarbeit zwischen dem ÖRK und den amerikanischen lutherischen Kirchen.³¹ Am 3. Juli 1945 fuhr Pastor S. C. Michelfelder aus Toledo (American Lutheran Church) nach Europa, um im Stabe des ÖRK in Genf als lutherischer Verbindungsmann seine Arbeit aufzunehmen.

Ende des LWC und Neugründung des LWB

Als der Zweite Weltkrieg mit der Kapitulation Japans sein Ende fand, unternahmen die US-Lutheraner erneut den Versuch, den LWC wiederzubeleben. Nachdem die Missouri-Lutheraner sich von gesamt-lutherischer Zusammenarbeit wieder in ihre „splendid isolation“ konfessioneller Selbstgenügsamkeit zurückgezogen hatten, drängten die übrigen amerikanischen Mitgliedskirchen des National Lutheran Council umso stärker auf eine Klärung der Situation des LWC und des Verhältnisses des Weltluthertums zum ÖRK. Wieder sollte eine Delegation die Lage in Europa zu klären versuchen. Am 11. November fuhren J. A. Aasgard (Norwegian Lutheran Church), R. H. Long (American Lutheran Church), Franklin C. Fry (United Lutheran Church) von den USA ab.³² Ihre Mission begann mit herben Enttäuschungen. So mußten sie feststellen, daß ihre schwedischen Partner so gut wie nichts zur Vorbereitung einer Wiedergründung des LWC getan hatten. Aber was noch schlimmer war: das im März gegründete amerikanisch-schwedische Verbindungskomitee hatte sich aufgelöst. Direktor Thore Borgvall war zurückgetreten. Er und Dompropst Lars Wollmer waren nicht nur in der Presse wegen ihrer pronazistischen Haltung während des Krieges angegriffen worden, auch der lutherische Bischof Berggrav aus Norwegen hatte Kritik am Verhalten Borgvalls und anderer Schweden während des nor-

²⁹ ALWFNY, Minutes of the American Section of the Executive Committee Lutheran World Convention, April 18, 1945. S. 2 f. Text des Abkommens.

³⁰ Ebd. S. 3.

³¹ Die Missouri-Synode zog sich im September 1945, als die Frage der Mitgliedschaft der lutherischen Kirchen im ÖRK erörtert wurde, wieder von der anfänglichen Zusammenarbeit zurück und ging eigene Wege. Vgl. D. A. Flessner, a.a.O. S. 131.

³² D. A. Flessner, a.a.O. S. 133 ff.

wegischen Kirchenkampfes geäußert und die Zusammenarbeit mit dem Komitee abgelehnt.³³

Ferner hatte Erzbischof Eidem nicht wie versprochen den Rücktritt von Landesbischof Marahrens als Präsident des LWC erwirken können. Darum mußte sich Fry selbst auf den Weg nach Hannover machen und Marahrens den Rücktritt nahelegen. Diese Mission hatte schließlich Erfolg. Am 27. Nov. 1945 übergab Marahrens Fry seinen schriftlichen Rücktritt vom Präsidentenamt des LWC.³⁴ Ferner mußten die Vertreter des National Lutheran Council aus den USA feststellen, daß die Missouri-Lutheraner anfangen, ein eigenes Hilfswerk in Deutschland einzurichten und unter Lutheranern in Deutschland eifrig Proselyten zu machen suchten.³⁵ Und schließlich hatte S. C. Michelfelder als Vertreter des National Lutheran Council drei Monate lang in Genf auf ein Einreisevisum der US-Militärregierung für Deutschland warten müssen.³⁶ Er konnte sich durch Reisen und persönliche Kontakte mit den Lutheranern in Deutschland kein Bild der wirklichen Lage machen, nicht tatkräftig eingreifen, wie er es gerne getan hätte. Er war für die eigene Meinungsbildung und seine Berichterstattung nach den USA angewiesen auf das, was er von Augenzeugen der deutschen Szene wie Hans Schönfeld, Adolf Freudenberg und seinem amerikanischen Landsmann, dem Lutheraner Stewart Herman erfuhr. Stewart Herman, bis 1941 Pfarrer der amerikanischen Gemeinde in Berlin, war seit Anfang Juli 1945 als stellvertretender Direktor der Wiederaufbauabteilung des ÖRK tätig. Er besaß seit Beginn seiner Tätigkeit in Genf einen für Deutschland gültigen Paß und hatte schon an der Konferenz evangelischer Kirchenführer in Treysa teilgenommen.³⁷ Wenngleich Michelfelder selber seine unfreiwillige Warte-

³³ ALWFNY File Long LWC-USA Michelfelder an Long 13. 10. 45: „... the fact that the liaison committee blow up. It is all over Borgvall and Wollmer. The left wing press attacked them as having Nazi sympathies. Berggrav protested also and refused to join the liaison committee. Borgvall is out and Wollmer has resigned as editor“.

³⁴ LKAN, Meiser Nachlaß 187, Marahrens an Eidem 31. Okt. 1945, Abschrift: „Die gegenwärtigen Verhältnisse in Deutschland machen es mir leider unmöglich, als Vorsitzender des Lutherischen Weltkonvents mit Erfolg tätig zu sein. Ich bitte Sie deshalb, daß Sie Ihrerseits das Erforderliche veranlassen, damit eine Tagung des Executiv-Komitees des Lutherischen Weltkonvents bald einberufen werden kann. Die Zeit drängt, daß im gegenwärtigen auch für das Weltluthertum bedeutungsvollen Augenblick über die Fortführung der ökumenischen Arbeit Beschluß gefaßt wird. Auch die organisatorisch wichtige Frage des Vorsitzes im Executiv-Komitee muß entschieden werden, nachdem ich 5 Jahre über den der Ordnung entsprechenden Termin den Vorsitz geführt habe und nunmehr ausscheide. Ich habe während des Krieges wiederholt auf diese Sachlage hingewiesen. Dem bisher von uns beobachteten Brauch würde es entsprechen, wenn einer der Brüder der nordischen Länder ausersehen würde.“ Vgl. auch AÖR Box 284 (43) Germany General reports: S. Herman, Conversation with Dr. Hanns Lilje in Hannover. November 27, 1945, S. 1.

³⁵ ALWFNY Long LWF-USA Michelfelder: Report on conditions in Germany as seen on a visit November 23 to December 15, 1945, S. 4.

³⁶ ALWFNY, Ebd. Michelfelder an Long, 11. 10. 45: „I now have a military permit to enter Germany ...!“

³⁷ Vgl. Stewart Herman, *The Rebirth of the German Church*, London SCM 1946.

zeit in Genf bitter beklagte und schon wieder nach den USA zurückkehren wollte, war er doch nicht untätig. Er las viel, arbeitete sich in sein neues Arbeitsgebiet ein und bemühte sich durch Gespräche mit seinen Kollegen im Stab des ÖRK, vor allem mit Visser't Hooft, immer wieder zu lernen. Rückblickend darf man sagen, daß ihm und der Arbeit des LWC in Europa dieser Lernprozeß sehr zustatten gekommen ist.³⁸

Im November 1945 mußte die Dreimännerdelegation der US-Lutheraner zusammen mit Michelfelder erkennen, daß die Lage des LWC in Europa sich gegenüber dem Stande vom März 1945 noch verschlechtert hatte. Die schwedischen Lutheraner zeigten deutlich, daß sie nicht geneigt waren, sich für eine Wiedererrichtung des LWC einzusetzen, die deutschen Lutheraner wollten wohl, konnten aber nichts tun. So blieb den US-Lutheranern nichts anderes übrig als selber noch einmal die Initiative zu ergreifen. Sie hatten Glück, als sie am 20. November 1945 Bischof Berggrav in London trafen.³⁹ Mit seiner Hilfe gelang es, Erzbischof Eidem zu bewegen, das Exekutivkomitee des LWC einzuberufen. Vom 16.–17. Dezember traf sich in Kopenhagen ein Rumpfkomitee, das aus vier Mitgliedern des ursprünglichen, 12 Mitglieder umfassenden Exekutivausschusses von 1939 bestand. Nicht anwesend waren die vier deutschen Mitglieder und der Vertreter der norwegischen lutherischen Kirche. Erzbischof Eidem hatte einen Vertreter geschickt (Bischof Rodhe), ebenso der Erzbischof von Finnland (Pfarrer R. Harjumpää). Und schließlich gehörte von den Amerikanern nur R. Long als ordentliches Mitglied dem Exekutivkomitee an.⁴⁰ Mit Hilfe von Stellvertretern, Zuwahlen und Ersatzmännern kam man schließlich auf ein Gremium von sieben Mitgliedern. Der erste Beschluß dieses Rumpfparlaments des Weltluthertums betraf Landesbischof Marahrens. Man nahm seinen Rücktritt als Präsident des LWC an und forderte ihn auf, auch aus dem Exekutivkomitee auszuschcheiden.⁴¹ Anschließend wählte man Erzbischof Eidem in Abwesenheit zum neuen Präsidenten. Den Rest der Verhandlungen am 16. Dezember beanspruchte die Erörterung des Verhältnisses des im März gegründeten Verbindungsausschusses zum Exekutivkomitee des LWC. Am 17. Dezember begann man neue Verhandlungen. Die Beteiligten mußten anerkennen, daß der im März ins Leben gerufene Verbindungsausschuß keine Zukunft hatte. An seiner Stelle bildete man ein Hilfskomitee, dem die

³⁸ Sylvester Clarence Michelfelder, geb. 27. 10. 1889, gest. 30. 9. 1951, war Pastor der St. Paul's Ev.-Lutheran Church in Toledo/Ohio (3400 Mitglieder), die zur American Lutheran Church gehörte. Obwohl er 1937 einmal in Deutschland gewesen war, sprach er kaum Deutsch. Auch kein Französisch. In seiner Abschiedspredigt von seiner Gemeinde am 29. April 1945 über Offenbarung 3, 1–6 erklärte er Landesbischof Marahrens für den Mann des Widerstands gegen Hitler zusammen mit Wurm und Meiser. Michelfelder war ein aktiver und sehr erfolgreicher amerikanischer Gemeindepfarrer bis zum Sommer 1945, der ein sehr naives Deutschlandbild besaß. In puncto Marahrens mußte er bald umlernen. Auch in anderen Fragen. Aber er lernte rasch und mit großem Eifer.

³⁹ D. A. Flessner, a.a.O. S. 135.

⁴⁰ ALWFNY, Minutes LWC Executive Committee, Kopenhagen Dec. 16, 1945.

⁴¹ Ebd. S. 2.

Amerikaner F. C. Fry und R. Long, die Schweden Bischof Rodhe und H. Johannsson und die Dänen Bischof Fuglsang-Damgaard und A. Jörgensen angehörten. S. C. Michelfelder wurde zum Exekutivsekretär dieses Komitees bestellt und A. Jörgensen zum Vorsitzenden gewählt.⁴² Der Errichtung dieses Hilfskomitees folgte eine ausführliche Erörterung der Notlage der lutherischen Kirchen in Polen, Rumänien, Spanien und der Slowakei sowie der Situation der verwaisten lutherischen Missionsfelder in Übersee. Auch die Lage der Flüchtlinge in Deutschland wurde erörtert. Zwei weitere wichtige Fragen scheinen nur am Rande behandelt worden zu sein. Einmal die Zukunft des LWC. Hier meldet das Protokoll, Michelfelder sei, vorbehaltlich der Genehmigung durch Erzbischof Eidem, zum Exekutivsekretär und Professor Olaf Moe/Norwegen zum Vizepräsidenten des Exekutivkomitees des LWC gewählt worden. Außerdem sollte ein Ausschuß, bestehend aus Long, Jörgensen und Rodhe, Ort, Termin und Programm der nächsten Weltkonferenz des LWC erörtern. Und schließlich beschloß man, Erzbischof Eidem die Einladung des nächsten Exekutivkomitees für 1946 zu überlassen.⁴³ Die zweite Frage, die vor allem den US-Lutheranern am Herzen lag, war die Forderung, Kirchen im ÖRK nicht nach dem beschlossenen „regionalen Prinzip“ als Mitglieder zuzulassen, sondern nach dem „konfessionellen Prinzip“.⁴⁴ Dieses Anliegen, das die US-Lutheraner bereits seit 1937 vertraten, und das im folgenden Abschnitt erläutert werden soll, konnte in Kopenhagen nur besprochen werden. Das „konfessionelle Prinzip“ fand keine Unterstützung bei den europäischen Lutheranern, und die amerikanischen lutherischen Kirchen mußten ihr Anliegen auch weiterhin allein im ÖRK als ein spezifisch amerikanisches Anliegen vortragen. Gerade diese Tatsache aber war ein Grund für die US-Lutheraner, die Wiedererrichtung des LWC umso energischer zu betreiben, um in einem neuen Zusammenschluß des Weltluthertums einen entsprechenden Resonanzboden für das „konfessionelle Prinzip“ zu erhalten. Bis dieses Ziel erreicht war, mußte Michelfelder harte Arbeit leisten und noch manche Hindernisse aus dem Wege räumen. Ein Hindernis war die Tatsache, daß Erzbischof Eidem das Exekutivkomitee vom Dezember 1945 in Kopenhagen wegen zu geringer Beteiligung als nicht beschlußfähig und seine Beschlüsse als ungültig betrachtete.⁴⁵ Ein anderes die Hartnäckigkeit LB Marahrens, der sich, obwohl er als Präsident zurückgetreten war, noch immer als Mitglied des Exekutivkomitees betrachtete.⁴⁶ Auch H. Lilje war als Generalsekretär des LWC noch nicht offiziell zurückgetreten.

So mußte das Exekutivkomitee des LWC, das vom 24.–26. Juli 1946 auf Einladung Erzbischof Eidems in Uppsala zusammengetreten war, noch einmal ganz von vorn anfangen. So wurde der Beschluß über Marahrens Rück-

⁴² Ebd. S. 2.

⁴³ Ebd. S. 3.

⁴⁴ Vgl. A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene 1933–1939*, München 1969, S. 267 ff.

⁴⁵ D. A. Flessner, a.a.O. S. 136.

⁴⁶ LKAN, Meiser-Nachlaß 187, Marahrens an Ihmels, 19. 4. 1946.

tritt vom Präsidium wiederholt, freilich nun mit dem Zusatz, der Lutherische Rat in Deutschland werde gebeten, einen Nachfolger für Marahrens auch im Exekutivkomitee zu benennen.⁴⁷ Außerdem lag nun auch eine Mitteilung H. Liljes vor, daß er als Generalsekretär zurücktrete. Sein Rücktritt wurde „mit Bedauern“ angenommen. Zu seinem Nachfolger wurde jetzt noch einmal S. C. Michelfelder mit der Bezeichnung Exekutivsekretär gewählt.

Diese Beschlüsse bedeuteten mehr als nur ein Auswechseln von Personen. Michelfelder erklärte in seinem einleitenden Bericht: „Due to World War II and the devastating influences of Hitlerism the Lutheran World Convention as a living, acting body was reduced to little more than a name“. Im Blick auf die Zukunft fuhr er dann fort: „Now we can reconstruct. Now we *must* reconstruct a new body which may function effectively in this new postwar period“.⁴⁸ Das Exekutivkomitee in Uppsala machte sich diesen Vorschlag zu eigen. Nach gründlicher Beratung nahm es die von Abdel Ross Wentz/USA vorgelegte neue Verfassung an, die für die neue Organisation des Weltluthertums den Namen „Lutheran World Federation = Lutherischer Weltbund“ gefunden hatte.⁴⁹ Damit war der Lutherische Weltconvent, der manchen guten Dienst getan, aber am Ende seines Lebens auch viel Ärgernis erregt hatte, in vornehmer Weise begraben. *Le roi est mort! Vive le roi!* Zugleich führte der Lutherische Weltbund (LWB) mit einer strafferen Organisation und größeren Vollmachten die vom LWC begonnene Arbeit fort. Die Einberufung einer Vollversammlung des LWB für den Juli 1947 nach Lund/Schweden wurde beschlossen. Diese sollte dann über die neue Organisation des Weltluthertums und seine neue Verfassung endgültig Beschluß fassen. Dies geschah wie geplant Anfang Juli 1947 in Lund. Zum ersten Präsidenten des Lutherischen Weltbundes wurde ein Schwede gewählt, Professor Anders Nygren. Ihm zur Seite stand als Generalsekretär der tatkräftige Amerikaner S. C. Michelfelder. Vergleicht man die Gründung des Lutherischen Weltconvents 1923 nach dem ersten Weltkrieg mit der Gründung des Lutherischen Weltbundes nach dem Zweiten Weltkrieg 1947, so drängen sich Parallelen auf. In beiden Fällen verdankt das Weltluthertum seine organisatorische Gestalt und seinen Zusammenschluß zu einer handlungsfähigen Einheit der Initiative und dem Weitblick der pragmatischen Lutheraner aus den USA und gewiß auch ihrem finanziellen Einsatz.

„Regionales“ oder „Konfessionelles“ Prinzip?

Der letzte Exekutivausschuß des LWC im Juli 1946 sah sich endlich auch in der Lage, die Forderung der US-Lutheraner nach der Einführung des „konfessionellen Prinzips“ bei der Zuteilung von Delegiertenplätzen in den Leitungsgremien des ÖRK zu unterstützen. Worum ging es bei dieser For-

⁴⁷ ALWFNY, Executive Committee, Meeting at Uppsala, July 24–26, Protokoll S. 3.

⁴⁸ Ebd. A brief report by S. C. Michelfelder.

⁴⁹ Ebd. Protokoll S. 7 ff.

derung? Als im Jahr 1937 die Pläne für die Gründung eines Ökumenischen Rates der Kirchen Gestalt annahmen, stand im Mittelpunkt die Frage, wie sich die Vollversammlung und die Leitungsgremien zusammensetzen sollten. Die Gründer des ÖRK entschieden sich dafür, den einzelnen Regionen der Welt die Delegiertensitze für die Mitgliedskirchen zuzuteilen. Das las sich in der in Utrecht 1938 gebilligten Verfassung des im Aufbau begriffenen ÖRK folgendermaßen:

„ORGANISATION. Der Ökumenische Rat übt seine Funktionen durch die folgenden Körperschaften aus:

Der Kirchentag, der die oberste Autorität des Ökumenischen Rates ist und normalerweise alle fünf Jahre zusammentritt. Der Kirchentag setzt sich aus offiziellen Vertretern der ihm angehörenden Kirchen oder Kirchengruppen zusammen, die von diesen unmittelbar ernannt sind. Er soll nicht mehr als 450 Mitglieder zählen, die wie unten vorgesehen, verteilt werden sollen. Ihr Mandat soll fünf Jahre dauern und jeweils im Jahre vor dem Zusammentritt des Kirchentages beginnen. Die Mitgliederzahl soll vorläufig in der folgenden Weise verteilt werden:

85 Mitglieder als Vertreter der orthodoxen Kirchen in der gesamten Welt, die in der von ihnen selbst zu bestimmenden Weise zu verteilen sind;

110 Mitglieder als Vertreter der Kirchen des europäischen Kontinents, die in der von ihnen selbst zu bestimmenden Weise zu verteilen sind;

60 Mitglieder als Vertreter der Kirchen von Großbritannien und Irland, die in der von ihnen selbst zu bestimmenden Weise zu verteilen sind;

90 Mitglieder als Vertreter der Kirchen der Vereinigten Staaten von Nordamerika und von Kanada, die in der von ihnen selbst zu bestimmenden Weise zu verteilen sind;

50 Mitglieder als Vertreter der Kirchen von Asien, Afrika, Mittel- und Südamerika und den Pazifischen Inseln, die in der von ihnen selbst zu bestimmenden Weise zu ernennen sind;

25 Mitglieder als Vertreter der Kirchen von Südafrika, Australien und anderweitig nicht vertretenen Gebieten, die von ihnen zu ernennen sind, wobei die Mitgliedersitze durch den Zentralausschuß zuzuteilen sind;

und nicht mehr als 30 Mitglieder als Vertreter von Minderheitenkirchen, denen nach Auffassung des Zentralausschusses keine angemessene Vertretung im Rahmen der oben vorgesehenen Verteilung gewährt ist, wobei solche Kirchen durch die konfessionellen Weltbünde zu bezeichnen sind.

Der Kirchentag soll das Recht haben, das Präsidium des Ökumenischen Rates und des Kirchentages nach eigenem Ermessen zu bestellen.

Die Mitglieder des Kirchentages sollen aus Geistlichen und Laien, Männern und Frauen bestehen. Um sicherzustellen, daß etwa ein Drittel des Kirchentages aus Laien besteht, soll der Zentralausschuß des Kirchentages in Fühlungnahme mit Vertretern der verschiedenen Gebiete und Kirchengruppen Vorschläge ausarbeiten, auf Grund derer dieses Ziel erreicht werden kann.“⁵⁰

⁵⁰ Dokumente des Ökumenischen Rates der Kirchen, Amsterdam 1948, S. 12 f.

Dies war also das „regionale Prinzip“. Gegen dieses sogenannte „regionale Prinzip“ wurden 1938 von seiten der konfessionellen Weltbünde, das heißt des Lutherischen Weltkonvents (LWC) und des Baptistischen Weltbundes Bedenken erhoben. Die Bedenken des Baptistischen Weltbundes waren nicht so sehr grundsätzlicher als vielmehr praktischer Natur. Man befürchtete in baptistischen Kreisen, daß bei der vorgeschlagenen regionalen Gliederung die Stimme der zahlreichen baptistischen „Minoritätskirchen“ gegenüber der erdrückenden Mehrheit großer Staatskirchen nicht zur Geltung kommen könnte. Darum wollte man den kleinen baptistischen Kirchen auf dem Wege über ihren konfessionellen Weltbund Sitz und Stimme im geplanten ÖRK verschaffen.⁵¹

Gegen das „regionale Prinzip“ erhoben Kreise des LWC die Forderung nach dem „konfessionellen Prinzip“. Diese Kreise beschränkten sich im wesentlichen auf die US-Lutheraner. Das „konfessionelle Prinzip“ war 1937 ein ausgesprochenes Anliegen der amerikanischen Lutheraner, also letzten Endes ein regional beziehungsweise territorial bestimmtes Anliegen. Es entsprang Spannungen, die zwischen dem Federal Council of Churches und dem National Lutheran Council in Amerika bestanden. In einem Brief von H. Schönfeld, dem Direktor der Forschungsabteilung des ÖRPC in Genf vom 19. 3. 1937 an J. H. Oldham heißt es: „... Haben Sie eigentlich davon gehört, daß die United Lutheran Church und offenbar auch die Augustana Synode keine Delegierten nach Oxford schicken wollen, obwohl sie Delegierte nach Edinburgh entsenden wollen? Und zwar auf Grund der folgenden Erklärung: The National Lutheran Council regrets to note the widespread departure from that principle (the principle of limited, authorized representation) in many Christian activities, including particularly ecumenical movements. This takes place especially through the method of cooption whereby individuals are drafted and given certain rights alongside of those who represent the Churches. This is actually derogation of the Christian church although no doubt not so intended. It fails to recognize the wide difference between the voice of the individual and the voice of that supreme unit, the church. It is in reality an outstanding example of the evils of individualism. Wir hörten, daß diese vor allem auf die persönliche Haltung von Dr. Knubel zurückgehen soll, und daß eine Reihe der lutherischen Kirchenführer mit seiner Haltung nicht übereinstimmen. Letzten Endes stehen vielleicht auch noch tiefere Gründe oder Gegensätze zwischen dem Federal Council und den lutherischen Kirchen dahinter. Wir haben uns schon an Dr. Lilje gewandt, daß er eventuell mit dazu hilft als Generalsekretär des LWC, daß diese Schwierigkeit und Mißverständnisse überwunden werden“.⁵²

Zu diesen Gegensätzen zwischen dem Federal Council und den lutherischen Kirchen, von denen H. Schönfeld sprach, gehörten z. B. Gegensätze in

⁵¹ „Memorandum zu dem Vorschlag eines Ökumenischen Rates der Kirchen“ (Angenommen vom Verwaltungsausschuß des Baptistischen Weltbundes auf einer Sitzung in London am 31. 1. 1938), Absatz 4–6. Text in A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1933–1939, S. 377 f.

⁵² AÖR, Akte Oldham, Brief Schönfelds an Oldham vom 19. 3. 1937.

der Beurteilung des Antisemitismus und Nationalsozialismus in Deutschland. Der Federal Council bemühte sich 1933 vergeblich, lutherische Kirchenführer in den USA zu Stellungnahmen gegen die Judenverfolgung in Deutschland zu bewegen. Lutherische Kirchenzeitungen in den USA brachten noch in den Jahren 1935 und 1936 erstaunliche Leitartikel, in denen die Politik Hitlers und sein Antisemitismus verteidigt wurden.⁵³ Die Beobachtung, daß die Vertreter des „konfessionellen Prinzips“ in den Reihen des amerikanischen Luthertums zu suchen sind, bestätigt der amerikanische Lutheraner A. R. Wentz, Mitglied des Exekutivausschusses des LWC seit 1936, wenn er über die Reaktion auf die in Utrecht im Mai 1938 beschlossene Verfassung des ÖRK schreibt:

„The representatives of the Lutheran Churches in Europe seemed satisfied with the provision that »world confessional organizations« might designate a certain number of persons to represent »minority churches« in the Assembly and on the Central Committee . . . This minimum of concession to the desires of the Lutheran churches could be welcomed by the Executive of the LWC at its meeting in 1938“.⁵⁴

Die US-Lutheraner waren über die mangelnde Unterstützung durch ihre europäischen Glaubensbrüder enttäuscht. Sie konnten aber 1938 nicht mehr als einen Kompromiß erreichen.⁵⁵ Dennoch gaben sie nicht auf. Im Zusammenhang mit der Kontroverse „Region“ versus „Konfession“ wird oft der Vorwurf erhoben, die Gründer des ÖRK hätten sich aus einer Abneigung gegen die Konfession zum Aufbau des ÖRK nach Regionen entschlossen. Dieser Vorwurf ist unbegründet. Es läßt sich nachweisen, daß die „Väter von Utrecht“ sich bei der Ausarbeitung des Planes für einen Ökumenischen Rat der Kirchen nicht von einer negativen Beurteilung der Konfessionen haben leiten lassen. Wenn sie das regionale Prinzip in ihren Vorschlag einbauten, so übernahmen sie damit einmal bereits vorhandene Strukturen einer territorialen Vertretung der Kirchen, wie sie in den beiden Bewegungen für Praktisches Christentum und Glauben und Kirchenverfassung bisher schon benutzt worden waren. Zum anderen mußten sie auch daran denken, solchen Kirchen eine Möglichkeit der Mitarbeit zu geben, die in keinem konfessionellen Weltbund Mitglied sein konnten.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges nahmen die lutherischen Kirchen des National Lutheran Council in den USA den Kampf für ihre Forderung nach „konfessioneller Vertretung“ im ÖRK wieder auf. Nun mit erneuter Energie und dem ganzen Gewicht der personellen, finanziellen und organisatorischen Möglichkeiten, die ihnen das politische Gewicht ihres Heimatlandes als siegreicher Weltmacht verlieh. Keine der amerikanischen luther-

⁵³ Vgl. *Fr. K. Wentz*, *Theological Fault – Political Failure*, in: *The National Lutheran*, Vol. 33, No. 2, February 1965, S. 5 ff.

⁵⁴ *A. R. Wentz*, *A Basic History of Lutheranism in America*, Philadelphia 1955, S. 376.

⁵⁵ Das Exekutivkomitee des LWC in Uppsala 21.–25. Mai 1938 faßte einen Beschluß „zu den ökumenischen Beziehungen“. Text bei *A. Boyens*, *Kirchenkampf und Ökumene 1933–1939*, München 1969, S. 374 f.

rischen Kirchen, die an der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung oder der Bewegung für praktisches Christentum beteiligt gewesen waren, hatte bisher Antrag auf Aufnahme in den ÖRK gestellt. Damit war eine klare Verhandlungsposition markiert. Die US-Lutheraner ließen es auch seit 1945 nicht an Hinweisen darauf fehlen, daß ihr Beitritt zum ÖRK von einer befriedigenden Regelung der „konfessionellen Vertretung“ im ÖRK abhängig sein würde. Dies geschah in unmißverständlicher Weise durch F. C. Fry in einer längeren Verhandlung mit dem Verwaltungsausschuß des ÖRK in Genf am 7. und 8. Dezember 1945. Fry stieß dabei auf den energischen Widerstand Visser't Hoofts, der das „konfessionelle Prinzip“ mit dem Hinweis auf die innere Uneinigkeit gerade der US-Lutheraner, die sich z. B. mit den Missouri-Lutheranern nicht einigen konnten, ablehnte.⁵⁶

Auf der ersten Tagung des Vorläufigen Ausschusses des ÖRK nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, die vom 21.–23. Febr. 1946 in Genf stattfand und sich vor allem mit der Vorbereitung der Gründungsvollversammlung des ÖRK befaßte, brachten die US-Lutheraner durch ihren Sprecher A. R. Wentz einen offiziellen Antrag auf Einführung der „konfessionellen Vertretung“ und dementsprechende Änderung des Abschnitts V der Verfassung des ÖRK ein.⁵⁷ Dieser Antrag wurde vom vorläufigen Ausschuß angehört, aber nicht gebilligt. Auch zahlreiche anwesende europäische Lutheraner unterstützten ihn nicht. Man beschloß lediglich, das Material des Antrages dem Vorbereitungsausschuß für die Erste Vollversammlung zur weiteren Behandlung zu übergeben.⁵⁸ Als Begründung für die Ablehnung nannte Visser't Hooft in einem privaten Gespräch mit A. R. Wentz am 27. 2. 1946 fünf Punkte: Erstens sei der Vorschlag unpraktisch und würde die verwaltschaftsmäßige Regelung der Mitgliedschaft unnötig komplizieren.

Zweitens sei der Antrag lediglich ein Anliegen der US-Lutheraner, das von den europäischen lutherischen Kirchen nicht geteilt werde.

Drittens, würde der amerikanische Antrag genehmigt, so würden andere konfessionelle Weltbünde das gleiche fordern. Das würde die Sache der Mitgliedschaft nicht nur sehr komplizieren, sondern vor allem eine ganze Reihe von Kirchen, die keiner besonderen Konfession zuzurechnen seien (z. B. Unionskirchen) überhaupt von der Mitgliedschaft im ÖRK ausschließen.

Viertens, würde das konfessionelle Prinzip verhindern, daß bestimmte Regionen angemessen vertreten seien, so würden Europa und Nordamerika durch ihre zahlenmäßige Stärke überdurchschnittlich stark vertreten sein, während vor allem die jungen Kirchen der Dritten Welt kaum vertreten sein würden.

Fünftens bestünde die Gefahr, daß bei „konfessioneller Vertretung“ die einzelne Mitgliedskirche nur indirekt über ihren konfessionellen Weltbund in dem ÖRK vertreten sein würde.⁵⁹

⁵⁶ D. A. Flessner, a.a.O. S. 136 ff.

⁵⁷ AÖR, Provisional Committee Geneva 1946, Doc. 11, Memorandum on Proposal for Confessional Representation.

⁵⁸ AÖR, Minutes of the Provisional Committee Geneva 1946, S. 53.

⁵⁹ D. A. Flessner a.a.O. S. 142 f.

Auf die Frage von A. R. Wentz, ob der amerikanische Wunsch nach konfessioneller Vertretung auch dann vom ÖRK abgelehnt werden müßte, wenn die US-Lutheraner zeigen könnten, daß die obengenannten fünf Gefahrenpunkte zu vermeiden seien, antwortete Visser't Hooft, daß dann keine weiteren Einwände seinerseits bestünden.

Der Meinungsstreit „Regionalisten“ gegen „Konfessionalisten“ setzte nach dem Februar 1946 mit großer Heftigkeit ein. Innerhalb des LWC unterstützten nur einige kleinere lutherische Minderheitskirchen die US-Lutheraner,⁶⁰ während z. B. Bischof Berggrav sich entschieden gegen das konfessionelle Prinzip aussprach.⁶¹ Glücklicherweise konnte zwischen dem ÖRK und den US-Lutheranern die Meinungsverschiedenheit rasch beigelegt werden. Bereits auf der Tagung des Vorbereitungsausschusses des ÖRK für die erste Vollversammlung, die am 31. Juli und 1. August 1946 in St. Julians, Horsham in England stattfand, gelang es, einen Kompromiß zu finden. Man kombinierte das regionale und das konfessionelle Prinzip so miteinander, daß beide, Regionalisten und Konfessionalisten, ihre berechtigten Interessen gewahrt sehen konnten. Die entscheidenden Passagen der Neufassung des Artikels V der Verfassung des ÖRK lauteten nun:

„F. Änderungsvorschlag zu Artikel V

Der Vorläufige Ausschuß gibt folgenden Änderungsvorschlag zu Artikel V bekannt:

Die Sitze der Vollversammlung werden den Mitgliedkirchen durch den Zentralausschuß unter gebührender Berücksichtigung ihrer Größe, angemessener konfessioneller Vertretung und geographischen Lage zugeteilt. Die Mitgliedkirchen oder auch Gruppen von Mitgliedkirchen, die auf konfessioneller, regionaler oder nationaler Basis zusammengeschlossen sind, können dem Zentralausschuß Vorschläge zur Änderung in der Zuteilung der Sitze unterbreiten, denen entsprochen werden soll, wenn der Zentralausschuß und die betreffenden Mitgliedkirchen ihre Zustimmung dazu geben.“

Ein Kommentar erklärte den Kompromiß:

„Dies ist der wichtigste unter den vorgebrachten Verbesserungsvorschlägen. In der ursprünglichen Fassung wurde besonderer Wert auf eine angemessene geographische Vertretung gelegt. In dem neuen Vorschlag wird dieser Grundsatz nicht aufgehoben, wohl aber werden andere wichtige Faktoren berücksichtigt. Bei der Verteilung der Sitze in der Vollversammlung und im Zentralausschuß werden die verschiedenen Gesichtspunkte unter Einschuß der konfessionellen und geographischen Faktoren angemessen berücksichtigt werden. Es ist vorgesehen, daß die Zuteilung der Sitze für die beiden Hauptkörperschaften von Zeit zu Zeit im Lichte der sich ändernden Verhältnisse überprüft werden kann.“⁶²

⁶⁰ Ebd. S. 149 ff.

⁶¹ E. Berggrav: „Memorandum concerning Confessional Representation“ Oslo, June 29, 1946. Text bei D. A. Flessner a.a.O. S. 343–345.

⁶² Dokumente des ÖRK, Amsterdam 1948, S. 24 f.

Zu diesem Kompromiß hatten vor allem zwei Faktoren beigetragen. Einmal die Tatsache, daß seit Frühjahr 1946 fast alle Mitgliedskirchen des LWC den amerikanischen Standpunkt verstanden hatten und unterstützten.⁶³ Zweitens die gute Zusammenarbeit, die sich auf dem Gebiet der Wiederaufbauhilfe zwischen den lutherischen Kirchen der USA, Skandinaviens und Deutschlands und der Wiederaufbauabteilung des ÖRK herausgebildet hatte. Der Exekutivsekretär des LWC, S. C. Michelfelder, war zugleich Mitarbeiter im Stabe des ÖRK.

Ein Beitrag zur Stabilisierung der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Dieser Kompromiß auf Weltebene zwischen ÖRK und LWC hatte Auswirkungen auf den Aufbau der EKD und ihre innerdeutschen konfessionellen Probleme. Die EKD in ihrer Zusammensetzung aus lutherischen, reformierten und unierten Landeskirchen würde, wenn sie zustande kam, in keinen konfessionellen Weltbund hineinpassen. An ihre Mitgliedschaft im ÖRK und ihren Aufbau dachte Visser't Hooft, als er das „konfessionelle Prinzip“ ablehnte. Tatsächlich hat die Frage, ob die EKD eine Kirche oder ein Kirchenbund sei, in der Diskussion um das „konfessionelle Prinzip“ zwischen Visser't Hooft und F. C. Fry in der Zeit von Dezember 1945 bis Juli 1946 eine wesentliche Rolle gespielt.⁶⁴ Daß es Visser't Hooft gelang, Fry davon abzuhalten, den Aufbau der EKD durch eine Parteinahme für die deutschen Lutheraner zu stören, muß als ein besonderer Beweis seiner ökumenischen Kirchendiplomatie bezeichnet werden. Die werdende EKD befand sich in einer schwierigen Lage.

Die in Treysa im August 1945 abgehaltene Kirchenführerkonferenz hatte eine „Vorläufige Ordnung der EKD“ beschlossen. Darin hieß es: „Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) ist in Abwehr der Irrlehren der Zeit und im Kampf gegen einen staatskirchlichen Zentralismus zu einer kirchlich gegründeten inneren Einheit geführt worden.“⁶⁵ Dieser so beschriebenen „inneren Einheit“ sollte der in Treysa bestellte zwölfköpfige Rat der EKD eine „endgültige Ordnung“ geben.⁶⁶ Wie sich bald herausstellte, war der hier formulierte Wille zur Kirchengemeinschaft eine Basis, deren Tragfähigkeit erst in mühsamen Verhandlungen ausgetestet werden mußte. Sehr bald kam es zum Zielkonflikt. Wie war die neugebildete EKD zu verstehen: als *Kirche* oder *Kirchenbund*?

Die durch den Reichsbruderrat vertretene Bekennende Kirche verstand die werdende EKD als Kirche und setzte sich mit Energie und zunächst auch wachsendem Erfolg für eine entsprechende Ordnung der EKD ein. Die dem

⁶³ Erzbischof Eidem gab im Juni 1946 in Uppsala zu verstehen, daß er das Anliegen der US-Lutheraner bisher mißverstanden habe, ihm nun aber zustimmen könne.

⁶⁴ ALWFNY, Long LWC-USA, Korrespondenz zwischen F. C. Fry und Visser't Hooft, 26. 11. 1945–9. 2. 1946.

⁶⁵ KJB 1945–1948, S. 15.

⁶⁶ Ebd. S. 17.

Lutherrat zuneigenden lutherischen Landeskirchen unter Führung des bayrischen Bischofs Hans Meiser vertraten die Konzeption des Kirchenbundes. Sie waren überzeugt, daß das lutherische Bekenntnis für die volle Kirchengemeinschaft völlige Lehreinheit fordere.

Da diese Lutheraner sich nach den Beschlüssen von Treysa in die Defensive gedrängt fühlten, suchten sie nach Bundesgenossen. Meiser fragte beim LWC an und erbat ausländische Unterstützung für den Plan einer VELKD (Vereinigte Evangelische Lutherische Kirche in Deutschland). Er erhielt aber von F. C. Fry und Stewart Herman Ende November 1945 eine Absage. Wohl sagte F. C. Fry zu, er werde Meisers Botschaft dem Exekutivkomitee des LWC in Kopenhagen im Dezember übermitteln. Aber erst müsse die Stellungnahme der schwedischen Lutheraner abgewartet werden.⁶⁷ Diese aber waren überhaupt nicht daran interessiert, die deutschen Lutheraner in irgendeiner Hinsicht zu unterstützen.⁶⁸ Noch deutlicher wurde F. C. Fry gegenüber Hanns Lilje in Hannover. Jedes übereilte Handeln in Richtung auf die Bildung einer VELKD wurde von ihm abgelehnt, und Fry und Lilje kamen überein, alles zu tun, um zum gegenwärtigen Zeitpunkt die in der EKD sich manifestierende Kirche zu stärken.⁶⁹ Diese Haltung Frys entsprang weniger seiner persönlichen Neigung als vielmehr der realistischen Einsicht in die Schwäche des LWC zum gegenwärtigen Zeitpunkt.

Gleichzeitig bemühte sich Fry jedoch, Meiser und seinen lutherischen Freunden auf einer anderen Ebene zu Hilfe zu kommen. So erörterte er mit dem Generalsekretär des ÖRK Visser't Hooft die Frage einer möglichen Mitgliedschaft der EKD im ÖRK. Dabei ging er davon aus, daß ein Kirchenbund nicht Mitglied des ÖRK werden könne, sondern nur Kirchen. Er wollte nun von Visser't Hooft wissen, ob dieser die EKD für eine Kirche oder einen Kirchenbund halte. Visser't Hooft legte in einem Memorandum vom 26. November 1945 dar, daß die EKD *mehr* als ein Kirchenbund sei. Wenngleich sie keine Kirche im strikten Sinne traditioneller Definitionen sei, so habe sie doch eine „geistliche Einheit“, die in den gemeinsamen Erklärungen von Barmen, Dahlem und Augsburg sichtbar geworden sei.⁷⁰ Visser't Hooft bemühte sich, den Kirchenbegriff aus seiner traditionellen Engführung zu befreien. Fry war von Visser't Hoofts Informationsstand und Beweisführung sichtlich beeindruckt, wie die sich anschließende Korrespondenz zwischen beiden zeigt. Aber er konnte den dynamischen Kirchenbegriff Visser't Hoofts nicht akzeptieren, weil er damit das von ihm vertretene Prinzip der „konfessionellen Representation“ im ÖRK preisgegeben hätte.⁷¹ So endete

⁶⁷ AOR Box 284 (43) Germany General reports 1935–45, St. Herman, Conversation with Bishop Meiser in Munich on November 30th, 1945.

⁶⁸ Vgl. S. 11 ff.

⁶⁹ Wie Anm. 67, St. Herman, Conversation with Dr. Hanns Lilje in Hannover, Nov. 27, 1945, S. 2.

⁷⁰ ALWFNY, Long LWF-USA, Germany, Visser't Hooft, „Can EKD be considered as a Church in the sense of the Constitution of the World Council of Churches?“.

⁷¹ Vgl. o. S. 276 ff.

die Auseinandersetzung schließlich mit einem Kompromiß. Man beschloß, die Entwicklung in der EKD abzuwarten und die Entscheidung über die Frage Kirche oder Kirchenbund den deutschen Kirchenführern zu überlassen. F. C. Fry erhob keinen Einspruch gegen die Zulassung Bischof Wurms und Martin Niemöllers als Mitglieder des Vorläufigen Ausschusses des ÖRK, der im Februar 1946 in Genf tagen sollte.⁷² Faktisch bedeutete das, die ökumenische Entwicklung in der EKD konnte ungestört von sachfremden Einflüssen von außen weitergehen. Aber auch auf der Ebene des Weltluthertums konnte die Entwicklung weitergehen. Durch den geschlossenen Kompromiß vermied Fry, daß seine Bemühungen um den Aufbau eines Lutherischen Weltbundes von innerdeutschen kirchlichen Auseinandersetzungen negativ beeinflußt wurden. Diese getrennte Behandlung der schwierigen Probleme bewährte sich. Ein Zufall kam Fry dabei noch zur Hilfe. Zur entscheidenden Tagung des Exekutivkomitees des LWC vom 24.–26. Juli 1946 in Uppsala in Schweden trafen die deutschen lutherischen Vertreter mit großer Verspätung ein.⁷³ So konnten die US-Lutheraner zunächst mit den skandinavischen Lutheranern allein verhandeln und die wichtige Frage der Zukunft des Weltluthertums in einer für beide Seiten befriedigenden Weise lösen. Die deutschen lutherischen Delegierten konnten die gefaßten Beschlüsse nur noch zur Kenntnis nehmen. Einwände erhoben sie nicht.

Die verdrängte Schuldfrage

Der Betrachter des organisatorischen Wiederaufbaus des Weltluthertums kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß über dem Ende des Lutherischen Weltconvents und der Gründung des Lutherischen Weltbundes ein eigenartiger Dunstschleier des Verschweigens und diplomatischen Taktierens liegt. Es fehlt an einer letzten Klarheit und Entschiedenheit, wie sie für einen neuen Anfang wünschenswert sein dürfte. Woran liegt das? Woher rührt dieser Dunstschleier? Ein Vergleich mit der Entstehung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und den Verhandlungen, die im Oktober 1945 zur Aufnahme der EKD in die weltweite christliche Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen führten, zeigt, daß in den Tagesordnungen der Beratungen der Führer des Weltluthertums ein Punkt nahezu völlig zurücktritt: die Schuldfrage. Die Mitglieder des Rates der EKD sprachen am 19. Oktober 1945 von der „Solidarität der Schuld . . . mit unserem Volk“ und bekannten vor den Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen, die damals zur ersten Begegnung nach dem Kriege nach Stuttgart gekommen waren: „Wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.“⁷⁴

⁷² AÖR, Gen. Sec. Correspondence F. C. Fry, Visser't Hooft an F. C. Fry 21. 1. 1946.

⁷³ Wie Anm. 47, S. 1 und 6.

⁷⁴ A. Boyens, Das Stuttgarter Schuldbekenntnis vom 19. 10. 1945 – Entstehung und Bedeutung: VHZG 4/1971, S. 374 ff.

Dieses offene Wort trug entscheidend dazu bei, den Geist der Vergeltung zu bekämpfen und das Fundament der übernationalen Gemeinschaft der ökumenischen Christenheit zu befestigen.

Ein Wort zur Schuldfrage von vergleichbarer Klarheit und Überzeugungskraft ist von den Gründern des Lutherischen Weltbundes nicht gesprochen worden. Man kann das erklären. Die schwedischen Lutheraner als Angehörige eines neutralen Staates und die US-Lutheraner als Angehörige der siegreichen Weltmacht sahen keine Veranlassung, als erste die Schuldfrage anzusprechen. Die Initiative hätte von den deutschen Lutheranern kommen müssen. Doch gerade der deutsche Präsident des LWC, Landesbischof Marahrens von Hannover, hat durch seinen zögernden Rücktritt vom Präsidentenamt eine solche befreiende Initiative vereitelt. So kann man nur bedauern, daß der Lutherische Weltbund die Gelegenheit, selber ein wegweisendes Wort zur Schuldfrage zu sagen, versäumt hat. Es darf jedoch als Trost gelten, daß deutsche lutherische Kirchenführer wie Landesbischof Meiser von Bayern und der spätere Landesbischof von Hannover, Hanns Lilje, zu den Unterzeichnern des Stuttgarter Schuldbekenntnisses gehören.⁷⁵

Abkürzungen

ALWB	= Archiv des Lutherischen Weltbundes in Genf
ALWFNY	= Archiv Lutheran World Federation in New York
AÖR	= Archiv des Ökumenischen Rates in Genf
GÖB	= Rouse/Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung, Göttingen 1958
GVR	= Geistlicher Vertrauensrat
KJB	= Kirchliches Jahrbuch Hrg. J. Beckmann
LKAN	= Landeskirchliches Archiv Nürnberg
LKAS	= Landeskirchliches Archiv Stuttgart
LWB	= Lutherischer Weltbund
LWC	= Lutherischer Weltconvent
LWF	= Lutheran World Federation
OKR	= Oberkirchenrat
ÖRK	= Ökumenischer Rat der Kirchen
YMCA	= Young Men's Christian Association

⁷⁵ VHZG 4/1971, S. 375.

QUELLEN

Kurzgefaßtes Verzeichnis der Korrespondenz Adolf von Harnacks

Zusammengestellt von Jürgen Hönscheid
unter Mitarbeit von Michael Schwabe

Kurz nach dem Tode der Witwe Adolf von Harnacks, Amalie von Harnack geb. Thiersch (28. 12. 1937), wurde dessen gesamter handschriftlicher wissenschaftlicher Nachlaß von der Handschriftenabteilung der Berliner Staatsbibliothek zur dauernden Aufbewahrung übernommen. Vorher waren die sehr zahlreichen Familienbriefe als nicht zum wissenschaftlichen Nachlaß gehörend ausgeschieden worden.¹ Der Sohn Axel von Harnack (1895–1974) hat 1939 im Zentralblatt für Bibliothekswesen über Umfang und Inhalt berichtet.²

Einen bedeutenden Teil stellen die Briefe dar, die Harnack von etwa 1700 Korrespondenten erhalten hat. Von ihm selbst stammende Briefe sind im Nachlaß naturgemäß nicht sehr zahlreich, obwohl er „von wichtigen Briefen auch selbstgefertigte Abschriften zurück(behält)“.³ Doch wurden in späterer Zeit Sammlungen von Harnackbriefen dem Nachlaß nachträglich zugeordnet (Briefe an Gustav Krüger, Martin Rade, Albrecht Ritschl, Else Zuhellen-Pfleiderer) bzw. Abschriften seiner Briefe (an Gustav Bunge, Roderich Engelhardt).

Um eine Übersicht über den erhaltenen Teil der Briefe aus der Feder Harnacks zu erhalten, war es also notwendig, andere Nachlässe zu durchforschen. Das geschah in zahlreichen Reisen und durch Befragung von Bibliotheken, Archiven und Privatpersonen.⁴ Axel von Harnack hat hierbei oft mit seinem Rat geholfen und das Manuskript einer ersten Fassung dieses Verzeichnisses noch durchsehen können.

¹ Über ihr Schicksal s. *Agnes von Zahn-Harnack*: Adolf von Harnack. Berlin ²1951, S. X. und *Ernst Barnikol*: Theologisches und Kirchliches aus dem Briefwechsel Loofs-Harnack: ThLZ 85, 1960, 217–222; 217.

² Der handschriftliche Nachlaß Adolf von Harnacks. Zentralblatt für Bibliothekswesen 56, 1939, 59–64.

³ *Agnes von Zahn-Harnack* 209. – Dort S. 209 f. über Harnack als Briefschreiber.

⁴ Ermöglicht wurden diese Nachforschungen durch die Hilfe der Fritz-Thyssen-Stiftung, die u. a. ein Stipendium für den Mitbearbeiter dieses Verzeichnisses gewährte. – Angeregt und ständig gefördert wurde die Arbeit an der Harnack-Korrespondenz von Herrn Prof. D. Dr. h. c. Wilh. Schneemelcher, Bonn.

Die hier vorgelegten Ergebnisse tragen vorläufigen Charakter. Sie stellen lediglich eine erste Bestandsaufnahme dar,⁵ mit der die Bitte verbunden wird, weitere erhaltene Briefe dem Bearbeiter anzuzeigen. Geplant ist eine Ausgabe von Briefen Harnacks, deren Auswahlkriterien und Umfang erst endgültig festgelegt werden können, wenn eine umfassende Übersicht über das Erhaltene vorliegt.

Es wurde versucht, auf bereits veröffentlichte Briefe in Anmerkungen hinzuweisen. Da Harnack mit Vertretern fast aller Gebiete des geistigen Lebens korrespondierte, ist die hier auszuwertende Literatur so umfangreich, daß Vollständigkeit nicht beansprucht werden kann. Nicht aufgenommen wurden die Briefveröffentlichungen, die bereits in der Harnack-Bibliographie von Friedrich Smend verzeichnet sind,⁶ sowie die zahlreichen Briefauszüge in der Biographie seiner Tochter.

*Ackerknecht, Erwin*⁷

1 Karte (1919): Schiller-National-Museum, Marbach

*Althoff, Friedrich*⁸

136 Briefe, 6 Briefkarten, 5 Postkarten, 2 Visitenkarten, 2 Zettel (1886–1908): Zentrales Staatsarchiv, Hist. Abt. II, Merseburg

Amtsgericht Berlin-Mitte

1 Brief (1921): Max-Planck-Gesellschaft, Generalverwaltung, München

*Arnhold, Eduard*⁹

1 Brief (1920): Max-Planck-Gesellschaft, Generalverwaltung, München

*Baumstark, Anton*¹⁰

1 Brief (1901): Universitätsbibliothek, Münster

*Beindorff, Fritz*¹¹

1 Briefentwurf (1919): Max-Planck-Gesellschaft, Generalverwaltung, München

⁵ Die Angaben sind für den vorliegenden Zweck bewußt sehr knapp gehalten. Bibliothekssignaturen werden daher bei den Besitzvermerken nicht gegeben.

⁶ Adolf von Harnack. Verzeichnis seiner Schriften. Unter Benutzung der Harnack-Bibliographie von Max Christlieb bearbeitet von Friedrich Smend. Leipzig 1927. 1931 erschien eine Ergänzung für die Jahre 1927–1930.

⁷ (1880–1960), Bibliothekar, Leiter der Stadtbibliothek Stettin und der Stadtbücherei Ludwigsburg (1945).

⁸ (1839–1908), Ministerialdirektor im Preuß. Kultusministerium, Referent für die Angelegenheiten der Universitäten und wissenschaftl. Anstalten. – Zwei Briefe Harnacks an Althoff v. 11. 6. 1905 und vom 9. 8. 1908 abgedruckt bei Arnold Sackse, Friedrich Althoff und sein Werk. Berlin 1928, 164. 354.

⁹ (1849–1925), Großkaufmann, Mitbegründer und erster Schriftführer der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft. – Weitere Teile der Korrespondenz mit Arnhold sind abgedruckt in: (Johanna Arnhold:) Eduard Arnhold. Ein Gedenkbuch. Berlin 1928, 197–199.

¹⁰ (1872–1948), Orientalist, Prof. in Bonn (1921), Nymwegen (1923), Utrecht (1926), Münster (1930).

¹¹ (1860–1944), Fabrikbesitzer, seit 1895 Alleininhaber der Firma Günther Wagner.

<i>Bess, Bernhard</i> ¹²	1 Postkarte (1907): Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin
<i>Bethmann-Hollweg, Theobald von</i> ¹³	1 Brief (1910): Auswärtiges Amt, Bonn
<i>Bois-Reymond, Emil du</i> <i>s. Du Bois-Reymond, Emil</i>	
<i>Boll, Franz</i> ¹⁴	1 Brief, 1 Postkarte (1914 u. 1920): Universitätsbibliothek, Heidelberg
<i>Bollert, Martin</i> ¹⁵	1 Brief (1919): Sächsische Landesbibliothek, Dresden
<i>Bonhoeffer, Dietrich</i> ¹⁶	1 Brief (1929): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
<i>Bornemann, Wilhelm</i> ¹⁷	5 Postkarten (1884–1885 u. 1 o. D.): Dr. Gottfr. Bornemann, Frankfurt (188 ^a)
<i>Bousset, Wilhelm</i> ¹⁸	
<i>Brentano, Lujo</i> ¹⁹	1 Brief, 2 Postkarten (1901–1914): Bundesarchiv, Koblenz
<i>Brieger, Theodor</i> ²⁰	1 Brief, 4 Postkarten (1880–1915): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
<i>Brückner, Benno Bruno</i> ²¹	1 Brief ^{21a} (1888): Zentrales Staatsarchiv, Hist. Abt. II, Merseburg
<i>Bülow, Bernhard Fürst</i> ²² <i>und Fürstin Marie</i>	21 Briefe, 2 Briefkarten, 1 Visitenkarte (1908–1929): Bundesarchiv, Koblenz
<i>Bülow, Karl von</i> ²³	2 Briefe (1918): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin

¹² (1863–1939), Prof. der Theologie, Bibliothekar (Preuß. Staatsbibliothek, Berlin).

¹³ (1856–1921), Reichskanzler. – Teilweise veröffentlicht bei *Gisbert Knopp*: Die Borromäusenzyklika von 1910 und ihr Widerhall in Preußen: ZKG 86, 1975, 41–77; 50.

¹⁴ (1867–1924), Altphilologe, Prof. in Würzburg (1903) und Heidelberg (1908).

¹⁵ (1876–1968), Bibliotheksdirektor.

¹⁶ (1906–1945), Theologe. – Der Brief ist veröffentlicht in: *D. Bonhoeffer*, Gesammelte Schriften III, München 1966, 20.

¹⁷ (1858–1946), ev. Theologe, Prof. in Basel (1898), Pfarrer in Frankfurt/M. (1902).

¹⁸ (1865–1920), Prof. der neutestamentl. Exegese, Gießen.

^{18a} Zu Schreiben Harnacks an Bousset s. *E. Dinkler*, Zum Nachlaß von Wilhelm Bousset: Theolog. Rundschau 38, 1974, 335 f. – Auskünfte über Umfang und Inhalt wurden nicht erteilt.

¹⁹ (1844–1931), Nationalökonom, München.

²⁰ (1842–1915), Prof. der Kirchengeschichte in Halle, Marburg (1876), Leipzig (1886).

²¹ (1824–1905), Praktischer Theologe in Leipzig (1853), Berlin (1869).

^{21a} Eigenhändige Abschrift für Althoff.

²² (1849–1929), Reichskanzler (1900–1909).

²³ (1846–1921), Preuß. Generalfeldmarschall.

- Bunge, Gustav von*²⁴ 16 Briefe u. Postkarten in Abschriften (1871–1886): Öffentl. Bibliothek, Basel; 1 Brief (1884): ebda; 16 Briefe u. Postkarten in Abschriften^{24a} (1871–1886): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
- Burdach, Konrad*²⁵ 10 Briefe, 2 Briefkarten, 9 Postkarten, 1 Zettel (1899–1930): Deutsche Akademie d. Wissenschaften, Berlin
- Chamberlain, Houston Stewart*²⁶ 5 Briefe, 2 Visitenkarten (1902–1915), 10 Briefe in Abschriften (1901–1912);^{26a} Richard-Wagner-Gedenkstätte Bayreuth; 10 Briefe (1901–1912): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
- Chamberlain, Eva Wagner*²⁷ 2 Briefe (1925–1927): Richard-Wagner-Gedenkstätte, Bayreuth
- Crusius, Otto*²⁸ 4 Briefe, 1 Postkarte (1897–1917): Bayerische Staatsbibliothek, München
- Damaschke, Adolf*²⁹ 1 Brief (1928): Bundesarchiv, Koblenz
- Darmstaedter, Ludwig*³⁰ 10 Briefe, 1 Briefkarte, 7 Postkarten (1902–1923): Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin
- Dechent, Hermann*³¹ 1 Postkarte (1902): Stadt- und Universitätsbibliothek, Frankfurt a. M.
- Delbrücke, Hans*³² 9 Briefe, 4 Postkarten (1885–1925): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
- Delbrück-Thiersch, Lina*³³ 2 Briefe (1879 u. 1884): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
- Dickinson, Willoughby Howship*³⁴ 1 Briefdurchschlag^{34a} (1911): Oekumenisches Archiv, Soest

²⁴ (1844–1920), Prof. d. physikal. Chemie, Basel.

^{24a} Die Abschriften in Basel und in Berlin sind identisch.

²⁵ (1859–1936), Germanist, Halle.

²⁶ (1855–1927), Schriftsteller und Kulturphilosoph.

^{26a} Es handelt sich um Abschriften der in Berlin liegenden Briefe.

²⁷ (1867–1942), Gattin von H. St. Chamberlain, ill. Tochter von Richard Wagner.

²⁸ (1857–1918), Prof. f. Altertumswissenschaften in Tübingen (1886), Heidelberg (1898), München (1903). Hrsg. des „Philologus“ (1888).

²⁹ (1865–1935), Redakteur in Berlin, Vorsitzender des Bundes für Bodenreform.

³⁰ (1846–1927), Industriechemiker, Historiker der Naturwissenschaften.

³¹ (1850–1935), evang. Theologe.

³² (1848–1929), Historiker und Politiker, Prof. in Berlin (1885).

³³ Seit 1884 verheiratet mit Hans Delbrück.

³⁴ (1859–1943), englischer Ökumeniker. – Zwei weitere Briefe vom 14. u. 29. 1. 1912 veröffentlicht bei G. K. A. Bell, Randall Davidson. London 1952, 658–661.

^{34a} von Adolf Harnack und Friedrich Albert Spieker.

<i>Diels, Hermann</i> ³⁵	8 Briefe (1899–1912): Deutsche Akademie d. Wissenschaften, Berlin
<i>Dilthey, Wilhelm</i> ³⁶	1 Briefkarte (1903): Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Göttingen
<i>Doegen, Wilhelm</i> ³⁷	1 Zettel (1917): Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Berlin
<i>Döllinger, J. J. Ignaz von</i> ³⁸	1 Brief (1889): Bayerische Staatsbibliothek, München
<i>Du Bois-Reymond, Emil</i> ³⁹	1 Postkarte (1892): Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Berlin
<i>Duisberg, Carl</i> ⁴⁰	24 Briefe, 2 Briefkarten, 1 Postkarte, 3 Visitenkarten (1911–1929): Farbenfabriken Bayer A.G., Leverkusen; 1 Briefentwurf (1920): Max-Planck-Gesellschaft, München
<i>Ehrhard, Albert</i> ⁴¹	32 Briefe, 22 Karten (1897–1919): ^{41a} Byzantinisches Institut Kloster Scheyern
<i>Engelhardt, Roderich von</i> ⁴²	19 Briefe in Abschriften (1911–1927): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
<i>Erman, Adolf</i> ⁴³	3 Postkarten (1891–1926): Universitätsbibliothek, Bremen
<i>Erman, Wilhelm</i> ⁴⁴	11 Briefe, 3 Postkarten (1901–1919): Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Berlin
<i>Fischer, Emil</i> ⁴⁵	1 Brief (1914): Max-Planck-Gesellschaft, München

³⁵ (1848–1922), Prof. f. Klassische Philologie in Berlin (1882), Sekretär d. Berliner Akademie der Wissenschaften, Mitglied der Kirchenväter-Kommission.

³⁶ (1833–1911), Prof. d. Philosophie in Basel (1866), Kiel (1868), Breslau (1871), Berlin (1882).

³⁷ (1877–1967), Prof., Dir. der Lautabtl. der Preuß. Staatsbibliothek.

³⁸ (1799–1890), Prof. für Kirchengeschichte und Kirchenrecht in Aschaffenburg (1823) und München (1826).

³⁹ (1818–1896), Prof. d. Physiologie in Berlin.

⁴⁰ (1861–1935), Chemiker.

⁴¹ (1862–1940), kath. Patristiker und Hagiograph, Prof. d. Kirchengeschichte in Straßburg (1889), Würzburg (1892), Wien (1893), Freiburg i. Br. (1902), Straßburg (1903), Bonn (1920).

^{41a} Teilweise veröffentlicht in: *Friedhelm Winkelmann*, Albert Ehrhard und die Erforschung der griech.-byzantinischen Hagiographie. Dargestellt anhand des Briefwechsels Ehrhards mit Adolf von Harnack, Carl Schmidt, Hans Lietzmann, Walther Eltester und Peter Heseler (Texte und Untersuchungen 111), Berlin 1971.

⁴² (1862–1934), Arzt und Schriftsteller.

⁴³ (1854–1937), Ägyptologe.

⁴⁴ (1850–1932), Bibliotheksdirektor in Breslau (1901) und Bonn (1907).

⁴⁵ (1852–1919), Prof. der Chemie, Berlin.

- Fries, Samuel Andreas*⁴⁶ 12 Briefe, 14 Postkarten (1895–1912):
Universitätsbibliothek, Uppsala
- Furtwängler, Adolf*⁴⁷ 1 Postkarte (1900): Deutsches
Archäologisches Institut, Berlin
- Gans, Leo*⁴⁸ 2 Briefe in Abschriften (1912):
Max-Planck-Gesellschaft, München
- Gebhardt, Oskar von*⁴⁹ 77 Briefe, 104 Postkarten, 2 Zettel
(1875–1887 u. o. D.): Staatsbibliothek
Preuß. Kulturbesitz, Berlin
- Girgensohn, Karl*⁵⁰ 1 Brief, 2 Postkarten (1906–1921):
Universitätsbibliothek, Leipzig
- Glum, Friedrich*⁵¹ 1 Brief in Abschrift (1920): Max-
Planck-Gesellschaft, München
- Goebel, Karl Eberhardt Ritter von*⁵² 1 Brief (1919): Max-Planck-Gesell-
schaft, München
- Goltz, Eduard von der*⁵³ 1 Karte (1905): Universitäts-
bibliothek, Greifswald
- Goltz, Hermann von der*⁵⁴ 2 Briefe, 1 Karte (1896–1906):
Universitätsbibliothek, Greifswald
- Gregory, Caspar René*⁵⁵ 1 Brief, 1 Postkarte (1908):
Universitätsbibliothek, Leipzig
- Haber, Fritz*⁵⁶ 2 Briefe in Abschriften (1920):
Max-Planck-Gesellschaft, München
- Haller, Johannes*⁵⁷ 1 Postkarte (1903): Bundesarchiv,
Koblenz
- Harden, Maximilian*⁵⁸ 1 Brief in Fotokopie (1894): Bundes-
archiv, Koblenz

⁴⁶ (1867–1914), Dr. theol., schwed. Theologe.

⁴⁷ (1854–1907), Archäologe, Prof. in Berlin (1884) und München (1894).

⁴⁸ (1843–1935), Dr. phil., Geheimer Kommerzienrat, Mitglied der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft.

⁴⁹ (1844–1906), Theologe und Bibliothekar, Mitglied der Kirchenväterkommission. – Schreiben vom 15. 10. 1903, 6. 8. und 11. 8. 1905 veröffentlicht bei (R. Fick:) Steffenhagen und Harnack. Göttingen 1940 (Hainbergsschriften 8), 37–39.41 (anscheinend nicht erhalten).

⁵⁰ (1875–1925), ev. Theologe, Prof. für systematische Theologie in Dorpat (1907), Greifswald (1919), Leipzig (1922).

⁵¹ (geb. 1891), a. o. Prof. Berlin, Gf. Mitglied des Verwaltungsausschusses, 1920–1937 Generalsekretär und -direktor der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft.

⁵² (1855–1932), Prof. d. Botanik.

⁵³ (1870–1939), Prof. f. praktische Theologie in Greifswald (1912).

⁵⁴ (1835–1906), ev. Theologe, Prof. in Basel (1870), Bonn (1873), Propst, Honorar-Prof. in Berlin (1876).

⁵⁵ (1846–1917), Theologieprofessor in Leipzig (1889).

⁵⁶ (1868–1934), Prof. der Chemie in Berlin.

⁵⁷ (1865–1947), Prof. f. mittelalterliche Geschichte (Tübingen).

⁵⁸ (1861–1927), ursprünglich: Felix Ernst Witkowski, Schriftsteller.

<i>Harnack, Arvid von</i> ⁵⁹	1 Brief (1922): Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin
<i>Harnack, Axel von</i> ⁶⁰	44 Briefe, 6 Briefkarten, 89 Postkarten (1899–1930): Frau Hedwig v. Harnack, Tübingen
<i>Heikel, Ivar</i> ⁶¹	1 Brief, 1 Briefkonzept (1909): Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin
<i>Hirschfeld, Otto</i> ⁶²	2 Postkarten (1891): Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin
<i>His, Wilhelm</i> ⁶³	1 Postkarte (1908): Öffentliche Bibliothek der Universität, Basel
<i>Jäger, Paul</i> ⁶⁴	1 Postkarte (1892): Badische Landesbibliothek, Karlsruhe
<i>Jülicher, Adolf</i> ⁶⁵	35 Briefe, 37 Postkarten, 2 Zettel, (1881–1929): Universitätsbibliothek, Marburg
<i>Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, Mitglieder der</i>	1 Briefentwurf, 1 Brief in Abschrift (1918 ⁶⁶ und o. D. [1920?]): Max-Planck-Gesellschaft, München
<i>Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, Senat der</i>	1 Brief in Abschrift (1925): Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin
<i>Kattenbusch, Ferdinand</i> ⁶⁷	1 Brief (1888): Justus-Liebig-Universität, Universitätsarchiv, Gießen
<i>Kehr, Paul Fridolin</i> ⁶⁸	32 Briefe, 2 Briefkarten, 15 Postkarten (1903–1929): Zentrales Staatsarchiv, Hist. Abt. II, Merseburg
<i>Kekulé von Stradonitz, Reinhard</i> ⁶⁹	1 Postkarte (1898): Deutsches Archäologisches Institut, Berlin

⁵⁹ (1901–1942), Oberregierungsrat, Widerstandskämpfer, Sohn Adolf von Harnacks.

⁶⁰ (1895–1974), Bibliotheksdirektor in Tübingen, Sohn Adolf von Harnacks.

⁶¹ (1861–1952), finnischer Altphilologe. – Außerdem 2 längere Notizen Harnacks zu Briefen Heikels (1898 u. 1903): Akademie der Wissenschaften der DDR (Angaben verdanke ich F. Winkelmann).

⁶² (1843–1922), klass. Philologe, Prof. in Berlin (1885), Mitglied der Kirchenväterkommission.

⁶³ (1863–1934), Prof. der Medizin.

⁶⁴ (1869–1963), Pfarrer und theologischer Schriftsteller.

⁶⁵ (1857–1938), Neutestamentler, Prof. in Marburg (1888–1923), Mitglied der Kirchenväterkommission.

⁶⁶ Veröffentlicht in: 50 Jahre Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft und Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften 1911–1961. Beiträge und Dokumente. Göttingen 1961, 162 f.

⁶⁷ (1851–1939), Prof. f. systematische Theologie in Gießen, Göttingen und Halle.

⁶⁸ (1860–1944), Historiker, Prof. in Marburg und Göttingen.

⁶⁹ (1839–1911), Prof. f. klass. Archäologie in Bonn und Berlin.

- Kirchenväterkommission, Mitglieder der Kirchhoff, Arthur*⁷¹ 1 Brief (1909):⁷⁰ Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
1 Brief (1918): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
- Kirchner, Martin*⁷² 2 Briefe (1912): Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Berlin
- Klein, Felix*⁷³ 1 Brief (1909): Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Göttingen
- Knittermeyer, Hinrich*⁷⁴ 1 Postkarte (1912): Staatsbibliothek, Bremen
- Königliche Bibliothek, Berlin* 1 Brief (1901): Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Berlin
- Koester, Pastor*⁷⁵ 1 Postkarte (1901): Universitätsbibliothek, Marburg
- Kolde, Theodor*⁷⁶ 1 Brief, 4 Postkarten (1882–1886): Universitätsbibliothek, Erlangen
- Kommitée „Feinde Deutschlands und seiner Verbündeten“* 1 Brief (1916): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
- Krenkel, Max*⁷⁷ 1 Brief (1894): Sächs. Landesbibliothek, Dresden
- Krüger, Gustav*⁷⁸ 47 Briefe, 3 Briefkarten, 99 Postkarten, 2 Zettel (1884–1930): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin;
1 Brief in Abschrift (1915): Justus-Liebig-Universität, Universitätsarchiv, Gießen^{78a}
- Krumbacher, Karl*⁷⁹ 2 Briefe, 1 Karte (1892, 1907 u. o. D.): Bayerische Staatsbibliothek, München

⁷⁰ Wird veröffentlicht von F. Winkelmann in einem demnächst in *Eirene* erscheinenden Aufsatz: Ivar August Heikels Korrespondenz mit Hermann Diels, Adolf Harnack und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

⁷¹ (Daten unbekannt).

⁷² (1854–1925), Prof., Geh. Ob.-Med.-Rat, Votr. Rat i. Ministerium f. geistl. Unterrichts- u. Med.-Angel., Prof. in Königsberg (1916).

⁷³ (1849–1925), Mathematiker, Prof. in Göttingen.

⁷⁴ (1891–1958), Philosoph.

⁷⁵ Pfarrer in Hamburg.

⁷⁶ (1850–1913), Kirchenhistoriker, Prof. in Erlangen (1881).

⁷⁷ (1839–1901), Privatgelehrter in Dresden.

⁷⁸ (1862–1940), Kirchenhistoriker, Prof. in Gießen.

^{78a} Brief vom 20. 10. 1915 veröffentlicht bei: A. F. Verheule, Wilhelm Bousset, Amsterdam 1973, 53 f.

⁷⁹ (1856–1909), Byzantinist, Prof. in München.

- Krupp von Bohlen und Halbach, Gustav*⁸⁰ 2 Briefe in Abschriften (1920 und 1927): Max-Planck-Gesellschaft, München
- Laubmann, Georg von*⁸¹ 1 Visitenkarte mit Mitteilungen (1897): Bayerische Staatsbibliothek, München
- Lewald, Theodor von*⁸²
s. (Minister) Reichsminister des Innern
- Lietzmann, Hans*⁸³ 18 Briefe, 65 Postkarten, 1 Zahlkartenabschnitt mit Mitteilungen (1897–1928): Institut für Neutestamentliche Textforschung, Münster
- Lohmeyer, Ernst*⁸⁴ 3 Postkarten (1921–1928): Geheimes Staatsarchiv Preuß. Kulturbesitz, Berlin
- Loofs, Friedrich*⁸⁵ 16 Briefe, 20 Karten (1881–1916 u. o. D.): Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Halle
- Luschan, Felix von*⁸⁶ 3 Briefe, 2 Postkarten, 1 Visitenkarte (1912–1918): Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Berlin
- Martin, Marie*⁸⁷ 1 Brief (1902): Universitätsbibliothek, Marburg
- Matthias, Adolf*⁸⁸ 2 Briefe (1901): Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Berlin
- Meinecke, Friedrich*⁸⁹ 1 Brief (1922): Geheimes Staatsarchiv Preuß. Kulturbesitz, Berlin

⁸⁰ (1870–1950), Dr. jur., Diplomat, 1906–1943 führte er die Fried. Krupp AG.
⁸¹ (1843–1909), klass. Philologe, Direktor der Bayerischen Staatsbibliothek, München.

⁸² (1860–1947), Staatssekretär im Reichsministerium des Innern.

⁸³ (1875–1942), Neutestamentler und Kirchenhistoriker, Mitglied der Kirchenväterkommission. – Teile des Briefwechsels veröffentlicht in: *Kurt Aland*, Aus der Blütezeit der Kirchengeschichte in Berlin. Die Korrespondenz Adolf von Harnacks und Karl Holls mit Hans Lietzmann: Saeculum 21, 1970, 235–263.

⁸⁴ (1890–1946), Neutestamentler, Prof. in Greifswald.

⁸⁵ (1858–1928), Kirchenhistoriker, Prof. in Leipzig (1882) und Halle (1887), Mitglied der Kirchenväterkommission. – *Ernst Barnikol*: Theologisches und Kirchliches aus dem Briefwechsel Loofs-Harnack (ThLZ 85, 1960, 217–22) bietet nur bereits bei A. v. Zahn-Harnack Veröffentlichtes.

⁸⁶ (1854–1924), Anthropologe und Völkerkundler, Prof. in Berlin, Direktor des Kgl. Museums f. Völkerkunde in Berlin.

⁸⁷ (1856–1926), Oberlehrerin in Berlin.

⁸⁸ (1847–1917), Pädagoge, 1900–1910 Vortragender Rat im Preuß. Kultusministerium.

⁸⁹ (1862–1954), Historiker, Prof. in Straßburg (1901), Freiburg i. Br. (1906), Berlin (1914).

- Minister*, Preußischer d. Finanzen; 1 Briefentwurf (1923): Max-Planck-Gesellschaft, München
 Preuß. Minister f. Wissenschaft, Kunst u. Volksbildung;
 Reichsminister d. Finanzen;
 Reichsminister d. Innern
Minister, Preuß. d. Finanzen 1 Brief in Abschrift (1920):⁹⁰ Max-Planck-Gesellschaft, München
- Minister*, Preußischer für 4 Briefe in Abschriften (1921–1927):
 Wissenschaft u. Volksbildung Max-Planck-Gesellschaft, München;
 1 Brief in Abschrift (1919): Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Berlin
- (*Minister*) *Reichsminister* 1 Entwurf, 3 Briefe in Abschriften
 des Innern⁹¹ (1921–1929): Max-Planck-Gesellschaft, München
- Mommsen, Theodor*⁹² 93 Briefe, 17 Briefkarten, 41 Postkarten, 5 Visitenkarten (1888–1903 u. o. D.): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
- Müller, Nicolaus*⁹³ 2 Briefe, 1 Briefkarte, 10 Postkarten (1886–1912 u. o. D.): Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Berlin
- Naumann, Friedrich*⁹⁴ 2 Briefe, 4 Postkarten (1896–1911):
 Deutsches Zentralarchiv, Potsdam
- Nöldeke, Theodor*⁹⁵ 2 Briefe (1925 u. 1929): Universitätsbibliothek, Tübingen
- Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 1 Brief (1923): Universitätsbibliothek,
 Präsident der Heidelberg
- Oetker, August*⁹⁶ 1 Brief (1917): Max-Planck-Gesellschaft, München
- Otto, Rudolf*⁹⁷ 1 Postkarte (1929): Universitätsbibliothek, Marburg
- Overbeck, Franz*⁹⁸ 43 Briefe, 1 Briefkarte, 16 Postkarten (1874–1894): Öffentliche Bibliothek d. Universität, Basel⁹⁹

⁹⁰ Teilweise veröffentlicht in: 50 Jahre Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (s. Anm. 66) 170–172.

⁹¹ Auszug aus einem Brief Harnacks vom 29. 1. 1926 (an den Staatssekretär von Lewald), veröffentlicht in: 50 Jahre Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (s. Anm. 66) 180.

⁹² (1817–1903), Historiker und Jurist, Prof. in Leipzig (1848), Zürich (1852), Breslau (1854), Berlin (1858); Mitglied der Kirchenväterkommission.

⁹³ (1857–1912), Christl. Archäologe und Kirchenhistoriker.

⁹⁴ (1860–1919), ev. Theologe u. Politiker.

⁹⁵ (1836–1930), Orientalist.

⁹⁶ (1862–1918), Fabrikbesitzer.

⁹⁷ (1869–1937), systematischer Theologe, Prof. in Göttingen (1897), Breslau (1914), Marburg (1917).

⁹⁸ (1837–1905), ev. Theologe, Prof. in Basel (1870).

- Perlbach, Max*¹⁰⁰ 2 Briefe, 1 Zettel (1909, 1911 u. o. D.): Deutsche Akademie d. Wissenschaften, Berlin
- Petersen, Julius*¹⁰¹ 2 Briefe, 1 Briefkarte, 1 Visitenkarte (1923–1928 u. o. D.): Schiller-National-Museum, Marbach
- Peterson, Erik*¹⁰² 3 Briefe (1928)^{102a}
- Petzet, Erich*¹⁰³ 1 Schreiben (o. D.): Bayerische Staatsbibliothek, München
- Pichler, Adolf von*¹⁰⁴ 15 Briefe (1897–1900 u. o. D.): Goethe- u. Schillerarchiv, Weimar
- Podlech, Hermann*¹⁰⁵ 1 Karte (1890): Bayerische Staatsbibliothek, München
- Prandtl, Ludwig*¹⁰⁶ 1 Brief (1925): Max-Planck-Gesellschaft, München
- Rade, Martin*¹⁰⁷ 108 Briefe, 7 Briefkarten, 192 Postkarten, 8 Zettel (1879–1930): Universitätsbibliothek, Marburg; 6 Briefe, 1 Briefkarte, 13 Postkarten (1888–1925): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin; 1 Brief (1900): Universitäts- u. Landesbibliothek, Halle
- Reichstagsabgeordnete* 1 Brief(entwurf) (1927): Max-Planck-Gesellschaft, München
- Reichstagsabgeordnete* 1 Briefdurchschlag (1929): Max-Planck-Gesellschaft, München
(Herm. Fischer, Karl Cremer, Ludw. Perlitius, Prälat Leicht, Paul Hertz)

⁹⁹ Inhaltsangaben und Auszüge bei: *Ernst Staehelin*, *Overbeckiana*, Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlaß der Universitätsbibliothek Basel. I: Die Korrespondenz Franz Overbecks. Basel 1962, Teil III Nr. 92, 96, 124, 131, 145, 149, 152, 158, 162, 173, 174, 181, 186, 206.

¹⁰⁰ (1848–1921), Historiker und Bibliothekar in Berlin und Halle.

¹⁰¹ (1878–1941), Prof. d. dt. Literatur und Theaterwissenschaft in Berlin.

¹⁰² (1890–1960), Prof. für Neues Testament und Alte Kirchengeschichte in Bonn (1924), nach Konversion zum Katholizismus (1930) Prof. für Christl. Archäologie in Rom (1934). – Die Briefe sind veröffentlicht bei *E. Peterson*: *Theologische Traktate*, München 1951, 293 ff.

^{102a} Weder im Nachlaß Peterson (Università degli studi di Torino) noch im Harnack-Nachlaß enthalten.

¹⁰³ (1870–1928), Literarhistoriker, Bibliothekar in München.

¹⁰⁴ (1819–1900), Schriftsteller, Prof. für Mineralogie und Geologie in Innsbruck (1867).

¹⁰⁵ Justizrat.

¹⁰⁶ (1875–1953), Physiker.

¹⁰⁷ (1857–1940), ev. Theologe, Prof. für systematische Theologie in Marburg (1900), Schriftleiter der „Christlichen Welt“. – Die Briefe Harnacks sind teilweise veröffentlicht bei *Joh. Rathje*, *Die Welt des Freien Protestantismus*, Stuttgart 1952.

<i>Reichswirtschaftsamt</i>	1 Brief(abschrift) (1918): ¹⁰⁸ Max-Planck-Gesellschaft, München
<i>Richter, Werner</i> ¹⁰⁹	2 Brief(abschriften) (1927–1929): Max-Planck-Gesellschaft, München
<i>Ritschl, Albrecht</i> ¹¹⁰	96 Briefe, 26 Postkarten (1875–1889): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
<i>Rodenberg, Julius</i> ¹¹¹	1 Postkarte (1892): Goethe- und Schillerarchiv, Weimar
<i>Roethe, Gustav</i> ¹¹²	1 Brief (1923): Prof. Dr. Ulrich Pretzel, Hamburg
<i>Rohrbach, Paul</i> ¹¹³	2 Briefe (1914 u. 1928): Dr. Justus Rohrbach, Murnau-Westried
<i>Rolffs, Ernst</i> ¹¹⁴	2 Briefe, 36 Postkarten, 1 Visitenkarte mit Mitteilungen (1890–1930): Nachlaß Axel von Harnack bei Frau Hedwig von Harnack, Tübingen
<i>Rücker, Adolf</i> ¹¹⁵	1 Postkarte (1928): Universitätsbibliothek, Münster
<i>Schlatter, Adolf</i> ¹¹⁶	7 Briefe, 1 Briefkarte, 9 Postkarten (1893–1901): Prälat Dr. Theodor Schlatter, Ludwigsburg
<i>Schmidt, Erich</i> ¹¹⁷	1 Brief (1895): Schiller-National-Museum, Marbach
<i>Schmidt-Ott, Friedrich</i> ¹¹⁸	65 Briefe, 18 Briefe in Abschriften (davon 15 auch im Original vorhanden), 11 Briefkarten, 14 Postkarten, 3 Visitenkarten (1906–1930 u. o. D.): Geheimes Staatsarchiv Preuß. Kulturbesitz, Berlin; 14 Briefe, 5 Abschriften

¹⁰⁸ Veröffentlicht in: 50 Jahre Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (s. Anm. 66) 163–165.

¹⁰⁹ (1887–1960), Germanist und Kulturpolitiker, Ministerialdirektor (Vertreter des Preuß. Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung in der Verwaltung der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft).

¹¹⁰ (1822–1889), ev. Theologe, Prof. in Bonn (1852) und Göttingen (1864).

¹¹¹ (1831–1914), Schriftsteller.

¹¹² (1859–1926), Germanist, Prof. in Berlin.

¹¹³ (1869–1956), Lic. theol., Dozent, Generalsekretär des ev.-soz. Kongresses.

¹¹⁴ (1867–1947), Pfarrer und Superintendent in Osnabrück.

¹¹⁵ (1880–1948), Orientalist.

¹¹⁶ (1852–1938), ev. Theologe, Prof. für Neues Testament in Greifswald (1888), Berlin (1893), Tübingen (1898).

¹¹⁷ (1853–1913), Literaturhistoriker, Prof. in Straßburg (1877), Wien (1880), Direktor des Goethe-Archivs in Weimar (1885), Prof. in Berlin (1887).

¹¹⁸ (1860–1956), preuß. Minister der geistl. und Unterrichtsangelegenheiten, Gründer und Präsident der Notgemeinschaft der dt. Wissenschaft. – Veröffentlicht: zwei Briefe vom 18. 8. und 14. 11. 1909 in: 50 Jahre Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (s. Anm. 66) 55, 110 (in Auszügen). Schreiben vom 8. 5. 1921 ist abgedruckt in: *Friedrich Schmidt-Ott: Erlebtes und Erstrebtes*, Wiesbaden 1952, 134.

- Schneemelcher, Wilhelm*¹¹⁹ von Briefen (davon 3 auch im Original vorh.), 4 Briefkarten, 11 Postkarten (1915–1928): Zentr. Staatsarchiv, Hist. Abt. II, Merseburg
3 Briefe, 4 Postkarten, 1 Entwurf (1907–1917 u. o. D.): Prof. D. Dr. W. Schneemelcher, Bad Honnef
- Schnorr von Carolsfeld, Hans*¹²⁰ 1 Brief (1916): Bayerische Staatsbibliothek, München
- Schulz, Erich*
s. Stadtbibliothek Dortmund
- Schuster, Julius*¹²¹ 1 Brief, 1 Postkarte (1922 u. 1929): Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Berlin
- Schwartz, Eduard*¹²² 7 Briefe, 16 Postkarten (1896–1926 u. o. D.): Bayerische Staatsbibliothek, München
- Seeberg, Erich*¹²³ 2 Briefe, 1 Postkarte (1923–1929): Bundesarchiv, Koblenz
- Seeberg, Reinhold*¹²⁴ 12 Briefe, 18 Postkarten (1892–1927): Bundesarchiv, Koblenz
- Siebeck, Paul*
(Verlag J. C. B. Mohr) 65 Briefe, 73 Postkarten, 2 Visitenkarten, 2 Telegramme, 15 Zettel (1891–1930): Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen
- Siegmund-Schultze, Friedrich*¹²⁵ 1 Brief, 1 Postkarte (1911–1912): Ökumenisches Archiv, Soest
- Söderblom, Nathan*¹²⁶ 7 Briefe, 5 Briefkarten, 6 Postkarten, 1 Telegramm (1909–1928): Universitätsbibliothek, Uppsala
- Söderblom, Frau Nathan* 1 Brief, 1 Visitenkarte (1923–1926): Universitätsbibliothek, Uppsala

¹¹⁹ (1872–1928), D., Pfarrer, 1902–1922 Generalsekretär des Evangelisch-Sozialen Kongresses.

¹²⁰ (1862–1933), Bibliothekar, Generaldirektor der Bayerischen Staatsbibliothek in München.

¹²¹ (1886–1949), Naturwissenschaftler, Bibliothekar.

¹²² (1858–1940), klass. Philologe, Prof. in Rostock (1888), Gießen (1893), Straßburg (1897), Göttingen (1902), Freiburg (1909), Straßburg (1914), München (1919), Mitglied der Kirchenväterkommission.

¹²³ (1888–1945), ev. Theologe, Prof. in Königsberg (1920), Breslau (1924), Halle (1926), Berlin (1927).

¹²⁴ (1859–1935), ev. Theologe, Prof. der systematischen Theologie in Dorpat (1885), Erlangen (1889), Berlin (1898).

¹²⁵ (1885–1969), ev. Theologe, Sozialpädagoge und Ökumeniker.

¹²⁶ (1866–1931), schwedischer Theologe und Religionshistoriker.

- Solf, Wilhelm*¹²⁷ 1 Brief (1919): Bundesarchiv, Koblenz
- Spiecker, Friedrich Albert*¹²⁸ 1 Brief, 1 Briefkarte (1910):
Ökumenisches Archiv, Soest
- Stadtbibliothek Dortmund*¹²⁹ 1 Postkarte (1921): Stadt- und
Landesbibliothek, Dortmund
- Stählin, Otto*¹³⁰ 15 Briefe, 1 Briefkarte, 2 Visiten-
karten, 54 Postkarten (1891–1929):
Universitätsbibliothek, Erlangen
- Steinmeyer, Elias von*¹³¹ 1 Brief (1900): Universitätsbibliothek,
Erlangen
- Stern, Adolf*¹³² 3 Briefe (1885–1886): Sächsische
Landesbibliothek, Dresden
- Thieme, Karl*¹³³ 1 Postkarte (1895): Öffentliche
Bibliothek der Universität, Basel
- Thiersch-Delbrück, Lina*
s. Delbrück, Lina
- Thiersch, August*¹³⁴ 2 Briefe (1896 u. 1897): Bayerische
Staatsbibliothek, München
- Thiersch, Justus*¹³⁵ 1 Brief (1880): Staatsbibliothek
Preuß. Kulturbesitz, Berlin
- Thomsen, Peter*¹³⁶ 2 Karten (1907–1908): Sächsische
Landesbibliothek, Dresden
- Traub, Gottfried*¹³⁷ 8 Briefe, 4 Briefkarten, 8 Post-
karten (1903–1920): Bundesarchiv,
Koblenz
- Treitschke, Heinrich von*¹³⁸ 1 Brief (1894): Deutsche Staats-
bibliothek, Berlin
- Trendelenburg, Ernst*¹³⁹ 1 Brief(entwurf), 2 Brief(abschriften)
(1919–1920): Max-Planck-Gesell-
schaft, München

¹²⁷ (1862–1936), Staatssekretär des Reichskolonialamtes, Botschafter, Vorsitzender des Verwaltungsrates des Deutschen Auslandsinstituts.

¹²⁸ (1854–1936), Direktor der Inneren Mission und des Deutschen Zweiges des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen.

¹²⁹ Die Anschrift lautet: Stadtbibliothek Dortmund (Dr. Erich Schulz). – Erich Schulz (1874–1941), Begründer und erster Direktor der Stadtbibliothek Dortmund.

¹³⁰ (1868–1949), klass. Philologe.

¹³¹ (1848–1922), Germanist.

¹³² (1835–1907), ursprünglich Adolf Ernst, Dichter und Literaturhistoriker.

¹³³ (1862–1932), systematischer Theologe.

¹³⁴ (1843–1917), Architekt.

¹³⁵ Mediziner, Harnacks Schwager.

¹³⁶ (1875–1954), Prof., Philologe, Oberstudiendirektor.

¹³⁷ (1869–1956), ev. Pfarrer, Mitgl. des Reichstages.

¹³⁸ (1834–1896), Historiker, Prof. in Freiburg (1863), Kiel (1866), Heidelberg (1867), Berlin (1874).

¹³⁹ (1882–1945), Leiter der Kirchenabteilung im Preuß. Kultusministerium, Staatssekretär im Reichswirtschaftsministerium, Generalsekretär der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft.

- Trott zu Solz, August von*¹⁴⁰ 1 Brief (1910): Max-Planck-Gesellschaft, München
- Vahlen, Johannes*¹⁴¹ 13 Briefe, 1 Briefkarte, 9 Postkarten, 1 Visitenkarte (1892–1910 u. o. D.): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
- Valentini, Rudolf von*¹⁴² 8 Briefe (1915–1918): Zentrales Staatsarchiv, Hist. Abt. II, Merseburg; 2 Briefe in Abschriften (1922): Bundesarchiv, Koblenz
- Vischer, Eberhard*¹⁴³ 3 Briefe, 1 Briefkarte, 40 Postkarten (1886–1928 u. o. D.): Öffentliche Bibliothek der Universität, Basel
- „Vorwärts“, Redaktion des 2 Briefe (1918): Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Berlin
- Waldeyer, Wilhelm von*¹⁴⁴ 1 Brief (1901): Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Berlin
- Weber, Alfred*¹⁴⁵ 2 Briefe (1888): Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Berlin
- Weinhold, Karl*¹⁴⁶ 1 Brief, 1 Postkarte (1893): Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin
- Weiß, Bernhard*¹⁴⁷ 1 Brief (1896): Zentrales Staatsarchiv, Hist. Abt. II, Merseburg
- Wellhausen, Julius*¹⁴⁸ 1 Postkarte (1894): Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Göttingen
- Wernle, Paul*¹⁴⁹ 33 Postkarten (1899–1929): Öffentliche Bibliothek der Universität, Basel
- Wettstein, Richard von*¹⁵⁰ 1 Brief (1923): Universitätsbibliothek, Heidelberg

¹⁴⁰ (1855–1938), preuß. Staatsmann, 1909–1917 Kultusminister.

¹⁴¹ (1830–1911), klass. Philologe, Prof. in Breslau (1856), Freiburg (1858), Wien (1858), Berlin (1874).

¹⁴² (1855–1925), Chef des Geheimen Zivilkabinetts.

¹⁴³ (1865–1946), ev. Theologe, Prof. in Basel.

¹⁴⁴ (1836–1921), Anatom, Prof. in Breslau, Straßburg (1872), Berlin (1883).

¹⁴⁵ (1835–1914), Prof. d. Philosophie in Straßburg.

¹⁴⁶ (1823–1901), Germanist, Prof. in Breslau (1849), Krakau (1850), Graz (1851), Kiel (1861), Breslau (1876), Berlin (1889).

¹⁴⁷ (1827–1918), Neutestamentler, Prof. in Königsberg (1852), Kiel (1863), Berlin (1908).

¹⁴⁸ (1844–1918), ev. Theologe und Orientalist, Prof. in Greifswald (1872), Halle (1882), Marburg (1885), Göttingen (1892).

¹⁴⁹ (1872–1939), Neutestamentler und Kirchenhistoriker, Prof. in Basel.

¹⁵⁰ (1863–1931), Botaniker, Prof. in Wien.

- Wiegand, Theodor*¹⁵¹ 1 Postkarte (1911): Deutsches Archäolog. Institut, Berlin
- Wiegand, Willy*¹⁵² 1 Brief, 1 Briefkarte (1925–1928): Schiller-National-Museum, Marbach
- Wiener, Otto*¹⁵³ 1 Postkarte (1921): Universitätsbibliothek, Leipzig
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von*¹⁵⁴ 34 Briefe, 10 Postkarten (1892–1922 u. o. D.): Akademie der Wissenschaften, Göttingen; 1 Brief (1897): Niedersächsische Staats- u. UB, Göttingen¹⁵⁵
- Wilhelm II.* 2 Briefe (1911¹⁵⁶–1913): Max-Planck-Gesellschaft, München; 1 Brief (1914): Zentrales Staatsarchiv, Hist. Abt. II, Merseburg
- Zahn, Theodor*¹⁵⁷ 11 Briefe, 4 Karten (1873–1928):^{157a} Landeskirchl. Archiv, Nürnberg; 5 Briefe, 3 Postkarten (1873–1929):^{157b} Universitätsbibliothek, Erlangen
- Zarncke, Eduard*¹⁵⁸ 1 Brief (1892): Universitätsbibliothek, Leipzig
- Zarncke, Friedrich*¹⁵⁹ 7 Briefe (1875–1882): Universitätsbibliothek, Leipzig
- Zurbellen-Pfleiderer, Else*¹⁶⁰ 13 Briefe, 18 Postkarten (1902–1928): Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
- An unbekannte Empfänger gerichtete Schreiben:
 3 Briefe (1876–1901): Universitätsbibliothek, Leipzig
 1 Zettel (1895): Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, Berlin

¹⁵¹ (1864–1936), Direktor der Antikensammlungen der Königl. bzw. Staatl. Museen Berlin, Generalsekretär des Deutschen Archäologischen Instituts, Berlin.

¹⁵² (1884–1961), Buchdrucker, Typograph, Verleger.

¹⁵³ (1862–1927), Physiker, Prof. in Leipzig.

¹⁵⁴ (1848–1931), klass. Philologe, Prof. in Greifswald (1876), Göttingen (1883), Berlin (1897).

¹⁵⁵ Veröffentlicht von *J. Dummer*: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff und die Kirchenväterkommission der Berliner Akademie (Studia Byzantina. Folge II. Berlin 1973, 351–387) 361 f.

¹⁵⁶ Schreiben Harnacks vom 20. 11. 1911, veröffentlicht in: 50 Jahre Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (s. Anm. 66), 141–145.

¹⁵⁷ (1838–1933), ev. Theologe, Prof. in Göttingen, Kiel, Erlangen, Leipzig.

^{157a} Größtenteils veröffentlicht von *F. W. Kantzenbach*, Adolf Harnack und Theodor Zahn: ZKG 83, 1972, 226–244.

^{157b} Veröffentlicht von *Fr. Hauck*, Briefe Adolf von Harnacks an Theodor Zahn: ThLZ 1952, 497–502.

¹⁵⁸ (1857–1936), Bibliothekar in Leipzig.

¹⁵⁹ (1825–1891), Germanist, Prof. in Leipzig.

¹⁶⁰ (geb. 1877), Schriftstellerin und Übersetzerin.

- 1 Brief (1919): Max-Planck-Gesellschaft, München
 1 Notiz auf einem Brief (1921): Schiller-National-Museum, Marbach
 1 Brief (1921):¹⁶¹ Bayerische Staatsbibliothek, München
 1 Brief (1925):¹⁶² Stadt- und Landesbibliothek, Dortmund

¹⁶¹ Möglicher Adressat: Dehne (?).

¹⁶² An einen Redakteur gerichtet. Veröffentlicht bei: *Harro Heim*, Briefe deutscher Bibliothekare. Eine Auswahl aus den Jahren 1822–1931 (In: *Bibliothek und Buch in Geschichte und Gegenwart*. Festgabe für Friedrich-Adolf Schmidt-Künsemüller zum 65. Geburtstag am 30. 12. 1975. München 1976) 103 (Faksimile 108).

KRITISCHE MISCELLEN

Danaiden und Dirken

Zu 1 Cl 6,2

Von Hanns Christof Brennecke

Seit jeher hat es der Forschung große Schwierigkeiten gemacht, daß in 1Cl 6,2 die christlichen Märtyrerinnen „Danaiden und Dirken“ genannt werden. Nichts vermag mehr die Ratlosigkeit zu zeigen als die Vielzahl der bisher vorgeschlagenen Lösungsversuche, von denen keiner so recht zu überzeugen vermag. Diesen Interpretationen soll hier keine neue zugesellt werden, sondern nur auf einige m. W. bisher vernachlässigte Aspekte die Aufmerksamkeit gelenkt werden.

1. Bis 1875 war der 1Cl nur nach dem Codex Alexandrinus (A) bekannt. Da A auch sonst nicht fehlerfrei¹ ist, reizte der schwer verständliche Satz 6,2 zur damals gern und schnell angewandten Konjektur. Ch. Wordsworth² schlug 1844 vor, statt *Δαναίδες καὶ Δίρκαι* lieber *Νεανίδες παιδίσκαι* zu lesen, da es in Majuskelschrift nur relativ geringfügiger Veränderungen zu dieser im ersten Moment sehr einleuchtenden Konjektur bedurfte. Viele Forscher folgten dieser scheinbar auf sehr elegante Weise alle Probleme lösenden Verbesserung voller Freude oder schlugen andere vor.³ Als seit 1875 aber nach und nach noch fünf weitere Textzeugen auftauchten,⁴ die alle die von A bezeugte Lesart *Δαναίδες καὶ Δίρκαι* boten,⁵ nahm Lightfoot in der 2. Auf-

¹ Vgl. A. v. Harnack, Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische (1. Clemensbrief) Leipzig 1929, 9 und A. Dain, Notes sur le texte grec de l'épître de Saint Clément de Rome: RechScRel 39, 1951/52, 355–361.

² In seiner Theocrit-Edition, Cambridge 1844 (zu Theoc. 26, 1).

³ So Bunsen, Lipsius, Lightfoot in seiner 1. Auflage von 1869 u.v.a. Vgl. dazu Lightfoot 1/2 (2. Auflage) 33 f., wo er noch andere Konjekturen und ihre Verfechter aufzählt.

⁴ Eine zweite griechische HS (H), eine syrische (S), eine lateinische, die vielleicht auf eine Vorlage des 2. Jahrhunderts zurückgeht (L) und zwei koptische (K 1, K 2). Zur Beurteilung der HSS vgl. Dain, a.a.O.; A. Jaubert, Clément de Rome, Epître aux Corinthiens (SC 167) Paris 1971, 91 ff.; Die Apostolischen Väter, ed. Funk – Bihlmeyer – Schneemelcher, Tübingen 1956, XXIV–XXVIII.

⁵ Der Übersetzer von K 1 hat offensichtlich die Schwierigkeiten des Textes empfunden. Seine Übersetzung stellt eine Erleichterung des unverständlichen Textes dar. Er übersetzt (deutsch nach C. Schmidt): „verfolgt in die Gegenden der Danaï-

lage seiner „Apostolic Fathers“ 1890 die von Tischendorf zurecht als „liberrima“ charakterisierte Konjekturen von Wordsworth zurück. Er ließ allerdings die Möglichkeit offen, daß schon beim Archetyp eine Verschreibung vorlag. In der Tat wäre die von Wordsworth vorgeschlagene Konjektur so schön und problemlos, daß eine Verschreibung in den uns vorliegenden Text kaum vorstellbar ist. Die eindeutige Überlieferung legt nahe, dem tradierten Text hier den Vorrang zu geben. Noch 1951 versuchte Dain⁶ die alte Konjektur wieder zu verteidigen, fand aber kaum Zustimmung. Die zahlreichen seit Ende des 19. Jahrhunderts erschienenen kritischen Editionen des 1Cl haben dann auch den einwandfrei bezeugten Text beibehalten. Fischer⁷ und Jaubert⁸ haben die Konjektur sogar aus dem textkritischen Apparat verbannt.

2. Einer Kommentierung dieser problematischen Stelle kann nun nicht mehr einfach durch eine alle Probleme beseitigende Konjektur ausgewichen werden. Relativ einleuchtend ist noch die Bezeichnung der Märtyrerinnen als Dirken. Dirke wurde bekanntlich wegen ihrer Grausamkeiten gegenüber der hilflosen Antiope von deren Söhnen zur Strafe einem wilden Stier auf die Hörner gebunden und so grausam zu Tode gebracht.⁹ Der Mythos sieht aber, und das ist zu beachten, diese Strafe durchaus als gerecht an. In der äußeren Form ähnliche Hinrichtungsarten sind uns bei den Christenverfolgungen des ersten Jahrhunderts auch anderwärtig bezeugt.¹⁰ Von daher ist es auch nicht unbedingt notwendig, an mythische Spiele zu denken, bei denen Christinnen zur Belustigung des Volkes in den Arenen die Rolle der Dirke spielen mußten. Allerdings sind derartig blutrünstige mythische Spiele durchaus bezeugt.¹¹ Anscheinend rechtfertigte für den Verfasser schon die Parallelität der Hinrichtungsarten die Bezeichnung der christlichen Märtyrerinnen als Dirken. Die Assoziation betrifft also nur einen Punkt des Mythos.

Dagegen läßt der ganz anders geartete Mythos der Danaostöchter es zumindest fragwürdig erscheinen, in der Benennung der Märtyrerinnen als Danaiden einen Ausdruck für das Leiden christlicher Frauen in den Verfolgungen zu sehen.¹² Lightfoot's resignierender Satz: „But all attempts to

den und Dirken“. Vgl. dazu C. Schmidt, Der erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung (TU 32) Leipzig 1908 z. St. Bei K 2 ist die Stelle verstümmelt.

⁶ a.a.O.

⁷ Schriften des Urchristentums I, Die Apostolischen Väter, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt 1970.

⁸ a.a.O.

⁹ Zum Dirkenmythos vgl. v. Ranke-Greves, Griechische Mythologie, I § 76, Reinbeck bei Hamburg 1976; H. Hunger, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Reinbeck bei Hamburg 1976, 42 f.

¹⁰ Vor allem Tac. ann. 15, 44.

¹¹ Vgl. R. Knopf, Der erste Clemensbrief (HNT Ergänzungsband, Die Apostolischen Väter) Tübingen 1923, z. St. An derartige mythologische Spiele verbunden mit grausamen Hinrichtungen denken Lightfoot, Knopf, Fischer, Hermann; in anderem Zusammenhang auch Plummer und Ziegler.

¹² Zum Danaidenmythos vgl. v. Ranke-Greves, a.a.O. § 60; Hunger, a.a.O. 96–98; Waser, PW 4, 2087–91; A. Hermann, RAC 3, 571–75.

make anything of the legend of the Danaids entirely fail“,¹³ kennzeichnet die Situation recht genau. Grundsätzlich hat man bisher in der Bezeichnung der Frauen als Danaiden und Dirken eine Erklärung für die Situation des Leidens oder Verfolgtwerdens gesehen. Wie wir sahen, ist das bei der Benennung der Märtyrerinnen als Dirken zur Not einsichtig. Aber folgt daraus auch zwingend, daß die Charakterisierung christlicher Märtyrerinnen als Danaiden sich auch auf den Aspekt des Leidens beziehen muß? Die Forschung hat, soweit ich es überblicken kann, bisher diese Folgerung als beinahe selbstverständlich gezogen. Dabei haben sich zwei Grundmuster herausgebildet, den Mythos der Danaostöchter im Zusammenhang mit den christlichen Märtyrerinnen der neronischen oder domitianischen Verfolgung zu erklären.¹⁴

Eine mehr historisierende Interpretation möchte die Leiden der Danaiden parallel zu dem der Dirke als Zirkusspiele dargestellt sehen,¹⁵ bei denen dann die Frauen ermordet wurden. Vielfach und zurecht ist dagegen eingewandt worden, daß die Danaiden im Mythos keine irdische Todesstrafe erleiden, sondern erst in der Unterwelt den Gattenmord ewig büßen müssen. Außerdem ist eine szenische Darstellung ihrer Hadesstrafe, das ewige Wassers schöpfen in ein durchlöcherter Faß, kaum vorstellbar.¹⁶ Ein irdisches Leiden, das mit einem grausamen Tode endet, etwa wie bei Dirke, kennt der Danaidenmythos nicht! Auch der weitere Text von 1Cl 6,2 spricht dagegen, daß die Hadesstrafe der Danaostöchter hier der Bezugspunkt gewesen sein kann. Denn von den Märtyrerinnen wird gesagt: ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον κατήντησαν καὶ ἔλαβον γέρας γενναῖον.¹⁷ Welchem Ziele sie im Martyrium entgegengehen, sagt der Vf. schon einige Verse vorher, wo er vom Martyrium der Apostelfürsten Petrus und Paulus spricht. Petrus und Paulus gelangten durch ihr Martyrium an den Ort der Herrlichkeit, an den heiligen Ort.¹⁸ Mit den Aposteln gelangen aber auch die anderen Märtyrer an den ἅγιον τόπον, den τόπον τῆς δόξης. Die Hadesstrafe der Danaiden kann somit nicht den Ausgangspunkt zur Erklärung der Danaiden von 1Cl 6,2 bieten!

¹³ The Apostolic Fathers 1/2, London 1890, 32.

¹⁴ Die Frage, auf welche konkrete Verfolgung sich 1 Cl hier bezieht, spielt für unsere Fragestellung keine Rolle; vgl. dazu K. Heussi, Die römische Petrustradition in kritischer Sicht, Tübingen 1955, 68–71; K. Beyschlag, Clemens Romanus und der Frühkatholizismus, Tübingen 1966, 15, A. 2.

¹⁵ S. Anmerkung 11.

¹⁶ J. A. Fischer, a.a.O. 33 A. 49 erkennt völlig das Wesen des Mythos. Die Strafe der Danaiden bestand ja gerade darin, ewig in der Unterwelt Wasser schöpfen zu müssen. Eine anschließende Ermordung im Rahmen szenischer Darstellungen hätte den Mythos seiner Pointe beraubt. Seine in Deutschland weit verbreitete Übersetzung setzt diese mythischen Spiele voraus, bei denen Frauen als Danaiden und Dirken ermordet wurden.

¹⁷ 1 Cl 6,2b.

¹⁸ Von Petrus 1 Cl 5,4: καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης. Von Paulus 1 Cl 5,7: οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη.

A. Plummer¹⁹ ging in seiner Übersetzung des Textes ebenfalls davon aus, daß die Christinnen „as Danaids and Dirces“ verfolgt und gepeinigt wurden.²⁰ Ebenfalls dachte er dabei an einen konkreten Bezug zum Danaidenmythos, allerdings zu einer bisher noch nicht in das Blickfeld der Forschung gerückten Nebenversion. In einigen antiken Überlieferungen des weit verbreiteten Mythos²¹ werden die Danaostöchter, gleich nachdem sie ihre Männer ermordet haben und von dieser Tat entsühnt worden sind, Siegern in athletischen Wettkämpfen als Frauen gegeben. Daraus schließt Plummer, daß die christlichen Frauen vielleicht bei Wettkämpfen als Preise vergeben worden sind. Dagegen spricht aber vor allem 1Cl 6,2b, wo m. E. völlig eindeutig der Märtyrertod der Frauen vorausgesetzt wird (vgl. auch 5,4.7). Sklaverei ließe sich wohl kaum in der Form als Martyrium interpretieren, wie das 1Cl 6,2 geschieht. Außerdem sind im Mythos diese Hochzeiten für die Danaostöchter eher ein großes Glück. Befleckt durch den Mord an ihren Männern wollte sie nämlich niemand mehr heiraten. Durch die Wettkämpfe verhilft ihnen ihr Vater zu Ehemännern und kann so die drohende Schande der Ehelosigkeit abwenden. Plummer dachte doch wohl etwas zu modern, als er die Leiden der Danaiden in den Zwangsehen mit den Athleten sah.²² Der Wert seiner kleinen Studie liegt vor allem darin, daß er auf diesen anderen Zweig des Danaidenmythos hingewiesen hat und einen ersten Versuch unternahm, sich von der bisherigen Fixierung der Forschung auf die Hadesstrafen zu lösen.

Nachdem Harnack²³ noch 1929 seine Ratlosigkeit in dieser Frage bekannt hatte, lehnte M. Dibelius²⁴ die Interpretation unseres Textes von angeblichen mythischen Kampfspielen her, bei denen Christinnen in direkter An-

¹⁹ A. Plummer, „Danaids and Dirces“ in the Epistle of Clement to Corinth: Expository Times 26, 1915, 560–62.

²⁰ A.a.O. 560: It was by reason of jealousy that women being persecuted, after having suffered horrible and unholy outrages as Danaids and Dirces.

²¹ Apollodorus, Bibl. 2, 1, 5 ed. J. G. Frazer, London 1954 (Loeb Classical Library) I, 142; Pausanias 3, 12, 2 ed. Jones/Ormerod, London 1960 (Loeb Classical Library) II, 70–72; Pindar, Pyth. 9, 112 ff. ed. Sandys, London 1961 (Loeb Classical Library) 282–85; vgl. auch die Angaben bei v. Ranke-Greves, a.a.O. und Hunger, a.a.O. Im Artikel „Danaiden“ von A. Herrmann, RAC 3, 571–75 wird dieser Zweig des Mythos merkwürdigerweise gar nicht erwähnt.

²² Eine ähnliche Interpretation bietet A. W. Ziegler, Neue Studien zum ersten Klemensbrief, München 1958, 74 ff., ohne die Arbeit Plummers zu kennen. Ziegler sieht die Leiden der Danaostöchter in den Bedrängungen und der endlich durch die Ägyptiossöhne erzwungenen Heirat. Ähnlich Plummer folgert er daraus, daß die Christinnen vielleicht Wettkämpfern als Preise gegeben wurden oder in mythischen Spielen von den Ägyptiossöhnen zu Tode gequält wurden. Derartige mythische Spiele würden allerdings den Mythos auf den Kopf stellen, in dem doch immerhin die Danaiden die Ägyptiossöhne ermorden. Hier gilt die gleiche Kritik wie gegen Plummer.

²³ A.a.O. 107.

²⁴ Martin Dibelius, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert (SAH 1942) 6–59; abgedruckt in: M. Dibelius, Botschaft und Geschichte II, Tübingen 1956, 177–228 und R. Klein (Hrsg.) Das frühe Christentum im römischen Staat, Darmstadt 1971, 47–105 (ich zitiere nach dieser Ausgabe).

lehnung an den Danaiden- und Dirkenmythos umgebracht wurden, ab. Gegen diese historisierenden Erklärungen des Textes dachte Dibelius eher an eine literarisch-bildliche Interpretation. Dadurch richtete er den Blick auf den Gesamtcharakter des Textes und machte auf die athletische Sprache von Kap. 5 f. aufmerksam. Seine bildliche Interpretation, „die christlichen Märtyrerinnen wurden nach den mythischen Heldinnen benannt, nicht um die Art ihrer Bestrafung, sondern die Größe ihrer Leiden darzustellen: sie sind wahre Danaiden und Dirken!“,²⁵ führt aber auch nicht recht weiter, da die Danaiden, wie oben gesagt, keine irdischen Strafen erleiden und ihre Hadesstrafe keinen Bezug auf das Leiden im Martyrium zuläßt.

Aus all dem könnte man schließen, daß sich die Bezeichnung der christlichen Märtyrerinnen als Danaiden nicht zwingend von den Leiden der Verfolgung, den grausamen Folterungen und dem Märtyrertod, den die christlichen Frauen erleiden mußten, erklären läßt. Daß die Hadesstrafe nicht den Bezugspunkt bilden kann, ist oben gesagt. Versuche, ihre Flucht und Angst vor den Aigyptiossöhnen oder ihre Heirat mit den Athleten als die Leiden zu sehen, die Veranlassung geben könnten, Märtyrerinnen Danaiden zu nennen, sind der Situation der Christenverfolgungen einfach nicht angemessen.

3. A. W. Ziegler hat in einem eigenen Kapitel seiner Untersuchungen zum 1 Cl²⁶ ausführlich die in Kapitel 5 f. benutzte Sprache der Agonistik untersucht. Das Leiden der Apostelfürsten in der Verfolgung ist als Athletenkampf geschildert. Der christliche Athlet ist geradezu das Thema dieser beiden Kapitel. Aber nicht nur die Apostelfürsten, sondern alle Märtyrer sind Athleten,²⁷ die furchtlos bis zum Tode kämpfen, um dann an den Ort der Herrlichkeit zu gelangen.²⁸ Zur Sprache der Agonistik gehört auch die Vorstellung von der Rennbahn, auf der sich dieser Wettkampf abspielt und auf der der Athlet zum Ziel gelangt. Mit den Athleten stehen die Frauen auf der Rennbahn, die dort *αλίσματα δεινὰ καὶ ἀνόσια* erdulden müssen. Durch diese Leiden gelangen sie „auf dem sicheren Weg des Glaubens zum Ziel“.²⁹

Die Leiden der Verfolgungen werden in athletischer Sprache beschrieben, zunächst unabhängig davon, ob die Hinrichtungen in Arenen stattgefunden haben. Die Athletik als Form des Märtyrerberichtes soll im 1 Cl die christlichen Märtyrer im Licht des antiken Ideals vom Athleten zeigen. Sie sind eben keine verbohrtten Fanatiker, über deren Hinrichtung man sich nicht allzu viele Gedanken machen muß.³⁰

Bei der Einzelexegese von 1 Cl 6,2 hat Ziegler dies nicht mehr beachtet und die schon erwähnte historisierende Erklärung gegeben.³¹ Dagegen könnte das Stichwort *ἀθλητῆς* in die richtige Richtung weisen. Die Märtyrerinnen werden im Zusammenhang mit den christlichen Athleten genannt. Sie gehö-

²⁵ A.a.O. 71. Dibelius denkt dabei auch an die bekannte Hadesstrafe als literarisches Vorbild. In seiner Deutung folgt ihm in etwa K. Heussi, a.a.O.

²⁶ A.a.O. 24–37.

²⁷ 1 Cl 5, 1.

²⁸ 1 Cl 5, 4, 7.

²⁹ 1 Cl 6, 2b.

³⁰ So etwa bei Sueton, Nero 16, 2; Tac. ann. 15, 44, 3; Plin. ep. 10, 96, 8.

³¹ Siehe Anm. 23.

ren zu ihnen und erleiden mit ihnen zusammen den Märtyrertod. Als solche werden sie Danaiden und Dirken genannt. In zweierlei Hinsicht drängt sich hier der Gedanke an den oben genannten Nebenzweig des Danaidenmythos auf. Zunächst spielen auch dort die Athleten, die die Danaostöchter von der Schmach der Ehelosigkeit befreien, eine wichtige Rolle.⁸² Ἀθλητής ist aber der Oberbegriff von Kap. 5 f. Über dieses Stichwort könnten die Danaiden in den Text von 1 Cl 6,2 geraten sein, ähnliche Stichwortassoziationen sind ja nicht ungewöhnlich. Schon bei der Erklärung des Namens „Dirken“ für christliche Märtyrerinnen fiel auf, daß es dort nur ein Stichwort im Dirkenmythos war, das diesen Namen für jene christlichen Frauen geeignet erscheinen ließ: die Form der Hinrichtung der Dirke. Alle anderen Züge des Dirkenmythos passen ganz und gar nicht zu den in den Verfolgungen ermordeten Frauen. Daher ist es auch nicht notwendig, jeden Einzelzug dieses Zweiges des Danaidenmythos (z.B. die im Mythos natürlich wichtigen Heiraten; im Dirkenmythos ist auch nicht die Todesart der Dirke, die allein für die Aufnahme in 1 Cl wichtig war, das Entscheidende, sondern Dirkes schändliches Handeln an Antiope) auf die christlichen Frauen zu übertragen. Vorsichtig könnte man sagen, daß die christlichen Märtyrerinnen Danaiden in ihrer (wie auch immer gedachten) Verbindung zu den Athleten, Dirken dagegen im Erleiden von Todesqualen in der Arena wären. Dennoch bleiben hier viele Fragen offen. Die beiden Mythen haben eigentlich nichts miteinander zu tun. Woher kommt ihre Verbindung in 1 Cl 6,2? An dieser Stelle ergibt sich noch ein zweiter Berührungspunkt zu jenem Zweig des Danaidenmythos. Nach der Entsühnung vom Gattenmord stellt Danaos vor Beginn des Wettkampfes, der ihm die erhofften Schwiegersöhne bringen soll, seine Töchter in der Arena auf. Im 1 Cl kämpfen die Märtyrer und Märtyrerinnen ihren Glaubenskampf in der Arena. Auf der Rennbahn gelangen sie zum Ziel des Glaubens. Das Aufstellen auf der Rennbahn erscheint hier als das tertium comparationis: Wie die Danaiden auf der Rennbahn standen, so jetzt die christlichen Märtyrerinnen. Jene erlangten dort das Ziel der Heirat, diese empfangen im Ziel die Krone des Martyriums.

Der Begriff ἀθλητής und das Aufstellen der Frauen auf der Rennbahn im Danaidenmythos könnten so die Möglichkeit gegeben haben, die in der Sprache der Agonistik beschriebenen Märtyrerinnen als Danaiden zu bezeichnen. Die agonistische Sprache erlaubte Assoziationen zu jenem Nebenzweig des Mythos, in dem es ebenfalls um einen ἀγών geht. Ἀθλητής scheint dabei eine Art Stichwortfunktion zu haben, das eigentliche tertium comparationis ist das Aufstellen der Frauen auf der Rennbahn. In diesem Aufstellen auf der Rennbahn scheint auch die Möglichkeit für die Verbindung der beiden Namen „Danaiden und Dirken“ zu liegen. Wie die Danaostöchter stehen die Märtyrerinnen auf der Rennbahn und kämpfen wie die Athleten bis zum Tode. In diesem Kampf müssen sie fürchterliche Qualen leiden wie

⁸² Die Vokabel ἀθλητής selbst kommt allerdings in den Anm. 21 genannten Stellen nicht vor. Die Sprache der Agonistik setzt den Begriff aber voraus. Vgl. Dibelius und Ziegler.

die auf die Hörner eines wilden Stieres gefesselte Dirke, bevor sie im Martirium zum Ziel des Glaubenswettkampfes gelangen.

Postscriptum von Luise Abramowski

Die Beratung über die vorangehende Miszelle mit ihrem Verfasser H. C. Brennecke und die Betrachtung dieser schwierigen Stelle des Clemensbriefes im Lichte sowohl von Brenneckes Ausführungen wie an sich und im Kontext, hat mich zur Ansicht gebracht, daß es sich bei den drei Wörtern „Danaiden und Dirken“ der Form nach um eine typische in den Text eingedrungene Glosse handelt. Die Assimilation der singularischen Dirke an den Plural der „Frauen“ und „Danaiden“ könnte dabei zustandegekommen sein. Die Glosse ist älter als alle uns bekannten griechischen Handschriften und Übersetzungen, wegen ihres hohen Alters muß man sie auch im Text stehen lassen. Der Glossencharakter der drei Wörter würde die grundsätzliche Unausgeglichenheit des Textes, wie er jetzt dasteht, erklären, ohne sie zu beseitigen, würde also die Schwierigkeit des Verständnisses nicht auf so leichte Weise aus dem Weg räumen wie es Wordsworths mit Recht aufgegeben Konjektur tat.

Liest man den Text ohne die drei inkriminierten Wörter, so ergibt sich ein glatter Satz, der der Übersetzung keinerlei Schwierigkeiten bereitet. 6, 1 und 6, 2 sind, was die Erwähnung des Martiriums betrifft, nach der stilistischen Regel der *inclusio* aufgebaut: in 6, 1 ergibt sich das Märtyrerschicksal der „Erwählten“ aus dem Beginn des Satzes, in 6, 2 aus dem Ende. An sich hätten die „Erwählten“ von 6, 1 sehr wohl auch die Frauen umfassen können; aber sie werden „diesen Männern“ (sc. den beiden Aposteln) zugesellt, was sie anscheinend im Gedankengang des Verfassers maskulin definierte, so daß er der weiblichen Märtyrer noch eigens gedachte. „Danaiden und Dirken“ könnten vielleicht die Absicht haben, den „Frauen“ einen so berühmten Bezugspunkt zu geben, wie es „diese Männer“, nämlich die Apostel, für die (männlichen) „Erwählten“ darstellen. Sofort empfindet man jedoch die Diskrepanz dieser „Parallele“ und damit den störenden Charakter von „Danaiden und Dirken“.

Der ganze Märtyrerabschnitt 5, 1–6, 2 gibt bekanntlich „Beispiele“ für die Folgen von „Eifersucht“, ihm geht voran die Beispielsreihe aus dem AT, ihm folgen zwei Sätze allgemeineren Charakters. Die Beispiele erläutern das Wesen von „Eifersucht“, sie werden nicht ihrerseits erläuternd mit etwas verglichen, die Ausnahme ist 6, 2, wo man mit „Danaiden und Dirken“ nur unter großen Schwierigkeiten (s. o. Brennecke) überhaupt etwas anfangen kann, wenn mit ihnen die Art des Martiriums angedeutet werden soll. Interpretiert man nicht so, bleibt als Übersetzung nur übrig: „Frauen, wie z. B. Danaiden und Dirken, wurden verfolgt“, aber das ist unsinnig, denn der Satz redet ganz die Sprache des christlichen Martiriums, und vom Inhalt der gemeinten Mythen her sind die Genannten als Beispiele völlig unbrauchbar. Die „Danaiden und Dirken“ fallen also in jeder Hinsicht aus dem formalen und inhaltlichen Duktus des Kontextes heraus.

Auch wenn man die Wortgruppe zur Glosse erklärt, steht man vor der Aufgabe, der Intention des Glossators nachzuspüren; die Schwierigkeit wird also nur verlagert und nicht beseitigt, entlastet aber doch den Verfasser. Ohne Zweifel ist der Glossator ein gebildeter Mann, der damit rechnet, daß man seine Anspielung auch versteht. Wenn seine Glosse irgendeinen Sinn haben soll, dann ist es die Andeutung der Todesart der Christinnen. Die sich aus dem Kasus der Dirke ergebende ist plausibel genug; von den eventuellen Kontaktpunkten mit dem Mythos von den Danaiden kommt nur der der Aufstellung an der Rennbahn in Frage, was hier anderes und Fürchterlicheres bedeutet als im Mythos – wie man aus dem Bericht des Tacitus ersehen kann. Kennt der Glossator vielleicht diesen Bericht? (Terminus post quem der Annalen: das Jahr 114). Die Berührungspunkte (Zerfleischtwerden, Aufstellung der Kreuze mit den angenagelten Christen, die abends als Fackeln abgebrannt werden, die Zirkusvorstellung, wo Nero auf einem Rennwagen steht – Tacitus, Ann. 15. 44, 4b) sprechen eigentlich dafür, womit man auch einen terminus post quem für den Glossator hätte.

Zur Liturgie des Ambrosius von Mailand

Kritik an einem Buch von J. Schmitz

Von Klaus Gamber

Unter dem Titel „Gottesdienst im altchristlichen Mailand“ hat Josef Schmitz 1975 in etwas überarbeiteter Form seine drei Jahre zuvor der Theol. Fakultät Bonn vorgelegte Dissertation als Buch herausgebracht.¹ Es trägt den Untertitel: „Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397)“, wodurch zugleich die Zweigliedrigkeit der Arbeit aufgezeigt wird. Sie dürfte schon vom Thema her den Liturgiewissenschaftler in besonderem Maße interessieren.

Neben den großen Werken des Mailänders benützt Schmitz für seine Untersuchung als Hauptquellen die beiden kleinen Schriften „De mysteriis“ (= M) und „De sacramentis“ (= S). Dabei wird die immer noch strittige Frage der Autorschaft von S nur in einer einzigen Fußnote S. XXV kurz behandelt. Dies erweckt den Eindruck, daß Schmitz seine Arbeit schon fast fertig gestellt hatte, als ihm meine diesbezüglichen Studien zu Gesicht kamen.² Bis vor einigen Jahren galt nämlich die Autorschaft des Ambrosius weitgehend gesichert, nachdem Forscher wie G. Morin, O. Faller, R. H. Connolly, B. Botte u. a. diese als erwiesen angesehen haben.³ Schmitz glaubte der wissenschaftlichen Exaktheit Genüge geleistet zu haben, wenn er nachträglich in einem eigenen Aufsatz, auf den er dann bei der Drucklegung verweisen konnte, meine Thesen widerlegt hat.⁴

Eine wissenschaftliche Streitfrage, die seit Jahrhunderten die Gemüter der Patristiker bewegt, kann man jedoch nicht so einfach vom Tisch wischen, wie es der Autor hier tut. Warum ist er nicht auch innerhalb seiner Arbeit,

¹ Erschienen in der Reihe: Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Band 25, Köln-Bonn 1975.

² Vgl. K. Gamber, Die Autorschaft von De sacramentis. Zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia mediterranea (Studia patristica et liturgica 1) Regensburg 1967. Hier werden S. 9 weitere Arbeiten von mir zur Verfasserfrage genannt.

³ G. Morin, Pour l'authenticité du De sacramentis et de l'Explanatio symboli de S. Ambroise: Jahrbuch für Liturgiew. VIII, 1928, 86–106; O. Faller, Ambrosius der Verfasser von De sacramentis: Zeitschrift für kathol. Theologie 64, 1940, 1–14; 81–101; R. H. Connolly, The De sacramentis a work of St. Ambrose, Downside Abbey 1942; B. Botte, Ambroise de Milan: Des sacrements, Des mystères (Sources Chrétiennes 25).

⁴ J. Schmitz, Zum Autor der Schrift „De sacramentis“: Zeitschrift für kathol. Theologie 91, 1969, 59–69.

und zwar an Stellen, bei denen es sich von selbst ergeben mußte, auf die Problematik der Autorschaft eingegangen? Vor allem dann, wenn M und S nicht den gleichen Ritus voraussetzen scheinen oder sonstige sachliche Unterschiede zwischen beiden Schriften bestehen. Auch hier wieder liegt die Antwort nahe: weil er meine Arbeiten zum Thema der Autorschaft bei der Ausarbeitung seiner Dissertation noch nicht gekannt hat.

Es dürfte von Nutzen sein, hier nochmals kurz die wichtigsten Tatsachen, die gegen eine Abfassung von S durch Ambrosius sprechen, unter Verweis auf die entsprechenden Seitenzahlen in meiner Studie „Die Autorschaft von *De sacramentis*“, aufzuzeigen. Zuerst sind jedoch die Argumente zu nennen, die für eine Abfassung von S durch Ambrosius hauptsächlich angeführt werden: so die handschriftliche Überlieferung, die S vom 9. Jahrhundert an dem Ambrosius zuweist (S. 18–26),⁵ weiterhin stilistische Gemeinsamkeiten sowie die Abhängigkeit S von M, wobei man die nicht zu übersehenden liturgischen und sonstigen Unterschiede durch die Hypothese zu erklären versucht, in S liege das gesprochene und in M das literarisch überarbeitete Wort des Ambrosius vor.⁶ Es läßt sich jedoch zeigen, daß S jünger ist als M (S. 29–55).

Die handschriftliche Bezeugung ist ohne Zweifel ein starkes Argument; sie ist jedoch in keiner Weise einheitlich. Die ältesten Handschriften überliefern S nämlich anonym oder unter einem anderen Namen (Augustinus). Erst später hat man S wegen seines gleichen Inhalts an M angefügt, eine Übung, die hinsichtlich anderer Werke des Ambrosius bereits von Cassiodor († 580) bezeugt wird (S. 19). Wegen dieser Verbindung von M und S kam es später durch einen entsprechenden Titel auch zu einer literarischen Zuweisung an Ambrosius.

Gegen ihn als Verfasser sprechen vor allem Überlegungen liturgiegeschichtlicher Art. So entspricht der Ritus in M deutlich dem gallikanisch-oberitalienischen,⁷ der in S dem römischen Brauch. Dies zeigt sich vor allem im Fehlen der Körpersalbung vor der Taufe in M (S. 34–38), während in S wiederum kein Wort von einer Überreichung des weißen Kleides nach der Taufe gesagt wird (S. 44–45). Der in S zitierte Canon-Text ist afrikanisch-römisch und in Mailand nie gebraucht worden (S. 56–65). Wir werden darauf unten besonders einzugehen haben.

Gegen Ambrosius als Autor von S sowie der den Taufkatechesen in einigen Handschriften vorangehenden *Explanatio symboli*⁸ spricht weiterhin die Tatsache, daß hier Schriften benützt werden, die erst nach dem Tod des Ambrosius verfaßt bzw. herausgegeben worden sind, wie die mystagogischen Katechesen des Cyrill durch Bischof Johannes von Jerusalem

⁵ Vgl. O. Faller, Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten S. Ambrosii *De sacramentis*? *Zeitschrift für kathol. Theologie* 53, 1929, 41–65.

⁶ Diese Hypothese hat erstmals F. Probst, *Die Liturgie des 4. Jahrhunderts und ihre Reform*, Münster 1893, 232–239, vertreten.

⁷ Vgl. K. Gamber, *Zur ältesten Liturgie von Mailand*: *Ephem. lit.* 77, 1963, 391–395.

⁸ Vgl. R. H. Connolly, *The Explanatio symboli ad initiandos. A Work of Saint Ambrose* (Texts and Studies, Vol. X. Cambridge 1952).

(S. 94–95)⁹ und der Symbolum-Kommentar des Rufinus von Aquileja (S. 80–86).¹⁰

Für Niceta von Remesiana († um 420) als Autor von S wurden von mir folgende Beobachtungen angeführt: S erweist sich deutlich als ein Teil der nur bruchstückweise erhaltenen „*Instructio ad competentes*“ dieses Bischofs (S. 72–79); S zeigt außerdem den gleichen Stil wie die bekannten Schriften des Niceta (S. 101–106). Auch eine Reihe sachlicher Übereinstimmungen mit diesen, nicht zuletzt in liturgischer Hinsicht, lassen sich feststellen (S. 107–120).

Hinsichtlich der Abhängigkeit S von M ist zu sagen: Niceta ist auch in seinen übrigen Schriften von Ambrosius abhängig (S. 95–98), wie er ähnlich andere Autoren benützt, darunter die Katechesen des Cyrill. Auch Ambrosius hat bekanntlich Vorlagen verwendet.¹¹

Die These von der Autorschaft des Niceta soll jedoch im folgenden unberücksichtigt bleiben. Es werden in der Untersuchung lediglich die Unterschiede zwischen M und S, soweit sie ritueller Art sind, aufgezeigt. Dadurch soll der von Ambrosius in M und in anderen Schriften tatsächlich bezeugte Ritus von Mailand dargelegt werden, und zwar unter Auslassung der immer wieder verwendeten Angaben in S, da hier deutlich der Ritus einer anderen Kirche beschrieben wird. Dabei werden auch einige neue Argumente, die gegen eine Autorschaft von S durch Ambrosius sprechen, über meine diesbezügliche Studie hinaus, vorgebracht werden.

1. Zur altmailändischen Taufliturgie

Schmitz spricht im 1. Teil seiner Arbeit (S. 3 ff.) zuerst von Termin, Zeit und Ort der Taufe und stellt dabei S. 4 (ebenso S. 70) die Behauptung auf, daß das Baptisterium in Mailand nur einmal im Jahr vom Bischof betreten worden sei. Als Beweis führt er eine Stelle in S (4, 1 f.) an. Doch bezieht sich hier „in quo semel in anno summus sacerdos intrare consuevit“ deutlich auf den Hohenpriester des Alten Bundes und das Allerheiligste des Tempels in Jerusalem und nicht, wie Schmitz interpretiert, auf den Bischof und das Baptisterium. Bekanntlich wurde die Taufkapelle mehrmals im Jahr „processionatim“ besucht, so außer an „Pascha annotina“ während den einzelnen Tagen der Osterwoche,¹² in Rom im Anschluß an die jeweilige Ostervesper, wo nach dem Gregorianum „ad fontes“ eine Oration gesprochen wurde.¹³

⁹ Die Frage ist noch strittig; vgl. *Altaner-Stuiber*, Patrologie, Freiburg 1966, 312.

¹⁰ Vgl. K. Gamber, Geht die sog. *Explanatio symboli* ad initiandos tatsächlich auf Ambrosius zurück? *Polychordia*. Festschrift Franz Dölger II, Amsterdam 1967, 184–203.

¹¹ Vgl. O. Hiltbrunner, Die Schrift „*De officiis ministrorum*“ des hl. Ambrosius und ihr ciceronisches Vorbild: *Gymnasium* 71, 1964, 174–189. Auch Augustinus hat Schriften des Ambrosius benützt; vgl. P. Rollero, *La Expositio evangelii secundum Lucan* di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana, Torino 1958.

¹² Für Aquileja haben wir das Zeugnis der dortigen Evangelienliste; vgl. K. Gamber, Die älteste abendländische Evangelien-Perikopenliste vermutlich von Bischof Fortunatianus von Aquileja († nach 360): *Münchener Theol. Zeitschrift* 13, 1962, 188–190.

¹³ Vgl. K. Gamber, *Sacramentarium Gregorianum I* (Textus patristici et liturgici

Der Brauch, die Taufkapelle „sancta sanctorum“ zu nennen (vgl. Schmitz 85), findet sich nur in M (2,5), nicht jedoch in S. Er begegnet uns auch bei Cyrill von Jerusalem (Cat. Myst. 1, 11). Im gallikanischen Ritus ist „sancta sanctorum“ auch die Bezeichnung für den Altarraum.¹⁴

Ebenso scheint die Behauptung (S. 15 bzw. 70), daß das Mailänder Baptisterium keine Nebenräume besessen habe, nicht genügend bewiesen zu sein. Die Ausgrabungen, die wegen der Bebauung des Geländes nur zum Teil erfolgen konnten, verbieten die Annahme nicht, daß in Mailand, wie anderswo, so in Jerusalem und Rom, der eigentliche Taufraum mit der Piscina von Nebengebäuden umgeben war, die zusammen die „baptisterii basilica“ gebildet haben. In diesen fand ein Teil der Taufzeremonien statt, so z. B. der Ritus der „apertio“.

Skrutinien werden, wie Schmitz S. 67 meint, von Ambrosius nur einmal erwähnt, wobei als Zeugnis die oben bereits genannte Explanatio symboli angeführt wird. Diese in einigen Handschriften mit S verbundene Katechese, die bei der „Traditio symboli“ gehalten wurde, stammt jedoch nach allgemeiner Ansicht vom gleichen Verfasser, auf den auch S zurückgeht.¹⁵ Deshalb muß dieses Argument notwendigerweise für die Taufliturgie von Mailand wegfallen. Doch dürfte die Aussage der alten Mailänder Meßbücher, die durch Zeugnisse aus Aquileja bestätigt wird,¹⁶ wonach am 3., 4. und 5. Sonntag in der Quadragesima Skrutinien stattgefunden haben, Beweis genug sein für den Brauch dieser drei Skrutinientage schon zur Zeit des Ambrosius (vgl. auch Schmitz S. 69).

Die „Traditio symboli“ fand in Mailand, wie Schmitz S. 70 richtig bemerkt, am Sonntag vor Ostern statt. Der von ihm S. 72 f. angeführte Wortlaut des Symbolums beruht jedoch allein auf der (falschen) Voraussetzung, daß die eben erwähnte Explanatio symboli auf Ambrosius zurückgeht. Das darin vorkommende Symbolum ist ganz deutlich das der Kirche von Rom.¹⁷ Den Wortlaut des Symbolums, das in Mailand zur Zeit des Ambrosius üblich war, kennen wir nicht.

Völlig verfehlt dürfte auch die Behauptung von Schmitz sein (S. 73), daß das von Hilarius zitierte Glaubensbekenntnis des arianischen Bischofs Auxentius, des Vorgängers des Ambrosius, offiziell im Taufritus verwendet worden sei. Es handelt sich vielmehr, ähnlich wie bei der Professio fidei des Gotenbischofs Ulfila,¹⁸ um eine persönliche Glaubensaussage des Auxentius im damaligen Dogmenstreit.

4) Regensburg 1966, 68–71. Mancherorts war das Baptisterium während der Quadragesima geschlossen und versiegelt; vgl. J. Quasten, Die Versiegelung des Baptisteriums nach Ildefons von Toledo: Historisches Jahrbuch 77, 1958, 167–173 (Hinweis von Dr. Leo Eizenhöfer OSB).

¹⁴ Vgl. O. Nußbaum, Sancta sanctorum: in Römische Quartalschrift 54, 1959, 234–246, hier 238.

¹⁵ Vgl. Connolly, The Explanatio symboli (oben Anm. 8) 28–39, der sich immer wieder auf Ähnlichkeiten mit S bezieht.

¹⁶ Vgl. Gamber, Die älteste abendländische Evangelien-Perikopenliste (oben Anm. 12) 183.

¹⁷ Vgl. Gamber, Die Autorschaft von De sacramentis (oben Anm. 2) 86–89.

¹⁸ Vgl. Fr. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Straßburg 1899, 23.

Die „*Redditio symboli*“ (vgl. Schmitz S. 75) erfolgte in Mailand wohl am Karsamstag Morgen. Dies dürfen wir aus einem alten oberitalienischen Taufordo schließen – er wird von Schmitz in seiner Arbeit überhaupt nicht erwähnt –, wo als Zeitpunkt die „*hora quarta*“ angegeben wird.¹⁹ Dieser Termin ist auch im Gelasianum („*mane*“) ²⁰ für Ravenna ²¹ und im Gregorianum für Rom bezeugt („*in sabbato paschae*“).²² In Rom war damit eine „*Redditio orationis dominicae*“ verbunden. Ob dies auch in Mailand der Fall war, wissen wir nicht.

Der Ritus der „*apertio*“ schloß sich nach dem Gregorianum in Rom unmittelbar dieser „*redditio*“ an. In S 1, 2 ist ähnlich von Zeremonien die Rede, die noch vor der eigentlichen Taufe und zwar „*sabbato*“ stattgefunden haben. In M 2, 3 wird dagegen kein Termin angegeben. Die Stelle „*Post haec reserata sunt tibi sancta sanctorum, ingressus es regenerationis sacramentum*“ (2, 5) läßt eher darauf schließen, daß in Mailand der Ritus der „*apertio*“, ähnlich wie bei Ps-Maximus von Turin ²³ und in späteren Liturgiebüchern, so etwa im Sakramentar von Monza, ²⁴ unmittelbar mit dem Taufakt verbunden war.²⁵

Die bei der „*apertio*“ gebrauchte Formel (vgl. Schmitz S. 81 f.) lautete in Rom und allem Anschein nach auch im Ritus, wie er in S beschrieben wird, kurz: „*Effeta*“, ohne jeden weiteren Zusatz. Der Wortlaut in M läßt auf eine erweiterte Formel schließen: „*Effeta quod est adaperire . . .*“, wie sie sich auch für andere oberitalienische Kirchen nachweisen läßt.²⁶ Daß in M und S jeweils eine andere symbolische Deutung dieser Zeremonie gegeben wird, hat auch Schmitz S. 82 f. erkannt, ohne freilich daraus die notwendigen Schlußfolgerungen hinsichtlich der Autorschaft von S zu ziehen.

Im römischen Sacramentarium Gregorianum folgt auf den „*Effeta*“-Ritus unmittelbar die Salbung „*de oleo sancto*“ (Nr. 66 ed. Gamber). Dies dürfte auch für den in S beschriebenen Taufritus zutreffen, wo es 1, 4 heißt: „*Venimus ad fontem, ingressus es, unctus es*“. Eine Formel wird für diese Salbung in S nicht genannt, eine solche fehlt auch im Gregorianum. Da von Ambrosius in M eine Salbung vor der Taufe überhaupt nicht erwähnt wird, ist zu folgern, daß eine solche in der alten Liturgie von Mailand unbekannt

¹⁹ Vgl. C. Lambot, *North Italian Services of the eleventh Century* (HBS 67) London 1931, 30.

²⁰ „*Sabbatorum die mane reddunt infantes symbolum*“ (ed. Mohlberg Nr. 419).

²¹ Zum ravennatischen Ursprung vgl. K. Gamber, *Missa Romensis* (Studia patristica et liturgica 3) Regensburg 1970, 107–115.

²² Vgl. Gamber, *Sacramentarium Gregorianum* (oben Anm. 13) 64.

²³ Ps-Maximus, *Tractatus de baptismo* 2 (PL 40, 1209); vgl. auch DACL II 326.

²⁴ Vgl. A. Dold – K. Gamber, *Das Sakramentar von Monza* (3. Beiheft zu den Texten und Arbeiten) Beuron 1957, Nr. 1109 ff.

²⁵ In S 1, 3 heißt es dagegen: „*Venimus ad fontem, ingressus es, unctus es*“. Unter „*fons*“ ist hier das Baptisterium mit seinen Nebenräumen gemeint. Ambrosius spricht dagegen in M konkret von „*regenerationis sacramentum*“, also dem eigentlichen Taufraum („*sancta sanctorum*“).

²⁶ Vgl. Dold-Gamber, *Das Sakramentar von Monza* Nr. 1109: „*Effeta quod est adaperire in odorem suavitatis: tu autem effugare diabule adpropinquavit enim iudicium dei*“; anderswo in Oberitalien lautet die Formel: „*Effeta per uirtutem Christi*“, vgl. Lambot (oben Anm. 19) 16.

war, zumal sie in den älteren gallikanischen Liturgiebüchern ebenfalls nicht erscheint.²⁷ Auch von hier aus gesehen, kann S nicht auf Ambrosius zurückgehen.²⁸

Nach der Salbung findet nach dem Zeugnis von S und des Gregorianum die Abrenuntiation der Täuflinge statt. Damit haben in Rom und in der Kirche des Autors von S die Vorbereitungszeremonien am Karsamstag-Morgen ihren Abschluß gefunden.

Wie lagen die Verhältnisse aufgrund des Zeugnisses des Ambrosius in Mailand? In M findet der Ritus der „Apertio“ in der Basilika bzw. in den Nebenräumen des Baptisteriums statt. Danach geht man zum „regenerationis sacrarium“ (2, 5). Schmitz wirft S. 85 ff. die Frage auf, ob zuerst die Abrenuntiation und dann die Taufwasserweihe erfolgt ist oder umgekehrt, und entscheidet sich für die letztere Annahme: zuerst Taufwasserweihe, dann Abrenuntiation. Seine Gründe (S. 87) überzeugen nicht. Vor allem vermißt man einen Beweis dafür, daß „nach Ambrosius' eigener Darstellung . . . auf die Abrenuntiation unmittelbar der Taufakt“ (S. 87) gefolgt ist.

Feststeht, daß in M 2, 5 nach der Öffnung des Baptisteriums für die Taufkandidaten zuerst die Abrenuntiation erwähnt wird. Während der Autor von S 1, 5 den Text dieser Absage an den Teufel wörtlich zitiert (vgl. Schmitz S. 116), heißt es in M umschreibend: „Renuntiasti diabolo et operibus eius . . .“ Den genauen Wortlaut der Mailänder Formel zitiert jedoch Ambrosius in Exam. 1, 4, 14. Dieser lautet ganz ähnlich wie in der Traditio apostolica aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts²⁹ und bei Cyrill von Jerusalem:³⁰ „Abrenuntio tibi diabolo et operibus tuis et imperiis tuis“.

Im Gegensatz zu S, wo der Täufling auf die Frage, ob er dem Teufel abschwört, ähnlich wie im römischen Ritus, einfach mit „Abrenuntio“ antwortet,³¹ liegt in der Formel bei Ambrosius eine direkte Aussage vor: „Ich widersage dir, Teufel . . .“. Vergleicht man diese Formel mit dem Text in M, so ergibt sich kein Widerspruch. Daß hier statt „imperiis tuis“ von „mundo et luxuriae eius ac voluptatibus“ (2, 5) geredet wird, bedeutet

²⁷ So nicht im Missale Gothicum, wo der Taufritus unter der Überschrift „Ad christianum faciendum“ vor der „Missa in uigiliis sancta paschae“ eingefügt ist (ed. Mohlberg 252–265), sowie im Missale Gallicanum Vetus (ed. Mohlberg 163–177). Das Bobbio-Missale (ed. Lowe 228–254) zeigt dagegen bereits einen jüngeren Ritus. Hier ist in Formel 242 von einer Salbung vor der Abrenuntiatio die Rede, bedingt durch das Vordringen des römischen Ritus in Oberitalien seit dem 6./7. Jahrhundert.

²⁸ Umso eigenartiger ist es, daß diese Unterschiede im Taufritus zwischen M und S bis jetzt so wenig beachtet worden sind, auch nicht von V. Monachino, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. V*, Roma 1947, oder L. L. Mitchell, *Ambrosian Baptismal Rites: Studia Liturgica* 1, 1962, 241–253 (letztere Arbeit wird von Schmitz nicht angeführt).

²⁹ „Ich widersage dir, Satan, und aller deiner Dienerschaft und allen deinen Werken“; vgl. Trad. apost. 21 (ed. Botte 46).

³⁰ Von Schmitz nicht angeführt. Die Formel lautet hier: „Ich widersage dir, Satan, und allen deinen Werken und allem deinem Pomp“; vgl. Cat. myst. 1, 4–6.

³¹ Vgl. Sacramentarium Gregorianum (287 ed. Gamber).

keine Schwierigkeit, da Ambrosius in M offensichtlich eine freie Wiedergabe des liturgischen Textes gibt und „*imperiis tuis*“ näher umschreiben will.

Den sich deutlich zeigenden Unterschied in der Abrenuntiationsformel zwischen M und S und die Schwierigkeit, die sich daraus für die Autorschaft von S durch Ambrosius ergibt, versucht Schmitz S. 118 mit dem Hinweis zu entkräften, Ambrosius habe gar nicht eine liturgische Formel seiner Bischofsstadt, sondern die einer anderen, vielleicht die von Aquileja, zitiert. Auch sei es verboten gewesen, in einer für die Öffentlichkeit bestimmten Schrift eine liturgische Formel wörtlich zu zitieren. Letztere Behauptung muß Schmitz erst beweisen; ein allgemeiner Hinweis auf die Arkandisziplin genügt hier nicht. Diese war, wie Kretschmar mit Recht betont, wenigstens was die Zeit nach Konstantin betrifft, „weitgehend Fiktion“.³²

Auf die Abrenuntiation folgt in M 3, 8 die Weihe des Taufwassers: „*Quid vidisti? aquas utique, sed non solas: levitas illic ministrantes, summum sacerdotem interrogantem et consecrantem.*“ Über die Taufwasserweihe spricht Schmitz S. 85–104 ausführlich, wobei er, wie auch sonst in seiner Abhandlung, die Angaben in M und S in gleicher Weise für die Mailänder Liturgie in Anspruch nimmt.

Während jedoch der Autor von S auf die Gliederung des Weihegebets (Exorzismus, „*invocatio*“ = Epiklese, „*prex*“ = Weihegebet)³³ eingeht (1, 18),³⁴ vermissen wir in M einen solchen näheren Hinweis. Es wird hier 5, 27 lediglich erwähnt, „*adesse dominum lesu[m] precibus sacerdotu[m]*“, während es 3, 14 vom Wasser heißt: „*Cum vero salutaris fuerit crucis mysterio consecrata, tunc ad usum spiritalis lavacri et salutaris poculi temperatur*“, was allem Anschein nach auf die Verwendung des Kreuzzeichens bei der Weiheformel hinweist (anders Schmitz S. 91 f.).

In der Schrift des Ambrosius in Luc 10, 48 findet sich ein längerer Text, der zum Teil im Taufwasserweihegebet in den späteren Mailänder Liturgiebüchern wiederkehrt. Schmitz hat sich S. 94–98 eingehend mit diesem Text befaßt. Er sieht in ihm ein Loblied auf das Wasser („*laudes aquae*“) und kommt zu dem Schluß, daß „Ambrosius bei der Kommentierung des Lukas-evangeliums sich mit einem selbstverfaßten Hymnus den damals üblichen Gepflogenheiten angeschlossen hat, und daß der Hymnus dann in späterer Zeit von irgendeinem Autor bei der Abfassung des Taufwasserweihegebets der mailändischen Liturgie als Vorlage benutzt worden ist“ (S. 98).

³² Vgl. G. Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* V, Kassel 1970, 163, Anm. 59: „Rufin von Aquileja hat seine *explanatio symboli* am Anfang des 5. Jh. auf Wunsch seines Bischofs als literarisches Werk verfaßt, auch ein Hinweis darauf, daß die Arkandisziplin weitgehend Fiktion war“; vgl. auch hier S. 171 f.

³³ Die Bezeichnung „*prex*“ für das Weihe- bzw. Eucharistiegebet ist typisch für die afrikanisch-römische Liturgie; vgl. Gamber, *Missa Romensis*, 1970, 56–58; sie findet sich in Mailand nicht.

³⁴ Vielleicht handelt es sich ganz konkret um die Formeln aus dem Gelasianum (ed. Mohlberg): 607 (Exorcismus), 444 (Epiklese) mit der Anrufung „*adesto*“ und 445 (großes Weihegebet). Auf die darin vorkommende Stelle: „*Descendat in hanc plenitudinem fontis uirtus spiritus sancti*“ könnte in S 2, 14 („*Vultis scire quia descendit spiritus?*“) angespielt sein.

Andere Forscher wie Probst, De Puniet und Magistretti sehen jedoch in diesem Text ein Zitat aus der in Mailand bei der Weihe des Taufwassers üblichen Formel durch Ambrosius,³⁵ oder halten dies, wie Kretschmar, wenigstens für möglich.³⁶ Letzterer verweist auf eine Parallele bei Cyrill, Procat. 16, wo sich der Bischof von Jerusalem „erstaunlich weitgehend mit einzelnen Abschnitten des späteren westsyrischen Wasserweihegebets“ berührt.³⁷ Ähnlich liegt der Fall bei Petrus Chrysologus, der Sätze aus der ravennatischen bzw. römischen Formel zitiert und aus diesem Grund als der Autor dieses Gebetes angesehen wurde, sicher zu Unrecht.³⁸

Schmitz bringt auch hier wieder (S. 97) den Hinweis auf die Arkan-disziplin, jedoch genauso unbegründet wie im vorigen Fall. Er hat aber nicht erwähnt, daß die gleiche liturgische Formel, aus der nach Meinung bedeutender Liturgiewissenschaftler Ambrosius frei zitiert, auch in einem spanischen (mozarabischen) Liturgiebuch vorkommt.³⁹ Nun ist in diesem Zusammenhang interessant, daß hier nicht genau der Wortlaut der Mailänder Formel vorliegt und daß ferner an einer Stelle der spanische Text länger ist als der mailändische. Auch zu diesem längeren Text findet sich eine Parallele in der zitierten Stelle bei Ambrosius.

Da nicht anzunehmen ist, daß man sowohl in Spanien als auch in Mailand genau den gleichen Ambrosiustext bei der Abfassung des Weihegebets benützt hat, ist die Schlußfolgerung zu ziehen: Beide Texte gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück. Diese ist entweder im „Liber mysteriorum“ des Hilarius von Poitiers († 376), dem ältesten bezeugten gallischen Sakramentar,⁴⁰ oder in einem anderen frühen gallischen Liturgiebuch zu suchen. Es läßt sich die Existenz solcher Bücher in Oberitalien schon um 400 (s. u.) und in Spanien seit dem Konzil von Toledo v. J. 633 nachweisen.⁴¹

Ein ähnlicher Fall wie in unserem Taufwasserweihegebet liegt in der Formel „Habentes igitur ante oculos“ vor, einem Gebet nach dem Einsetzungsbericht („Oratio post secreta“). Diese Formel findet sich sowohl in einem gallikanischen (südgallischen) Sakramentar als auch im mozarabischen Meßbuch;⁴² auf sie wird außerdem, was für uns hier wichtig ist, ganz deutlich von Gaudentius von Brescia († 410) angespielt. Es muß demnach, wie anderenorts ausführlich dargelegt, schon um 400 in Oberitalien ein gallisches (galli-

³⁵ Vgl. F. Probst, Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines, Münster 1892, 222–225; P. de Puniet, Bénédiction de l'eau: DACL 2, 1 708–711; M. Magistretti, La Liturgia della Chiesa Milanese nel sec. IV, Milano 1899, 17 f.

³⁶ Kretschmar (vgl. oben Anm. 32) 231, Anm. 295.

³⁷ Kretschmar 202, Anm. 193.

³⁸ Vgl. A. Olivar, San Píedro Crisólogo autor del texto de la bendición de las fuentes bautismales?: Ephem. liturg. 71, 1975, 280–292; ders., Vom Ursprung der römischen Taufwasserweihe: Archiv für Liturgiew. VI, 1, 1959, 62–78.

³⁹ Vgl. J. Krinke, Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft I, 9) Münster 1954, 33–116, hier 89 f.

⁴⁰ Vgl. K. Gamber, Der Liber mysteriorum des Hilarius von Poitiers: Studia patristica V (Texte und Untersuchungen 80) Berlin 1962, 40–49.

⁴¹ Vgl. K. Gamber, Ordo antiquus Gallicanus (Textus patristici et liturgici 3) Regensburg 1965, 9.

⁴² Vgl. B. Fischer – J. Wagner, Paschatis Sollemnia, Basel 1959, 171.

kanisches) Liturgiebuch in Gebrauch gewesen sein.⁴³ In diesem dürfte sowohl die Formel für die Taufwasserweihe, aus der Ambrosius wörtlich zitiert und sie zu „*laudes aquae*“ erweitert, enthalten gewesen sein als auch die Formel „*Habentes igitur ante oculos*“, auf die Gaudentius anspielt.

Die Taufspendung mit den dabei gebrauchten Formeln wird in S 2, 20 eingehend beschrieben. Diese entsprechen weithin dem altrömischen Ritus, wie er am frühesten im Sacramentarium Gelasianum (449 ed. Mohlberg) vorliegt. Die Taufspendung ist mit einer dreifachen Frage verbunden, wobei der Täufling jeweils nach seiner Antwort: „*Credo*“ ins Wasser getaucht wird. Die später (zusätzlich) angewendete Taufformel „*Ego te baptizo . . .*“, die noch im Gelasianum fehlt, ist in S nicht bezeugt.

Welche Formel in Mailand bei der Taufspendung gebraucht worden ist, wird aus den Angaben in M 5, 28 nicht deutlich. Es ist nicht auszuschließen, daß die Formel anders als in S gelautet hat. Der allgemein gehaltene Text in M läßt jedenfalls mehrere Möglichkeiten offen.⁴⁴ So finden wir z. B. im Missale Gallicanum Vetus eine von S stark abweichende Taufformel.⁴⁵

Sowohl in M 3, 12 als auch in S 1, 12 ist ferner von einem Durchzug der Neophyten durch das Wasser des Taufbrunnens als einer Nachbildung des Durchzugs der Juden durch das Rote Meer die Rede, wobei das Wort „*Pa-scha*“ im Anschluß an Philo beidemal mit „*transitus*“ (διάβασις) wieder gegeben wird.

Unterschiedlich ist in M und S die symbolische Deutung dieses „*transitus*“. Während es in S heißt: „*Qui per hunc fontem transit, non moritur sed resurgit*“, betont Ambrosius in M wie Philo mehr die ethische Seite: „*Culpa demergitur et error aboletur, pietas autem et innocentia tota pertransit*“. Ähnlich sagt er in psalm. 118, 3, 14: „*. . . transivimus . . . per aquam ut abluantur peccata*“. An anderen Stellen, so in Cain et Ab. 1, 8, 31 spricht er von einem „*transitus . . . a passionibus ad exercitia virtutis*“ und Exam. 1, 4, 14 ähnlich von einem solchen „*a vitiis ad virtutem*“. Von dem S 1, 12 genannten „*transitus a peccato ad vitam, a culpa ad gratiam*“ findet sich nichts in den zitierten Stellen bei Ambrosius. Dies alles hat Schmitz S. 159 f. auch gesehen, ohne jedoch eine Schlußfolgerung daraus zu ziehen.

Im Anschluß an die Taufe werden nach M (6, 29) und S (3, 1) die Neophyten gesalbt. Während Ambrosius in M diese Salbung „*unguentum*“ nennt,

⁴³ Vgl. Gamber, Die Autorschaft von *De sacramentis* 57 f.

⁴⁴ In M 5, 28 heißt es: „*Recordare quid responderis, quod credas in patrem, credas in filium, credas in spiritum sanctum . . . quod in crucem solius domini Iesu fateris tibi esse credendum*.“ Da das „*in crucem*“ auch in der Formel in S 2, 20 vorkommt, wurde dies als ein Argument für den ambrosianischen Ursprung von S angesehen; vgl. B. Botte, *L'authenticité du De sacrements: Sources Chrétiennes* Nr. 25 bis, Paris 1961, 12–13, doch fällt dieses bei den zahlreichen Gegengründen nicht ins Gewicht, zumal Ambrosius hier nicht wörtlich zitiert (vgl. Anm. 45).

⁴⁵ „*Credis patrem et filium et spiritum sanctum unius esse virtutis? – Credo. Credis patrem et filium et spiritum sanctum eiusdem esse potestatis? – Credo. Credis patrem et filium et spiritum sanctum trinae veritatis una manente substantia deum esse perfectum? – Credo*“ (172 ed. Mohlberg); vgl. damit M 5, 28: „*Non habes hic: Credo in maiorem et minorem et ultimum, sed eadem vocis tuae cautione constringeris ut similiter credas in spiritum sicut credis in filium*.“

wird sie vom Verfasser von S „myrum (hoc est unguentum)“ genannt. Dieser griechische Ausdruck (*μύρον*) ist im Abendland sonst nicht üblich gewesen; er findet sich jedoch bei Cyrill, Cat. myst. 3, 2.

In S wird der Wortlaut der Salbungsformel wiedergegeben (2, 24):

Deus pater omnipotens qui te regeneravit ex aqua et spiritu sancto⁴⁶
concessitque tibi peccata tua: ipse te unguet in vitam aeternam.

Es entspricht nicht den Tatsachen, wenn Schmitz S. 163 mit Verweis auf Borella sagt,⁴⁷ daß diese Formel, „von geringfügigen Änderungen abgesehen, in der mailändischen Liturgie erhalten geblieben“ sei. Hier lautet sie vielmehr fast völlig gleich mit der entsprechenden Formel im Gelasianum (Nr. 450 ed. Mohlberg) und im späteren *Rituale Romanum*:

Deus omnipotens pater domini nostri Iesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et spiritu sancto. quicque dedit tibi remissionem omnium peccatorum: ipse te linit chrismate salutis in Christo Iesu domino nostro.

Diese Formel konnte sich nie aus der in S entwickeln. Die Übereinstimmungen sind Gemeingut der abendländischen Kirche, wie u. a. ein Vergleich mit dem in den Arianischen Fragmenten mitgeteilten Text zeigt.⁴⁸

Nach der Salbung wurde nach M (6, 31) und S (3, 4) im Baptisterium die Lesung von der Fußwaschung Jesu (Joh 13, 1–15) vorgetragen. In beiden Schriften werden einige Sätze aus dieser Perikope wörtlich angeführt. Die Zitate stimmen nicht überein. Dies bedeutet, daß der Verfasser von M und der von S einen anderen Bibeltext benützt haben. Während M in Vers 13, 10 z. B. fast genau mit der späteren Fassung in der Vulgata übereinstimmt, lautet der Text in S: „Qui lavit non necesse habet iterum lavare, nisi ut solos pedes lavet“.

An die Lesung schloß sich die Fußwaschung der Neophyten durch den Bischof an (M 6, 33; S 3, 7). Eine solche Fußwaschung nach der Taufe ist kein Sondergut des gallikanisch-oberitalienischen Ritus, sie blieb in diesem Liturgiebereich nur länger erhalten als in den übrigen abendländischen Kirchen.⁴⁹ In Rom scheint sie nie üblich gewesen zu sein, weshalb der Verfasser von S, der, wie er selbst betont, dem Brauch der römischen Kirche folgte, den diesbezüglichen Brauch seiner Kirche verteidigen zu müssen glaubte (3, 5). Ambrosius hätte dies nie getan.

Während es in M (7, 34) heißt: „Accepisti post haec vestimenta candida“, wird in S die Überreichung der weißen Taufkleider mit keinem Wort erwähnt. Dies muß freilich nicht heißen, daß sie in der betreffenden Kirche nicht stattgefunden hat, wenn auch nicht als feierlicher liturgischer Akt durch

⁴⁶ Dieses „sancto“ findet sich nur in einer, wenn auch sehr wichtigen Gruppe von Handschriften.

⁴⁷ P. Borella, *Il rito ambrosiano* (Biblioteca di scienze religiose 3, 10) Brescia 1964, 287 f.

⁴⁸ Text u. a. bei L. C. Mohlberg – L. Eizenhöfer – P. Siffrin, *Sacramentarium Veronense*, Roma 1956, Nr. 1542 S. 202.

⁴⁹ So verbietet z. B. Canon 48 der um 309 zu Elvira in Spanien abgehaltenen Synode diese Fußwaschung; vgl. Th. Schäfer, *Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie* (Texte und Arbeiten 47), Beuron 1956, 1 f.

den Taufenden selbst, wie es die ältesten gallikanischen Liturgiebücher, so das Missale Gothicum, kundtun. Hier wird dabei die folgende Formel gesprochen (Nr. 263 ed. Mohlberg):

Accipe vestem candidam quam immaculatam perferas ante tribunal domini nostri Iesu Christi.⁵⁰

Fast gleich lautet diese Formel im Bobbio-Missale (Nr. 250 ed. Lowe) sowie im Sakramentar von Monza (Nr. 1117 ed. Dold-Gamber).

Nach dem Ordo Romanus VII werden die Neugetauften formlos mit den weißen Kleidern bekleidet,⁵¹ was auch für den Ritus der Kirche des Verfassers von S zutreffen dürfte. Ebenso wird in den ältesten Sakramentaren, soweit sie den römischen Taufordo aufweisen, so im Gelasianum und im Gregorianum von Modena,⁵² die Übergabe mit keinem Wort erwähnt.

Die Taufe schloß nach M (7, 42) und S (3, 8) mit der Firmung („spirital signaculum“), in S auch „perfectio“ (= τελείωσις) genannt. Wenn es hier 3, 10 ferner heißt: „Istae sunt septem virtutes quando consignaris“, dann erinnert dies an die Überschrift und den Wortlaut der Formel 68 (ed. Gamber) im Sacramentarium Gregorianum („ad infantes consignandos“, „... et consigna eos...“). Schmitz meint S. 193: „Auf die Formel der geistigen Besiegelung spielt Ambrosius in Sacr. an. Darauß geht hervor, daß der Bischof eine Epiklese sprach.“ Eine solche findet sich tatsächlich in der eben zitierten Formel, wenn es darin heißt: „emitte in eos septiformem spiritum“. Über den Wortlaut der Firmungs-Formel in Mailand läßt sich aus M nichts Sicheres schließen.⁵³

Nach der Firmung begann die Taufmeßfeier. Ambrosius sagt in M (8, 43), daß die „abluta plebs“ auf dem Weg zur Basilika den Psalmvers 42, 4 gesungen hat: „Et introibo ad altare dei, ad deum qui laetificat iuventutem meam“. In S wird dagegen dieser Gesang der Neophyten nicht bezeugt; der Verfasser sagt lediglich, die Vorlage M benützend: „Dicat (bzw. dicit)⁵⁴ anima tua: Introibo ad altare dei mei...“ (auch hier wieder eine andere Fassung des Bibeltextes!).⁵⁵

Auf diesem Zug wurde nach den Angaben in M außerdem der Psalm 22, ganz oder teilweise, gesungen; dieses Lied wird dagegen in S 5, 13 als Kom-

⁵⁰ Auf diese Formel wird auch in einer vielleicht aus Grado (bei Aquileja) stammenden Osterhomilie (vgl. Gamber: *Sacris erudiri* 12, 1961, 407–410) angespielt: „... ut vestem quam acceperint in baptismo, immaculatam perferant ante tribunal Christi“ (bei Dold: *Texte und Arbeiten* 44, Beuron 1954, 31).

⁵¹ Ordo Rom. XI, 98 (Andrieu, *Ordines Romani* II, 446): „Et sunt parati qui eos suscepturi sunt cum linteis in manibus eorum et accipiunt ipsos a pontifice vel diaconibus qui eos baptizant.“

⁵² Zum Taufordo von Modena vgl. K. Gamber: *Texte und Arbeiten* 52, Beuron 1962, 114.

⁵³ Die Stelle M 7, 42: „Significavit te deus pater, confirmavit te Christus dominus...“ könnte auf eine Formel ähnlich der im Gelasianum (Nr. 616 ed. Mohlberg) hinweisen: „Signum Christi in vitam aeternam“, wobei jedoch im Gegensatz zu hier die Trinität genannt wird.

⁵⁴ Der Text ist in den einzelnen Handschriften verschieden.

⁵⁵ In M finden wir zu Beginn ein zusätzliches „et“, während S „altare dei mei“ liest.

muniongesang genannt. Wenn Schmitz S. 210 zur Erklärung des in M nicht ganz klaren Textes⁵⁶ auf S verweist, dann ist dies methodisch nur dann richtig, wenn M und S mit Sicherheit auf den gleichen Verfasser zurückgehen, was aber nicht der Fall ist.

Zu den mystagogischen Katechesen in der Osterwoche, wovon Schmitz S. 224 ff. spricht, ist zu bemerken, daß es durchaus möglich, ja wahrscheinlich ist, daß Ambrosius seine Ansprache an die Neugetauften, so wie sie in M vorliegt, an einem einzigen Tag vorgetragen hat, und zwar fast wörtlich so, wie der Text von ihm später veröffentlicht worden ist. Wir werden darauf nochmals zurückkommen.

Die weit umfangreicheren Sermonen in S sind dagegen deutlich an sechs verschiedenen Tagen in der Osterwoche gehalten worden, und zwar von Montag bis einschließlich Samstag. Die diesbezügliche Stelle ist in allen Handschriften schlecht überliefert, vermutlich liegt ein *error archetypi* vor. Gegen Faller und Schmitz S. 218 ff. möchte ich im Anschluß an F. Petit⁵⁷ und B. Botte⁵⁸ wie folgt lesen bzw. ergänzen:

crastina die et sabbato et dominica de <oratione et de> orationis ordine dicemus,

was zu übersetzen ist: „Am morgigen Tag und am Samstag werden wir sowohl⁵⁹ über das Herrengebet als auch über die (rechte) Ordnung des Gebetes sprechen.“ Diese beiden Themen werden später in den Sermonen ausdrücklich genannt (5, 18 bzw. 6, 11). Der Rettungsversuch der Textfassung bei Faller durch Schmitz überzeugt nicht.

Schmitz hat sich S. 223 und 335 auch mit den in Mailand während der Osterwoche im Gottesdienst vorgetragenen Perikopen befaßt. In M werden als eine Lesung aus dem Alten Testament der Abschnitt 2 Reg 5, 1–19 (vgl. M 3, 16), als eine Epistel vielleicht Eph 1, 3–14 oder, weniger wahrscheinlich, 2 Cor 1, 21–22 (vgl. M 7, 42) sowie als eine evangelische Lesung Joh 5, 1–15 (vgl. M 4, 22) genannt. Außerdem wird die Perikope Gen 14 erwähnt, wobei der Redner darauf hinwies, daß dieser Abschnitt bereits vor einiger Zeit vorgetragen worden sei („*antiquiora docet lectio de Genesi quae decursa est*“ M 8, 45).

Außer der genannten Genesis-Perikope haben wir demnach in M drei Lesungen bezeugt. Mindestens zwei davon, nämlich die erste und dritte, finden sich auch im späteren Mailänder Ritus, und zwar am Dienstag in der Osterwoche (vgl. Schmitz S. 233). Die zweite Lesung, die Epistel, wird in M nicht deutlich genug angesprochen. Genauso möglich wäre auch der Abschnitt Rom 3, 1–14 (wie später). Die Liturgie von Mailand kennt bekannt-

⁵⁶ M 8, 43: „*Venit igitur et videns sacrosanctum altare conpositum exclamans ait: Parasti in conspectu meo mensam.*“ Es ist hier nur von dem zur Opferfeier vorbereiteten Altar und nicht von den eucharistischen Gaben darauf die Rede.

⁵⁷ F. Petit, *Sur les catéchèses baptismales de saint Ambroise. A propos du De Sacramentis IV*, 29: *Rev. bénéd.* 68, 1958, 256–265.

⁵⁸ B. Botte (siehe oben Anm. 3) 210.

⁵⁹ In diesem Sinn könnte das „et“ vor „dominica“, das verschiedentlich Verwirrung hervorgerufen hat, das aber alle Handschriften bezeugen, jedoch von Petit und Botte getilgt wird, zu recht bestehen.

lich, nach gallikanischem Brauch, bis zum heutigen Tag nicht zwei, sondern drei Lesungen in der Meßfeier.

Wenn also mindestens zwei dieser in M bezeugten Perikopen noch jetzt in Mailand am Dienstag in der Osterwoche ihren Platz haben, bestätigt dies unsere obige Vermutung, daß Ambrosius seine mystagogische Katechese, wie sie in M vorliegt, an einem einzigen Tag, näherhin an diesem Dienstag, vorgetragen hat. Ähnlich hat Augustinus die Neugetauften am Ostersonntag in einer einzigen Katechese in die christlichen Mysterien eingeweiht.⁶⁰ Jedenfalls läßt M, im Gegensatz zu S, keine Aufteilung auf einzelne Tage erkennen.

In S sind folgende Perikopen bezeugt; sie gehen teilweise mit denen bei Cyrill in seinen mystagogischen Katechesen zusammen:

Ostermontag:	1 Cor 10, 1–11 (vgl. S 1, 20)
	Joh 5, 1–10 (vgl. S 2, 3) = M 4, 22
Osterdiesstag:	Rom 6, 3–14 (vgl. S 2, 23) = Cyrill, C. M. 2
Ostermittwoch:	1 Cor 12, 2–11 (vgl. S 6, 9)
Osterdonnerstag:	1 Cor 11, 23–32? (vgl. S 4, 28) = Cyrill, C. M. 4
Osterfreitag:	keine Lesung bezeugt
Ostersamstag:	1 Tim 2, 1–10? (vgl. S 6, 11.22)

Also auch hier wieder auffällige Unterschiede zwischen M und S! Allein das Evangelium Joh 5, 1–10 ist in M und S in gleicher Weise bezeugt, wenn auch in S deutlich für den Montag und nicht für den Dienstag in der Osterwoche („Quid lectum est heri?“).

2. Zum altmailändischen Eucharistiegebet

Hinsichtlich der Heimat des Canonstückes in S setzt sich Schmitz erstmals eingehender mit meinen Untersuchungen auseinander (S. 393 ff.), freilich auch hier nur mit einem einzigen, älteren Aufsatz, wo ich auf den zu vermutenden afrikanischen Ursprung hingewiesen habe,⁶¹ ohne zugleich andere diesbezügliche Arbeiten von mir, vor allem meine Studie „Die Autorschaft von *De sacramentis*“ zu berücksichtigen.⁶² In diesen weiteren Arbeiten wird deutlich gezeigt, daß um 400 in Oberitalien ein gallikanisches Meßbuch in Gebrauch war, allem Anschein nach der *Liber mysteriorum* des Hilarius von Poitiers.

Die Anspielung des Ambrosius auf den Canontext, die schon von O. Casel beachtet worden war,⁶³ und die sich deutlich auf den Einsetzungsbefehl sowie die nachfolgende Oration im späteren Mailänder Meßbuch bezieht („*Mandans quoque...*“) und wovon Schmitz S. 393 ff. allein spricht, ist

⁶⁰ Vgl. H. Lang, S. Aurelli Augustini . . . *Textus Eucharistici Selecti* (Florilegium Patristicum 35) Bonn 1933, 12–24 (5 ähnliche Sermonen aus verschiedenen Jahren).

⁶¹ Das Eucharistiegebet in der frühen nordafrikanischen Liturgie: *Liturgica 3* (Scripta et Documenta 17) Montserrat 1966, 51–65.

⁶² Ist der Canon-Text von *De sacramentis* in Mailand gebraucht worden?: *Ephem. liturg.* 79, 1965, 109–116; Die Autorschaft von *De sacramentis* 56–66.

⁶³ O. Casel, Das Mysteriumgedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition: *Jahrbuch für Liturgiew.* VI, 1926, 113–304, hier 159.

hier in den Gesamtzusammenhang der oberitalienischen Liturgie des 4./5. Jahrhunderts gestellt, ohne den die untersuchte Ambrosius-Stelle weniger aussagekräftig wäre. Warum aber hat Schmitz die Gesamtheit meiner Argumente verschwiegen?

Das Eucharistiegebet der gallikanischen Sakramentare unterscheidet sich in wesentlichen Punkten vom afrikanisch-römischen, wie es in S vorliegt. Im gallikanischen Ritus ist lediglich der Einsetzungsbericht mit dem darauffolgenden erweiterten Einsetzungsbefehl konstant, alle übrigen Texte des Eucharistie- und Opfergebets sind variabel. Im afrikanisch-römischen Ritus war dagegen der gesamte Canon, die „*canonica prex*“, immer gleichlautend.⁶⁴ Es änderte sich nur der erste Teil, die Präfation mit dem abschließenden Sanctus. Daß das Canon-Stück in S zu diesem Typus gehört, ist unbestritten.⁶⁵

Die Gründe, die für eine Entstehung des Canontextes in S in der frühen nordafrikanischen Kirche sprechen, sind nicht so stark, daß sie andere Möglichkeiten vollständig ausschlossen. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß seit dem 2./3. Jahrhundert Nordafrika – und nicht Rom oder Mailand – die Heimat des lateinischen Christentums und der lateinischen Liturgie war,⁶⁶ in einer Zeit also, als in Rom im Gottesdienst noch weitgehend die griechische Sprache verwendet worden ist.⁶⁷ Erst im 4. Jahrhundert hat sich Hilarius von Poitiers († 376) in Gallien in liturgischer Hinsicht schöpferisch betätigt.⁶⁸

Wenn sich daher, wie ich zeigen konnte, zudem noch Hinweise in Schriften afrikanischer Väter finden lassen, die für einen Gebrauch des Canonstückes in S in Nordafrika sprechen, dann gewinnt unsere obige These in starkem Maße an Wahrscheinlichkeit. Zu einer letzten Sicherheit wird man in dieser Frage wegen des Fehlens spezifischer Quellen – wie so oft was die Frühzeit betrifft – wohl nie kommen können.

Während Schmitz die These vom afrikanischen Ursprung des Canonstückes in S als unbegründet ablehnt, ist er jedoch hinsichtlich einer Verwendung desselben zur Zeit des Ambrosius in Mailand der Ansicht, daß C. Coebergh „mit überzeugenden Argumenten dargelegt“ habe, „daß das Hochgebet (gemeint ist der Canon) der mailändischen Liturgie erst im 7. Jahrhundert entstanden ist, wobei unter anderem das Hochgebet in S als Grundlage diene“ (S. 395). Wie es mit diesen „überzeugenden Argumenten“ Coeberghs⁶⁹ bestellt ist, soll nun aufgezeigt werden.

Wir stellen dabei für ein wichtiges Teilstück des Canon, nämlich den Einsetzungsbefehl, den entsprechenden Text in der ambrosianischen Liturgie

⁶⁴ Vgl. K. Gamber, *Missa Romensis* (Studia patristica et liturgica 3) Regensburg 1970, 56–88, vor allem auch 84 ff.

⁶⁵ Vgl. u. a. C. Coebergh, *Il Canone della messa ambrosiana, una riforma romana a Milano: Ambrosius 31*, 1955, 138–150.

⁶⁶ Vgl. G. Kunze, *Die gottesdienstliche Schriftlesung I*, Göttingen 1947, 103.

⁶⁷ Vgl. C. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome: Études sur le latin des chrétiens III* (Storia e letteratura 103) Roma 1965, 67–126.

⁶⁸ Vgl. K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores*, ²Freiburg/Schweiz 1968, S. 57–64.

⁶⁹ Vgl. oben Anm. 65; Borella, *Il rito ambrosiano* 177.

Mailands (= Amb) und in De sacramentis (= S) in Vergleich zu einem gallikanisch-irischen Sakramentar in München (= Mon),⁷⁰ das Coebergh seinerzeit noch nicht gekannt hat – an einer Stelle auch zum Text im Book of Kells⁷¹ – und dem vorgregorianischen Canon der römischen Liturgie (= Rom), wie er im Regensburger Bonifatius-Sakramentar enthalten ist:⁷²

Mon Qui pridie quam pro nostra omnium salute pateretur [...]

Amb Qui pridie quam pro nostra et omnium salute pateretur

Rom Qui pridie quam pateretur

S Qui pridie quam pateretur

Mon accipiens panem in suis sanctis manibus

Amb accipiens panem

Rom accepit panem in sanctas et uenerabiles manus suas

S in sanctis manibus suis accepit panem

Mon respexit in caelum ad te deum patr. omn.

Amb eleuauit oculos

Rom eleuatis oculis suis ad caelum ad te deum patr. suum omn.

S respexit ad caelum ad te sancte pater o. aet. ds.

Mon gratias agens benedixit ac fregit tradiditque

Amb tibi gratias agens benedixit fregit deditque

Rom tibi gratias egit benedixit fregit dedit

S gratias agens benedixit fregit fractumque apostolis et

Mon discipulis suis dicens: Accipite et edite

Amb discipulis suis dicens: ad eos: Accipite et manducate

Rom discipulis suis dicens: Accipite et manducate

S discipulis suis tradidit dicens: Accipite et edite

Mon ex hoc omnes hoc est enim corpus meum quod

Amb de hoc omnes hoc est enim corpus meum

Rom ex hoc omnes hoc est enim corpus meum

S ex hoc omnes hoc est enim corpus meum quod pro multis

Mon confringetur pro saeculi uita^{72a} Similiter

Amb Simili modo

Rom Simili modo

S confringetur Similiter etiam calicem

⁷⁰ Herausgegeben von A. Dold – L. Eizenhöfer, Das irische Palimpsestsakramentar im Clm 14 429 der Staatsbibliothek München (Texte und Arbeiten 53/54) Beuron 1964, 15–18.

⁷¹ Text bei Dold – Eizenhöfer a.a.O. 18.

⁷² Vgl. K. Gamber, Das Regensburger Fragment eines Bonifatius-Sakramentars: Rev. benéd. 85, 1975, 266–302.

^{72a} Text nach dem Book of Kells; die Handschrift Mon liest: „Accipite edite de hoc omnes: hoc est enim corpus meum quod confringetur pro saeculi uita“.

Mon	postquam cenatum est	
Rom	postquam cenatum est	accepit et h. praecl.
Amb	postquam cenatum est	accipiens
S	postquam cenatum est pridie quam pateretur	

Mon	calicem manibus accipiens	
Amb	calicem	
Rom	calicem	in sanctas et uenerabiles manus s.
S		accepit

Mon	respexit	in caelum ad te d. patrem	omnipotentem
Amb	eleuauit oculos ad caelos	ad te d. patrem suum	omnipotentem
S	respexit	ad caelum ad te d. sancte pater omn. aet. ds	

Mon		gratias agens benedixit et tradidit	
Amb	item tibi	gratias agens benedixit	tradidit
Rom	item tibi	gratias agens benedixit	dedit
S		gratias agens benedixit	dedit apostolis et

Mon	apostolis suis	dicens	Accipite	bibite ex hoc
Amb	discipulis suis	dicens ad eos	Accipite et	bibete ex eo
Rom	discipulis suis	dicens	Accipite et	bibite ex hoc
S	discipulis suis	dicens	Accipite et	bibite ex hoc

Mon	omnes	Hic est enim calix sancti sanguinis mei [...]
Amb	omnes	Hic est enim calix sanguinis mei [...]
Rom	omnes	Hic est enim calix sanguinis mei [...]
S	omnes	Hic est enim sanguis meus. ⁷³

Aus dieser Übersicht ergibt sich mit aller Deutlichkeit: Der Canontext in Amb steht in einigen typischen Fällen dem gallikanisch-irischen in Mon nahe („pro nostra et omnium salute“, „accipiens“, „ad te deum patrem suum omnipotentem“, „tradidit“), er erscheint jedoch der römischen Fassung (näherhin der gregorianischen)^{73a} angeglichen. Mit dem Text in S hat er nicht die geringsten Berührungspunkte. Dieser geht vielmehr in zahlreichen Fällen gegen Amb und Rom mit Mon zusammen („in suis sanctis manibus“, „respexit“, „tradidit“, „edite“, „quod ... confringetur“, „similiter“, „respexit“).

⁷³ Auffällig ist hier die Kurzform: „Hic est enim sanguis meus“ (das „enim“ fehlt in einer wichtigen Handschrift). In der *Traditio apostol.* (16 ed. Botte) finden wir die Fassung: „Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur“. Unsere Kurzform kommt nur noch bei Justin, *Apol. I*, 66 (vgl. Quasten, *Monumenta eucharistica I* 18) und Cyrill, *Cat. myst. IV*, 1 vor; sie hat im Neuen Testament keine Vorlage.

^{73a} Hinsichtlich der verschiedenen Canon-Redaktionen vgl. Gamber, *Das Regensburger Fragment*: Rev. bénéd. 85, 1975, 271–277.

Es läßt sich bezeichnenderweise keine einzige Variante aufzeigen, die für Amb und S gemeinsam allein typisch wäre. Nicht einmal das „donec iterum adueniam“ (vgl. Joh 14, 18), das immer wieder als ein sprechendes Beispiel angeführt wird, ist für beide typisch. Hier stimmt Amb vielmehr fast genau mit der das Pauluswort 1 Cor. 11, 26 zugrundelegenden gallikanisch (-irischen) Fassung im Stowe-Missale überein („donec iterum de caelis ueniam ad uos“),⁷⁴ während S auch hier wieder mit Mon gleichlautend ist („donec iterum adueniam“).⁷⁵

Vor allem diese auffälligen Übereinstimmungen zwischen dem (wie ich vermute) afrikanischen S und dem gallikanisch-irischen Mon, aber auch die Beobachtung, daß Augustinus ebenfalls die Fassung von (S und) Mon „Similiter postquam cenatum est“ zitiert,⁷⁶ läßt vermuten, daß wir es in Mon um einen ursprünglich in Afrika beheimateten Text zu tun haben, der entweder eine Weiterbildung des Textes in S oder einen nahen Verwandten dazu darstellt.

Doch dies mehr nebenbei! Für unsere Untersuchung ist allein die Tatsache von Bedeutung, daß der Canon-Text in S keinerlei Verwandtschaft mit der Fassung dieses Gebetes in der späteren Mailänder Liturgie zu erkennen gibt, daß also die Behauptung von (Coebergh und) Schmitz nicht länger mehr haltbar ist, daß dem späteren Mailänder Canon „das Hochgebet in S als Grundlage diene“.⁷⁷

Dem Einsetzungsbericht, dem Kernstück des Eucharistiegebets, gingen, wie der Verfasser von S sagt, Lob- und Bittgebete voraus. Wörtlich heißt es (4, 14):

Laus deo defertur oratione (*Faller liest: oratio*)⁷⁸

petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris,

d. h. in einer „oratio“ wird Gott zuerst ein Lobgebet vorgetragen – „oratio“

⁷⁴ Vgl. Dold-Eizenhöfer, Das irische Palimpsestsakramentar (oben Anm. 70) 17.

⁷⁵ Die Formel lautet hier: „Addens ad suum dictum dicens eis: Quotiescumque de hoc pane edeatis et ex hoc calice bibitis ad memoriam meam faciatis. passionem meam omnibus indicens. aduentum meum sperabitis donec (iterum) adueniam“. Der entsprechende Text lautet in der Mailänder Liturgie: „Mandans quoque et dicens ad eos: Haec quotiescumque feceritis in meam commemorationem facietis. mortem meam praedicabitis. resurrectionem meam adnuntiabitis. aduentum meum sperabitis donec iterum de caelis ueniam ad uos“, während wir in S lesen: „Quotiescumque hoc feceritis totiens commemorationem meam facietis donec iterum adueniam“. Ein Unterschied zwischen Amb und S besteht auch insofern, als in Amb das Pauluswort 11, 26 verwendet wird, während in S zusätzlich nur das Wort Jesu bei Joh 14, 18 zugrundeliegt.

⁷⁶ Vgl. Ep. 54, 5, 6 (CSEL 34, 2, 165): „An offerendum sit mane et rursus post cenam propter illud quod dictum est: Similiter postquam cenatum est...?“ Daß hier ein liturgischer Text zitiert wird, ergibt sich aus dem Vergleich mit Lc 22, 20 und 1 Cor 11, 25 („Similiter et calicem postquam cenauit“).

⁷⁷ Der Hinweis von Schmitz S. 396 auf die Canon-Studie von Chr. Mohrmann ist nach dem Gesagten fehl am Platz.

⁷⁸ Unsere Lesart nur in einem Teil der Handschriften, jedoch in einer Gruppe, die auch sonst den besseren Text bietet.

stellt einen spezifischen Ausdruck für das Eucharistiegebet dar⁷⁹ –, darauf folgen Bitten für die einzelnen Stände. Die Verbindung von Lob- und Bittgebet vor dem Einsetzungsbericht ist typisch für den römisch (-afrikanischen) Canon sowie die alexandrinische Anaphora;⁸⁰ sie findet sich nicht in der gallikanischen „*Immolatio missae*“,⁸¹ die nach dem antiochenischen Schema aufgebaut ist.

In den gallikanischen Sakramentaren stehen die Bittgebete – falls überhaupt vorhanden – regelmäßig erst nach der „*Secreta*“, dem Einsetzungsbericht, und gehen diesem nicht wie in S voraus. So etwa im ersten (typischen) Meßformular des oben genannten Mon, wo die „*Collectio*“ nach dem Einsetzungsbericht lautet:

Asiduis et inremissis precibus, fratres dilectissimi, dei patris omnipotentis misericordiam deprecamur pro regibus et potestatibus huius saeculi... pro fratribus... pro exulibus nauigantibus peregrinis... in carcere constitutis...⁸²

Ähnlich die „*Collectio ad panis fractionem*“ im Missale Gothicum (Nr. 272 ed. Mohlberg),⁸³ vermutlich auch das nach den Einleitungsworten defekt endende Gebet 298 „*Oremus deum nostrum*...“ der Mone-Messen.⁸⁴

Ambrosius dürfte ein solches Gebet meinen, wenn er in Exam. 3, 17, 72 (PL 14, 188 A) sagt, daß „*inter benedictiones*⁸⁵ *sacratissimas*“ gebetet werde, „*ut tribuat nobis dominus a rore caeli vim vini olei atque frumenti*“ (mit anschließender Doxologie). Eine ähnliche Bitte um das Gelingen der Feldfrüchte findet sich in einem Gebet unmittelbar nach dem Einsetzungsbericht in Mon, wo es in der fragmentarischen Formel 50 (ed. Dold-Eizenhöfer) heißt:

Iterata prece fratres dilectissimi domini maiestatis... indulgeatque nobis aurae salubris et fertilis tempora bona tranquilla pacifica...

Erst in späterer Zeit wird in den gallikanischen Meßbüchern unter dem Einfluß der römischen Liturgie eine Änderung in der Stellung der Fürbitten

⁷⁹ Hinsichtlich des Ausdrucks „*oratio*“ bzw. „*oratio oblationis*“ vgl. K. Gamber: Rev. bénéd. 85, 1975, 271.

⁸⁰ Vgl. K. Gamber, Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief: Ostkirchl. Studien 8, 1959, 31–45; ders., *Sacrificium laudis*. Zur Geschichte des frühchristlichen Eucharistiegebets (Studia patristica et liturgica 5) Regensburg 1973, vor allem 75.

⁸¹ Dieser Ausdruck kommt auch bei Theodor von Mopsuestia († 428) in seinen nur syrisch erhaltenen, aber ehemals in griechischer Sprache gehaltenen mystagogischen Katechesen vor; vgl. K. Gamber, *Missae Romensis* 179.

⁸² Vgl. Dold-Eizenhöfer, Das irische Palimpsest-Sakramentar (siehe oben Anm. 70) Nr. 16 S. 19–20. Der Text ist nicht mehr vollständig zu lesen.

⁸³ Vgl. K. Gamber, Älteste Eucharistiegebete der lateinischen Osterliturgie: Fischer-Wagner, *Paschatis Sollemnia*, 1959, 165 f.

⁸⁴ Vgl. L. Eizenhöfer, Die Mone-Messen: L. C. Mohlberg, *Missale Gallicanum Vetus*, Roma 1958, Nr. 298 S. 82.

⁸⁵ Unter „*benedictio*“ ist hier, wie in M 8, 11 („*benedictio consecravat*“) das Eucharistiegebet gemeint (*benedictio* = *εὐλογία* = hebr. *berakha*). Schmitz ist S. 384 dagegen der Ansicht, „daß ‚Segnung (*benedictio*)‘ und ‚Konsekrationsworte‘ identisch sind“. Die obige Formulierung des Ambrosius, „*inter benedictiones sacratissimas*“ werde für die Feldfrüchte gebetet, widerlegt jedoch diese Ansicht.

innerhalb des Eucharistiegebets vorgenommen, vor allem durch die Übernahme von römischen „Hanc igitur“-Gebeten.⁸⁶

Ein weiterer Hinweis auf das frühe mailändische Eucharistiegebet liegt in der Schrift des Ambrosius *De Spir. Sancto* III 16, 112 (PL 16, 803 B) vor (vgl. Schmitz S. 403 f.). Hier spricht der Kirchenvater von einer Anrufung (Epiklese) des Heiligen Geistes innerhalb der Opfergebete („qui cum patre et filio a sacerdotibus in baptisate nominatur et in oblationibus⁸⁷ invocatur“). Eine entsprechende Geist-Epiklese ist im Canon-Stück von S nicht zu finden, auch nicht in den Eucharistiegebeten der späteren Mailänder Liturgiebücher.⁸⁸ In diesen kommt jedoch, wie gleich zu zeigen sein wird, ein Text vor, der eine Art Christus-Epiklese enthält.

Ein dritter Hinweis auf das „oblatio“-Gebet findet sich in der Schrift des Ambrosius *De excessu fratris sui Satyri* II 46 (PL 16, 1327 B). Es heißt hier: „Morte eius signamur, mortem eius orantes annuntiamus, mortem eius offerentes praedicamus“. Wie oben kurz angedeutet, hat auf diese Stelle bereits O. Casel im Zusammenhang mit dem Eucharistiegebet hingewiesen.⁸⁹ Ambrosius ist hier in seinen Formulierungen deutlich vom erweiterten Einsetzungsbefehl der Mailänder Liturgie und dem darauffolgenden Gebet, wie es heute noch am Gründonnerstag hier üblich ist,⁹⁰ abhängig:

Mandans quoque et dicens ad eos: Haec quotiescumque feceritis in meam commemorationem facietis: mortem meam praedicabitis. resurrectionem meam annuntiabitis. aduentum meum sperabitis. donec iterum de caelis ueniam ad uos.

Haec facimus⁹¹ haec celebramus tua domine praecepta seruantes. et ad communionem inuiolabilem hoc ipsum quod corpus dominum sumimus mortem dominicam nuntiamus. Tuum uero est omnipotens pater mittere nunc nobis unigenitum filium tuum. quem non quaerentibus sponte misisti. Qui cum sis ipse immensus et inaestimabilis deum quoque ex te

⁸⁶ So die Formel 342 (ed. Mohlberg) des *Missale Gothicum*, wo wir als Überschrift finden: „Post sanctus per totas tres missas (gemeint sind die Rogationstage) dicis“.

⁸⁷ Der Ausdruck „oblatio“ für das Eucharistie (Opfer-)Gebet finden wir u. a. bei Ps-Augustinus, *Quaest.* 109 (CSEL 50, 268); vgl. Gamber: *Rev. bénéd.* 85, 1975, 271 Anm. 4., doch kann darunter auch die Meßfeier in ihrer Gesamtheit gemeint sein, so bei Augustinus; vgl. W. Roetzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, München 1930, 95; weiterhin Schmitz S. 310 Anm. 32.

⁸⁸ Sie findet sich jedoch in gallikanischen Sakramentaren, so in der Formel 321 der Mone-Messen (ed. Eizenhöfer): „Recolentes igitur et seruantes praecepta unigeniti (tui) deprecamur pater omnipotens: ut his creaturis altario tuo superpositis spiritum sanctificationis infundas. ut per transfusionem caelestis atque inuisibilis sacramenti panis hic mutatur in carnem et calix translatus in sanguinem sit totius gratia. sit summentibus medicina.“ Weniger deutlich Formel 312.

⁸⁹ Vgl. Anm. 63.

⁹⁰ Vgl. u. a. den Text im Sakramentar von Biasca (ed. Heimig Nr. 450).

⁹¹ Mit den gleichen Worten beginnen ähnliche Gebete in anderen gallikanischen Zeugen, so die Formel 5 und 431 (ed. Mohlberg).

inmensum et inaeestimabilem genuisti: ut cuius passione redemptionem humani generis tribuisti. eius nunc corpus tribuas ad salutem.

Diese erweiterte Form des Einsetzungsbefehls, die ein Charakteristikum des gallikanischen Eucharistiegebets darstellt – es war oben schon kurz davon die Rede – hat auch den Wortlaut der nachfolgenden Anamnese bestimmt. Hier wird das vorausgehende „mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis“ aufgegriffen und nicht, wie im Gebet „Ergo memores“ des Canon-Stücks von S das „commemorationem“ des Einsetzungsbefehls. Dabei kehren die Worte des Ambrosius „mortem annuntiamus“ im Text der Mailänder Liturgie wieder.

Ein eigentlicher Opferakt, wie er in S und im römischen Canon („memores . . . offerimus“) vorhanden ist,⁹² fehlt in diesem Text. Wir finden dafür eine Bitte an den Vater, seinen Sohn (zur versammelten Opfergemeinschaft) zu senden. Es handelt sich hier um eine Art Epiklese, ähnlich der Christus-Epiklese, wie sie in gallikanischen Texten vorkommt.⁹³

Zum Canon-Stück in S – das dürfen wir abschließend sagen – findet sich weder in den Schriften des Ambrosius noch im späteren Mailänder Canon irgendein Hinweis. Ein solcher war auch gar nicht zu erwarten, da der Canon in S deutlich der römisch (-afrikanischen) und nicht der gallikanischen Liturgie entspricht, wie sie nachweisbar um 400 in Oberitalien in Gebrauch war.

Der Unterschied liegt, wie oben schon angedeutet, darin, daß im gallikanischen Ritus nur der Einsetzungsbericht mit dem erweiterten Einsetzungsbefehl stereotyp ist, während im römischen Ritus auch die diesen umgebenden Gebete immer den gleichen Wortlaut aufweisen.⁹⁴ Diese deshalb hier „canonica prex“ (das festgelegte Opfergebet) genannte Formel⁹⁵ hat der Autor von S in seinen Katechesen zum großen Teil wörtlich zitiert.

Die „canonica prex“ schließt, da sie in Mailand wegen des dort um 400 verwendeten gallikanischen Ritus nie üblich gewesen sein konnte – wie von den Liturgiewissenschaftlern immer wieder betont wurde –⁹⁶, eine Verfasserschaft von S durch Ambrosius aus. Wir kommen demnach durch die nähere Untersuchung des Canon-Stücks in S zum gleichen Ergebnis, das auch der Vergleich zwischen den Riten in M und S ergeben hat. Der Verfasser von S gehört offensichtlich einer Kirche an, in der man den Brauch von Rom beobachtet hat.

Der Vollständigkeit halber sei noch hier erwähnt, daß die in S vorkommenden Doxologien (4, 29; 6, 24; 6, 26) eine Ähnlichkeit mit der Schluß-

⁹² Vgl. K. Gamber, Brot und Wein – das Opfer der Kirche: Klerusblatt 55, 1975, 108 f.

⁹³ Vgl. K. Gamber, Die Christus-Epiklese in der altgallischen Liturgie: Archiv für Liturgiew. IX, 2, 1966, 375–382.

⁹⁴ Vgl. Gamber, Missa Romensis 84–88.

⁹⁵ Vgl. ebd. 56 ff.

⁹⁶ So Th. Schermann: Römische Quartalschrift 17, 1903, 36 ff.; A. M. Ceriani, Notitia Liturgiae Ambrosianae (Appendix Missalis Ambrosiani, ed. Ratti-Magistretti 1913); A. Baumstark: Oriens Christianus 35, 1939, 240 ff.; L. Duchesne, Origines du culte chrétien, Paris 1925, 187, u. a.

doxologie im Traktat des Ambrosius in Ps. 39 (PL 14, 1058) erkennen lassen (vgl. auch Schmitz S. 414 f.). Ein solches Argument darf jedoch im Hinblick auf die angeführten gewichtigen Gegengründe nicht als Beweis für die Autorschaft von S durch Ambrosius angeführt werden. Die genannte Ähnlichkeit kann verschiedene Ursachen haben. Auch wissen wir nicht genügend viel über die einzelnen Fassungen der liturgischen Doxologie in den verschiedenen abendländischen Kirchen des 4./5. Jahrhunderts.⁹⁷ Die Unterschiede waren damals wohl nicht sehr groß.⁹⁸

Auf keinen Fall darf man, wie es Schmitz tut, einfach die These einiger moderner Patrologen hinsichtlich der Autorschaft von S durch Ambrosius übernehmen, ohne sie immer wieder in einer so umfangreichen Arbeit in den zur Debatte stehenden Fragen erneut auf ihre Richtigkeit zu untersuchen. Derselbe Schmitz wirft mir jedoch vor, entscheidende Fakten einfach ignoriert zu haben.⁹⁹

Zum Schluß noch einige Bemerkungen zur Arbeit von Schmitz im allgemeinen. Man vermißt in den Fußnoten weithin den lateinischen Text der nur deutsch zitierten Ambrosius-Stellen.¹⁰⁰ Auch wäre die zusätzliche Angabe der jeweiligen Migne-Stelle begrüßt worden. Es fehlen ferner in vielen Fällen vergleichende Hinweise auf die spätere Liturgie Oberitaliens und Galliens, besonders auf die ältesten Sakramentare. Solche Querverbindungen, wie sie oben von mir aufzuzeigen versucht wurden, können zur Lösung mancher strittigen Frage beitragen, wenn man sich auch immer dabei bewußt sein muß, wie fragwürdig der Vergleich mit den späteren Zeugnissen manchmal ist. Was sollen jedoch in einer liturgiegeschichtlichen Arbeit die wiederholten Hinweise auf den neuen Ritus der Kindertaufe?

Die obigen eingehenden Ausführungen zum Buch von Schmitz waren notwendig, weil seine Arbeit deutlich den Anspruch erhebt, das Thema in der von ihm gezogenen Abgrenzung, im Gegensatz zu den Untersuchungen früherer Liturgiewissenschaftler, umfassend und abschließend behandelt zu haben (vgl. S. XXIV f.). Dies trifft aber nur dann zu, wenn die Sermonen *De sacramentis* ein echtes Werk des Ambrosius darstellen. Dies ist jedoch offensichtlich nicht der Fall.

⁹⁷ Vgl. A. Stuiber: RAC IV, 223–225.

⁹⁸ Vergleicht man z.B. die Doxologie bei Tertullian, *Ad uxorem* 1,1 (PL 1, 1275 A): „Cui sit omnis honor gloria claritas dignitas potestas nunc et in saecula saeculorum“ mit den Doxologien in S, dann lassen sich ebenfalls eine Reihe von Gemeinsamkeiten feststellen.

⁹⁹ Vgl. J. Schmitz, *Gambers Schweigen: Heiliger Dienst* 25, 1971, 87.

¹⁰⁰ Wie es z.B. Fr. Van de Pavard, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiochien und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts* (Orientalia Christiana Analecta 187) Roma 1970, getan hat.

Die Entdeckung einer neuen Klosterregel

Über das Zusammenwirken der mönchischen Gesellschaften
verfaßt von Jōhannān von Mardē

Von Arthur Vööbus

Ein systematisches Suchen nach neuen Quellenschriften zur syrischen Kirchengeschichte hat eine Reihe unbekannter Klosterregeln ans Licht gebracht.¹ Für die Geschichte des syrischen Mönchtums sind sie als Quellen ersten Ranges höchst wertvoll, weil sie uns erlauben, ein ganz neues Kapitel dieser Geschichte zu schreiben.

Doch ist das Maß der Überraschungen noch nicht voll! Glücklicherweise kann diese Sammlung der Klosterregeln noch durch eine andere Entdeckung ergänzt werden, die ihres Inhalts wegen unter den kostbaren Urkunden, die bisher bekannt geworden sind, wohl als einzigartig zu bezeichnen ist.

Zuerst etwas über das Versteck dieser Rarität. Diese Urkunde ist allein nur durch eine einzige Quelle aufbewahrt worden, nämlich durch die Hs. Dam.Patr. 8/11,² die als Unikum eine unschätzbare Sammlung von sehr kostbaren Quellenschriften, die hier zum ersten Mal vor unseren Augen auftauchen, darstellt. Auf den Seiten dieser Zeitschrift ist über eine Partie, nämlich über die Akten der allgemeinen Synoden der westsyrischen Kirche, schon berichtet worden.³ Alle in dieser Sammlung⁴ aufgenommenen Dokumente sind überdies für das Gebiet der Gesetzgebung, ob sie das Kirchenrecht, byzantinisches Zivilrecht⁵ oder islamisches Recht⁶ betreffen, von Bedeutung. Die in schöner *sertā*-Schrift geschriebene Handschrift⁷ ist datiert. Nach dem Kolophon wurde sie am 5. 'Iyār 1515 A. Gr., d. h. am 5. Mai

¹ Siehe A. Vööbus, Syrische Kanonessammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde. Band I: Westsyrische Originalurkunden 1, B (CSCO, Subs. 35), Louvain 1970, 307 ff.

² In der Sammlung der Handschriften im Besitz des Patriarchats der syrischen orthodoxen Kirche in Damaskus.

³ A. Vööbus, Neuerschlossene einzigartige Urkunden syrischer Kirchengeschichte: ZKG 77, 1967, 219 ff.

⁴ The Synodicon in the West Syrian Tradition I-II, ed. A. Vööbus (CSCO, Scr. syr. 161, 163), Louvain 1975-76; Translation I-II (ibid. Scr. syri 162, 164), Louvain 1975-76.

⁵ A. Vööbus, The discovery of very important manuscript sources for the Syro-Roman Lawbook: The opening of a new epoch of research in this unique monument of jurisprudence (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 21), Stockholm 1971.

⁶ A. Vööbus, Important new manuscript sources for the Islamic law in Syriac: Contributions to the history of jurisprudence in the Syrian Orient (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 27), Stockholm 1975.

⁷ Siehe die Beschreibung der Handschrift in: The Synodicon in the West Syrian Tradition I, IX ff.

1204 n. Chr. vollendet. Eine andere Quelle konnte noch aufgetrieben werden, nämlich Hs. Mardin Orth. 323,⁸ die denselben Text enthält.⁹ Doch ist diese Handschrift von einer späteren Hand geschrieben. Wie eine Nachprüfung zeigt, besitzt sie keinen selbständigen Wert, denn sie muß als eine Abschrift des schon angeführten Unikums angesehen werden.

Um die Bedeutung der Urkunde¹⁰ richtig zu würdigen, muß man zunächst auf die historisch wichtige Tatsache hinweisen, die schon allein ein besonderes Interesse garantiert: Diese Urkunde stammt von Jōhannān von Mardē (1124/5–1165¹¹), dem Inhaber des bischöflichen Sitzes dieses geschichtlich so wichtigen Kirchengebietes von Tūr 'Abdīn. Er muß in dem Rahmen seiner Zeit in jeder Hinsicht als eine ganz außerordentliche Gestalt angesehen werden. Alles das, was die Quellen uns an Nachrichten aufbewahrt haben,¹² bezeugt die Tatsache, daß mit dem Erscheinen dieses Mannes ein neuer Wind durch die Eparchie von Mardē geweht haben muß, der das Aufkommen einer neuen Ära auf dem kirchlichen Gebiet ankündigte. In der Tat, mit seiner Wirksamkeit begann eine neue einzigartige Epoche in der Geschichte dieser Eparchie, die zu einem gewaltigen Restaurationswerk geführt hat.¹³ Wenn eine neue Urkunde von einer so wichtigen Person und über eine so bedeutende Periode in der Renaissance des geistigen und intellektuellen Lebens ans Tageslicht kommt, so ist das in der Erforschung wohl als ein bedeutendes Ereignis zu bezeichnen. Dadurch wird eine Reihe der schon neuerschlossenen Urkunden ersten Ranges zur Geschichte des Mönchtums im Tūr 'Abdīn, nämlich die Zyklen von Kanones, die glücklicherweise aufgespürt werden konnten,¹⁴ durch eine neue ergänzt.

Aber noch mehr ist über die Bedeutung dieser Urkunde zu sagen. Auch gattungsgeschichtlich ist sie von allen anderen Klosterregeln abweichend, und daher beleuchtet sie das Klosterwesen im Tūr 'Abdīn von einem neuen Gesichtspunkt aus. Eine Erscheinung, die hier zum ersten Mal begegnet, betrifft nämlich das Zusammenwirken zweier Klöster. Ein solches Phänomen ist bisher in den Quellschriften für das syrische Klosterwesen noch nicht aufgetaucht.

Das erste ist das berühmte Mār Ḥanānjā-Kloster,¹⁵ besser bekannt als Deir Za'farān, dessen Wohlfahrt dem Jōhannān von Mardē besonders am

⁸ Vgl. A. Vööbus, *Catalogues of manuscripts in unknown collections in the Syrian Orient*, vol. III: Syriac manuscripts from the treasury of the Monastery of Mār Ḥanānyā or Deir Za'farān (im Druck).

⁹ Fol. 80a–81a.

¹⁰ Fol. 215a–215b. Vgl. *The Synodicon in the West Syrian Tradition* II, 230 f.

¹¹ Über seine literarische Tätigkeit, siehe A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 293 f.

¹² Siehe eine neuerschlossene Urkunde über sein Leben und seine Tätigkeit bei A. Vööbus, *Die Entdeckung des Panegyrikus des Patriarchen Mika'el über Jōhannān von Mardē*: *Oriens Christianus* 55, 1971, 78 ff.

¹³ Vgl. A. Vööbus, *Neues Licht über das Restaurationswerk des Jōhannān von Mardē*: *Oriens Christianus* 47, 1963, 129 ff.

¹⁴ Neben den Kanones für das Mönchtum auch die Kanones in den Synodalakten.

¹⁵ Über dieses Kloster siehe Vööbus, *Syrische Kanonensammlungen* I, 1, B, 381 ff.

Herzen gelegen hat. Welche Fürsorge er der monastischen Gemeinschaft des von ihm restaurierten Klosters gewidmet hat, können wir jetzt im Lichte der neuerschlossenen Kanones sehen. Die eingehenden Anordnungen¹⁶ für alle Aspekte des religiösen, asketischen und gemeinschaftlichen Lebens der Mönche reden für sich selber.

Das andere Kloster ist das Kloster von Mār 'Abai,¹⁷ eine alte Gründung, von dem nur Überreste erhalten geblieben sind.¹⁸ Nach der Überlieferung soll Semü'el, der gefeierte Gründer des Qarṭamīn-Klosters¹⁹ im Tūr 'Abdīn, dieses Kloster in einer früheren Periode seiner Tätigkeit gegründet haben.²⁰ Das Kloster soll an der Stelle errichtet worden sein, wo das Blutzeugnis des 'Abai und seiner Genossen stattgefunden hat.²¹

Die Regeln betreffen das Zusammenwirken der beiden Klostergemeinschaften im Interesse der Sicherstellung ihrer materiellen Grundlage. Es ist auf das Teilhaben an der Ernte gegründet, so daß der eventuell vorhandene Mangel in einem Kloster durch den Überschuß des anderen beglichen werden sollte, und zwar „in Getreide, Obst und anderen Dingen“, wie die Urkunde diese Übereinstimmung formuliert.

Noch etwas anderes wird deutlich und bereichert unsere Kenntnis: die Urkunde weiß auch etwas über das Vorbild für eine solche Praxis des Zusammenwirkens zu sagen. Als Beispiel wird das Kloster von Mār Mattai,²² das berühmte mönchische Zentrum im Gebirge von Maqlūb, hier angeführt. Es wird berichtet, daß dort sogar drei Klöster für ein solches Zusammenwirken in Verbindung gestanden haben. Ein solcher Einblick in die zeitgenössischen Zustände in dem Klosterwesen im Gebiet südlich vom Tūr 'Abdīn ist sehr willkommen. Das ist etwas, was wir aus den kürzlich erschlossenen Klosterregeln von Mār Mattai,²³ wie wichtig sie auch andererseits sind, nicht entnehmen können.

Wenn man bedenkt, daß die entdeckte Urkunde den Vorhang von den historischen Tatsachen hebt, die die sonst uns zur Verfügung stehenden Quellen nicht zu sehen erlauben, darf es als ein Anlaß tiefer Befriedigung gelten, daß das Nachsuchen belohnt worden ist und eine solche Urkunde aus der Vergessenheit wieder ans Tageslicht gebracht wurde.

¹⁶ Der Text liegt jetzt in der Ausgabe vor: *The Synodicon in the West Syrian Tradition II*, 211–230.

¹⁷ In dem Dorf Qillet, nicht weit von Šurā im Tūr 'Abdīn.

¹⁸ Siehe A. Vööbus, *History of asceticism in the Syrian Orient: A contribution to the history of culture in the Near East II* (CSCO, Subs. 16), Louvain 1960, 230.

¹⁹ Über die neuerschlossenen Urkunden für die Geschichte der Gründer des Qarṭamīn-Klosters, siehe A. Vööbus, *Important discoveries for the history of the Monastery of Qarṭamīn: New light on the literary tradition regarding its history: Orientalia Lovaniensia Periodica* 8, 1977, 223 ff.

²⁰ „Und sie nennen es Mār 'Abai bis auf diesen Tag“, Hs. Br. Mus. Add. 17 265, Fol. 9b.

²¹ Ms. Mardin Orth. 267, Fol. 58a ff. Die Leichen wurden in einer Grube verborgen, die in den Tagen des Theodoṭā, Metropolit von Amīd, entdeckt wurden.

²² Über dieses Kloster, siehe A. Vööbus, *Syrische Kanonensammlungen I*, 1, B, 330 ff.

²³ a.a.O., 386 ff.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Einar Molland: *Kristenhetens kirker og trossamfunn*.¹ Oslo (Gyldendal Norsk Forlag) 1976. 424 S., geb.

Seit 1961 die zweite Auflage der norwegischen² wie der englischen Fassung³ der Kirchenkunde des inzwischen (am 5. 11. 76) verstorbenen Osloer Kirchenhistorikers Einar Molland erschien, hat sich in großen Bereichen der Ökumene eine ungeahnt stürmische Entwicklung vollzogen. Ihr Rechnung zu tragen ist der Zweck der vorliegenden Neufassung. Sie gibt sich nicht als Neuauflage und führt, bedingt durch den Fortfall eines Abschnittes der (dem Rez. nicht zugänglichen) alten norwegischen Fassung über die altkirchlichen Symbole, einen geänderten Titel. Das indiziert jedoch nicht eine veränderte Konzeption; vielmehr zeigt ein Vergleich mit der englischen Ausgabe von 1961, daß bei aller durchgreifenden Verjüngung doch der Aufriß und auch ein überwiegender Teil der textlichen Substanz erhalten geblieben sind.

Als Historiker will M. die behandelten christlichen Gemeinschaften als geschichtliche Phänomene verstehen lehren. Dazu versucht er eine Typisierung, die von einer Typenskala zwischen einem „rechten“ und einem „linken“ Flügel der Christenheit ausgeht, die auch durch ein Spannungsfeld zwischen den Polen „hochkirchlich“ und „evangelikal“ grob umrissen werden könnte. Diese sieht er weitgehend in Deckung mit dem stärker soziologisch bestimmten Typenschema von „Kirche“ und „Sekte“ oder „anstaltlicher“ und „genossenschaftlicher“ Kirche – man sollte vielleicht eher sagen: heilsanstaltlicher Kirche und personaler Heiligkeitskirche, wobei dieser letzte Typus sicher noch einer weiteren Differenzierung (etwa: Modelle der wiederzugewinnenden Urgemeinde, der apokalyptischen Endzeitgemeinde, der „Geistkirche“) offensteht, die in manchen Fällen wohl eine der einlinigen Typenskala M. s gegenüber befriedigendere Einordnung ermöglicht.

Der aus solcher Typisierung gewonnene Aufbau des Buches weist gegenüber der (dem Rez. allein zum Vergleich zur Verfügung stehenden) englischen Ausgabe von 1961 einige Veränderungen auf. Diese unterscheiden zwischen *the churches of christianism*, auf die allein sich letztlich auch die Typengliederung bezieht, und *religious systems containing elements derived from christianity* mit Unitariern, Christian Science, Jehovas Zeugen und Mormonen.

Formal findet sich diese Zwischengliederung in der neuen Ausgabe nicht, sachlich ist sie jedoch aufrecht erhalten, und man mag sich fragen, ob die Unitarier dabei wirklich am rechten Platz stehen. Neu ist ein selbständiger, wegen des unterschiedlichen Charakters der darin angesprochenen Kirchengemeinschaften außerhalb der Typenskala stehender Abschnitt über Unionskirchen. Er nimmt die alte, um ein Referat über die nordindische Kirche erweiterte Darstellung der Kirche von

¹ Kirchen und Glaubensgemeinschaften der Christenheit.

² Konfeksjonskunnskap. *Kristenhetens trosbekjennelser og kirkesamfunn*, Oslo 1953, ²1961 (Konfessionskunde. Glaubensbekenntnisse und Kirchengemeinschaften der Christenheit).

³ Christendom. *The Christian Churches, their Doctrines, Constitutional Forms and Ways of Worship*, London 1959, ²1961 (die zweite engl. Auflage ist Basis einer 1966 in Hongkong erschienenen chinesischen Übersetzung).

Südindien auf und stellt mit den deutschen Unionskirchen und der United Church of Canada Bildungen vor, die in der alten Fassung nicht zur Geltung gekommen waren. Die Darstellung der Katholisch-apostolischen Gemeinden / Neuapostolischen Kirche ist unter völliger Akzentverlagerung auf die letzte im Ordnungsschema weit nach „links“ gerückt. Neu berücksichtigt und mit den Swedenborgianern zusammen unter den Oberbegriff „gnostisch-theosophische Kirchenbildungen“ gestellt wird die Christengemeinschaft. Vermissen muß man leider nach wie vor eine Behandlung der Mennoniten. Das Kernstück der Revision aber ist erwartungsgemäß die Aufarbeitung der nachkonziliaren Entwicklung der römisch-katholischen Kirche. Hier gelingt M. eine informative, auch die Entwicklung als solche sichtbar machende Übersicht, die schon für sich allein das Buch empfehlenswert erscheinen läßt und das augenfälligste Beispiel des seine Neuauflage bestimmenden Bemühens um gründliche Aktualisierung ist.

Dem speziellen Orientierungsbedürfnis der im wesentlichen durch die norwegische Abfassung festgelegten potentiellen Leserschaft entspricht eine besondere Berücksichtigung der skandinavischen Gegebenheiten bei der Behandlung der einzelnen Kirchen und Denominationen, deren skandinavische Präsenz ein (allerdings nicht streng gehandhabtes) Auswahlkriterium ist; doch wird auf ausschließlich skandinavische Bildungen nicht eingegangen. In der englischen Ausgabe der alten Fassung war dieser nordische Akzent verwischt. Soweit deutsche kirchliche Verhältnisse angesprochen werden, zeigen sich im Zurückbleiben hinter jüngsten Entwicklungen auch Grenzen der erreichten Aktualisierung und gelegentlich auch Orientierungsunsicherheit. Die Zahlenangabe von zehn Gliedkirchen für die (noch ungeteilte) VELKD (S. 180) weist auf 1967 als terminus ad quem des Informationsstandes, und die lediglich mit korrigierter Zahlenangabe aus der alten Fassung (engl. Aufl. von 1961, S. 244) übernommene Behauptung, in Deutschland finde man „rein reformierte Kirchen“ in Hannover, Hessen, Bremen und dem Rheinland (S. 231), stellt die „Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland“ auf eine Ebene mit den reformierten Gemeinden einiger unierter Kirchen und steht unausgeglichen neben der exakten Angabe von zwei reformierten EKD-Kirchen (S. 180). Doch sind dies geringfügige Unebenheiten, die bei der Aufarbeitung einer so immensen Stoffmenge nicht ausbleiben können. Sie dürfen vor allem nicht den Blick trüben für die beachtliche Leistung M.s, der hier in einer lesbaren Darstellung eine einfühlsame Einführung mit einem konzentrierten und informationsreichen Überblick glücklich zu verbinden vermocht hat.

Lohmar (Rheinland)

K. Schäferdieck

Karl Suso Frank: *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums* (= Grundzüge Bd. 25). Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1975. X, 208 S., brosch., DM 35,- (20,-).

Der Titel ist etwas irreführend. Wie der Verf. gleich in den ersten Sätzen erläutern muß, will er die Darstellung nicht „auf die eigentlichen monastischen Orden beschränken“, sondern den vielfältigen „Verwirklichungen des monastischen Gedankens“ von den Anfängen bis hin zu den Säkularinstituten der modernen Welt nachgehen. Mit Befriedigung stellt man fest, daß auch die Frauenorden berücksichtigt worden sind. Das allein schon signalisiert den Wandel in der Ordensgeschichte der Gegenwart. Bislang wurde über die Frauen in der allgemeinen Ordensgeschichte kaum gesprochen, und bis vor wenigen Jahrzehnten noch galt es als selbstverständlich, die Geschichte der einzelnen Orden streng voneinander getrennt darzustellen, als hätten sie nichts miteinander gemeinsam. Ein Zweites ist ebenso kennzeichnend für die heutige Situation: eine wachsende kritisch-theologische Fragestellung. Auch das findet sich bei Frank.

Geschickt versteht es der Verfasser, die geistesgeschichtlichen Strömungen zu analysieren, die zur Ausbildung eines eigenständigen christlichen Asketentums führten, aus dem dann im 3. Jh. durch die Anachorese das Mönchtum entstand. Die im NT enthaltenen Keime des asketischen Lebens hätten nicht so entfaltet werden

können, wären sie nicht in ein askesefreundliches Milieu eingebettet gewesen. Dies gilt gleichermaßen für das damalige Judentum wie für die hellenistische Umwelt des Christentums. Die schwierige Deutung der Anfänge des Mönchtums versucht der Verf. in origineller Weise von einem Wort Cassians her: „Der Mönch muß vor allem den Bischof und die Frau fliehen“ (Inst. X 18). Er sieht hinter diesem Wort eine grundlegende Selbstaussage des frühen christlichen Mönchtums zu den Motiven der monastischen Anachorese: Die zunehmende Organisierung der christlichen Gemeinden im 3. Jh. sparte den Asketen aus; er fühlte sich immer weniger in der „Welt“ der Gemeinde zu Hause und distanzierte sich daher von ihr, übrigens aus individueller Heilssorge. Die Verselbständigung des Mönchtums setzt also nach Frank „zahlenmäßig und organisatorisch erwachsene Gemeinden“ voraus. Das zweite Motiv ist nach ihm die Flucht vor der Frau: in einer nochmaligen Radikalisierung des althristlichen Sexualpessimismus wird die Frau zum Inbegriff für die gefährliche Welt überhaupt.

Das historisch Feststellbare über die Verwirklichung des Anachoresegedankens schildert der Verf. dem heutigen Forschungsstand entsprechend: Ägypten ist nicht mehr Wiege des christlichen Mönchtums, sondern nur noch das monastische Musterland. Das syrische Mönchtum entstand unabhängig davon. Sehr nunanciert und überzeugend spricht der Verf. über die Anfänge des abendländischen Mönchtums, das kein bloßer Ableger des östlichen ist. Förderlich wirkte sich im Westen die spätantike, aristokratische Tradition des zurückgezogenen Lebens auf dem Lande auf Verbreitung und Prägung des Mönchtums aus.

Im weiteren Verlauf der Darstellung beschränkt sich der Verf. auf die westliche Kirche. Das Mönchtum in den orthodoxen Kirchen wird am Schluß des Buches nur kurz auf einigen Seiten behandelt. So wie vorher schon David Knowles, *Geschichte des christlichen Mönchtums. Benediktiner, Zisterzienser, Kartäuser*, München 1969, dessen Einfluß auf das Werk von Frank nicht zu übersehen ist, bezieht der Verf. auch die monastischen Bestrebungen in den protestantischen Kirchen in die Darstellung ein. Mit Knowles sieht er im II. Vatikanischen Konzil die große Wendemarke in der neueren Ordensgeschichte. Die Beurteilung der Krise, in der seitdem die meisten Orden stecken, und der Zukunftsaussichten des Mönchtums ist auffallend pessimistisch (S. 195, 207 f.).

Man merkt dem Buch deutlich an, daß sich Frank im alten Mönchtum hervorragend auskennt. Die diesbezüglichen Partien scheinen mir die gelungensten zu sein, zugleich das beste, was es in dieser Kürze z. Zt. über dieses Thema gibt. Allerdings gilt das mit Einschränkungen. So hat der Verf. m. E. die heikle Frage nach dem Ursprung des Asketentums in der Urkirche allzu elegant überspielt. Tatsächlich stellte die Vermittlung der eschatologisch motivierten Verkündigung Jesu die apostolische Kirche vor schwere Probleme, vor allem vor dieses: Wie weit darf und wie weit muß die sexuelle Askese gehen? Erst jüngst hat Kurt Niederwimmer in seiner äußerst gründlichen und zugleich sehr nachdenklich stimmenden Untersuchung *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, Göttingen 1975, gezeigt, wie das christliche Asketentum (und damit auch das Mönchtum) aus dem Ringen um dieses Problem hervorgegangen ist.

Die erfreulich tiefbohrende, kritische Betrachtungsweise, die Frank auf das antike Mönchtum anwendet, läßt leider im weiteren Verlauf seiner Darstellung mehr und mehr nach. Erst bei der Behandlung der Gegenwart setzt sie erneut ein. Wer die bis heute spürbaren Impulse etwa der mittelalterlichen Mendikantenbewegung oder der ignatianischen Spiritualität bedenkt, muß enttäuscht sein über die Art, wie der Verf. diese Phänomene schildert. Hier bleibt er an Tiefe und Prägnanz weit hinter dem zurück, was man in dem von ihm nicht erwähnten Büchlein von David Knowles, *From Pachomius to Ignatius. A Study in the constitutional history of the religious orders*, Oxford 1966, lesen kann. Dort findet man auch eine kurze Geschichte des monastischen Gehorsamsbegriffs, über den Frank kaum spricht und wenn, dann naiv-unreflektiert.

Historische Phänomene können verschieden gedeutet werden. Darüber ist kein

Wort zu verlieren. Doch gehört es zur Pflicht des Rezensenten, offensichtliche Fehler zur Sprache zu bringen. Es sind glücklicherweise, so weit ich sehe, nur wenige und von geringem Gewicht:

Die heute in den augustiniischen Gemeinschaften gelebte Regula S. Augustini ist nicht mit dem Ordo monasterii identisch (S. 62), sondern mit dem sog. Praeceptum, dem nur der erste Satz des Ordo monasterii vorangestellt wurde. Die Frage, ob Christus und seine Jünger Besitz gehabt haben, wurde von den Franziskanern unter dem General Michael von Cesena 1322 verneint, nicht bejaht (S. 120). Die OSB-Kongregation von St. Vanne ist lothringisch, nicht französisch (S. 142). Das gerade war der Anlaß für die Entstehung der Tochterkongregation der Mauriner! Einige Druckfehler, die z. T. sinnstörend wirken: S. 81 Santiago de Compostela, S. 85 militiae, S. 132 Professoren (statt Professoren), S. 160 A. 4 Lacordaire, S. 177 decretum approbationis constitutionum, S. 204 Höhlenkloster von Kiew.

Für eine Neuauflage des Werkes habe ich, was die Aufmachung angeht, vor allem zwei Wünsche: eine stärkere Auflockerung des Textes durch Untertitel und ein Namen- und Sachregister. Die weiterführenden Literaturhinweise des Verf. sind von unterschiedlichem Wert. Das bekannte, aber veraltete Werk von Heimbürger wird in Zukunft abgelöst durch die vielversprechende, inzwischen (1976) auf 3 Bände angewachsene italienische Ordenszyklopädie *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Rom, Edizioni Paoline, 1974 ff.

Die kritischen Bemerkungen scheinen in dieser Rezension zu überwiegen. Tatsächlich aber fallen sie gegenüber den unleugbaren Vorteilen des kleinen Buches von Frank kaum ins Gewicht. Ich habe die „Grundzüge“ mit Gewinn und sogar mit Genuß gelesen, und kann sie nur jedem empfehlen, der sich ohne viel Zeitaufwand über die wechselvolle Geschichte des christlichen Ordenswesens unterrichten möchte.

Gerleve

Pius Engelbert O. S. B.

Stephan Bitter: Die Ehe des Propheten Hosea. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung (= Göttinger Theologische Arbeiten Band 3) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975, 251 S., kart., DM 32,-.

Diese gelehrte Göttinger Dissertation hat einen für die Auslegungsgeschichte ungewöhnlich ertragreichen Gegenstand gewählt. Hoseas Heirat einer Hure hat seit je befremdet und irritiert, sie bot allen Moralisten ein kräftiges Argument zur Absage an das Alte Testament. Durch seine Anstößigkeit hat der Text immer neue Reflexionen herausgefordert. Mit Recht fand B. daher Hosea 1 und 3 hervorragend geeignet, den Einfluß der unterschiedlichen Verstehensvoraussetzungen auf das exegetische Ergebnis zu beobachten (S. 13 f.).

Die Arbeit umfaßt alle Phasen der Auslegungsgeschichte in den christlichen wie in den jüdischen Bereichen, von den frühen griechischen Deutungen beim Gnostiker Justin und bei Irenäus im 2. Jh. (S. 15) sowie von den targumischen Paraphrasen, die allerdings erst im Rückblick vom Mittelalter aus (S. 80 ff.) behandelt werden, bis zu den jüngsten Kommentaren unseres Jahrhunderts. In sechs Kapiteln wird der weite Weg durchschritten. Zu (I.) den Anfängen der griechischen, syrischen und lateinischen Auslegung (S. 15–37) gehören u. a. Theodor v. Mopsuestia, Augustin und Hieronymus. Kap. II verfolgt den „Fortgang und Ausgang der exegetischen Arbeit bei Griechen und Syrern“ im 6.–13. Jh. (S. 38–46), Kap. III den der christlichen und jüdischen Auslegung in lateinischer und hebräischer Sprache vom 12. bis 15. Jh. (S. 47–94), Kap. IV wendet sich der „christlichen und jüdischen Auslegung bis etwa 1600“ zu (S. 95–123), Kap. V den Auslegungen des 17. (S. 124–156) und Kap. VI denen des 18. Jh. (S. 157–174), dem auch der „Ausblick auf die Auslegung im 19. und 20. Jh. (S. 174–180) zugeordnet ist. Kap. VII bietet eine dankenswerte „Zusammenfassung“ (S. 181 f.).

Ein wichtiger Schwerpunkt liegt in der Darstellung der mittelalterlichen Interpretation. Auch bisher ungedruckte Kommentare werden untersucht (S. 47 ff.). In reichem Maße läßt der Verfasser allerwärts die Quellen selbst zu Worte kommen.

Sein Interesse wendet sich den Traditionen von Grundtypen der Auslegung und dem Aufkommen von Neuem und Eigenständigem zu.

Wie stellt man sich dem Anstößigen der Texte? Im Targum wird die Gleichnis-handlung zu einer Gleichnisrede (S. 80 ff.); diese alte Parabelhypothese kehrt bis zum 18. Jh. verschiedentlich wieder (S. 171). Dagegen stellt sich schon der babylonische Talmud der Faktizität des Berichteten (S. 81 ff.), sieht Hoseas Ehe mit der Dirne aber im weiten Rahmen der Geschichte Gottes mit Israel als Aufgabe der Erziehung (S. 83). Einen grundsätzlichen hermeneutischen Gegensatz erarbeiten auf christlicher Seite schon im 4. Jh. die Antiochener und die Alexandriner. Halten die Antiochener dem Wortlaut des Textes entsprechend an der Tatsächlichkeit der Vorgänge fest, so suchen die Alexandriner den allegorischen Hintersinn. Mit diesen Grundtypen ist die wichtigste Alternative „bis auf den heutigen Tag“ herausgestellt (S. 23). In gewisser Weise taucht etwas Neues erst mit Abraham Ibn Esra und Moses Maimonides im 12. Jh. auf, wenn sie die Ehegeschichte nur als eine Vision Hoseas ansehen (85 ff.).

Zu den wichtigsten Ergebnissen der Arbeit gehört auf Grund der Quellenstudien im Mittelalter der Befund, daß in der Reformationszeit zwar eine erhebliche Intensivierung der philologischen Arbeit zu verzeichnen ist, nicht aber ein eigentlicher Einschnitt in der Auslegungsgeschichte (S. 121–123). Ganz neue Gesichtspunkte der Interpretation findet B. erst seit dem 18. Jh. in der Auslegungsgeschichte. Ihre Motivation findet B. mehr noch in der neuen „Frage nach dem menschlich-natürlichen Aspekt des prophetischen Handelns und Erkennens“ (S. 179) als in religionsgeschichtlichen Vergleichsmöglichkeiten und im differenzierten Interesse an literarischen Sprachformen. Allerdings führt die weitgehende Ablösung der Forschung von moralischen und dogmatischen Voraussetzungen nicht etwa zu einem stärkeren Konsensus. „Im Gegenteil: Der Dissensus ist breiter gefächert als je zuvor“ (S. 174 f.). Zwar treten die Parabel- und die Visionstheorie mehr und mehr zurück, aber das Verständnis der „wirklichen Begebenheiten“ zeigt große Gegensätze und zahlreiche feinere Nuancen, bis zu der neuesten Vermutung, daß die Rede von einem „Dirnenweib“ und „Dirnenkindern“ erst auf einen Glossator zurückgehe (S. 175–179).

Der Exeget kann die vorliegende Arbeit nur lebhaft begrüßen, erweitert sie doch mit ihrer Fülle von Interpretationsmodellen die Möglichkeiten, Argumente zu vergleichen. Vor allem schärft sie sein Auge für die Einflüsse unterschiedlicher Voraussetzungsvoraussetzungen auf das exegetische Ergebnis. Für die Geschichte der Auslegung bedeutet sie, wenn nicht eine Korrektur der Bewertung bestimmter Epochen, so doch eine wesentliche Verfeinerung der Distinktionen (z. B. des Reformationszeitalters) und eine erhebliche Bereicherung unserer Materialkenntnisse (vor allem in den mittelalterlichen christlichen und jüdischen Quellen).

Heidelberg

Hans Walter Wolff

Alte Kirche

Michele Pellegrino: *Forma Futuri. Studi in Onore del Cardinal Michele Pellegrino*. Torino (Bottega D'Erasmus) 1975. XLIV, 1142 S.

What is a reviewer to do with a book of 72 miscellaneous essays running to 1142 pages comprising between quarter and half a million words, 34 of the essays in Italian, 28 in French, 5 each in German and in English (none, curiously, in Spanish)? Is he to plod through every word of the vast mass? Is he to take samples at random? This reviewer at any rate followed a policy of looking carefully at the scope and subject of each essay, and reading those that specially interested him, making sure that each language and each division of the work was properly represented.

Cardinal Pellegrino, whose elevation to the Archbishopric of Turin this volume

was produced to celebrate, has certainly been, if we are to judge by the complete list of his works which precedes the essays, a considerable scholar in the field of Patristics and one who has distributed his interest widely that field and has neglected no opportunity of meeting other scholars in the same field. For instance, he appears to have attended almost all the Patristic Conferences in Oxford since they began, and published a Memorial Tribute to Dr. F. L. Cross after his death. But even his interests cannot be said to cover the contents of this volume which, as in the case of many *Festschriften*, suffers from a miscellaneousness which the categories into which the editors have classed the entries (such as „The Bible and Christian Literature“, „The Classical and Christian World“, „Theological Thought and Pastoral Life in the Patristic Age“) do not altogether disguise.

As in all large miscellanies such as this, a number of the essays are of only minor interest or do not contribute notably to the understanding of Patristic literature. The following, however, may be noted as of particular importance and value to those who are pursuing research in this vast field. First must come an essay of outstanding importance by Wolfgang Schmid which argues persuasively that the so-called „Second Apology“ of Justin Martyr must be regarded as an integral part of the original work. Of a similar kind is Elena Cavalcanti's article which produces strong reasons for attributing the last two chapters of Basil's *Adversus Eunomium* not only to Didymus the Blind, but to his *De Trinitate*, and associates part at least with the Synod of Ancyra of 358, and Arnaldo Momigliano's contribution which sees parts of the 3rd Book of the *Sibylline Oracles* as the expression of the sympathy of the Egyptian Jews in the time of Ptolemy VI with the struggles of the fellow-Jews in Palestine under Antiochus IV.

Mention should also be made of Marguerite Harl's essay on the concept in Origen of man's „intuition“ of God; the late Cardinal Daniélou's analysis of the *Testimonia* of Cyprian; Jean Pepin's article on Platonism and Stoicism in Methodius of Olympus; Henri Saffrey on Eusebius of Caesarea's references to Numenius; André Méhat on „The supercelestial place“ in Justin and Origen; Margherita Guarduchi's interesting and by no means unconvincing attempt to show, by reference to the *Liber Pontificalis*, that the bones of St. Peter really are in the casket discovered in the traditional tomb in the Vatican; a long essay by Eugenio Corsini on the *Passio Perpetuae*; W. H. C. Frend's reasons for arguing that the *Historia Augusta* gives reliable evidence for a persecution by Septimius Severus; an analysis of Eusebius' accounts of Origen's life by Robert Grant; Henri Marrou's remarks on the epitaph of that evasive character largely created by XVIIth century forgery St. Casaria; Goulven Madec's tracing of the term *Panis Angelorum* in several of the Fathers; Eligius Dekkers' account of the point when liturgical prayers began to be codified, and Augustine's influence on the process; a typically erudite article on the stoicism of Augustine by Michel Spanneut; Henri Crouzel on Origen's handling of prophecies (or what he took to be prophecies) of the Resurrection in the Old Testament; and a useful but inconclusive note by Antonio Ferrua on the inscription „Pie Zeses“ found on funeral monuments.

These are not by any means all that is useful and suggestive and of weight in the volume. Each reader, if he can afford the work (whose price the publisher has apparently not dared to announce on the covers), or borrow it from a library, will have to explore the teeming jungle himself.

Manchester

R. P. C. Hanson

Klaus Koschorke: Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner „Refutatio omnium haeresium“ (= Göttinger Orientforschungen, VI. Reihe: Hellenistica, Bd. 4), Wiesbaden (O. Harrassowitz) 1975, 104 S., DM 21,-.

Dieser schmale Band enthält eine ungewöhnlich gezielt und dicht konzipierte Arbeit, die die Refutatio Hippolyt's tatsächlich noch ein beträchtliches Stück zutreffender durchleuchtet als ihre Vorgänger. Die Kritik der Hippolyt'schen Ketzer-

beschreibung und die Identifizierung der angewendeten Verfahrensweisen mit deren verzerrenden Folgen für das Gnosisbild sollen methodisch sowie vom sachlichen Ertrag her ein zutreffenderes Bild vom historischen Gnostizismus ermöglichen helfen. Hier in Stichworten die Ergebnisse, denen m. E. per Saldo zuzustimmen ist:

Die Ketzerdarstellung und -polemik ist von Hippolyt in der Refutatio (anders im Syntagma u. a.) nicht all der Ketzer wegen vorgetragen, sondern ist nach K. Mittel zum Zweck eines bestimmten anderen Ziels, sc. der „Vernichtung“ des Kallist und seiner Häresie. Die bei Hippolyt breit beschriebenen gnostischen Gruppen sind jedenfalls nie die aktuellen Gegner Hippolyt's gewesen, sie steuern bloß einen Teil zum polemischen Arsenal bei, ohne daß Hippolyt sie gekannt oder mit ihnen konkret zu tun gehabt hätte. Das gesamte Konzept stellt sich als Beschreibung eines progressiven Wahrheitsverlustes in der Geschichte dar (Christen – Juden – Heiden – Ketzer), wobei das hauptsächliche Interesse am absoluten Endpunkt dieser Depravation besteht, der in Hippolyt's Feind Kallist erreicht ist. Die früheren Häresien haben Beweiswert (und insofern Aktualität) für den Nachweis der Entartung. Zu ihnen gehören – für Hippolyt schon als historisches Phänomen – die gnostischen Gruppen. Ihre Darstellung und Entlarvung ist darum verzweckt. Durch die Polemik gegen sie (u. a.) profiliert Hippolyt sich innerhalb der laufenden Auseinandersetzung mit Kallist in Rom als Kirchenmann und als Typ des Ketzerbestreitors und demonstriert zugleich die Qualität des Kallist: Er steht am Ende der Eskalation des Wahrheitsverlustes (allerdings kann m. E. ein intendierter Eigenwert auch der Polemik gegen die früheren Ketzer nicht in der Form aus dem Spiel gehalten werden, wie es bei K. geschieht).

Die einzelnen Mittel, mit denen Hippolyt seine polemische Tendenz am „Ketzer-Material“ ausübt, scheinen mir noch erheblich konventioneller gewesen zu sein, als K. es darstellt. Aber schon die Analyse nur bei Hippolyt ist aufschlußreich: Die inhaltlich-materialen Beschreibungen sind beeinflusst vom Topos, daß die Häretiker als Plagiatoren der Hellenen agieren; ihre Lehren werden von Hippolyt zur „Verdeutlichung“ mit Hilfe von Selektion, Ableitungsschema, Nivellierung den pagan-philosophischen Anschauungen angepaßt, woraus Hippolyt sogar „neue Informationen“ über seine Vorlage (Irenäus) hinaus gewinnt (17–20). – Aus der Überzeugung, man brauche die Irrlehren in ihrer Absurdität nur darzustellen, um sie widerlegt zu haben, entwickelt sich ein bestimmter Typ der Darstellung, der ganz ausschließlich und zwar irreführend auf das jeweilige gnostische System (als Lehre) abhebt, weil die Rekonstruktion der Anderslehre als System besonders fremdartig wirkte. K. unterzieht diesen Typ der „Bloßstellung der häretischen Lehren“ der Kritik, daß durch ihn „Erscheinungsbild und Artikulationsweise“ der christlich-häretischen Gnostiker „unspezifisch“ wiedergegeben werde, weil diese „Zentrierung auf das gnostische System“ nicht das repräsentiert, worauf die Gnostiker selbst Wert legten. Hippolyt, der diesen „Normaltyp häresiologischer Berichterstattung“ forciert vertritt, zeichne damit die Gnostiker nicht wirklichkeitsgetreu, sondern pragmatisch und nach kirchlichen Klischees der Wichtigkeit von Lehre und Dogma. Dazu unten einige Bedenken. – Ein dritter Punkt ist die Ausarbeitung einer „Successio haereticorum“, in die die Gnostiker eingereiht, durch die sie in unzutreffende Filiationen und Zuordnungen versetzt werden. Das Modell dieser Sukzession leistet „die Verankerung einer umstrittenen Meinung an einem sicheren außerkirchlichen Ort“, hier für den Fall Kallist. Diese Zusammenhänge zeigen ein weiteres Mal die tendenziösen Implikationen der gesamten Häresiologie Hippolyt's. Die Refutatio spiegelt nicht die historische Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum, sondern verwendet die schon eingeordnete, „erledigte“ gnostische Häresie in neuer polemischer Situation und nach schon bewährter apologetischer Manier. Kenntnisse der historischen Bewegung des Gnostizismus lassen sich also nur durch solches kritische Wissen hindurch gewinnen. K. hat dieses Wissen für den Teil Hippolyt's methodisch verläßlich und durch originelle Analysen nennenswert vermehrt.

Bezüglich der Verdächtigungen des „häresiologischen Interesses am gnostischen System“ (s. o.) habe ich allerdings Einwände. Zunächst: Es kann doch bezweifelt

werden, daß auf S. 34–36 tatsächlich diejenigen „Widersprüche im Gnosisbild der Ketzerbestreiter“ namhaft gemacht sind, die „eine Destruktion des häresiologischen Gnosis-Bildes notwendig“ machen. Außerdem läßt sich bestreiten, daß es im einzelnen überhaupt Widersprüche sind: Rasche Ausbreitung z. B. einerseits und komplizierte Mythologie einer Gruppe andererseits müssen sich nicht ausschließen. Ein Bericht, der beides beteuert, muß nicht unzutreffend tendenziös sein (35). Die gegenteilige Annahme müßte sich jedenfalls zumindest etwas ausführlichere gruppensoziologische Gedanken über ihre Stichhaltigkeit machen. Mit solchen Bemerkungen soll nicht das leitende Interesse der Untersuchung desavouiert, sondern angemerkt werden, daß nicht nur zutreffende Beobachtungen und nicht in jedem Fall einschlägige Exempel zusammengetragen sind. – Aber zum Hauptsächlichen:

Die für K. wichtige Ansicht, für die Gnostiker sei ihr „System“ nicht so spezifisch gewesen, wie es durch die häresiologische Optik der Kirchenväter aussieht, scheint mir angesichts der Funktion dieses Systems im Zusammenhang der gnostischen „Grundfrage“ (43 f.) zu leichtfertig geäußert. Sie wird letztlich aus der Beobachtung begründet, daß die Häresiologen die Systeme „genüßlich“ ausbreiten und eine Vorliebe für Verzerrung ins Groteske zeigen. Es ist richtig, wenn der Stellenwert, den die Form der Beantwortung der „Grundfrage“ bei den Gnostikern hat, als sekundär variabel bestimmt wird (44 f.). Aber trotzdem müßte dann m. E. noch für die einzelnen von Häresiologen besprochenen Gruppen tatsächlich detailliert nachgeprüft werden, wie großzügig sie nun sein könnten bezüglich Exklusivität oder Austauschbarkeit des „Zeugnismaterials“, mit dem sie sich in System-Form oder anders explizieren. Das Gesamturteil, wonach erst die Kirchenväter das „System“ aus eigenen, kirchlichen Wertperspektiven heraus hochstilisiert haben, ist anders reine These, zumindest aber zu pauschal. Und weiter: Der Eindruck, die Fremdheit und Andersartigkeit gnostischer Artikulationen habe nie wirklich bestanden, sei vielmehr durch die Systemdarstellungen der Häresiologen erst erzeugt worden, wird von K. dadurch erreicht, daß die zahllosen flagranten Abweichungen gnostischer Selbstäußerungen gegenüber kirchlichen Formeln und Aussagen aus dem Quellenmaterial unbegreiflicherweise fast ganz ausgeblendet (42 ff.) und die Gnostiker mit den Kirchenchristen dann unter einem Credo (der Formel nach) vereint werden. Dies Letzte ist nur sehr bedingt richtig. Warum glaubt K. den Kirchenvätern nur dann, wenn sie von der (in ihren Augen doch immer nur partiellen) Verwechselbarkeit der Häresie mit der Orthodoxie sprechen, nicht aber, wenn sie auch das Gegenteil belegen? Und schon die von K. gewählten Textbeispiele zeigen, daß diese Darstellung nicht stimmt (48 f.): In gnostischer Kritik am Kirchenchristentum geht es nach K. „nie um irgendwelche Figuren der himmlischen Welt und sonstige Details des ‚Systems‘, wie es die Darstellung der Häresiologen suggeriert“; das als zweites Beispiel dafür wenige Zeilen später zitierte gnostische Zeugnis (aus Hipp., Ref. VIII 8. 10, 10 f.) spricht aber von „den unteren Orten“, den „dreißig Aonen“ und ihren „dreißig Ideen“, von der „mittleren Dekade“ und der „besten Ogdoas“, die man kennen muß! K. arbeitet in diesem Punkt m. E. mit dem schwerwiegenden Irrtum, daß er die „Beliebigkeit des Zeugnismaterials“ für gnostische Gruppen mit einer Beliebigkeit von „System“ und Lehrmeinungen überhaupt in eins setzt (50 f.). Die gnostische Hermeneutik im Umgang mit Umwelttexten ist da m. E. in ihrer Konsequenz falsch interpretiert. Es gibt für den Gnostiker einerseits unzulässige, andererseits unverzichtbare Aussagen, die dann auch zum „System“ organisiert sind, oft genug ausdrücklich. Man darf auch fragen, wie viele Gnostiker den tatsächlichen in Quellen belegbaren „Vorbehalt“ gegenüber „jedweder Darstellung der überweltlichen Wahrheit durch welthafte Symbole“ (54) durchgehalten haben und überhaupt vollziehen konnten. Und an wen schließlich sollten oder wollten die Ketzerbekämpfer sich wenden? Es war wohl doch nicht nur – gegen alle Erscheinungsform gnostischer Gruppen – ihre eigene Gewöhnung an Lehrsätze, d. h. an so und nicht anders formulierte Objektivationen von Überzeugungen, die sie die Gnostiker so beschreiben ließ, daß auch diesen ihre Lehre, ihr „System“ kennzeichnend und wichtig war. Damit ist nicht behauptet, daß die Kirchenväter die Systeme in jedem Fall so darstellten, wie die Gnostiker das selbst getan hätten.

Mir scheint die Identifizierung der häresiologischen Tendenz in diesem Punkt nicht einfach falsch, aber auch nicht gelungen.

Ein anderer Einwand: Die m. E. richtig erkannte besondere Absicht Hippolyt's in der Refutatio wird zu einer nicht mehr in allen Details zutreffenden Besonderheit Hippolyt's ausgeweitet. Der auf S. 4 skizzierte Unterschied zwischen Irenäus und Hippolyt z. B. ist – gerade tendenziell – keiner. Wenn Irenäus die bekämpften Gruppen „noch einheitlich als ‚Gnostiker‘“ ansprechen konnte, für Hippolyt aber „reale Unterschiedenheit der Häresien“ bestand und darum „ein solcher einheitlicher Nenner . . . längst nicht mehr gegeben“ war, so liegt darin kein Unterschied: Irenäus wußte und sagte deutlich, daß er real unterschiedene Häresien mit einem einzigen passenden Namen versah, und er begründete das (vgl. ZNW 57, 1966, 105–114); umgekehrt sprach Hippolyt im Bild von den vielen Köpfen der einen Hydra (V, 11). Auch die auf S. 33 notierte Differenz zwischen Widerlegung und „Entlarvung“ bei Irenäus ist kein wirklicher Unterschied zu Hippolyt, bei dem beide eins sind. Auf dieser formalen Ebene ist eine auch nur partielle Originalität für Hippolyt gar nicht so leicht auszumachen. – Schließlich wundert es mich, daß in dieser scharfsinnigen Studie, die tendenzkritisch primär die Mittel und Methoden einer Polemik untersucht, nirgends nach zeitgenössischen Mustern für Polemik und Argumentation gefragt wird, und zwar zur notwendigen Absicherung ihrer Ergebnisse. Man kann sich über Wert und Unwert historischer Denktypen (auch bei Hippolyt) im Nachhinein unter Umständen gründlich täuschen, weil die Logik, nach der man urteilt, sachlich und formal anachronistisch sein kann. Außerdem hätte es sicher weiteren Gewinn gebracht und das Ergebnis stärker differenziert, wenn die quellen- und tendenzkritische Diskussion um die durch Hippolyt übermittelte Megale Apophasis ausdrücklich einbezogen worden wäre (Literatur ist des öfteren fehlerhaft zitiert). – Eine hervorragende, kenntnis- und lehrreiche Studie, der man aber trotz ihrer Qualität nicht in allem zustimmen kann.

Regensburg

Norbert Brox

Michael M. Sage: *Cyprian* (= Patristic Monograph Series No. 1. Published by The Philadelphia Patristic Foundation, Ltd.) Cambridge, Mass. 1975. 439 S., kart.

Von den Autoren einiger neuer Cyprianbücher der Jahre 1974–1975 (Hincliff, Gültzow, Saumagne) hat sich Michael Sage die umfassendste Aufgabe gestellt. Er gibt dies schon dadurch zu erkennen, daß er für sein Buch ohne nähere Bestimmung den umfassenden Titel ‚Cyprian‘ wählt.

Die Lektüre des Inhaltsverzeichnisses läßt erwarten, daß in den sechs Kapiteln des Buches eine neue Untersuchung vor allem über Cyprians Leben und Werk vorgelegt werden soll: *Africa at Mid-Century*. – *The Octavius and the Legacy of Tertullian*. – *From Rhetor to Bishop*. – *The Decian Persecution*. – *Interim*. – *The Rebatism Controversy*. – *Saint Cyprian*.

Nachdem im Vorwort vom Vf. kräftigst unterstrichen wurde, daß Profan- und Kirchengeschichte sich gegenseitig erhellen müßten, finden wir häufig profane backgrounds reichlich entfaltet, wie zum Beispiel im ersten Kapitel die politische und wirtschaftliche Lage in Afrika in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts (29–46) oder im Fortgang des Werkes die politische Lage unter Decius (165–173) und Valerian (337 f.).

Im Vorwort gibt der Vf. auch schon beiläufig zu erkennen, daß er sich besonders die Untersuchung des Corpus der cyprianischen Schriften anlegen lassen will. In den biographisch angeordneten einzelnen Kapiteln des Buches werden dann die jeweils einschlägigen Werke Cyprians eingehend vorgestellt, so daß diese nicht nur zu biographischen Zwecken ausgeschöpft werden, sondern das vorliegende Werk über Cyprian erst durch die eingestreute Präsentation der Schriften seine eigenartige Form erhält. Im Kapitel II wird diese Art der Verbindung der Untersuchung von Schrifttum und Lebensweg zuerst angewandt in einer Durchmusterung der Schriften, die Cyprian möglicherweise zu seiner Bekehrung beeinflusst

haben. Ausgehend von den bekannten Anzeichen der Bekanntschaft mit dem Dialog des Minucius Felix in der Erstlingsschrift *Ad Donatum* stellt der Vf. in einer umfangreichen Untersuchung diesen Dialog als bezeichnendstes Überbleibsel jenes geistigen christlichen afrikanischen Milieus zwischen der Zeit Tertullians und Cyprians heraus, in dem Cyprian zur Annahme des Christentums bewegt wurde. Das „Erbe Tertullians“ mußte aber schon deswegen bei Cyprian länger vorhalten, wie der Vf. weiß, weil dieser im Gegensatz zum Octavian die christliche Position ohne Einschränkung zum Ausdruck zu bringen vermochte.

Nach einer längeren Untersuchung der Biographie des Pontius und der Schrift *Ad Donatum* ergeben sich nach Meinung des Vfs. mehrere Motivationen für eine Bekehrung zum Christentum: 1. persönliches Unbefriedigtsein, 2. politische Erschütterungen des Jahres 238 in Karthago, 3. die Schriften des Minucius Felix und des Tertullian und 4. der Priester Caecilianus. Alle Voraussetzungen für seine Bekehrung sind damit allerdings noch nicht genannt. Es müßte ja wohl noch eine innere Disposition erwähnt werden, der entsprechend Cyprian die christliche Schrift als Offenbarung annehmen konnte. Oder die ihm Gnadenerlebnisse ermöglichte und die ihn zum „Enthusiasten“ werden ließ.

Die Decische Verfolgung und die Ereignisse vom Tod des Decius bis zu Valerian (Kapitel IV und V, S. 165–265 und 267–294) sowie den Ketzertaufstreit (Kapitel VI, S. 295–335) erzählt der Vf. mit selbständigem Urteil und in einer ausgewogenen Schilderung der Vorgänge. Diese Ausgewogenheit fällt besonders angenehm bei der Schilderung der Person des Novatian auf. Von der Entwicklung in Cyprians Lehranschauungen ist nach dem Vf. besonders hervorzuheben, daß Cyprian seit Decius in der Allianz mit Rom und im Bischofsamt die zwei Säulen erblickte, auf die in den Schwierigkeiten der Zeit in der Kirchenleitung gebaut werden mußte. Zugunsten der Bewahrung der Einheit habe er ein bißchen opportunistisch (264) seinen theologischen Rigorismus aufgegeben, weil er die Erfordernisse der Organisation und das Funktionieren der bischöflichen Leitung als das Wichtigere ansah. Zu einer neuen Entwicklung in seiner Konzeption vom Bischofsamt habe dann seine Erfahrung im Ketzertaufstreit geführt. Die Theorie der Einheit der Kirche wurde durch die Theorie der Unabhängigkeit der Bischöfe ergänzt. Der Vf. verzichtet in diesem Zusammenhang auf eine historische Plazierung der 2. Fassung von *de ecclesiae unitate* 4, obwohl ihn die Ergebnisse seines, allerdings ohne Kenntnis wichtiger neuer Arbeiten (Campeau 1967 und Wickert 1971) geschriebenen Exkurses VI zu solcher Plazierung hätten veranlassen müssen.

Überraschend kurz ist das letzte Kapitel, das schon mit seinem Titel „Saint Cyprian“ das etwas zu schnelle Entfliehen aus der harten geschichtlichen Realität andeutet. Jedenfalls wird nur mehr im Anschluß an die Hauptdokumente die Verfolgungsgeschichte erzählt, dabei zum Beispiel nicht eingegangen auf die Frage, was denn die Forderung *Romanas caeremonias recognoscere* bedeute. Auch ungenau wird der Vf., wenn er (344) vom Abschwören redet, das nicht bezeugt ist.

Im gesamten hat Sage eine ausgewogene Darstellung des Lebens und der Werke Cyprians geliefert. Besondere Charakteristika seines Buches sind die stets gesuchte Verbindung mit der Profangeschichte und die Miteinbeziehung des literarischen Werkes des Cyprian in einem größeren Ausmaß als das in vergleichbaren Darstellungen üblich ist. In der Frage der Decischen und Valerianischen Verfolgung war es wohl nicht seine Absicht, die Forschung weiterzubringen. Er repräsentiert die mehr oder weniger vorherrschende grundlegende Übereinstimmung in den Hauptfragen der Verfolgungsgeschichte des Decius und des Valerian, gegen die nun allerdings von Charles Saumagne schwerwiegende Einwände und Fragen vorgebracht werden.

Würzburg

J. Speigl

Charles Saumagne: *Saint Cyprien. Evêque de Carthage. „Pape“ d'Afrique* (248–258). Contribution à l'étude des „persécutions“ de Dèce et de Valérien (= *Études d'Antiquités Africaines*). Paris (Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique) 1975, 195 S., kart.

Dem wissenschaftlich interessierten Leser des vorliegenden Buches wird sofort auffallen, daß sein Vf. sich praktisch nie auf die Meinungen anderer Fachleute einläßt, selbst dann nicht, wenn er mit ganz neuen Thesen im Gegensatz zur übereinstimmenden Meinung der Forschung tritt. Außerdem bestätigt sich dem Leser sofort, was Jean Lassus in seinem Vorwort angemerkt hat (8), daß der Vf. nur solche Quellentexte heranzieht, die seine These bestätigen können.

Nach diesen Feststellungen könnte man sich die Mühe einer Besprechung des Buches sparen. Auf jeden Fall hat sein Vf. nicht die Voraussetzungen geschaffen, daß Einzelheiten seiner Thesen diskutiert werden können. So mögen hier nur seine Grundthesen zur Kenntnisnahme vorgestellt werden. Dabei muß man sich allerdings klarer als dies der Vf. zum Ausdruck bringt, der Voraussetzungen bewußt werden, die ihn bei seiner Arbeit geleitet haben.

Das Buch trägt zwar den Titel ‚Cyprien‘, aber das Hauptinteresse des Vfs. zielt auf die Vorlage von neuen Thesen über die Verfolgung des Decius und des Valerian ab. Auf neue Quellen können solche neue Thesen sich nicht stützen. So müssen die alten Quellen neu interpretiert werden. Da die Hauptquellen für die Antichristenmaßnahmen des Decius und Valerian von Cyprian stammen, lautet die Frage, ob Cyprian neu interpretiert werden kann. Der Vf. meint, Cyprian kann und muß gründlich neu interpretiert werden. Denn er habe durch sein höchst subjektives Verständnis der Vorgänge uns so irregeleitet, daß wir völlig unrichtig auf den Gedanken einer Decischen und Valerianischen Christenverfolgung gekommen wären. Bedauerlich ist nur, daß der Vf. sich mit seinen Erkenntnissen in Klausur zurückzieht.

In einem ersten Teil untersucht er das Decische Opfergebot, die Auswirkungen auf die Kirche und die Reaktion Cyprians. Während man Absicht und Durchführung des Opfer-Votums des Decius lesenswert dargestellt finden kann, stellen sich nach und nach fixe Ideen ein, die immer mehr das gesamte Interesse beanspruchen und mehr und mehr den Blick von der historischen Wirklichkeit ablenken. Da man wohl nicht sagen kann, daß Cyprian die Lage in seiner Kirche nach der Durchführung der Decischen Staatsopfer beschönigt hat, darf man die Quellen nicht noch einmal einseitig interpretieren und eine völlige Isolierung Cyprians daraus herauslesen, daß ihm der Klerus nur feindselig gegenübergestanden wäre und daß ihm das Volk bis auf einige unaufgeklärte verklebte Subjekte vollständig entglitten war, selbstverständlich an den Staatsopfern teilgenommen hatte und zu einer völligen Integration der Kirche in den römischen Staat bereit war.

Zu einer anderen Dramatisierung führt der Vf. die Vorgänge im Gefolge des Decischen Opfergebotes dadurch, daß er eine aktive Einmischung des Staates in die Kirche mit Hilfe der Bekenner und Märtyrer annimmt. Der Staat habe nämlich deren Aufstand gegen Cyprian und deren Aktion der Gemeinschaftsbriefe gefördert. Das ist aber ebenso unwahrscheinlich wie unerklärt bliebe, warum dann der Staat den doktrinären, allein auf Konfrontation von Kirche und Staat hinarbeitenden Cyprian nicht gleich ausgeschaltet habe, sondern ihn zurückkehren ließ und ihn acht große Konzilien des Episkopates halten und die Opposition gegen den Staat, wenn man Cyprians Werk so sieht, erst zur Vollendung gelangen ließ?

Außer auf diese zwei m. E. unververtretbaren Dramatisierungen muß noch auf eine bei jeder Gelegenheit vorgebrachte Lieblingsthese des Vfs. eingegangen werden, auf die Erklärung der christlichen Kirche oder von einzelnen christlichen Kirchen zu vollberechtigten collegia im Sinne des römischen Vereinsrechtes durch den römischen Staat. Mag auf dem Gebiet der Stellung der Kirche im Gesamt des Vereinswesens und Vereinsrechtes zugegebenermaßen noch manche Erkenntnis möglich sein, so scheinen doch vom Vf. seine Ergebnisse maßlos überschätzt zu werden.

Es überrascht schon, daß die Nachricht der HA aus der Vita des Alexander Severus (22): „Christianos esse passus est“ so unbesehen als bare Münze genommen wird. Überschätzt wird auch die Bedeutung einer solchen angeblichen Erklärung. Die Kirche hat einer solchen Erklärung kaum bedurft. Die Kirche hat um eine solche Erklärung nicht nachgesucht. Wie wäre der Status eines religiösen sodaliciums mit dem Selbstverständnis von Kirche vereinbar gewesen, da es doch eine Spaltung zwischen tenuiores und dem collegium mit sich gebracht hätte? Manchmal hat man den Eindruck, nach der Meinung des Vf. hätte der neue Vereinsstatus als collegium erst zur Ausbildung des Klerus und des Bischofsamtes in der Kirche geführt. Zur Erklärung dieser kirchlichen Entwicklung kommt aber die angebliche Rechtsverleihung um hundert Jahre zu spät.

Für die Vorgänge und Maßnahmen gegen die Christen unter Valerian hat der Vf. bei weitem nicht mehr die freie Ausgangsposition, die er bei Decius hatte. Alles Geschehen wird nur in enger Kausalität mit dem Drama Cyprians verstanden. Valerian habe Papst Stephans Primatsansprüche gegen die autonomistischen Bischöfe der übrigen kirchlichen Zentren gefördert. Cyprian sei von Stephan exkommuniziert in eine Sackgasse hineingetrieben, aus der ihm nur als letztes Mittel zur Durchsetzung seiner Position der Ausweg des Martyriums offen blieb.

Das Kaiserreskript Valerians habe eine bloß mündliche Versicherung der Anerkennung der römischen Religion gefordert. In Karthago sei widrigenfalls der christlichen Kirche der Verlust der *capacitas essendi*, ein collegium zu bilden und Güter zu besitzen, sowie dem Bischof die Todesstrafe nach der *lex Julia* de maiestate angedroht worden. Cyprian habe sich in einem Zustand mystischer innerer Unruhe befunden. Daraus entstand bei ihm unter anderem die Idee von einer Valerianischen Verfolgung, obwohl er genau gewußt habe, daß der Staat gegen ihn nur als Hochverräter vorgehen werde.

Was der Vf. als Beweis für die angeblich fixe Idee Cyprians von einer Valerianischen Verfolgung angibt, zum Beispiel die Auslegung des Briefes 76 an die Bekenner im Bergwerk, wird zum anschaulichsten Beweisstück seiner eigenen fixierten Auslegung.

Die in verschiedenen Reichsteilen erfolgenden Hinrichtungen, um deren historische Erfassung der Vf. sich nicht annähernd bemüht, erklärt er von vorneherein als episodenhafte Konvulsionen mit je eigenen Ursachen (155). In Brief 80 und 81 findet er sodann den Höhepunkt des Dramas. Cyprian habe den Aufruhr von Massa Candida verursacht, den Tod des Bischofs von Bizerta und seine eigene Hinrichtung als Hochverräter verschuldet.

Wenn sich jemand durch die Thesen Saumagnes anregen läßt, genauer nach der historischen Wahrheit zu fragen, sind sie nicht umsonst geschrieben worden. Einen direkten Beitrag zum wissenschaftlichen Gespräch vermögen diese Thesen indes nicht zu geben, weil sich ihr Verfasser zu wenig an die Regeln der wissenschaftlichen Forschung und des wissenschaftlichen Gespräches gehalten hat.

Würzburg

J. Speigl

Klaus M. Girardet: Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346) (= *Antiquitas* I, 21). Bonn (Habelt) 1975. VIII, 183 S.

Die von Johannes Straub betreute Arbeit wurde im Sommersemester 1972 von der philosophischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation angenommen. Nach kleinen Änderungen für den Druck (ein Exkurs wurde ausgegliedert und ist inzwischen erweitert unter dem Titel „Appellatio – ein Kapitel chirklicher Rechtsgeschichte in den Kanones des vierten Jahrhunderts“ in *Historia* 23 (1974) 98–127 erschienen) liegt sie nun in der Reihe „Antiquitas“ vor. Kann man sich unter dem Titel zunächst noch nicht allzuviel vorstellen, so gibt G. in der Einleitung (S. 1–5) Auskunft über sein Anliegen. Ausgangspunkt der Untersuchung ist der vielschichtige und immer neue Probleme aufwerfende Komplex der sogenannten „konstantini-

schen Wende“. Eine ihrer gravierenden Folgen war die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt, durch die der Kaiser faktisch zum Herrscher der Kirche wurde. G. will einen Teilaspekt dieses Komplexes, die Entwicklung des episcopale iudicium im christlichen Kaiserreich untersuchen (S. 3). Vor allem sollen die „im außerkirchlichen Bereich lebendigen Rechtsvorstellungen“ (S. 3) stärker beobachtet werden. Die Frage ist, „ob und wie weit ein Bischofsgericht zugleich Kaisergericht sein kann“ (S. 3). Der Athanasiusprozeß bildet den Schwerpunkt der Arbeit. G. hat seine Untersuchungen zeitlich begrenzt, er schließt mit der Restituierung des Athanasius im Jahre 346. Zum Verständnis des Ganzen griff er auf die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt zu Beginn des Donatistenstreites zurück. Hier konnte er bereits an die auch von rechtshistorischen Fragestellungen geleiteten Arbeiten von Grasmück und Instinsky anknüpfen. So erscheint die Verbindung von Donatistenstreit und Athanasiusprozeß als sinnvoll und berechtigt, wenn auch die dann konstruierte Parallelität nicht immer überzeugt.

Die Arbeit ist in drei beinahe gleich lange Teile gegliedert:

1. Zur Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt am Anfang des Donatistenstreites (S. 6–51)
2. Die Reichssynode von Tyrus (335) und der Kampf um die kirchliche Autonomie (S. 52–105)
3. Die Synode von Serdika (342) und die Krise des Reiches (S. 106–154).

Deutlich steht G. in der Tradition der Athanasiusforschungen von E. Schwartz. Dessen Fragestellungen hat G. kritisch (unter Berücksichtigung von Schneemelchers Kritik an Schwartz' Athanasiusbild) aufgenommen und durch die stärkere Beobachtung der rechtlichen Hintergründe erweitert. Er sieht klar, daß die zeitgenössischen Berichte „faßt ausschließlich von der Meinung der auf lange Sicht siegreichen Seite“ (S. 3) bestimmt sind. Dankenswerterweise macht er diese Einsicht im Gegensatz zu vielen kirchengeschichtlichen Darstellungen bei der sehr intensiven Exegese der Quellen nutzbar. Die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur ist gründlich. Dabei blieb die Arbeit aber lesbar und entartete nicht zu einem Forschungsbericht, wie man es leider oft beobachten muß. Bedauern muß man allerdings, daß G. die von Alfred Raddatz 1963 an der theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin vorgelegte Habilitationsschrift „Weströmisches Kaisertum und römisches Bischofsamt – ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des vormittelalterlichen Papsttums“ nicht bekannt geworden ist. Raddatz hat sich nämlich – unter anderer Fragestellung – mit denselben Themen befaßt. Da seine Arbeit aber nur maschinenschriftlich vorliegt und ziemlich schwer zu beschaffen ist, soll dies kein Tadel sein.

Die Rezension der vorliegenden Arbeit, die durch ihre Quellenanalysen äußerst interessant ist und durch ihre manchmal überscharfen Schlüsse zu einigem Widerspruch reizt, muß sich auf die theologischen und kirchengeschichtlichen Aspekte beschränken. Der Rezensent ist sich bewußt, der Arbeit deshalb nicht in allen Teilen gerecht werden zu können.

Im ersten Teil untersucht G. die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt in den Auseinandersetzungen des beginnenden Donatistenstreites. Um das umstrittene Problem der donatistischen „preces“ in den Griff zu bekommen, will G. von den gewachsenen kirchlichen Rechtsvorstellungen ausgehen. Grundsätzlich, so G., galt in der alten Kirche das Prozeßverbot (1 Kor 6; Didasc 11) für Christen und ihre Abtrennung von der heidnischen Umwelt (Mt 18, 17 und zahlreiche Stellen bei Tertullian und Cyprian). Kann man aber wirklich die rigoristischen Auffassungen der Nordafrikaner des 3. Jh. als allgemeinkirchlich ansehen? Aus der dürftigen Überlieferung der ersten drei Jahrhunderte bringt G. einige Beispiele, daß Christen zwar das Prozeßverbot von 1 Kor 6 achten, aber nach Abbruch der Kirchengemeinschaft gegen diesen nun ehemaligen Christen (gemäß Mt 18, 17) gerichtlich vorgehen. Aus den Hegesippexzerpten des Euseb führt G. die beiden Fälle Eus. HE III, 19/20 und HE IV, 22, 4 f. an, wobei es sich dort um Häretiker handelt, die so vorgehen. Aus dem 3. Jh. führt G. die Affäre um Paul von Samosata Eus. HE VII

an. Die daraus konstruierte Traditionskette 1 Kor 6 – Mt 18 – Didasc – Hegeppexzerpte – Paul von Samosata scheint doch zu brüchig. Zunächst sind die Überlieferungen so spärlich, daß man daraus keinesfalls auf eine allgemein verbreitete Übung schließen kann. Bei Paul von Samosata scheinen vor allem politische Aspekte eine Rolle gespielt zu haben. Seine Absetzung ist auch aus seiner weltlichen Stellung zu erklären. Außerdem ist dieser Fall extraordinär und taugt nicht für die Konstruktion einer derartigen Traditionskette. So kann man Kan V von Antiochia (328) keineswegs als „Endstadium einer konsequenten Entwicklung“ bezeichnen. Er gehört in die völlig neue Situation der Kirche nach dem Konzil von Nicäa.

G. kommt von daher zu der Schlußfolgerung, daß die Donatisten, gut kirchlicher Tradition folgend, ein weltliches Gericht gegen Caecilian angerufen haben. In diesem Ergebnis folgt G. Instinsky, dessen m. E. schon überzeugende Argumentation die Konstruktion dieser Traditionskette überflüssig erscheinen läßt. Eine neue Synode war aus der Sicht der Donatisten in der Tat unsinnig, da Caecilian von einer afrikanischen Synode bereits rechtskräftig verurteilt worden war. Auch Konstantins Reaktion läßt darauf schließen, daß die Donatisten ein weltliches Gericht angerufen haben. Sicher ist der Text bei Optatus irgendwie verändert. Man muß G. beipflichten, daß die Unterschrift „pars donati“ und die Rede von den „ceteros episcopos“ bei einer donatistischen Schrift kaum denkbar sind. Von einer kirchengeschichtlichen Tradition, in der das Vorgehen der Donatisten stehen könnte, kann man aber nicht reden.

Sicher zum Erstaunen aller Beteiligten delegierte Konstantin dieses iudicium an Bischöfe. Es entsteht eine Mischform zwischen Synode und kaiserlichem consilium. Der Tatbestand ist bekannt, G. versucht die rechtlichen Hintergründe dieses bis heute kontrovers interpretierten Vorganges neu zu beleuchten. Die Untersuchung kirchlicher Angelegenheiten durch fremde Bischöfe auf Befehl des Kaisers ist ein novum und hat in der kirchlichen Tradition keine Stütze. In der Anwesenheit der 15 italischen Bischöfe und im Ablauf der Verhandlungen sieht G. römischem Prozeßrecht gemäß ein consilium des iudex Konstantin, wenn auch Miltiades formal wie ein magistratischer Einzelrichter im Kognitionsverfahren iudiziert. Roethe hat gezeigt, daß hier wohl stadtrömische synodale Traditionen eine Rolle spielen. Könnte man nicht doch fragen, ob Miltiades aus diesem consilium des iudex Konstantin letztlich eine Synode unter seinem Vorsitz gemacht habe und das consilium umfunktioniert? Raddatz sieht schon das Hinzuziehen der italischen Bischöfe als Indiz dafür an (S. 7) und macht darauf aufmerksam, daß es sich bei der Sentenz des Miltiades eigentlich um eine Lehrentscheidung über die Behandlung der lapsi im römischen Sinne handelt (S. 8). Auch wird man dieses Gericht nicht mehr mit G. „Reichssynode“ nennen können. Das „iudicium Miltiadis“ wurde zwar vom Kaiser einberufen, aber weder von ihm geleitet, noch entsprachen die Ergebnisse m. E. seinen Vorstellungen. Sicher ist hier ein Schritt zur Reichssynode hin getan, die Grenzen zwischen staatlicher und kirchlicher Gerichtsbarkeit werden fließend, aber von einer „Reichssynode“ sollte man erst ab Nicäa reden.

Auch das Bischofsgericht von Arles kann man noch nicht als Reichssynode ansehen. G. ist zuzustimmen, daß die Einberufung dieses Gerichtes (314) und die dortigen Neuverhandlungen nicht gerade synodaler Tradition entsprachen – insofern ein weiterer Schritt in Richtung auf die Reichssynode. Raddatz macht m. E. mit Recht darauf aufmerksam, daß hier wieder eine Umfunktionierung zu einer Synode geschah, sicher nicht so ganz im Sinne des Kaisers. In Kan XIII wird der Fall des Caecilian als res iudicata (so Raddatz, S. 8) behandelt, anschließend wendet man sich anderen Fragen zu, die mit der Einladung zu diesem Bischofsgericht nicht mehr viel zu tun haben. Vielleicht kann man sogar von dem anschließend vom Kaiser in Mailand abgehaltenen Kognitionsverfahren her mit aller Vorsicht auf eine gewisse Unzufriedenheit des Kaisers schließen. Bei der Synode von Nicäa liegen dann die Dinge doch anders. Hier wird man G. zustimmen, Kaisergericht ist gleich Bischofsgericht. Das Votum der Synode wird zum Reichsgesetz (doch ein gravie-

render Unterschied zu Rom und Arles!). Der Kaiser nimmt nicht nur an der Synode teil, sondern das entscheidende Stichwort „homoousios“ wird auf seine Veranlassung hin in das Bekenntnis aufgenommen. Ich halte es allerdings für undenkbar, daß auch Alexander von Alexandrien mit zu den „Souffleuren“ (so G. 49, Anm. 257) gehört haben soll. Alexander war schließlich ebenfalls origenistischer Theologe, dem eine solche Formulierung wohl nie im Traum eingefallen wäre (vgl. dazu das Symbol der Synode von Antiochen vom Jahre 324/5 und neuerdings: L. Abramowski, Die Synode von Antiochien 324/5 und ihr Symbol, ZKG 86 (1975) 356–366).

Nach der Entstehung kaiserlicher Synodalgewalt untersucht G. den Athanasius-prozeß. Die vielfältig schillernde Gestalt des Athanasius wird schon in der Darstellung der Kämpfe um seine Ordination sehr lebendig. Die rechtliche Ausgangslage des Vorgehens der Melitianer gegen Athanasius entspricht aber m. E. kaum den Verhältnissen zu Beginn des Donatistenstreites. Ist Athanasius schon vorher von einer Synode förmlich abgesetzt und aus der Kirche ausgeschlossen worden? G. sagt selbst, daß Athanasius für den Kaiser während der späteren Verhandlung rechtmäßiger und amtierender Bischof war. Im Unterschied zum Fall des Caecilian, darauf macht G. ausdrücklich aufmerksam, handelt es sich bei Athanasius um einen Kriminalfall. Mir ist von daher fraglich, ob der Fall des Athanasius kirchlich für die Melitianer wirklich schon erledigt war, als man ihn beim Kaiser verklagte, daß Athanasius also als *publicanus et ethnicus* galt. Auch die Philoumenosaffäre scheint mir überinterpretiert. Ganz so sicher wie G. bin ich nicht, daß die Melitianer dem Athanasius Konspiration mit einem Staatsfeind – Hochverrat vorwerfen wollten. Jener Philoumenos scheint doch nie irgendwie verdächtigt worden zu sein. Sicher kann man nur sagen, daß sie ihn wegen „Beamtenbestechung“ (S. 59) anzeigten. Bei der wenig später gegen Athanasius erhobenen Mordanklage werden Bischöfe zur Gerichtsverhandlung geladen. G. erklärt sie als *consilarii* des *iudex delegatus*, die aber zugleich auch einen synodalen *corpus* darstellen. Der *Iudex* ist an den Spruch dieser *consilarii* zwar faktisch aber nicht rechtlich gebunden (vgl. zu diesem Komplex auch das zu CTh I, 27, 1; Const. Sirm. I Gesagte). 335 tritt auf Betreiben der Melitianer in Tyrus eine Synode gegen Athanasius zusammen. Sie sieht G. als ein von Konstantin berufenes Bischofsconsilium an. Konstantin selbst ist der *iudex*. Athanasius wird verurteilt und seines Amtes enthoben. Hier, und darauf macht G. besonders aufmerksam, wird ein kirchliches synodales Urteil zusammen mit dem Urteil eines Kriminalprozesses abgegeben. Athanasius wird im Sinne des weltlichen Gerichtes für schuldig befunden, die Folge ist Exkommunikation. Zu Recht läßt G. der Synode von Tyrus eine besondere Stellung in der Entwicklung der reichskirchlichen Gerichtsbarkeit zukommen. Die Frage sei erlaubt, ob die Bischöfe sich in Tyrus endlich so verhalten haben, wie Konstantin von ihnen bereits 313 eigentlich erwartet hatte? Interessant ist nun, und G. weist mehrfach darauf hin, was man auch sonst in den Auseinandersetzungen der Zeit beobachten kann: die Kompetenz des Kaisers zum Eingreifen in der Kirche wird auch von Athanasius nicht bestritten. Die kaiserliche Synodalgewalt an sich wird nie abgelehnt (s. auch die Auseinandersetzungen zur Zeit des Konstantius). Deshalb kann man m. E. nicht sagen, „Athanasius ist nicht mehr bereit, die Reichssynode als Synthese von kirchlicher und staatlicher Gerichtsinstanz zu akzeptieren“ (so G. S. 79). Natürlich hat er von Anfang an die Synode von Tyrus abgelehnt, dort sind seiner Meinung nach falsche Entscheidungen gefallen. Schließlich hat er nie etwa die Autorität der Synode von Nicäa angezweifelt! Anhand des weiteren Verlaufs der Auseinandersetzungen um Athanasius untersucht G. die mit der römischen Synode von 341 verbundene rechtliche Problematik. Für den Orient bestand kein Grund, eine neue Synode einzuberufen. Daher die verständliche Absage an eine römische Synode. Für die Orientalen, so ist G. zuzustimmen, würde eine neue Synode angesichts der geltenden Beschlüsse von Tyrus jede kirchliche Ordnung verletzen. Eine Einladung nach Rom – das Ergebnis einer in Rom tagenden Synode konnte man unschwer vorher erraten – mußte geradezu als Provokation wirken. Der bei Soz. HE III, 8, 5

überlieferten Absage der Orientalen hat G. einen eigenen Exkurs gewidmet (S. 157–162). Die Orientalen akzeptieren zwar Roms Selbstverständnis, lehnen aber einen Vorrang Roms vor dem Orient ab. Ebenso lehnen sie Rangunterschiede der Kirchen gemäß ihrer Größe ab. Alle Kirchen und Bischöfe stehen gleichrangig nebeneinander. Hier fragt G. nach diesem Selbstverständnis Roms und des römischen Bischofs (S. 87–95). Die römische Synode fand ohne die Orientalen statt, die Urteile der Synode von Tyrus wurden aufgehoben. Zusätzlich drängt sich dazu die Frage auf, wieweit das gespannte Verhältnis zwischen Konstans und Konstantius hier mit eine Rolle spielte (vgl. dazu Raddatz). Gegen G., der die Initiative zu dieser Synode von Julius ausgehen läßt, da Julius schon auf einen Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofs abzielte, hält Raddatz Athanasius für den eigentlichen Initiator (S. 30 ff.). Raddatz macht darauf aufmerksam, daß Julius lange zögerte und erst nach der Klärung der politischen Lage im Westen, aus der Konstans als Sieger hervorging, sich zu dieser Synode entschloß. Es wäre wünschenswert, einmal zu überprüfen, wieweit der bekannte und vielexegesierte „Juliusbrief“ auf Athanasius zurückgeht (Auf athanasianisches Gedankengut im Juliusbrief machte mich Frau Prof. Dr. Abramowski aufmerksam). So kann ich die römische Synode nicht als Antithese zur Reichssynode, als einen Protest des Julius oder Athanasius gegen diese Institution ansehen (siehe nur wenig später die Synode von Serdika, die G. keineswegs als Protest gegen die Reichssynode ansehen will – zu Recht!). Erst angesichts der Synode von Serdika sagt G., „daß die ‚Rechtläubigkeit‘ des Kaisers und seine Haltung gegenüber Athanasius selbst zum Maßstab für die Beurteilung der kaiserlichen Synodalgewalt wird“ (S. 107). M. E. kann man diese Einstellung bei Athanasius von Anfang an voraussetzen, bei der Synode von Tyrus wird sie deutlich sichtbar.

Dieses Prinzip für die Beurteilung kaiserlicher Synodalgewalt kann man durch die Geschichte des weiteren arianischen Streites beobachten, z. T. ist es bis heute Maßstab der Beurteilung in kirchengeschichtlichen Lehr- und Handbüchern geblieben.

Deutlich sieht G. den eminent politischen Hintergrund der Synode von Serdika. Konstans versucht mit Hilfe einiger orientalischer nicänischer Bischöfe die Alleinherrschaft zu erlangen, wozu ihm das Konzil dienen soll (so auch Raddatz). G. stellt die Frage nach den verfassungsmäßigen Konsequenzen dieser Synode. Die liturgische Gemeinschaft der Occidentalen mit Athanasius und Marcell vor Beginn der Synode implizierte bereits ihr Scheitern. Die Occidentalen hatten dadurch einseitig die Tagesordnung verändert – schließlich wollte man erst über Athanasius und Marcell verhandeln. Man wird G. zustimmen müssen, daß die Darstellung des Athanasius die Tatsachen verschleiert. Neben dem vorhandenen theologischen Gegensatz der beiden Parteien hebt G. den rechtlichen hervor: der Westen verstößt gegen die kirchliche Tradition, indem er synodale Urteile des Orients einfach ignoriert. Die Orientalen fühlen die Autorität ihrer Synoden bedroht. Wie berechtigt ihre Sorgen waren, lehrt Kan. III, der die synodale Gerichtsbarkeit neu ordnen sollte. G. weist nach, daß der römische Bischof keine Appellationsinstanz wird, da er nicht selbst richtet, sondern eine Überprüfungsinstanz.

Die Annahme dieses Kan. III ist m. E. auch aus der Zahl der anwesenden exilierten orientalischen Bischöfe erklärlich, die hofften, mit Hilfe Roms auf ihre Stühle zurückkehren zu können. Bedenkt man aber die schon erwähnten politischen Hintergründe der Synode, sollte man Kan. III nicht nur im Hinblick auf den römischen Bischof interpretieren. Raddatz hat darauf aufmerksam gemacht (S. 37 ff.), daß ausgerechnet Ossius, der theologische Berater des Kaisers, in dessen Auftrag er die Synode vorbereitet hatte, diesen Antrag einbrachte. So erklärt Raddatz diesen Antrag aus dem Interesse des Konstans an der Alleinherrschaft. Er war daran interessiert, einen Anspruch des römischen Bischofs über die Gesamtkirche durchzusetzen, Rom lag schließlich in seinem Territorium. Wenn auch der römische Bischof bei dieser Sicht der Dinge sehr als Werkzeug des Kaisers erscheint, so geben die Botschaft des Konstans an seinen Bruder nach der Synode, das spätere Ver-

halten des Alleinherrschers Konstantius gegen Athanasius und der dann auch gegen Athanasius erhobene Vorwurf, die kaiserlichen Brüder gegeneinander aufgehetzt zu haben, doch einige Anhaltspunkte für diese Interpretation. Jedenfalls ging es in Serdika, daran ist mit G. festzuhalten, nicht um die Freiheit der Kirche. Vorerst kann Athanasius – mit Unterstützung des Konstans – nach Alexandria zurückkehren.

Die Entwicklung der reichskirchlichen Gerichtsbarkeit ist mit der Synode von Serdika zu einem gewissen Abschluß gelangt. Die Reichssynode ist nach G. ein consilium des kaiserlichen iudex geworden, das gleichzeitig die traditionellen synodalen Aufgaben wahrnimmt. Auch Athanasius hat diese Form akzeptiert und praktiziert. Die Tendenzen eines entstehenden Jurisdiktionsprimats Roms vermag ich nicht mit G. als Ansätze gegen die Synodalgewalt eines häretischen Kaisers zu deuten. Hier ist mit Raddatz zu fragen, wieweit der westliche Kaiser aus ganz anderen Gründen dabei mit engagiert war.

Die Arbeit hat relativ wenige Druckfehler. S. 33 fehlt im Text der Hinweis auf Anm. 164, die auch nicht recht unterzubringen ist. Auf S. 67 fehlt die Anm. 115. Auf S. 147 ist in den Zeilen 4/5 der Satz durcheinander geraten, Zeile 4 ist wohl ab Anm. 183 zu streichen, der ursprüngliche Text ist scheinbar verlorengegangen.

Die Arbeit schließt mit ausführlichem Quellen- und Literaturverzeichnis, einem Stellenregister der altchristlichen Schriftsteller (einschl. NT u. AT) und einem Personen- und Ortsregister.

Man kann nur hoffen, daß die Ergebnisse dieser interessanten Arbeit auch bald in kirchengeschichtliche Lehr- und Handbücher eingehen werden.

Poltringen b. Tübingen

Hanns Christof Brennecke

Reinhart Herzog: Die Biblepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung. Band 1 (= Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste, Bd. 37). München (Fink) 1975. LXXVIII, 223 S., kart., DM 68.-.

In der letzten Zeit hat eine verstärkte Beschäftigung mit christlicher Literatur die verschiedenen philologischen Disziplinen zu der Einsicht geführt, daß man die vielfältigen Formen dieser „Gebrauchsliteratur“, ihrem Selbstverständnis entsprechend, nicht nur unter ästhetischen, sondern vor allem unter den Gesichtspunkten der Belehrung und Erbauung betrachten muß. Das Interesse der Forschung galt bisher vor allem der Hagiographie;¹ aber auch der lange vernachlässigten Biblepik wendet man sich jetzt wieder zu, wie die Darstellung Kartschokes² und die zu besprechende Konstanzer Habilitationsschrift (1971/72 angenommen, danach erweitert und überarbeitet) zeigen.

Es handelt sich hierbei nur um den ersten Teil einer Geschichte der Gattung in der lateinischen Spätantike; der abschließende zweite Teil, der die Werke des 5. und 6. Jahrhunderts behandeln wird, soll in naher Zukunft folgen. Er wird die Indices auch für den ersten Teil enthalten, die man bei der Reichhaltigkeit des gebotenen Stoffes trotz der übersichtlichen Gliederung schmerzlich vermißt, und die Begründung der Entscheidungen in Zuschreibungs- und Datierungsfragen liefern, deren Ergebnisse für die hier noch nicht besprochenen Autoren vorgreifend benutzt sind.³

¹ Vgl. Herzog LXXV und die Dissertation des Rezensenten: Der Sünder als Beispiel. Zu Gestalt und Funktion hagiographischer Gebrauchstexte anhand der Theophiluslegende. Frankfurt/M. 1977, hier bes. Kap. I.

² Dieter Kartschoke: Bibeldichtung. München 1974 (aus germanistischer Sicht).

³ Zu den bereits behandelten Werken sind besonders die Ausführungen über die Heptateuchdichtung wertvoll (54 ff., mit Skizzierung der Überlieferungslage; eine Neuedition ist vom Verf. in Aussicht gestellt, 54 Anm. 22).

Diese fast achtzigseitige Einleitung untersucht zunächst – nicht ohne auf die Entstehungszeit der Werke zurückzugehen – die karolingische Rezeption der spätantiken Bibeldichtung; der Verfasser folgt der von Hans-Robert Jauss entwickelten⁴ und erprobten Konzeption einer Rezeptionsästhetik, die neben literarhistorischen gerade auch gattungspoetische Fragen umgreift,⁵ aber er modifiziert und präzisiert diese Konzeption in Hinblick auf seinen besonderen Gegenstand, eine heteronome (LVIII) ‚geistliche Literatur‘, die mehr ‚geistlich‘ als ‚Literatur‘ ist: das bei Jauss als einheitlich betrachtete Publikum wird in bloß rezipierende Leser und Kompilatoren oder Bearbeiter differenziert (XXXVIII f.), die bei der Redaktion der karolingischen Bibelcorpora „sekundäre (parasitäre) Produktion“ (XXXVIII) leisten; und vom Bewertungskriterium der ästhetischen Distanz, dessen Fragwürdigkeit für den Gegenstand nachgewiesen wird (LIX), wird Abstand genommen.

Der Verfasser beherrscht souverän das der Rezeptionsanalyse zu Gebote stehende Material (Literaturkataloge, Selbstaussagen der Dichter und vor allem die Daten über die Umgebung, in der die Werke in den Handschriften stehen), illustriert seine Thesen auf knappstem Raum mit gerade so vielen Beispielen, wie zum Beweis nötig sind, und kommt zu Ergebnissen, die eindrucksvoll für die Fruchtbarkeit der Methode zeugen: Zunächst wird die Kanonbildung innerhalb der spätantiken Bibeldichtung an den Katalogen des Venantius Fortunatus und des Petrarca,⁶ die eine (durch Hinzunahme Pyras bis ins deutsche 18. Jahrhundert verlängerte) Kontinuität aufzeigen, nachgewiesen (XVI ff.); neben den „kanonischen Epikern“ (XIX) (und der verschollenen Bibeldichtung, XXXII f.) werden dann (aus theologischen oder literaturtheoretischen Gründen) „vom Kanon ausgeschiedene oder deformierte Werke“ (XXIII) und „außerkanonische Pseudepigrapha“ (XXV) unterschieden.⁷ Für die letzte Gruppe ergibt die Betrachtung der karolingischen Sammelhandschriften ein ebenso unzweifelhaftes wie überraschendes Ergebnis: „Die vom Kanon ignorierten Bibeldichtungen sinken mit dem Ende der Spätantike zur Anonymität herab“ (XXVI) und werden in den karolingischen Bibelcorpora, bestehend aus Versdichtungen und Prosakommentaren der Kirchenväter zur Schrift, den vorambrosianischen Kirchenschriftstellern zugeschrieben, so daß man ein homogenes Corpus aus echten und falschen patres-Kommentaren und -Paraphrasen erhält („patres-Bibel“, XXXVIII). Das ist ein eindeutiger Beweis für die Pseudepigraphie,⁸ und die Bedeutung der prosaisch-poetischen Sammlungen beweist zugleich, daß die Kanonestradiation für die karolingische Rezeption bedeutsamer ist als die literarische Formtradition (XXXII) und die Werkindividualität (XXXVII f.).

Die Zusammenfassung des überlieferungsgeschichtlichen Befundes (XXXVII ff.) zeigt nochmals deutlich die „Brutalität eines außerliterarischen Verständnisses von Literatur“ (XXXVIII), welche weniger das ästhetische als das „Andachtsbedürfnis“ des Publikums (XXXIX, vgl. LIX) befriedigen soll. Auch für das den Dichtungen zeitgenössische Publikum wird nachgewiesen, daß es „allererst Zugang zum sakralen Text, sodann dessen zureichende und dogmatisch einwandfreie Exegese, zugleich aber eine das eigene Andachtsbedürfnis gegenüber dem Sakralen erfüllende

⁴ Programmatisch formuliert in: Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft. In: H. R. J.: Literaturgeschichte als Provokation. Frankfurt/M. 1970 (5. Aufl. 1974) 144–207. Herzog begründet seine Entscheidung für die Rezeptionsästhetik XXXVI f.

⁵ Vgl. bes. Jauss 175.

⁶ Hier und an vielen anderen Stellen wird die genaue Kenntnis, die der Verf. auch von der Bibeldichtung der Neuzeit hat, erkennbar: vgl. XVIII, XLVI f., LXVI ff., 17 ff. u. ö.

⁷ Auch die Zusammenfügung von Dichtungsteilen zu Gesamten innerhalb dieser Gruppe kann erst im zweiten Band begründet werden; vgl. XXV Anm. 66.

⁸ Die die Forschung nicht überall akzeptiert hat: XXVI und Anm.

effektvolle Wiederholung des Vertrauten“ (XL) erstrebte. Die Untersuchung der Selbstaussagen der spätantiken Autoren in ihren Prologen (XLV ff.) bestätigt dieses Ergebnis, da stets die Unterschiedlichkeit gegenüber der (antiken) Literatur betont wird.

Zur endgültigen Problemstellung der Untersuchung leitet ein Überblick über die Forschung (LX ff.) über, der sich sinnvollerweise auf das Wesentliche beschränkt und sich durch die Fähigkeit, Tendenzen mit wenigen Worten zusammenzufassen, auszeichnet.

Einen neuen, eigenen Ansatzpunkt für seine Untersuchung gewinnt der Verfasser, indem er die Bibelepik als Erzeugnis der sich entwickelnden christlichen Ausdrucksbereitschaft betrachtet, die bereits im Neuen Testament selbst wirksam war (LXXV). Er nähert sich dieser Dichtung deshalb mittels der von der Theologie auf das Neue Testament angewandten Formgeschichte (LXXIII ff.); sie soll zeigen, wie eine Leerform des christlichen Ausdruckswillens, die Andacht oder Erbaulichkeit,⁹ die nicht auf Verkündigung, sondern auf Wiederholung des Sakralen durch einen die Überzeugung des Publikums bestätigenden Autor abzielt – und deshalb, durch die Relation Autor – Publikum selbst, literarisch wird – (156 f.), durch antike Elemente aufgeladen wird (genannt ebd.). Erbaulichkeit oder Andacht stellt somit „die Rezeptivität christlichen Sprechens“ dar (157, vgl. LXXVI), die Formen christlicher Dichtung werden als „Brechungen des literarischen Potentials des Christlichen an vorgefundenen Traditionen der Antike“ (LXXV) gesehen. Dadurch gelingt es dem Verfasser, den Begriff der Andacht zu objektivieren (LXXIII; vgl. das Ergebnis 155) und wirklich „Prolegomena zu einer künftigen Theorie der christlichen Literatur“ (LXXVI) zu bieten. Durch Bezug der Dichtungen einerseits auf die biblische Vorlage, die durch christliche Ausdruckstendenzen deformiert wird, andererseits auf das antike Epos (LXXV f., 156), gelingt es, die Gleichung Epos = Bibel durch das hermeneutische Dreieck Epos – Bibeldichtung – Bibel zu ersetzen (156) und der Bibeldichtung dadurch den ihr gebührenden Platz als eigene Gattung (154, 155) anzuweisen, den ihr die neuzeitliche Kritik, die nur zwischen autonomer Dichtung und heiligem Text unterschied (XLVII, LXVIII), bestritten hatte.

Bei der Untersuchung der Centontechnik im Werk der Proba¹⁰ dienen die „Regeln des Ausonius“ (4 ff.) als Ausgangspunkt, die den Cento als rein formales Rezeptionsmodell begreifen, da die aus dem als Vorbild benutzten Werk genommenen Elemente ihre spezifische Bedeutung verlören und sprachlich unmittelbar verfügbar würden. Demgegenüber weist der Verfasser darauf hin, daß sich sehr oft ein „inhaltlicher Überschuß“ (10) aus dem Vorbild erhält, der nicht selten – besonders bei der Darstellung von Obszönem – bewußt genutzt wird, um der Aussage des Cento einen metaphorischen Charakter zu geben: Das Gemeinte muß dann hinter dem in dem als Vorlage dienenden Werk Gesagten aufgesucht werden.

Diese beiden Möglichkeiten, die *Evozier*ung des ursprünglichen Sinns einer Textstelle (22 f.) oder seine *Neutralisierung* zu unmittelbarer sprachlicher Verfügbarkeit finden sich nebeneinander im Werk der Proba. Evozierung erfolgt nach den Ausführungen des Verfassers auf verschiedene Arten: durch „Leitreminiszen-

⁹ „Erbauung“ wird als „Andachtsbefriedigung“ definiert LVIII; LXXVI und 157 ist ein Begriff für den anderen gebracht, vgl. auch LXXIII mit LXXV. Da „Erbauung“ (= *aedificatio*) nach der Untersuchung von Rolf Schulmeister: *Aedificatio und imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende*. Hamburg 1971 nicht nur durch subjektiv-emotionale, sondern auch durch lehrhafte Formen geistlicher Rede bewirkt wird, sollte man diesen Terminus vielleicht besser als Oberbegriff wählen, wobei „Andacht“ (z. B. hier 45 ff. oder 145 ff.) als ein Teilaspekt aufzufassen wäre.

¹⁰ Da der Cento die „nach Anspruch und Technik dem antiken Epos nächste Form“ (LXXVI) darstellt, wird dieses Werk vor der zeitlich früheren Dichtung des Juvenus behandelt.

zen“, Stellen, die bei Vergil einen ähnlichen Sachverhalt schildern, wie ihn Proba darstellen will, und denen mehrere Elemente einer Passage entnommen werden (22 ff.); im alttestamentlichen Teil auch durch überszenische Leitremisnzenzen, die die verschiedenen Szenen strukturieren¹¹ (26 ff.) und durchgehend auf die „Ersetzung der biblischen Geschichte durch die vergilische Zeitalterfolge“ (31) zielen; schließlich durch „Spiritualisierung der Aeneis und ihres imperialen Sinnes“ (31), indem Proba die Verheißung des Imperiums an Aeneas auf die Verheißung Christi umdeutet und dadurch die Bibelparaphrase zur heilsgeschichtlichen Dichtung erweitert (33); dieses überzeugend bewiesene¹² Faktum wurde bisher noch nie beachtet.

Problematisch erscheint in diesem Teil einzig der Umfang des Begriffs der „Leitremisnzenz“.¹³ Wenn zum Beispiel eine Stelle „en bloc übernommen“ und nur durch die Technik der „Schüttelung“ in die im Cento geforderten kleineren Elemente zerlegt wird (24), dann kann an der Absicht, das Vorbild zu evozieren, kein Zweifel sein. Schwierig wird es, wenn man aus der Verwendung von nur einem oder zwei Elementen, deren Inhalt bei Vergil dem biblischen ungefähr verwandt ist, auf eine Evokationsabsicht schließt: Entscheidend dürfte in solchen Fällen meist sein, daß nur inhaltlich ähnliche Stellen die von der Dichterin unbedingt benötigten Termini bieten (vgl. 23 zu *diluvium*); selbst wenn Proba dann noch einige Elemente anschließt, die bei Vergil in der Umgebung der ersten Stelle stehen, braucht das nichts zu besagen, denn daß sie, wenn sie eine Stelle nachgeschlagen oder sich ins Gedächtnis gerufen hatte, die nächsten für ihre Arbeit nötigen Elemente zuerst in deren Umgebung suchte (und fand), ist mnemotechnisch leicht zu erklären und wird auch vom Verfasser an anderer Stelle eingeräumt (38). Um die wirklichen Leitremisnzenzen deutlich hervortreten zu lassen, empfiehlt es sich vielleicht, den Terminus nur dann zu verwenden, wenn die Evozierungsabsicht durch die Anwendung der Schüttelungstechnik oder durch die von der Leitremisnzenz geleistete Strukturierung einer Szene oder eines Szenenkomplexes unverkennbar ist. In diesem Zusammenhang darf man wohl auch die Vergilkenntnis des Lesers der Spätantike (35 Anm. 123) nicht überschätzen; ob eine nur flüchtige Evokation selbst von jemand, der große Teile des Vergilischen Oeuvre auswendig gelernt hatte, sofort in ihren Kontext situiert und damit richtig gedeutet werden konnte, scheint fraglich. Zweifelhafte bleibt schließlich, ob Proba wirklich nur an „Leser“ dachte oder ob nicht doch die Möglichkeit einer Rezitation (wie bei den *Actus apostolorum* des Arator) in Betracht gezogen werden muß, die das richtige Verständnis der Evokationen noch schwieriger machte.

Nach der Analyse der Centonentechnik wird das Verhältnis des Cento zur biblischen Vorlage analysiert (36 ff.), mit dem Ergebnis, daß in den ausgewählten biblischen Szenen besonders ausführliche Wiedergabe einzelner Stellen, die unter ethischen, theologischen oder Gesichtspunkten der Andacht bedeutsam sind, zu beobachten ist (41 ff.): Wichtigste Form ist hier das „Andachtsbild“ (45 f.), das das „Hineindrängen der Andacht in die Erzählung“ (48), die Aufgabe der gewöhnlichen Erzählfaltung bedeutet: „Proba reproduziert nicht die Bibel, sie übt An-

¹¹ Nicht das geringste Verdienst des Verfassers ist, die einheitliche Komposition des Werkes – entgegen der Ansicht *Opelts* – überzeugend nachgewiesen zu haben, vgl. 14 und Anm. 56, 26, 31 ff. (die drei imperialen Verheißungen in ihrer Stellung innerhalb des Werkes) und 47.

¹² Man vgl. bes. die Ausführungen zu V. 141, S. 32 f.

¹³ Das Beispiel, an dem der Begriff eingeführt wird, scheint sehr unglücklich gewählt: Der „ursprüngliche Bedeutungshorizont“ von Ecl. 8, 32, welcher Vers im *cento nuptialis* des Ausonius aufgenommen wird, hätte nur „rezipiert“ werden können (9), wenn nicht nur der Autor, sondern auch das Publikum beim Vortrag die Herkunft der Stelle spontan erkannt und sich den Zusammenhang in Vergils Eclogie vergegenwärtigt hätte. Davon kann bei einem doch offensichtlich zum Vortrag in einer Festgesellschaft bestimmten Werk wohl nur schwerlich ausgegangen werden.

dacht an ihr (49)“. Das Medium dieser Andacht ist das Epos, und zwar das Werk Vergils, des Epikers schlechthin. Durch die Wahl der Form eines Cento erreicht die Dichterin, daß nicht *sie wie Vergil*, sondern daß *Vergil selbst* das biblische Geschehen schildert (vgl. V. 23: *Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*, 51) – es ist der Beginn der Literarisierung der Andachtsformen (49), der die Form des Cento bewirkt.

Im Anschluß an die Behandlung des Cento wendet sich der Verfasser der durch Juvencus und den Heptateuchdichter repräsentierten paraphrasenartigen Form der Bibeldichtung zu: Ihre Verbindung zu der rhetorischen Schulübung der Paraphrase wird in Frage gestellt (60 ff.), statt dessen werden paraphrastische Erzählformen im antiken Epos selbst nachgewiesen durch eine vergleichende Betrachtung der Erzählform des „raffenden Berichts“ in drei Stellen aus der *Aeneis* (III, 707–714), den *Punica* des Silius Italicus (I, 140–143) und der Dichtung des Juvencus (III, 33–72). Die Analyse und Interpretation ausgewählter Einzelstellen erweist sich hier wie schon bei der Proba als sehr sinnvoll und effektiv: Für die Rückwendung, die der Bericht des Aeneas darstellt (*Aen.* II/III) wird der Charakter „paraphrasenartiger Darstellung“, das „Zurücktreten des Narrativen hinter Reflexion und Kommentar“ (75), das durch die „Projektion der Handlung in die Innenwelt eines Handelnden“ (72) erreicht wird, überzeugend aufgewiesen: Aeneas paraphrasiert seine eigenen Erlebnisse wie die christlichen Dichter den Bibeltext. Obwohl die knappen, präzisen Darlegungen des Verfassers im Rahmen seiner Beweisführung durchaus angemessen sind, wünscht man sich von ihm eine Spezialstudie, die den aufgewiesenen Aspekt stärker ins Bewußtsein der Vergilforschung (und der mittelalterlichen Epenforschung) höbe.

Bei Silius Italicus (76 ff.) wird die Paraphrase vom Dichter selbst an einem literarischen Vorbild – dem Werk des Livius – geübt: Die Vorlage dient „nur noch als Leitfaden der Handlung“ (80), „als Ausgangspunkt für in sich autonome Entfaltungen silianischer Leitideen“ (82). Dieser neue Typ des Epos (der bei Vergil im Bericht des Aeneas vorgebildet ist, ohne daß sich Silius etwa die beiden Aeneis-Bücher zum Vorbild nähme), das „sekundäre Epos“ (vgl. 212 und passim zur Begriffsbestimmung), beweist die veränderte Intention der Dichter, die schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert das homerisch-vergilische Epos nicht (epigonal) nachahmen, sondern von diesem Vorbild ausgehend etwas Neues schaffen. Anhand der Juvencus-Stelle (86 ff.) wird die Besonderheit der christlichen Dichtung gezeigt: erscheint sie zunächst „um die Wiedergabe der Bibel selbst“ (93) bemüht, so zeigt sich bei näherem Hinsehen doch die Wirkung einer andächtigen Intention, die die Vorlage (durch Rezeption antik-epischer Prägungen) intensiviert und auf eine Psychomachie hin entwickelt (95 f., vgl. 138 f.), freilich noch ohne daß die erbauliche Form hinter der Paraphrase deutlich hervortritt.

Nachdem so Geschichte und Wandlungen der paraphrastischen Form im Epos aufgewiesen worden sind, werden (99 ff.) die Werke des Juvencus und des Heptateuchdichters zu den beiden Polen des Epos und der Bibel (vgl. o.) in Beziehung gesetzt. Antike Techniken und Kompositionsprinzipien (100 ff.) können in beiden Werken mechanisch, als „Versatzstücke“ (105) rezipiert werden, ohne daß Struktur und Inhalt davon berührt sind. Beim Verhältnis zum biblischen Text lassen sich Abweichungen, die durch mangelnde Kenntnisse (sprachlicher oder sachlicher Art) des Paraphrasten entstehen, z. B. Romanisierung oder (nicht immer damit identisch) Entjudaisierung des einen für Bearbeiter und Publikum fremden Kulturkreis spiegelnden Textes (108 ff.) nicht scharf von einer bewußten „Christianisierung“ (113) der Bibel trennen, die „nicht als Kommentar, sondern als Erzählung, mit dem Anspruch, die Bibel selbst zu sein“ (115) auftritt; der christliche Dichter substituiert sich zum Teil einem jüdisch denkenden biblischen Sprecher (ebd.). Beispiele für verschiedene Schichten und Arten solcher Christianisierung (unter dogmatischen, apologetischen oder sakramentalen Gesichtspunkten) werden angeführt (116 ff.).

Es ergibt sich, daß der Bibeltext – ähnlich wie bei Proba – als Folie dient, die an „vom christlichen Vorverständnis besetzten Stellen“ (124) durch Eindringen

der Andacht des Erzählers zu einem Relief aufgeworfen oder gesprengt wird; das übrige Geschehen wird umgekehrt eingeebnet und enthistorisiert (124 ff.). Außer „sich neben der Paraphrase vertiefenden Andachtsschwerpunkten“ (140) wie Epitheta oder Paraphrasen (130 ff.) wird die Handlung selbst von der Andachtshaltung durchdrungen (140 ff.), auch hier geht es um meditative „Vertiefung durch Antithese und Reflexion“ (142). In den verschiedenen Ausdrucksformen erscheinen Typen erbaulicher Dichtung keimhaft angelegt (vgl. 155).

Bei dieser jeweils unterschiedlichen meditativen Überformung der Vorlage ist Anschluß an antike Vorbilder häufig; besonders kommen der Emotionalität der spätantiken Erbaulichkeit sentimentale Züge der römischen Epik entgegen (145 ff.), und die erbauliche Sensibilisierung des Gegenständlichen nimmt deskriptive Traditionen der Antike auf (150 ff.).¹⁴ Die Antike bietet hier fertig ausgebildete Denk- und Ausdrucksweisen, die genau dem entsprechen, was die christlichen Dichter artikulieren wollen.

Obwohl die Darlegungen des Verfassers voll überzeugen und für die Erkenntnis des Verhältnisses zwischen Bibeldichtung und Antike sehr wertvoll sind, scheint es, als würden die Begriffe „Andacht“ und „Erbauung“,¹⁵ vielleicht um der Kontinuität bis zu Chateaubriand willen (150), manchmal in einem zu modernen, zu sehr auf das Emotionale eingeebneten Sinn verwendet. (Vgl. z. B. 145 über die Nähe des frühchristlichen zum pietistischen Erbauungsbegriff, dagegen LXXVII.) Wie schon angedeutet ist Emotionalität nicht das ganze Wesen der Erbauung; die didaktische Komponente – eine Predigt z. B. ist erbaulich, muß aber nicht andachtsfördernd, sondern kann auch lehrhaft sein – kommt zu kurz. Hier könnte eine genaue begriffliche Klärung zu noch weitergehenden Einsichten führen, die ebenso wertvoll sein könnten wie die vom Verfasser schon gebotenen.

Die formgeschichtliche Analyse der frühen Bibeldichtung hat, wie eine Zusammenfassung (155 ff.) nochmals betont, gezeigt, welche Andachtsbedürfnisse die Bibeldichtung befriedigt; sie kann jedoch nicht bestimmen, warum diese Bedürfnisse in poetischer Form (und spezieller in den Formen der Paraphrase und des Cento) und erstmals zu Beginn des 4. Jahrhunderts beantwortet werden. Angesichts der verschiedenen Antworten der Forschung auf diese Fragen (159 ff.) unternimmt es der Verfasser in einem letzten Teil, die Bibeldichtung in ihren literarisch-historischen Zusammenhang einzuordnen, um so zu einer Lösung zu gelangen.

Die frühe Bibeldichtung ist in die literarische Epoche von 280 bis 370 in jeder Hinsicht integriert (162 ff.) und stellt nicht etwa einen Neueinsatz dar, sondern eine Endphase in der Geschichte der poetischen Praxis (166); deshalb auch wird sie später in dieser ihrer ersten Form nicht fortgeführt. Die theoretischen Auseinandersetzungen über die Möglichkeit christlicher Dichtung am Ende des Jahrhunderts (Augustinus, Hieronymus, Paulinus von Nola) fassen die Biblepik noch gar nicht ins Auge (167 ff.): Das Werk des Juvencus wird von Hieronymus als Bibel-exegese begriffen (176), nicht als Dichtung, die noch per definitionem heidnisch ist (170). In einer Hinsicht jedoch sind diese Diskussionen für die Biblepik bedeutsam: Hier erfolgt generell die – vorher nur bei Laktanz festgestellte (169) Ausgrenzung der Bibel aus der Literatur (175); erst hier wird sie zu einem superliterarischen Text (177, 179), der eine eigene Seinsweise hat. Vorher wurde sie als „literarisch offen“ betrachtet (179), war überhaupt nicht fixierbar, da die stilistisch unzureichende lateinische Prosa nicht als „die Bibel“ angesehen wurde. Wie diese Wandlung im Verständnis der Schrift die Bibeldichtung seit Ende des 4. Jahrhunderts prägt (179), so ist die frühe Epik von dem älteren Bibelverständnis her zu sehen (179 ff.), das die lateinischen Versionen „als etwas der Verbesserung, der literarischen Präsentation, der Autorität und Kunst der Klassiker Bedürfnisses erscheinen“ läßt (183).

Nach einem vorzüglich dokumentierten Überblick über die Typen der Vergil-

¹⁴ Vgl. die Ausführungen zum Eindringen der Bukolik in die christliche Dichtung vom Lammssymbol her, 152.

¹⁵ Vgl. zu ihnen oben Anm. 9.

rezeption in der christlichen Prosa, von der vom Inhalt losgelösten Übernahme bis zur Usurpation des Vergiltexes und zur Bibelexegese durch ein poetisches Zitat (189 ff.) wird an Beispielen von Minucius Felix und Laktanz die diese Typen verwendende „Wiedergabe des Bibeltextes durch poetische Textelemente“ (204) innerhalb eines Prosatextes nachgewiesen (204 ff.), die als eigentlicher Ursprung der centonenförmigen und paraphrastischen Bibeldichtung erscheint: Die Werke des Juvenecus und Probas erweisen sich somit als aus der Nacherzählung biblischen Geschehens mit den Worten Vergils entwickelte „imitative Großformen“ (210), welche das antike Vorbild neutralisieren oder evozieren, folglich eine Paraphrase (wie Juvenecus) oder Exegese der Bibel bieten können; bei der Besprechung des Cento Probae war bereits gezeigt worden, daß dieser beide Formen in sich vereinigt. Wegen der Gefahr der Häresie wird die Exegese mittels des „Überschusses“ vergilischer Elemente von der Kirche abgelehnt; daß Hieronymus Juvenecus lobt, die Proba jedoch aus der christlichen Literatur ausschließt, erscheint von daher nicht mehr willkürlich, sondern durchaus folgerichtig.

Ein Ausblick (212 ff.) gilt einem Fragment vom Ende des 4. Jahrhunderts, das den Endpunkt dieser ersten Phase der Bibeldichtung bedeutet und zugleich auf Kommendes hinweist: Paulinus von Nola versucht in seinem Johannespanegyrikus die Kontrafaktur einer antiken Gattung in der Form der Paraphrase (214); der verstärkte Andachtsdruck bewirkt in seiner Dichtung jedoch ein so stark hervorgetriebenes erbauliches Relief, daß es die Paraphraseform sprengt (215 ff., zur Bildlichkeit des Ausdrucks vgl. oben zu Juvenecus). Erstmals wird Dichtung als Versifizierung der Bibel, nicht mehr als diese selbst betrachtet (221). Der Dichter sucht noch nach neuen Formen der Bibelepik, die er jedoch nicht präzisieren, nur andeuten kann (220); im Joviusbrief nennt er Formen des biblischen Lehrgedichts, die die folgende Zeit aufnimmt (222 f.), und schlägt dadurch die Brücke zu Künftigem.

Die gattungsgeschichtliche Untersuchung der Bibelepik in ihrer früheren Phase mit neueren (Rezeptionsästhetik, Formgeschichte) und traditionellen Methoden (Imitationsforschung), die nicht starr, sondern den Besonderheiten des Gegenstandes entsprechend verwendet werden, ergibt ein völlig neues, widerspruchsfreies Bild, in dem kein Faktum ohne historisch-genetische Erklärung bleibt. Nicht von einer unangemessenen normativen Ästhetik her, wie in der Vergangenheit, sondern ausgehend von den sich wandelnden Bedürfnissen und Wünschen des Publikums dieser Dichtung wird den einzelnen Phänomenen ihr Platz im System zugewiesen. Ein ungemein reichhaltiges Material ist auf knappstem Raum in einer sehr logischen, erkenntnisfördernden Anordnung ausgebreitet. Durch diese Untersuchung erst wird das richtige Verständnis der frühen Bibelepik möglich; man darf den Verfasser zu diesem Buch beglückwünschen und auf baldiges Erscheinen des zweiten Teils hoffen.

Abschließend sollen einige kleinere Korrekturen und Ergänzungen zusammengestellt werden, wie ich sie bei der Lektüre zufällig notiert habe. Ich verzichte darauf, leicht erkennbare Druckfehler anzuzeigen; ihre Zahl ist im Verhältnis zu Umfang und Schwierigkeit des Textes erstaunlich gering.

X. Die Verlagsanzeige nach dem Inhaltsverzeichnis (also bereits innerhalb der Darstellung) ist nicht sehr schön. – XVI Anm. 4. Zur hagiographischen Vita hätte man unter anderem noch zitieren können: *Louise Gnädiger*: *Eremitica*. Studien zur altfranzösischen Heiligenvita des 12. und 13. Jh. Tübingen 1972 (= *Beih.* 130 zur ZRP), die drei Viten exemplarisch untersucht. – XXI Anm. 39. Die hier unter dem Namen Rutebeufs zitierte *Bataille des sept arts* stammt von Henri d'Andeli, dem Dichter des *Lai d'Aristote*, der am Schluß des Gedichts seinen Namen nennt. Vgl. zu diesem Text den Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters Bd. VI 2. Heidelberg 1970. Dokumentation 4588, wo auch die neuere Edition von Paetow genannt ist (Berkeley 1914; = *Memoirs of the University of California*, IV 1). – XXII Anm. 43 ist V. 15 zu lesen. – XXIV Anm. 60. Der Verweis ist nicht ganz genau, da XXVI zwar die Besprechung der *Sammelcodices* beginnt, *Dracontius* jedoch erst XXIX genannt wird. – XXXIII. Nicht nur die

kyklischen Epen, auch die arthurischen Versromane in allen europäischen Sprachen (ohne keltische Quellen) machen mehr als 16 Werke aus, außerdem darf man die Versromane bei der Bestimmung des Umfangs der Artusdichtung nicht von den Prosaromanen isoliert betrachten. – XXXVI f. Anm. 118. Die zuerst in *Poétique* 1 erschienene Abhandlung von *Jauss* sollte heute nach dem Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters I. Généralités. Heidelberg 1972. 107–138 zitiert werden (Titel dort: Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters). – XXXIX. Zu der Alkuin-Briefstelle vgl. *Baudouin de Gaiffier*: *L'hagiographe et son public au XIe siècle*. In: Ders.: *Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie*. Bruxelles 1967 (= *Subsidia Hagiographica* 43) 475–507. Hier bes. 475 f. – XXXIX Anm. 119. Es sei erlaubt daran zu erinnern, daß das Buch von *Leclercq* auch in deutscher Übersetzung vorliegt: Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters. Düsseldorf 1963. – XLIII Anm. 134. Zum sogenannten „opus geminatum“ vgl. *Paul Klopsch*: Prosa und Vers in der mittellateinischen Literatur. Mlat. Jb. 3. 1966. 9–24. LII. Zu der „Literarisierung der Bibelpoesie“ im 5. Jh. lassen sich Parallelen in der Hagiographie finden; vgl. *Gerhard Strunk*: Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen. München 1970 (= *Medium aevum* 12). Bes. 74 ff., wo allerdings auf eine klare zeitliche Bestimmung der Erscheinung verzichtet wird. – LIII Anm. 170. Die Wiedergabe von Forschungsmeinungen erscheint gelegentlich trotz leichter Modifizierung des Ausdrucks als wörtliches Zitat (so auch unten LXII Anm. 192 bei *Curtius* und *Norden*; bei *Norden* ist 464 f. zu lesen). Bei dem *Curtius*-Zitat hier ist das etwas mißverständlich, weil nur 455 (7. Aufl. 1969) vor der Interpretation der Stelle aus dem Widmungsbrief des *Opus paschale* und ohne direkten Zusammenhang mit ihr nicht *Sedulius* allein, sondern eine Gruppe christlicher Dichter, zu der er gehört, als „aufgeblähte, eitle, seelen- und gedankenlose Rhetoren“ bezeichnet werden. – LIX Anm. 185. Der Bd. 6 von *Poetik* und *Hermeneutik* erschien 1975 unter dem Titel „Positionen der Negativität“ in München (Hg. v. *Harald Weinrich*); die Studie von *Jauss* hier 263–339. – LXI Anm. 190. Man sollte erwähnen, daß die beiden zitierten Werke nur in der 2. Auflage „gleichzeitig“ 1862 erschienen sind; die erste Auflage des Buches von *Bähr* erschien 1836, die Darstellung *Henrys* zwischen 1854 und 1858 als 5. von elf Bänden seiner *Histoire de la poésie*. Das Buch *Bährs*, das den Übergang von der patrologischen zur literaturhistorischen Erforschung der Spätantike gegenüber *Henry* zu beweisen scheint, ist also in Wirklichkeit das ältere. – LXXII. In der dritten Zeile ist der Verweis auf 27 Anm. 31 offenbar ein Druckfehler, den ich jedoch nicht aufzulösen vermag. – LXXIV. Da die einfachen Formen von *Jolles* hier eine Station in der Wissenschaftsgeschichte bezeichnen, ist auch hier das Erscheinungsjahr der ersten Auflage (1930) wichtig. Einen Überblick über *Jolles'* Theorie der einfachen Formen mit wichtigen Ergänzungen bietet kurz zusammengefaßt *Wolfgang Mohr*: *Einfache Formen*. In: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Hg. v. *Merker/Stammler*. Bd. 1. 2. Aufl. 1958. 321–328. – LXXVII. Obwohl die „Begriffsgeschichte“ des Terminus *aedificatio* „*Desiderat*“ ist, liegt ein vorzüglicher Überblick über die Geschichte des Begriffs besonders in der Hagiographie in der Dissertation *Schulmeisters* (wie oben Anm. 9) vor. – LXXVII Anm. 26 „*Jauss*, 178“ bezieht sich auf die XXXVI Anm. 117 genau zitierte Arbeit. – 4 Anm. 14. Das *Tertullian*-Zitat bei *Isidor* Et. 1, 39, 25. 26 wird Proba, uxor *Adelphi* erwähnt, was ergänzend zu 3 Anm. 2 hinzugefügt werden kann. – 13. Die Bedeutung des P vor bzw. nach der Verszahl aus *Vergil* (= *Penthemimeres*) wird 16 Anm. 60 erläutert. – 13 Anm. 50. Zu den Umdeutungen von Versen deutscher Klassiker vgl. *Karl Riha*: Durch diese hohle Gasse muß er kommen, es führt kein anderer Weg nach Küsnacht. Zur deutschen Klassiker-Parodie. GRM 54. 1973. 320–342. – 16. Es ist problematisch, von „Legenden“ innerhalb der Bibel und also im Zusammenhang mit Jesu Wandeln auf dem See von der sich anschließenden „*Petruslegende*“ zu sprechen (Ebenso bei den Evangelienberichten über den Tod *Johannes* des Täufers, 86 ff.). „*Legende*“ als literarische Gattung sollte nur einen selbständigen Text bezeichnen, ein Teilstück inner-

halb eines größeren Werks könnte „legendenartig“ genannt werden; so würde die äußerst vieldeutige Bezeichnung etwas eingegrenzt (zum Legendenbegriff vgl. Rez. wie Anm. 1). – 45. Es sei erwähnt, daß *Wolpers* vom „Andachtsbild“ in der Literatur (analog zum Sinn der Bezeichnung in der Kunstgeschichte) erst „seit den mystischen Bewegungen des hohen Mittelalters“ (Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Tübingen 1964. 30) sprechen will. Die weitere Ausdehnung des Begriffs scheint sehr sinnvoll, bedingt aber vielleicht eine Modifizierung der bei *Wolpers* gegebenen Definition.. – 51. Die Seitenzahl Anm. 173 ist L zu lesen. – 61. Anm. 67. Auf die drei verschiedenen Zählsysteme bei den Anmerkungen (Einführung, Erster Teil A und Erster Teil B) wird ohne Unterscheidung zurückgewiesen: „oben“ bezieht sich hier auf XXXII Anm. 100, in Anm. 69 auf 12 Anm. 42; bei dem Verweis auf *Marold* Anm. 69 weiter unten ist 53 Anm. 13 gemeint. 62 Anm. 71 meint wieder die Anm. in der Einführung (XLVII) und noch mehrfach. – 66. Zu der „Ablehnung der literarischen Arbeit als eines einmaligen Originalwerks“ während des Mittelalters vgl. *Paul Zumthor: Essai de poétique médiévale*. Paris 1972, der für dieses Phänomen den Begriff *mouvance* prägte (Index s. v.). – 80 Anm. 137. Da der Erste Teil der Darstellung in A, B und C untergliedert ist, ist B. als Abkürzung für „Buch“ hier etwas mißverständlich. – 103 Anm. 205. Diese Art der Kompositionssymbolik wirkt im Mittelalter fort; ein besonders deutliches Beispiel ist Abbo von Saint-Germain, der in seinem Epos *De bello Parisiacae urbis* (MGH Poetae latini aevi Karolini Bd. IV) auf die beiden die Belagerung von Paris durch die Normannen schildernden Bücher ein weiteres folgen läßt, das mit dem Vorhergehenden nichts mehr zu tun hat, um durch die Dreizahl die Trinität zu symbolisieren. – 103. Zur Beendigung eines Werkes oder eines Buchs in einem Werk, weil die Nacht hereinbricht, vgl. *E. R. Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern / München 7. Aufl. 1969. 100 f. – 114. Die Angabe der Psalmstelle meint Ps. 106, 10 und 41/42. – 171. Zur Exegese von Deut. 21, 10 ff. vgl. *Pierre Courcelle: Le personnage de Philosophie dans la littérature latine*. Journal des Savants 1970. 209–252. Hier 231 f. – 196 Anm. 139. Zum Bild der zwei Wege vgl. *Wolfgang Harms: Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*. München 1970 (= *Medium aevum* 21).

Heidelberg

Albert Gier

Mittelalter

Johanne Autenrieth und Raymund Kottje: *Kirchenrechtliche Texte im Bodenseegebiet. Mittelalterliche Überlieferung in Konstanz, auf der Reichenau und in St. Gallen* (= Vorträge und Forschungen Sonderband 18, hg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte). Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1975, 41 S.

Der vorliegende Sonderband enthält zwei Aufsätze: J. Autenrieth, Die kanonistischen Handschriften der Dombibliothek Konstanz, S. 5–21 und R. Kottje, Kirchenrechtliche Interessen im Bodenseeraum vom 9. bis 12. Jahrhundert, S. 23–41. Bei den Darlegungen Autenrieths handelt es sich um einen ursprünglich beim 2. internationalen Kongreß für mittelalterliches Kirchenrecht in Boston (1963) gehaltenen Vortrag, der in englischer Fassung in den *Monumenta Juris canonici Series C: Subsidia I* (1965) S. 3–15 erschienen ist und jetzt leicht überarbeitet vorgelegt wird. Der zeitliche Rahmen der Untersuchung erstreckt sich vom 9. bis zum 15. Jh. und gibt einen instruktiven Überblick über die kirchenrechtlichen Handschriften der Konstanzer Dombibliothek. Altersmäßig steht die *Collectio Quesnelliana* an der Spitze, die in einem wohl ursprünglich zur Hofbibliothek Karls d. Gr. gehörigen und heute in Einsiedeln (Hs. 191) befindlichen Exemplar erhalten ist. Wann diese Hs. nach Konstanz gelangte, ist nicht mit Sicherheit zu sagen (die Verf. denkt an

Bischof Salomo I.), Bernold hat sie, wie eigenhändige Bemerkungen verraten, benutzt. Die systematische *Collectio Vetus Gallica* war gleich in zwei Exemplaren vorhanden, die beide im südwestdeutschen Raum entstanden sind: Stuttgart, Württ. Landesbibl. HB VI 109 und HB VI 112. Interessanterweise tradiert HB VI 109 die *nordfranzösische*, HB VI 112 – übrigens eine ebenfalls von Bernold benutzte Hs. – aber die *süddeutsche* Version der *Collectio Vetus Gallica*, so daß in der Konstanzer Bibliothek zwei verschiedene Überlieferungsstränge vorhanden waren (zur *Vetus Gallica* jetzt H. Mordek, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich*, 1975, zu den genannten Hss. S. 292 ff.). Autenrieth zeigt weiter, daß die bedeutendsten Kirchenrechtssammlungen in Konstanz durchweg vertreten waren: Die Dionysio-Hadriana (in einer Sonderrezension, Freiburg Univ.-Bibl. Hs. 8), Pseudoisidor (Stuttgart HB VI 105, Ende 10. Jh., hier ist auf Kottje S. 27 zu verweisen, der ergänzend nahelegt, daß Pseudoisidor schon im 9. Jh. in der Konstanzer Bibl. vorhanden gewesen sein dürfte), Reginos von Prüm Sammlung in zwei aus der gleichen Vorlage schöpfenden Exemplaren (Stuttgart HB VI 114 und 108) und Burchard von Worms (Freiburg Hs. 7, auf Bischof Eberhard von Konstanz [1034–46] zurückgehend, eines der ältesten erhaltenen Exemplare, gleichfalls von Bernold benutzt). Der Konstanzer Bußbücherbestand ist auffallend dünn, doch mag bei diesen vornehmlich dem praktischen Gebrauch dienenden Kodizes manches verloren gegangen sein (vgl. S. 14). Besonders hervorzuheben ist jedoch die Hs. Stuttgart HB VII 62, eine noch aus der Karolingerzeit stammende Überlieferung des „*Quadrupartitus*“. Den Kulminationspunkt kanonistischer Aktivität in Konstanz bildet die Zeit des Investiturstreits. Bernold hat die älteren Sammlungen, wie eigenhändige Bemerkungen in den Hss. zeigen, damals eifrig benutzt, und er dürfte auch als Redaktor hinter der Stuttgarter Hs. HB VI 107 stehen, die von höchstem kanonistischen Interesse ist. Sie überliefert neben Streitschriften Bernolds auch die vielleicht von ihm ausgehende süddeutsche Redaktion der 74-Titel-Sammlung. – Das *Decretum Gratiani* fehlt merkwürdigerweise im Bibliothekskatalog von 1343, was allerdings nicht unbedingt besagt, daß es auch nicht vorhanden war. Von den nachgratianischen Werken waren die *Compilationes antiquae*, die *Decretales Gregorii IX*, die *Clementinae* und die *Extravagantes* durch z. T. sehr gute Exemplare in der Dombibliothek vertreten. Insgesamt wird deutlich, „daß in Konstanz von der karolingischen Zeit an ein kontinuierlicher Wille vorhanden war, die notwendigen juristischen Quellen und die Literatur bis ins späte Mittelalter hinein zu besitzen“ (S. 21). – Bei Kottjes Untersuchung (schriffl. Fassung eines 1974 beim Konstanzer Arbeitskreis gehaltenen Vortrags) ist der geographische Rahmen weiter, der zeitliche enger gesteckt. Dabei wird der gesamte Bodenseeraum mit den Zentren St. Gallen, Reichenau, Konstanz, Schaffhausen und St. Blasien wegen vielfältiger personeller und auch überlieferungsgeschichtlicher Verzahnungen als geistige Einheit begriffen, die zeitliche Zäsur ist durch das *Decretum Gratiani* gegeben, nach dem das Interesse an den alten Sammlungen aufhört. Bei Kottje stehen nicht die großen bekannten Kirchenrechtssammlungen im Mittelpunkt, die die Klöster durchweg besaßen (Dionysio-Hadriana, Pseudoisidor, *Vetus Gallica* u. a., S. 29–31), sondern er widmet sein Augenmerk hauptsächlich einer Textgruppe, die in Konstanz so auffallend schwach nachweisbar ist: den Poenentialien, deren Bestand in den näher untersuchten Klöstern Reichenau und St. Gallen erstaunlich groß war. Allein von der Reichenau ist heute noch erhalten: der *Excarpus Cummeani*, die Beda und Egbert zugescribenen Poenentialien in einer Form, „die wohl eine Vorstufe zu dem . . . sog. Beda-Egbert'schen Doppelpoenentiale darstellt“ (S. 31) und höchstwahrscheinlich ist auch die älteste bekannte Überlieferung von Hrabans Bußbuch für Bf. Heribald von Auxerre auf der Reichenau anzusiedeln. Weitere – heute verlorene – Bußbücher lassen sich aus einem Verzeichnis der unter Abt Reginbert (835–42) geschriebenen oder angeschafften Werke erschließen. Noch umfangreicher als auf der Reichenau ist der Bußbücherbestand im Kloster St. Gallen. In diesem Zusammenhang verdient der Cod. 150 der Klosterbibl., der neben anderen „zwei Repräsentanten der alten irischen Bußbücher“ (S. 33; Poenentiale Vinniani und Praef. des Poenit. Cummeani) überliefert, besonderes Interesse. Vergrößert wurde der Bestand durch den

Nachlaß Abt Grimalds 872, der eine spezielle Vorliebe für Halitgars Bußbuch gehabt zu haben scheint (Cod. 277 und 570). Davon unabhängig ist eine im 10. Jh. geschriebene Halitgar-Hs., deren Interlinearglossen darauf hindeuten, daß der Kodex praktischen Zwecken diene. Abschließend sei noch auf Cod. St. Gallen 676 hingewiesen (aus der Zeit Bernolds), der eine Hrabanus-Halitgar-Verbindung enthält, die noch in drei weiteren Hss. des süddeutschen Raumes überliefert ist. Einen Fingerzeig für das Aussehen der diesen vier Hss. gemeinsamen Vorlage gibt die Züricher Hs. Car. C 123.

Tübingen

Gerhard Schmitz

Kastner, Jörg: *Historiae foundationum monasteriorum*. Frühformen monastischer Institutionsgeschichtsschreibung im Mittelalter (= Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 18) München (Arbeo-Gesellschaft) 1974. VIII u. 193 S.; DM 24,-.

Diese überarbeitete phil. Diss. München 1971 schildert Wege, die im Mittelalter beschritten wurden, um den klösterlichen Traditions-codices und Kopieren als „Rechtshandbüchern eine... größere Effizienz und Brauchbarkeit zu verleihen“ (so S. 159). Die Eröffnung solcher Sammlungen durch einen erzählenden Vorspann mochte ohne großen Aufwand durch eine Vornotiz erfolgen; in ihr wurde mit arengenhaften Topoi gearbeitet, die dann auch Eingang fanden in eine entwickeltere Form: Die Fundatio als Gründungsgeschichte der kirchlichen Institution. Sie zeichnet sich durch den Anspruch auf gleiche Rechtsverbindlichkeit aus, wie sie den anschließenden Traditionsnotizen zukam. Erneute Ausweitung ergab Gründungschroniken; in sie wurde die Klostergeschichte einbezogen, die enge Beziehung zum Traditionsbuch aber beibehalten. Von diesen vorangestellten Geschichtserzählungen wäre – mit Hans Reppich – die Cartularchronik zu unterscheiden; in ihr werden die einzelnen Urkundentexte fortlaufend durch historische Ausführungen erläutert. Diese Stufenfolge versteht der Verf. eher als Typologie denn als allerorten notwendige und zeitlich fixierbare Entwicklung (S. 4 und S. 10 mit A. 23). Denn die verschiedenen Ausformungen der historiographischen Anreicherung rechtlicher Überlieferung durch erzählende und genealogische Ausführungen seien Ergebnis sowohl immanenten Stoffzwangs als auch an den Stoff herangetragener Intentionen. Der Verf. spricht gar von einem „konsequent durchgehaltene(n) Formgesetz“, das sich durch „beidseitige... Relation zu Inhalt und Intentionalität“ auszeichne (S. 3). Mit der allgemeinen *historia* verbindet solche Werke die Tendenz zur Anregung von *imitatio* und *memoria*, hier ausgerichtet auf die Integrität von Besitz und Rechten der jeweiligen Institution. Dieses Anliegen führte religiös zum Verständnis des eigenen Klosters als Hierophanie, darstellbar mit Hilfe der Metaphern, die für die allegorische Bibelexegese der Zeit ausgebildet waren. Die religiösen Folgen für Frevler oder Wohltäter des Klosters als einer „Manifestation des Göttlichen“ in der Welt lagen dann auf der Hand (S. 161), ganz entsprechend den Straf- und Lohnformeln mittelalterlicher Urkunden.

Ausgegangen ist der Verf. von seinem Unbehagen an einer Gliederung mittelalterlicher Historiographie, die – und das unterstellt er der bekannten Übersicht Herbert Grundmanns über Geschichtsschreibung im Mittelalter – aus praktischen Klassifizierungsgründen von außen vorgegebene Genera verwertet, ohne die kleinsten formkonstituierenden Einheiten zu berücksichtigen: Die gängigen Gattungsbegriffe seien nicht tief genug verankert, weil nicht „aus den einzelnen Konstituentia“ begründet (so S. 1 f.). Achtet man auf solche Elemente, so wird im Laufe der Darlegungen allerdings deutlich, daß lediglich von Erzählstil einerseits und andererseits von Urkunden und Verwaltungssprache die Rede ist; Narratives und Rechtliches durchdringt sich in unterschiedlicher Intensität oder die Verschmelzung unterbleibt (z. B. S. 46 u. 53). Doch sind das nicht ebenfalls moderne Stilmaßstäbe? Um mittelalterliche Klassifizierungen stilistischer und gattungsbezogener Art bemüht der Verf. sich nicht; bezeichnenderweise wird selten genug geprüft, ob der Titel vor einer Fundatio-Edition auf den Autor zurückgeführt werden kann. Doch

„das Gros der Klosterhistoriographie beharrt ... auf der strengen Scheidung“ von Urkundensammlung und personal ausgerichteten Gesta (so S. 70) – und das ist nun wieder einer der angeblich oberflächlichen Grundmannschen Begriffe.

Hat sich der Verf. Mißverständnissen ausgesetzt, was die Befolgung der eigenen Kritik an der bisherigen Forschung angeht, so trägt seine Beschäftigung mit einzelnen Werken doch unübersehbare Früchte. Der Detailgewinn, der über ein „Personen-, Orts- und Sachregister“ (S. 187–93) ermittelt werden kann, stellt eine willkommene Ergänzung zu den gängigen Quellenkunden bis hin zum Wattenbach-Schmale 1 (1976) dar. Darüber hinaus wird methodisch für die weitere Forschung die wirtschaftlich-rechtliche Zweckgebundenheit vieler Klostergründungsüberlieferung von der Vornotiz bis zur Cartularchronik inhaltlich zu beachten sein und formal die Traditionsnotiz- und Urkundensammlung als Ausgangspunkt. Nicht nur urkundlich angereicherte Geschichtsschreibung, sondern auch – und sicher stärker als bisher erkannt – diplomatisches Material mit historiographischer Erweiterung ist genetisch wirksam geworden; um quasi-wissenschaftliche Bemühungen handelt es sich hierbei nicht. Für die Interpretation der sog. Gründungslegenden steuert der Verf. die Verwendung der Technik allegorischer Bibelexegese bei, deren Material seit Eucherius von Lyon im 5. Jh. mittels allegorischer Wörterbücher fixiert wurde (z. B. S. 106 f.). Für ein geistlich gebildetes Publikum bedeutete das selten Verständniserleichterung; ob allerdings die „Wendung an die Öffentlichkeit“ (so S. 90) wirklich auch mit mehrfachem Schriftsinn erfolgte, ist trotz unbestreitbarer Bedeutung der Homilie während des Mittelalters zumindest offen; denn Laienkreise bedurften zur allegorischen Auslotung fabelhafter Gründungsvoraussetzungen sicher des geistlichen Interpreten; das *Chronicon Eberspergense* legt dafür sogar ausdrücklich Zeugnis ab (vgl. S. 133–39).

In einer Hs. des 11. Jh.s überliefert und dem durch seine zweisprachige Behandlung des Hohenlieds bekannten Ebersberger Abt Williram (1048–85) zugeschrieben, gehört diese „zur Gründungschronik aufgeschwelte Fundatio“ (so S. 131) noch vor die erste Blüte solcher Gründungsliteratur im dritten Jahrzehnt des 12. Jh.s und ihr folgte ein weiterer Aufschwung in der 2. Hälfte des 13. Motiv war hier die Selbstbehauptung der Zisterzienser gegen die neuen Orden der Dominikaner und Franziskaner, dort die gleiche Situation für die Benediktiner bei der Ausbreitung der Zisterzienser (so S. 90 f.). Wann und wo jene „Gründungsliteratur“ erstmals aufgetreten ist; ob tatsächlich jemals eine „Vornotiz“ am Anfang auch der historisch faßbaren Formungen gestanden hat; ob die Einbeziehung narrativer Komplexe in mittelalterliche Urkundensammlungen von Italien über Frankreich bis hin nach England (S. 66 f.) inhaltlich etwas mit den *Fundationes* auf dt. Reichsboden zu tun hat und wann dort, naive, wann zweckbedingte Stilmischung vorliegt: Über derartige Fragen wird man erneut nachdenken müssen, da der Verf. sich dazu nicht klar äußert. Vom Darstellerischen hätte man sich gewünscht, daß nach Abstrahierung der Formtypen eben die ältesten und die jüngsten Beispiele in zeitlicher Folge und in regionalem Zusammenhang mittels der gewonnenen Kategorien erschlossen worden wären. Die „Modellstudien“ über das *Chronicon Eberspergense*, die *Zwettler Bärenhaut* und die *Historia foundationis monasterii Mellicensis* (S. 131–58) bieten dafür nur unvollkommen Ersatz, zumal sich für die Melker Quelle von ca. 1362 (so S. 149) die Erörterungen in Forschungsreferate zu den *tres comitatus* von 1156 (S. 152–55) und zu Rüdiger von Bedelaren (S. 155–58) verlieren. Man wird die Arbeit somit nicht als Geschichte einer Quellengattung werten können, aber doch als Hilfsmittel zur Erschließung der verschiedenartigen Überlieferungen zum Selbstverständnis mittelalterlicher Klostergründungen dankbar heranziehen.

Saarbrücken

Kurt-Ulrich Jäschke

Hubert Mordek: *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich*. Die *Collectio Vetus Gallica*, die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, hg. von Horst Fuhrmann, Band 1). Berlin/New York (de Gruyter) 1975. XXXIV, 723 S. mit 10 Tafeln, geb., DM 356.-.

Im präzisierenden Untertitel erscheint das zentrale Objekt dieses ungemein reichhaltigen Buches und erfährt sogleich eine historische Einordnung, die unsere Kenntnis von Kirchenrecht und Reform im Frankenreich auf neue Grundlagen stellt. Dabei ist die erst von M. so bezeichnete *Collectio Vetus Gallica* bisher zwar ungedruckt, aber keineswegs unbekannt gewesen; als „die Sammlung der Handschrift von Angers“ nahm sie schon vor über 100 Jahren in F. Maassens „Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande“ den (zeitlich) ersten Platz unter den systematisch geordneten Rechtssammlungen gallischer Herkunft ein (S. 821 ff. §§ 859–865). Dennoch fand sie kaum Beachtung in der mehr auf historisch-chronologische Sammlungen ausgerichteten kanonistischen Erforschung des Frühmittelalters, so daß ihre ausführliche Behandlung und Edition durch M. einer Neuentdeckung gleichkommt.

Dem Problem der Entstehung seiner Sammlung nähert sich M. in einer behutsamen, auch methodisch bemerkenswerten Analyse, die von dem erhaltenen Überlieferungsbefund, wie er in 13 vollständigen Codices vom späten 8. Jh. an vorliegt, allmählich zu den älteren Entwicklungsstufen vordringt. Zunächst erweist sich bei einer inhaltlichen Übersicht die Verteilung der etwa 400 Kapitel auf 64 Titel als eine planvolle Anlage, die kaum eine wichtige Rechtsfrage kirchlichen Lebens ausläßt und einen bewußt gestaltenden, in der Behandlung seiner Quellen recht konservativen, weil nur auswählenden und allenfalls kürzenden, aber nicht verändernden Verfasser (Redaktor) zu erkennen gibt. Die Texte gehen letztlich auf die Apostolischen Kanones, auf griechische (altkirchliche) und gallische Synoden (einschl. der *Statuta ecclesiae antiqua*) sowie einen einzigen Papstbrief (JK 311) zurück, doch ist die Anzahl der unmittelbar verarbeiteten Vorlagen bei näherem Hinsehen erstaunlich gering: die Kanonessammlung des Dionysius Exiguus in ihrer Zweitfassung (um 500), eine teilweise davon abhängige Vorläuferin der in der Hs. Toulouse 364 (vor 666/67) erhaltenen „Sammlung der Handschrift von Albi“ und die bis 554 reichende, im Berliner Cod. Phillippicus 1745 (7. Jh.) vorliegende „Sammlung der Handschrift von Lyon“, sämtlich also von historischer Ordnung. Weiteres Material, das einzeln anderen Quellen (bes. *Collectio Corbeiensis* und *Collectio Pithouensis*) entnommen ist, muß schon wegen deren Alter und Überlieferung als spätere Zutat gelten; umgekehrt bilden die außerhalb bekannter Sammlungen stehenden, z. T. allein in der *Vetus Gallica* überlieferten Exzerpte aus den Synoden von Lyon 518/23, 567/70 und 583 sowie von Mâcon 581/83 und 585 eine wichtige Stütze für M.s Erkenntnis, daß die *Collectio Vetus Gallica* in ihrer Urform um 600 im burgundischen Raum, wahrscheinlich in Lyon unter Bischof Etherius (ca. 586–602), zusammengestellt wurde. Die mit fast einhundertjährigem Abstand ebenfalls nur von ihr überlieferten Kanones einer Synode in Autun unter Bischof Leodegar (663–680?), von denen die Gesamtdatierung in bisheriger Forschung (zuletzt G. Le Bras) bestimmt war, wertet M. vielmehr als Spur einer ersten Überarbeitung, zumal er gute Gründe für eine Benutzung der *Vetus Gallica* bereits durch die Synode von Clichy (626/27) geltend machen kann.

Mit einer Entstehungszeit um 600 rückt die *Collectio Vetus Gallica* somit in eine entwicklungsgeschichtliche Parallele zu den Werken des karthagischen Diakons Fulgentius Ferrandus († vor 547) und des suewischen Bischofs Martin von Braga († 580), die zuvor schon in Afrika und Spanien ebenfalls die regionale kirchenrechtliche Überlieferung erstmals in systematische Ordnung umgesetzt hatten; wie diese versucht auch der ungenannte Verfasser der *Vetus Gallica*, sein partikulares Kirchenrecht nicht nur zugänglicher, sondern durch Verknüpfung mit den Kanones der alten Reichskirche auch „höherwertig“ zu machen, und belegt damit gerade zu einer Zeit, da die Synodaltätigkeit der merowingischen Landeskirche schon zu er-

lahmen begann (aber in ihren Erträgen eben noch voll greifbar war), den engen Zusammenhang von (systematischem) Kirchenrecht und Reform, den M. im Titel seines Buches hervorkehrt. Dasselbe gilt von Leodegars nun erschlossener „Autun-Redaktion“ um 670, die uns die für 70 Jahre letzten Synodalbeschlüsse im Frankenreich wenigstens teilweise erhalten hat, aber noch mehr von der wesentlich weiter ausgreifenden Bearbeitung, die – nach M.s scharfsinnigen paläographischen Beobachtungen um 730/50 im Kloster Corbie – der *Vetus Gallica* ihre heute noch handschriftlich faßbare Gestalt gegeben hat. Sie fällt zeitlich genau mit dem Neuaufbruch der fränkischen Kirche unter den letzten Hausmeiern zusammen und zeigt erneut, daß dabei von Anfang an neben den angelsächsischen Impulsen auch verschüttete gallische Traditionen der Merowingerzeit wirksam waren.

Als gewissermaßen „erstes Rechtsbuch der karolingischen Kirchenreform“ blieb die *Vetus Gallica* auch in ihrem weiteren Schicksal eng mit der allgemeinen kirchlichen Entwicklung verbunden. Wie M.s Kapitel über „Verbreitung, Einfluß und Wirkung“ der Sammlung deutlich macht, hat sich die in Corbie geschaffene Redaktion in einer nicht geringen Zahl von Handschriften ausgebreitet, unter denen überdies je eine südfranzösische und eine burgundisch-süddeutsche Sonderform mit weiteren Zusätzen auszugliedern sind. Während ihre Benutzung auf karolingerzeitlichen Konzilen kaum festgestellt werden kann (die bairische Synode von Reichenbach 800 bildet eine bemerkenswerte Ausnahme), entfaltete die *Vetus Gallica* ihre größte Wirkung im Einfluß auf andere, jüngere Rechtssammlungen. Blieb sie für den Gestalter einer kleinen *Collectio* im Berner Cod. 611 (um 727 entstanden) ein deutlich erkennbares, doch bloß formales Vorbild, so sind die Übernahmen in der noch vor 800 in Gallien angelegten, bald weit verbreiteten *Collectio Herovalliana* nach Zahl und Inhalt sehr gewichtig. Eine exkursartige Behandlung der Wirkung dieser zweiten großen systematischen Sammlung in Gallien (vgl. auch diese Zs. 81, 1970, S. 220 ff.) schafft erst die Grundlage für ein rechtes Urteil auch über die Bedeutung der *Vetus Gallica*, weil deren Einfluß bislang häufig mit dem der *Herovalliana* verwechselt worden ist. Wie sich nun zeigt, wurde die ältere Sammlung nämlich auch im 9. Jh. noch häufig unmittelbar herangezogen, so bes. in der *Collectio Frisingensis secunda* (clm 6243, um 800, von M. im Anhang S. 618 ff. gesondert ediert) und in der ersten Sammlung der Hs. von Bonneval (Paris. lat. 3859, nach 816), ferner – freilich meist nur ephemere – in manchen kleineren Sammlungen, bis die Produktivität karolingischer Kanonistik gegen Ende des Jahrhunderts allmählich erlosch. Historisch noch bedeutsamer sind die Spuren, die in den engeren Umkreis Karls des Großen führen: eine Handschriftenklasse der (historisch geordneten) *Dionysio-Hadriana* mit Ergänzungen aus der *Vetus Gallica*, die um 800 am fränkischen Königshof zusammengestellt worden ist, und ein Kapitular Karls (Nr. 47; MG. Capit. 1, 133 f.), das vollkommen nach der *Capitulatio* der *Vetus Gallica* formuliert wurde. Der Konnex von Kirchenrecht und Reform wird hier als handschriftlicher Befund unmittelbar anschaulich.

All diese Forschungen sind Voraussetzung und zugleich Ertrag der Edition, die samt ihrer handschriftenkundlichen Einleitung gut die Hälfte des Buches ausmacht (S. 265–617). Sie präsentiert die *Vetus Gallica* in einem höchst differenzierten Druckbild, das sich durch verschiedene technische Kunstgriffe geschickt den speziellen Gegebenheiten der Überlieferung anpaßt, allerdings die Lektüre der Einleitung auch für den flüchtigen Benutzer unumgänglich macht. Durch verschiedene Typengröße werden z.B. die ursprünglichen Bestandteile der Sammlung von den späteren Zusätzen klar abgehoben; in der Textgestaltung wird grundsätzlich das Prinzip der Leithandschrift (hier: Paris. lat. 1603, um 800) angewandt, doch im Einzelfall auch deren Text aus der sonstigen Überlieferung gebessert, was dann durch verschiedene diakritische Zeichen hervorgehoben wird. Beachtung verdient auch das Nebeneinander des Variantenapparats und des Quellenkommentars, in dem zugleich die (spärlichen) Varianten der *Vetus Gallica* gegenüber ihren Vorlagen vermerkt sind. Das Ideal einer „offenen Edition“ (S. 336), die in ihren Details so weit wie irgendmöglich nachprüfbar bleibt, dürfte insgesamt erreicht sein, freilich auch die Grenzen

seiner Anwendbarkeit erwiesen haben. Denn so wünschenswert eine entsprechende Darbietung auch anderer frühmittelalterlicher Rechtssammlungen wäre, sie würde bei den verwickelteren Überlieferungs- und Quellenverhältnissen gerade der bedeutendsten *Collectiones canonum* gewiß das technisch (und finanziell) Realisierbare übersteigen.

Mehr als eine konventionelle Schlußfloskel ist es schließlich, auf die reichhaltigen Register von M.s Werk hinzuweisen. Zumal das „Verzeichnis der zitierten Handschriften“ (S. 667–679) mit rund 800 Signaturen ist geeignet, einen Vorzug dieses Buches zu verdeutlichen, der auch abseits der konkreten Beschäftigung mit der *Vetus Gallica* von dauerndem Wert sein wird. Edition und begleitende Untersuchungen ruhen auf einem breiten Fundament mehrjähriger Handschriftenstudien, die an vielen Stellen im Text und in zahlreichen, wiederholt zu kleinen Exkursen ausgedehnten Anmerkungen ihren Niederschlag gefunden haben. Es dürfte wohl kaum eine kirchenrechtliche Sammlung der Spätantike und des Frühmittelalters geben, für deren Überlieferungsgeschichte M. nicht neue Gesichtspunkte (unbekannte Handschriften, geänderte Datierungen, Provenienzen u.ä.) liefert. Besonders die übersichtliche Zusammenstellung im Exkurs III („Zur handschriftlichen Überlieferung frühmittelalterlicher Kanonessammlungen“, S. 238–263) ist künftig bei jeder Konsultation des Standardwerkes von Maassen als Korrektiv heranzuziehen. Wenn M. „aus äußerlichen Gründen“ seinen Plan nicht realisieren konnte, einen „auf den neuesten Forschungsstand gebrachten Abriß der Quellen des kanonischen Rechts im Frühmittelalter“ zu geben (S. 238), so weckt doch gerade die Fülle des bereits hier vorgelegten Materials den Wunsch nach einer solchen Neubearbeitung von Maassens einst bahnbrechender, heute vielfach veralteter kanonistischer Quellenkunde. Niemand wäre für eine solche Aufgabe berufener als der Vf. des vorliegenden, eindrucksvollen Werkes.

München

Rudolf Schieffer

Der heilige Konrad, Bischof von Konstanz. Studien aus Anlaß der tausendsten Wiederkehr seines Todesjahres, hg. von Helmut Maurer, Wolfgang Müller und Hugo Ott. Freiburg, Basel, Wien (Herder) 1975. Auch als Freiburger Diözesan-Archiv 95. 369 S., Ln., DM 38,-.

Vom heutigen Patron der Erzdiözese Freiburg glaubte die Forschung bislang zu wissen, daß er als Sohn des welfischen Grafen Heinrich von Altdorf in Sankt Gallen ausgebildet worden war und nach seiner Bischofserhebung von 934 als Rom imitierender Bauherr in enger Beziehung zu Otto d. Gr. gewirkt, durch seine pastorale Tätigkeit aber auch Anlaß für die Entstehung der Einsiedler Engelweihlegende und das Attribut der Spinne über dem eucharistischen Kelch gegeben hat. Für zusammenhängende Nachrichten über die 2. Translatio im Gefolge der päpstlichen Kanonisierung von 1123 war man auf eine jüngere Konradvita wohl aus der Mitte des 12. Jahrhunderts angewiesen, da die ältere Lebensbeschreibung die Feierlichkeiten von 1123 nicht mehr berühre.

Hier bieten die Untersuchungen, die in dem mit Bildmaterial, Fußnoten und Gesamtregister musterhaft ausgestatteten Band zusammengefaßt sind, dankenswerte Präzisierungen und überraschende Ergänzungen. Otto Gerhard Oexle sucht zwar in erster Linie die Bedeutung der Konrad-Erhebung von 1123 für das Zusammenwachsen der welfischen Hausüberlieferung herauszustellen, kommt dabei aber auch zu dem Ergebnis, daß Heinrich „mit dem goldenen Wagen“ als Vater Konrads zweifelhaft wird; denn die unmittelbare Beziehung beider, deren Zugehörigkeit zum Welfenhaus nicht bestritten wird, stellt gerade eine solche Nahtstelle zwischen Überlieferungskernen dar, die erst später zusammenfanden (S. 28 f. u. 36). Bei der Zusammenstellung der Zeugnisse aus St. Gallen über die dortigen Beziehungen zum Ordinarius unterstreicht Johannes Duft das Gewicht des *Argumentum e silentio* gegen die Annahme einer St. Galler Schülerzeit oder gar Klosterzugehörigkeit Konrads (S. 56 f. u. S. 64 A. 35). Seine eigenen früheren Hinweise auf die ottonenmäßige Rom-Imitatio im Bauprogramm Konrads zu Konstanz kann Helmut

Maurer noch durch ein spätmittelalterliches Zeugnis für Konrads Erwerb von Laurentius-Reliquien in Rom stützen und unter Hervorkehren der Einbeziehung des Bischofs in eine ottonische Seelgerätstiftung am Ort profilieren, betont darüber hinaus aber auch die neuerliche Absicherung der Parallelen zur Jerusalemer Grabkirche bei der Mauritius-Rotunde Konrads durch weitere Grabungen (S. 51 f. bzw. 45 f.). Für die Engelweihbulle auf Leo VIII. zu 964 über eine himmlische Weihe von 948 erschließt Kuno Bugmann als Fälschungsmotiv des Reichenauer Mönchs Udalrich von Dapfen den Versuch seines Klosters, den lange vorherrschenden Einfluß St. Gallens auf Einsiedeln zurückzudrängen (S. 135 f. u. 140–44).

Einen willkommenen Neufund teilt Walter Berschin unter dem Titel „Odalscales Vita S. Konradi im hagiographischen Hausbuch der Abtei St. Ulrich und Afra [zu Augsburg]“ mit (S. 82–106). Wohl noch auf den Autor zurückgehend (so S. 92), bietet der Vind. 573 in seinem vierten Teil unter mehreren Texten über Konrad nicht nur einen Wortlaut der ältesten Vita ohne Spinnenwunder (S. 92 u. 95; vgl. S. 74 A. 32 sowie dagegen den nunmehr zu straffenden MG-Text in: SS. 4, 1841, S. 433 f. Kap. 10), sondern auch deren „drittes“ Buch. Es war bisher nicht gedruckt und wird nun (S. 98–106) samt einer vom Autor stammenden Abschrift der Kanonisationsbulle Calixts II. von 1123 III 28 transkribiert. Dabei enthält sich Berschin jeglicher Konzessionen an schwache Mittellateiner, indem er mittelalterliche Interpunktion sowie Groß- und Kleinschreibung der Hs. beibehält und auch Anfang und Ende von Zitaten oder Paraphrasen nicht kennzeichnet. Bei der Einordnung der neuen Überlieferung mag die Rückführung des Attributs *venerabilis* auf den Autor selbst vorsichtigen Zweifeln begegnen. Sie drängen sich auf, wenn man vor der anschließenden Rekonstruktion des Cursus Romanus eines Konrad-Offiziums durch Berschin (Texte S. 118–25) dessen Datierung nach Odalscales Ulrichhoffizium von wohl 1123/24 (so anscheinend S. 113 f.) nachzuvollziehen sucht; denn es bleibt offen, wie die zeitliche Einordnung durch den jüngeren Konradhagiographen nach der Kanonisationsbulle und vor die Translatio von 1123 XI 26 zu werten ist, dessen Zeugnis... *historiam*... *Konradi suaviter modulatus* (sc. *monachus*... *ex Augusta civitate* = Odalscale) zuvor für eine gattungsmäßige Festlegung verwendet wird – übrigens mit dem provozierenden Ergebnis: „Nächstliegende Bedeutung des Wortes *historia*“ in diesem Zusammenhang ist „Offizium“ (so S. 107 nach R. Jonsson, 1968). Daß hier *historia* auch in der Bedeutung „(geschriebene) Geschichte“ guten Sinn ergibt und das Offizium eben erst Ergebnis des „Einrichtens für Gesang“ gewesen sein mag, wird nicht widerlegt. Eine Bestimmung des Offiziums für den 26. XI. 1123 hat der Verfasser nicht ausgeschlossen, da inhaltlich die Vergegenwärtigung von Konrads Eintritt ins neue Jerusalem durch die Schlußverse nicht zwingend als Reaktion auf den Konstanzer Festakt gedeutet werden muß, sondern ihn auch anvisieren kann.

Berschin deutet wiederholt die Möglichkeit an, daß mit Hilfe der von ihm aufgewiesenen breiten Offizium-Überlieferung auch die ursprünglichen Melodien wiederhergestellt werden können (S. 110; vgl. S. 111 A. 14). Eine entsprechende Abhandlung fehlt in dem Band. Stattdessen führt Renate Neumüllers-Klauser „Zur Kanonisation Bischof Konrads von Konstanz“ (S. 67–81) aus, wie stark sich die Konstanzer Initiatoren an dem Heiligsprechungsverfahren für Konrads Amtsbruder Ulrich von Augsburg orientierten, so daß der Prozeß für Konrad tatsächlich noch aus den anderen Kanonisationen unter Calixt II. durch Planmäßigkeit und Vollständigkeit der Rechtstitel herausfällt. Daß es sich nicht um einen „politischen Heiligsprechungsprozeß“ handelte (so S. 81), bestreitet die kenntnisreiche Verfasserin allerdings selbst, wenn sie als Motiv den Wunsch nach einem ähnlichen Gelingen der erhofften Friedensperiode für Konstanz unterstellt, wie ihn Augsburg in Gestalt des hl. Ulrich besaß, und als weiteres Ziel die „Einheit von Kirche und Reich“ betont. – Wolfgang Irtenkauf hat Konrad-Erwähnungen in mittelalterlichen Allerheiligenlitaneien nur äußerst selten außerhalb der Diözese Konstanz gefunden (S. 134), und dazu paßt aus den Ergebnissen der „Studien zur Geschichte der Verehrung des heiligen Konrad“ von Wolfgang Müller (S. 149–320), daß der Konradkult im wesentlichen auf die ehemalige Diözese des Bischofs beschränkt

geblieben ist, und zwar mit Zentren in Konstanz und am Bodensee. Wenn gleichzeitig herausgestellt wird, daß schriftliche Zeugnisse für dieses Verehrungsspektrum (Karte mit auffällig wenigen Konradkirchen und -kapellen gegenüber S. 160) wie z. B. die *Legenda aurea* (S. 313) – allerdings nicht bei Jakobus von Voragine selbst belegt – noch gar nicht ausgewertet wurden, wird ein Thema für künftige Forschungen um den hl. Konrad sichtbar. Ähnlich offen scheint die Beurteilung der 1. *Translatio* Konrads noch vor der päpstlichen Kanonisierung zu sein (vgl. S. 73 mit S. 7 f., 8 f. u. 178). In besonderem Maße gilt Offenheit der Forschungslage für die Zusammenhänge, die Peter Kurmann mit seinen Darlegungen „Zur Grabfigur des hl. Konrad und zu den hochgotischen Nebenbauten des Konstanzer Münsters“ (S. 321–52) anspricht. Französische Werke aus dem 2. Drittel des 13. Jahrhunderts als mögliche Anregungen für die stilgeschichtlich zurückgewandte, aber inhaltlich als Totendarstellung nördlich der Alpen auffällig moderne Grabfigur von ca. 1300 (S. 323 u. 334) ebenso wie die geschlossene Frühdatierung der Münster-Nebenbauten in das beginnende 14. Jahrhundert mit Gleichzeitigkeit oder gar Priorität gegenüber Salem (z. B. S. 344) bedürfen noch mancher flankierender Untersuchung, und die eine oder andere darf wohl vom Verfasser selbst erwartet werden.

An Versehen oder Härten braucht sofort nur der irrige 23. (Maurer S. 53) statt des 26. November für Konrads Todestag und Keonowald von Worchester (Duft S. 59) statt Coenweald oder Cenwald von Worcester für den berühmten St.-Gallen-Besucher von 929 angemerkt zu werden, wenn man vielleicht auch gern erfahren hätte, wie sich der brillante Handschriftenkenner Duft die Diskrepanz der Datierungsmerkmale in dem von ihm neu gedruckten Bericht über Konrads St.-Gallen-Besuch um Palmareum 968 erklärt (S. 59) – Indiktion XII falsch berechnet, Kaiserjahr *IIII* verschrieben aus *VII*? Der gewichtige Inhalt und der angesichts der Ausstattung passable Preis lassen hoffen, daß diese 3. Konrad-Festgabe im Unterschied zu den Jubiläumsschriften von 1875 ff. und 1923 weite Verbreitung findet.

Saarbrücken

Kurt-Ulrich Jäschke

Helmut Richter Hrsg.: *Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wirkung der clunizensischen Reform* (= Wege der Forschung 241) Darmstadt, (Wissenschaftl. Buchgesellschaft) 1975. XI, 414 S., Gzln., DM 69,-.

Es mag überraschen, daß die viel beachtete Reihe der Darmstädter Wissenschaftlichen Buchgesellschaft „Wege der Forschung“ erst mit ihrem 241. Band sich dem Phänomen Cluny widmet. Denn Cluny – so schwer und schwierig auch zu sagen ist, wer und was das genau ist – gehört unlösbar zur europäischen Geschichte in all ihren Dimensionen. Und die monastische Welt, die mit dem Namen Cluny umschrieben ist, samt all ihren vielfältigen Auswirkungen, ist seit langen Jahrzehnten bevorzugtes Forschungsgebiet. Von einem Mangel an Deutung und Aufhellung des geschichtlichen Vorganges kann wahrlich nicht gesprochen werden. Trotzdem gilt auch heute noch weithin das resignierende Urteil G. Schreibers aus dem Jahr 1942: das Problem Kluny sei bislang ohne Lösung geblieben (zitiert S. 91). Für diese Feststellung steht auch der vorliegende Band ein.

Nach einer kurzen Einführung des Herausgebers folgen dreizehn Aufsätze, in denen sich die namhaften Vertreter der Cluny-Forschung zu Wort melden: Jacques Hourlier OSB, *Das Kloster des hl. Odilo* (1962) S. 1–21. (Hinter dem Titel verbirgt sich ein Rekonstruktionsversuch der Klosteranlage von Cluny, zusammengetragen aus dem Grabungsfund und den Angaben der *Constitutiones Farfenses II* 1); Lucy Margaret Smith, *Cluny und Gregor VII.* (1911) S. 22–42; Hugh T. Talbot OCist, *Die Cluniazensische Spiritualität* (1945) S. 43–49; Jacques Hourlier OSB, *Cluny und der Begriff des religiösen Ordens* (1950) S. 50–59; Theodor Schieffer, *Cluniazensische oder gorzische Reformbewegung?* (Bericht über ein neues Buch.) S. 60–90; Kassius Hallinger OSB, *Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys* (1954) S. 91–124; Gerd Tellenbach, *Zum Wesen der Cluniacenser. Skizzen und Versuche* (1958) S. 125–140; Cinzio Violante, *Das cluniazensische Mönchtum in der politischen und kirchlichen Welt des 10. und 11. Jahrhunderts* (1960) S. 141–225; Theo-

dor Schieffer, Cluny und der Investiturstreit (1961) S. 226–253; Jean Leclercq OSB, Zur Geschichte des Lebens in Cluny (1962) S. 254–318; Hartmut Hoffmann, Von Cluny zum Investiturstreit (1963) S. 319–370; Gerd Tellenbach, Das Reformmönchtum und die Laien im elften und zwölften Jahrhundert (1968) S. 371–400. Der Plan des Klosters Cluny in der Rekonstruktion von Kenneth J. Conant ist angefügt, und die umfangreiche Bibliographie (zusammengestellt vom Herausgeber) schließt den Band ab (S. 401–414).

Der Band ist Cluny in seiner ganzen Breite gewidmet: Das Kloster Cluny selbst, sein Bau, sein monastischer Alltag, sein Wirken, seine Kultur und sein Gebet (bes. J. Leclercq mit beachtlichen Korrekturen an traditionellen Aussagen!); der Klosterverband und seine Verbindung und Verflechtung mit der ihn umgebenden Welt. Deutlich ist zu erkennen, wie mit K. Hallingers epochalem Werk „Gorze-Kluny“. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter (Rom 1950/51), ein Einschnitt in der Cluny-Forschung geschehen ist. Nicht weniger deutlich liest man in den einzelnen Beiträgen Kritik, Fragen und Verbesserungen an den Ausführungen Hallingers.

Es ist sicher nicht Aufgabe des Rezensenten, zu den einzelnen Beiträgen Stellung zu nehmen. Dabei handelt es sich ja nicht um Erstveröffentlichungen; die Ausführungen sind längst bekannt und haben in der Cluny-Forschung bereits ihre eigene Geschichte, was der vorliegende Band in überzeugender Weise dokumentiert. Die hier zusammengestellten Beiträge gehören ohne Zweifel zu jenen Aussagen, die für eine Auseinandersetzung mit Cluny unerlässlich sind. Freilich darf der Band nicht als eine Hinführung zum Problemkreis Cluny in die Hand genommen werden. Was Th. Schieffer S. 73 zu K. Hallingers Werk sagt, daß zu seinem Verständnis eine „gewisse Vertrautheit mit Stoff und Fragestellungen vorausgesetzt wird“, gilt auch für den vorliegenden Band. Er bietet auch keine einfach eingängige Geschichte der Cluny-Forschung. Die gebotene Zusammenstellung der Beiträge ist gerade unter diesem Gesichtspunkt nicht einsichtig: Sie folgt weder einem chronologischen, noch einem systematischen Prinzip. Für die Forschungsgeschichte sind einige Ausführungen Th. Schieffers (S. 62–63) und K. Hallingers (S. 93–96: Denkformen, die bestimmte Forschungsarbeiten über Cluny in der Vergangenheit beherrschten), unmittelbar relevant. Zum besseren Verständnis sähe man gern grundlegende Ausführungen über das Wesen einer Klosterreform (aufschlußreiche Ansätze dazu bei G. Tellenbach, S. 373–377). An den Herausgeber darf man auch die Frage stellen, ob Aufsätze, die in den Sammelband aufgenommen wurden, und in anderen Beiträgen zitiert werden, hier nicht den Hinweis auf den Ort im vorliegenden Band verdienten (J. Leclercq verweist z. B. S. 295 auf die französische Fassung des Aufsatzes von Th. Schieffer, der auf S. 226–253 in deutscher Fassung abgedruckt ist). In der Bibliographie fehlt der Hinweis auf K. Hallingers Rezension von G. Sitwell, *St. Odo of Cluny* (1958): *Th. Rev.* 56 (1960) 67–70, mit der sich J. Leclercq besonders kritisch auseinandersetzt. Ebenso sähe man gern J. Leclercqs Sammelbände „Aux Sources de la spiritualité occidentale“ (Paris 1964) und „Témoins de la spiritualité“ (Paris 1965) angegeben, die einige der in der Bibliographie genannten Aufsätze enthalten, und ebenfalls Cluny in seiner monchengeschichtlichen Stellung besonders hervorheben.

Freiburg

K. Suso Frank

Maureen Purcell: *Papal Crusading Policy. The Chief Instruments of Papal Crusading Policy and Crusade to the Holy Land from the Final Loss of Jerusalem to the Fall of Arce 1244–1291* (= *Studies in the History of Christian Thought* Vol. XI). Leiden (E. J. Brill) 1975, X. u. 236 S., Ln., Hfl. 84,-.

Schlägt man das Buch auf, so möchte man es bei Satz 2 schon wieder zuklappen, wo man die Kreuzzüge als Imperialismus klassifiziert sieht. Das trägt nicht nur einen falschen Begriff ins Mittelalter, sondern hätte auch einer mittelalterlichen Betrachtung nicht standgehalten. Nichts hätte das Volk damals lieber ge-

sehen, als wenn sich Kirche und Imperium zu gemeinsamer Kreuzzugsleistung verbunden hätten. Stattdessen war das Imperium meist verhindert. Was immer die Kreuzzüge waren, Imperialismus gewiß nicht. Aber wir haben es hier ja nicht eigentlich mit einem historischen Buch zu tun, sondern primär mit einem theologischen, das dann auch Schlußfolgerungen für die Institutionsgeschichte zieht. Bereits die Definition des Kreuzzuges S. 10 f. ist eine theologische, die meiner historisch-juristischen (Geschichte der Kreuzzüge S. 263) eben theologische Feinheiten hinzufügt, sie in der Substanz aber kaum verändert. Die Einschränkung auf Jerusalem ist beibehalten, wenngleich dessen Besitz nur noch als Symbol für die christliche Einheit gilt, deren Ausdruck neben dem Bekenntnis des Glaubens der Kreuzzug vor allem gedient habe. Damit wird sich der Historiker so ohne weiteres nicht abfinden können, und liest man die Begründung, so findet man S. 8, daß die gelehrte Dominikanerin unter Einheit der Christenheit denn auch nur die der lateinischen Christenheit versteht, was doch etwas frappiert, da das mittelalterliche Papsttum darunter immer die Wiedervereinigung von Ost- und Westkirche verstanden hat und gerade um dieses Ideales willen die seltsamsten Abirrungen vom reinen Kreuzzugsgedanken in Kauf genommen wurden.

Immerhin zeichnet sich das Buch aber aus durch eine solide Kenntnis der Quellen, vor allem der Papstregister und der großen scholastischen Theologen, weniger der reichen kanonistischen Literatur, die indessen absichtlich weggelassen sein mag, da Brundage, *Medieval Canon Law and the Crusader* (1969), diesen Aspekt ja aufgearbeitet hat und sein Buch der Verfasserin bekannt war. Dies ist nicht ohne Absicht so gesagt, denn mit der Kenntnis der Quellen verbindet sich eine fundamentale Ignorierung der bisherigen Forschung in einem Maße, daß man wirklich nicht mehr glauben mag, daß sie auf reiner Unkenntnis beruht.

Bei der theologischen Untersuchung des Kreuzzugsablasses (S. 36 ff.) fehlt jeder Hinweis auf meine Darlegung dieser Dinge (Geschichte der Kreuzzüge, 1965, S. 31 ff., englisch als *The Crusades*, 1972, S. 25 ff.), obgleich wir dann doch seltsamerweise beide dem Theologen Poschmann folgen und somit auch mit einer Ausnahme zu denselben Resultaten kommen. Die Autorin wird sich nicht damit herausreden können, sie habe das Buch nicht gekannt, denn sie hat in ihr Literaturverzeichnis immerhin meinen Literaturbericht (*Historische Zeitschrift*, Sonderheft 3, 1969) aufgenommen, wo ich S. 674 f. auf diese Dinge eigens noch einmal ausführlich einging, um das Verdienst Cyril Vogels hervorzuheben, der in seinem Kongreßbeitrag „Le pèlerinage pénitentiel“ von 1963 schon vor mir bemerkt hatte, daß man beim Konzil von Clermont keinen Plenarablaß verkündete, sondern der Konzilskanon nur so umgedeutet wurde. Das war mir nämlich seinerzeit entgangen. Hier ist nun weder die Rede von Vogel noch von mir, ja nicht einmal von Brundage, obgleich die Autorin über Vogel und mich hinausgeht und wie Brundage in seinem Buch (aber lakonisch ohne Begründung) die These vertritt, es habe vor dem 13. Jh. überhaupt keine Plenarablässe gegeben. Es ist wirklich ein Unding, zumal für eine Tochter des hl. Dominikus, die Resultate anderer vorzuzeigen, ohne es zu sagen. Dies ist ja auch kein Einzelfall. S. 57 wird die Position des Papstes zu den Ehefrauen von Kreuzfahrern abgehandelt, ohne Bezugnahme auf die beiden einschlägigen Aufsätze von Brundage, *The Crusader's Wife*, *Studia Gratiana* 12 (1967) und *The Crusader's Wife Revisited*, ebd. 14 (1967), beide von mir zitiert *The Crusades* (1972) Anm. 15. Noch trifft man irgendwo in dem Buch Brundages andere einschlägige Arbeiten an: *A Note on the Attestation of Crusaders' Vows*, *The Catholic Historical Review* 52 (1966); „Cruce signari“: *The Rite for Taking the Cross in England*, *Traditio* 22 (1966), obwohl die Verfasserin selbst nach dem römischen Pontifikale den liturgischen Text für die Kreuznahme druckt (S. 200 f.); *The Votive Obligations of Crusaders: The Development of a Canonistic Doctrine*, *Traditio* 24 (1968). Mehrfach wird nach den päpstlichen Registern die Kreuzfahrerbruderschaft von Châteaudun behandelt (S. 62, 107), ohne daß der Leser etwas davon erfährt, daß Jonathan Riley-Smith, *A Note on Confraternities in the Latin Kingdom of Jerusalem*, *Bulletin of the Institute of Historical Research* 44 (1971) sich eingehend damit befaßt hat. Schreiben wir denn alle ohne jeden Anspruch

darauf, gelesen zu werden? Es hätte genügt, wenn die Verfasserin den Rezensionsteil des Deutschen Archivs durchgesehen hätte, wo ich über die Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Kreuzzüge regelmäßig berichte.

Wo man schon bei Übereinstimmung nicht zitiert wird, bleibt erst recht die Diskussion aus. Ich hatte bestritten, daß die Kirche vor der Formulierung der Lehre vom Kirchenschatz überhaupt in der Lage gewesen sei, Ablässe zu verkünden, wenngleich ich eine Lösung angeboten hatte, die zu elegant ist, um von mir zu stammen; Karl Rahner hat sie mir freundlicherweise souffliert. Wenn man nämlich den (noch nicht entdeckten) Kirchenschatz als Grund der amtlichen Fürbitte der Kirche für die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen durch Gott deutet, dann braucht man von seiner Existenz nichts zu wissen, um einen Plenarablaß zu verkünden. Diese für den Theologen bestechende Lösung nützt für den Historiker freilich nichts, der sich nur mit dem Bekannten befaßt. Purcell hält S. 42 eine andere Lösung parat: vor der Entwicklung der Lehre vom Kirchenschatz habe man bei allen Remissionen, Redemtionen und Kommutionen (und darunter begreift sie ja mit Brundage auch das, was ich für unbestreitbare Plenarablässe des 12. Jh. halte) die Last der Genugtuung dadurch vom einzelnen genommen, daß man sie auf die Gesamtheit des Kirchenvolkes umverteilt habe. Die Schwierigkeit, daß damit die verfügbaren „Leistungsreserven“ sehr bald erschöpft waren, hat sie natürlich gesehen, aber eine so weitgehende Theorie, die Plenarablässe, sofern man nur knauserig damit umging, immerhin auch ohne Kirchenschatz denkbar macht, sähe man gern näher begründet und nicht nur mit „it was held“ abgetan, zumal nur wenige Theologen des Mittelalters einen Anlauf in dieser Richtung machten, und dann noch mit sichtlichem Unbehagen (Poschmann S. 78 f.). Poschmann hatte einen anderen Lösungsversuch unternommen mit der unbewiesenen und darum von mir auch angegriffenen Theorie, der Ablass sei im 12. Jh. nur insoweit vollkommen gewesen, daß er nur die auferlegte Kirchenbuße, nicht die zeitlichen Sündenstrafen getilgt habe, eine These, der die ständige Formel von der *remissio peccatorum* widerspricht, jedenfalls in einer Zeit, als man zwischen Sündenschuld und Sündenstrafe theologisch schon genau schied. Daß es hier und in anderen Dingen zu einer wissenschaftlichen Debatte nicht gekommen ist, ist bedauerlich, denn im Grunde ist Purcells Buch kenntnisreich und weiterführend für die Anwendung der päpstlichen Kreuzzugsdoktrin, für diese selbst und für den Zerfall des Seelenrettungsinstruments zu einem Finanzierungsmittel in der zweiten Hälfte des 13. Jh. Freilich hätte man sich manchmal weniger Abstraktion in die Formulierung gewünscht, die vielleicht dadurch bewirkt ist, daß die Verfasserin offenbar päpstlichen Verlautbarungen jeweils den Wert einer Grundsatzentscheidung beimißt, während es oft Entscheidungen von Einzelfällen hart am Rande oder gar außerhalb der Doktrin waren. Die reine Lehre ist in der Tat den Schriften der Kanonisten besser zu entnehmen, die Praxis, eben die Kreuzzugspolitik des Titels, ergibt sich zwar aus der Summe päpstlicher Einzelentscheidungen, aber im Buch erliegt die Verfasserin dann doch immer wieder der Versuchung, hieraus ein Lehrgebäude zu konstruieren. Hätte man es anders handhaben wollen, so hätte man das Beweismaterial plastischer formen müssen. Es ist wenig zufriedenstellend (um nur eines von vielen Beispielen zu nennen), S. 65 zu erfahren, daß die Register eines Bischofs von Winchester ein glänzendes Beispiel dafür bilden, wie die Teilnahme an der Liturgie zugunsten des Hl. Landes einen Ersatz für die päpstliche Teilnahme am Kreuzzug bilden konnte, ohne daß dies mit einem Wort näher ausgeführt wird. Hier wird dem Leser die Arbeit aufgehalst, die er billigerweise vom Autor verlangen darf.

Kiel

Hans Eberhard Mayer

Giulio Basetti Sani: *L'Islam e Francesco d'Assisi. La missione profetica per il dialogo*. Firenze (La Nuova Italia) 1975, XVI + 276 S.

Der Vf. ist in Islamologenkreisen bereits durch frühere Veröffentlichungen, vor allem durch „Per un dialogo cristiano“ (Milano 1969) und „Il Corano nella luce di Cristo“ (Bologna 1972) bekannt. Seine Hauptthese ist stets, daß der Islam eine

Neuinterpretation „im Lichte Christi“ erfahren müsse, um so Vorstufe zur „Christophanie“ zu werden. Diesem Anliegen dient auch das vorliegende Buch, dessen geschichtstheologische Vision (S. 248 ff.) kaum nachvollziehbar ist. Es braucht in der Tat einen tiefen Glauben, bis man Muhammads Wunsch, Gott in Gestalt eines Engels zu sehen, im gekreuzigten Seraph, der Franz von Assisi erschienen ist, erfüllt sieht (vgl. S. 224).

So wird – wie im Titel des Buches angekündigt – Franz von Assisi zur zentralen Gestalt des gesamten Buches, zum Prototyp für die heutige Kirche, die den Dialog mit dem Islam sucht. Folglich handelt es sich bei diesem Buch um eine moderne Hagiographie, die mit Ausnahme von einigen kritischen Anmerkungen zu Franziskus' angeblicher Wallfahrt ins Hl. Land (S. 188 ff.) und einem lehrreichen Hinweis auf Muhammads Aufforderung an die Christen, sich zusammen mit ihm einer muhabāla (Gottesurteil) zu unterziehen (S. 173 ff.), kaum vom Stile klassischer Hagiographien abweicht. Deshalb erscheint Franziskus – völlig losgelöst von seiner Zeit – als einmalig und als der erste, der die Kreuzzüge ablehnte (S. 72 ff.); und wo historische Fakten fehlen, ersetzt sie der Vf. durch psychologische Spekulationen (vgl. S. 201). Ein Vergleich aber z. B. mit A. Waas, *Geschichte der Kreuzzüge*, 2. Bd. (Freiburg 1956) S. 71–78 zeigt, daß Franziskus sehr wohl Kind seiner Zeit war, was seine Bedeutung keineswegs schmälert. Überhaupt ist der Vf. bei historischen Überblicken (etwa S. 11 f.) sehr oberflächlich, wenn man seine Aussagen mit den Forschungen zur Geschichte der Kreuzzüge, wie sie etwa C. Erdmann, H. E. Mayer, St. Runciman, K. M. Setton oder A. Waas vorgelegt haben, vergleicht.

Was die geistige Auseinandersetzung Europas mit dem Islam vor der Zeit und während der Zeit von Franziskus angeht, so erweckt der Vf. den Eindruck, die hervorragenden, in italienischer Sprache publizierten Forschungen von U. Monneret de Villard und A. Malvezzi nicht zu kennen. Sie zeigen nämlich eindrucksvoll, wie sehr man sich schon vor Franziskus und zu seiner Zeit in Spanien, Italien, Frankreich und England mit dem Islam beschäftigte und dabei das kulturelle Gut der Araber gebührend würdigte, worauf neuerdings W. Montgomery Watt erneut hingewiesen hat. Stattdessen zieht es der Vf. vor, durch apokalyptische Überzeichnung ein düsteres Bild vom Islam und seinem Propheten, wie es damals in Europa gang und gäbe gewesen sein soll, nachzuzeichnen (S. 20 f.), ohne etwa S. 19 ein gewisses Verständnis dafür durch den Hinweis zu erwecken, daß man damals weitgehend im Islam nur eine „lächerliche Sekte“ (Petrus Venerabilis) innerhalb des Christentums, nicht aber eine eigenständige, nachchristliche Offenbarungsreligion sah.

Das weitgehende Desinteresse von Franziskus und seinen ersten Mönchen an der arabischen Sprache und Kultur übergeht der Vf. respektvoll. Gerade die Arbeiten von Monneret und Malvezzi aber zeigen, daß sich in der damaligen Zeit sehr wohl andere Vorbilder für die heutige Kirche finden lassen, die heutigen Ansprüchen eher genügen als Franz von Assisi. Im Vergleich zu den Forschungen von Monneret, Malvezzi, Waas und teilweise Fr. Gabrieli bleibt das vorliegende Buch, da zu einseitig auf Franz von Assisi konzentriert, weit hinter dem gegenwärtigen Stand der Forschung zurück.

Hannover

Peter Antes

Alexander Patschovsky: *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen*. Ein Prager Inquisitoren-Handbuch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 3). Berlin/New York (W. de Gruyter) 1975. XX, 319 S., geb., DM 80.–.

Seit der Zeit Rudolf Holinkas und seiner Arbeit: *Sektářství v Čechách před revolucí husitskou* (Sborník filosofické fakulty University Komenského v Bratislavě VI, 52), Bratislava 1929, hat die tschechische Historiographie keine wesentliche Erweiterung der von Holinka gesammelten und ausgeschöpften Quellen zur Geschichte der Inquisition und Ketzerbewegung und daher auch keine grundlegende Korrektur des

mittlerweile verfestigten Bildes erwartet. Doch trat eine Änderung ein, als Alexander Patschovsky im *Cod. Wolfenbüttel 311 Helmst.* (fol. 1–42^{va}) ein aus der ersten Hälfte des 14. Jh. stammendes Inquisitoren-Handbuch böhmischer Herkunft entdeckte, das so viele neue und auch wesentliche Quellen bringt, daß es auf deren Grundlage möglich und nützlich ist, das bisherige Bild der die Inquisition betreffenden böhmischen Verhältnisse der ersten Hälfte des 14. Jh. zu revidieren. Die Bedeutung von Patschovskys Buch reicht jedoch über das lokale böhmische Interesse hinaus in den mitteleuropäischen Kontext überhaupt. Seine Entdeckung – dieses Wort steht hier am richtigen Platz – hat Patschovsky in Form einer kritischen Ausgabe zugänglich gemacht, die mit einer ausführlichen Einleitung, einem Incipit-Verzeichnis, einem Verzeichnis der Zitate sowie einem Namen- und Sachregister und einem Verzeichnis der sachlich für Zeit und Gegenstand der Quelle kennzeichnenden Worte und Wendungen ausgestattet ist.

Das Handbuch wuchs aus Schichten unterschiedlicher Entstehungszeit zusammen. Der älteste Teil wurde von dem oder für den päpstlich bestellten Inquisitor für die Diözesen Prag und Olmütz Colda von Colditz OP in den Jahren 1318–27 zusammengestellt, und zwar aus zwei ähnlichen französischen Handbüchern der zweiten Hälfte des 13. Jh. (Manuel 5 bei A. Dondaine, *Le manuel de l'Inquisiteur [1230–1330]*; Arch. Fr. Praed. 17, 1947, S. 106 f. [18 Stücke] und *Doctrina de modo procedendi contra hereticos* bei E. Martène-M. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum* 5, Lutetiae Parisiorum 1717, Sp. 1795–1822 [17 Stücke]). Diesen sind vor allem die meisten Stücke des Anfangsteils (Nr. 1–9) entnommen, allgemeine Verhaltensmaßregeln für den Inquisitor, Verhörformulare, zwei Bußsentenzen und ein Formular des liturgischen Ritus der Ketzerabsolution. Unter die Stücke des eigentlichen Formularteils, der in inhaltlich zusammengehörenden Gruppen die die Inquisitionspraxis betreffenden Schriftstücke bringt, sind neben den französischen Vorlagen auch schon 33 eigene Stücke Coldas – also aus den Jahren 1318–27 – ihrem Inhalt entsprechend eingereiht. Nach Coldas Tod wurde seine Sammlung auch weiterhin von seinem späteren Nachfolger im Amt des päpstlichen Inquisitors Gallus von Kosofice (1335–48) benutzt, der sie noch um 29, einem weiteren französischen Handbuch des Inquisitors Bernhard Gui von 1323/4 (*C. Doudais, Practica inquisitionis heretice pravitatis auctore Bernardo Guidonis ordinis fratrum predicatorum*, 1886) entnommene, und um 38 aus seiner eigenen Tätigkeit stammende Stücke erweiterte, die alle wiederum ihrem Inhalt entsprechend eingeordnet sind. Die restlichen 8 auf böhmische Verhältnisse sich beziehenden Stücke wurden von anderen Inquisitoren (Walther, episcopus Suronensis, Hartmann von Pilsen, Rudolf OP, und Thomas, Erzdiakon von Prag) bzw. vom Prager Erzbischof (Ernst von Pardubice) ausgefertigt. Die ganze Sammlung ist als Formularsammlung bearbeitet, also unter Verkürzung der Protokolle und Eschatokolle der Urkunden und Weglassung der Daten und der meisten Namen. Die heutige Überlieferung in der Wolfenbütteler Handschrift ist eine nach der Mitte des 14. Jh. entstandene Abschrift; der erste Besitzer der Handschrift war der Basler Domkanoniker Heinrich Lebus, Generalvikar in Straßburg (1366 und 1374); für diesen wurden auch andere, die Bettelorden sowie die Beginnen und Begarden in Straßburg betreffende Teile des Codex geschrieben. Im 16. Jh. diente diese Handschrift Mathias Flacius Illyricus als Quelle für seinen *Catalogus testium veritatis*.

Wenn die aus den französischen Handbüchern stammenden Vorlagen v.a. für die formale Kenntnis der Inquisitionspraxis in Böhmen und für die Literaturgeschichte von Bedeutung sind (für sie beschränkt sich die Ausgabe auf ein Regest mit ausführlichen Anmerkungen, Incipit und Explicit), so sind die 80 Stücke böhmischer Provenienz (deren Text samt graphischer Bezeichnung der ev. formalen Vorlage in extenso abgedruckt ist) auch inhaltsmäßig wichtige Quellen, unter ihnen v.a. die Stücke Coldas, während die mehr auf die formale Seite sich konzentrierenden Stücke von Gallus von geringerem Interesse sind.

Für die wichtigsten halte ich diejenigen Schriftstücke des Handbuchs, die sich auf den Fall Richardins von Pavia (Nr. 104, 25, 105, 149 und der in Beilage I abgedruckte Schutzbrief Bischof Johanns IV. von Dražice für den Genannten) sowie

auf die Anfänge der ständigen Inquisition in Böhmen beziehen. Das bisherige Bild dieser Ereignisse war – schematisch gesehen – etwa das folgende: der Prager Bischof Johann IV. von Dražice verhinderte v.a. aus Abneigung gegen die päpstlichen Eingriffe in seine Diözese und aus Aversion gegen die Bettelorden die Vollstreckung des Urteils über 15 vom päpstlichen Inquisitor verurteilte Ketzer und ließ erst nach eigener Überprüfung des Prozesses 14 von ihnen verbrennen; den wichtigsten Ketzer aber ließ er frei. Diese Auffassung stützt sich auf den Text der Anklage, die von Heinrich von Schönburg gegen den Bischof bei der Kurie erhoben wurde und ein stilistisches Meisterwerk des Argumentierens mit Halbwahrheiten ist. Die jetzt veröffentlichten Briefe stellen diesen Halbwahrheiten eine zurechtgerückte Schilderung der wahren Ereignisse entgegen: Richardin von Pavia, ein lange Jahre in Prag (vielleicht an der Domschule) wirkender Arzt und Philosoph, stand in der Tat unter dem Schutz des Bischofs, dem er seine spekulativ-philosophische Schrift averroistischer Prägung *Declaratio salutarium mandatorum* zur Korrektur vorlegte; der Bischof fand das Buch und v.a. dessen Intention völlig rechtsgläubig, und wahrscheinlich erst nach Drängen von anderer Seite und längerem Hinauszögern veranlaßte er selbst (also nicht der Papst) seinen Inquisitor zur Überprüfung des Glaubensgehalts des Buches. Dieser erklärte es schließlich für häretisch und verbannte den Verfasser aus dem Prager Bistum. Richardin ging nach Olmütz, wo er weitere Befehle des Bischofs erwarten sollte. Dazu kam es aber nicht mehr, weil der Bischof inzwischen suspendiert wurde; und erst nach seiner Suspendierung wurde vom Papst ein Inquisitor bestellt und mit Richardins Verurteilung betraut. Das Vorgehen des Bischofs war somit – wenn auch seine Begünstigung der wohl außerordentlichen Persönlichkeit Richardins offenbar ist – völlig regelrecht, v.a. hängt seine Handlungsweise nicht mit seinem Widerstand gegen päpstliche Eingriffe zusammen, da solche nicht in Betracht kamen. In dieser Richtung wird die tschechische Historiographie ihr Bild Johannes IV. revidieren müssen, der bis zu seiner Suspendierung offenbar weniger der mächtige und königstreue Großfürst war, als der er bisher geschildert wurde, als vielmehr echter Bischof. In Betracht gezogen werden muß dabei auch Patschovskys einleuchtende Hypothese über den Konflikt zwischen Bischof und König, der möglicherweise den Hintergrund für die Suspendierung des Bischofs abgab und für den mehr Indizien sprechen als für den bisher als bestimmend betrachteten Konflikt Bischof – Papst; letzterer ist sichtlich erst durch eine leicht national geprägte Haltung der tschechischen Historiographie und ihr Mißfallen an fremden Eingriffen in Böhmen geschaffen worden.

Johanns Ernennung eines Inquisitors zur Beurteilung des Falls Richardin ist überhaupt der erste Anfang dieser Institution in Böhmen (den Besuch Přemysls II. Otakar von 1257 hält Patschovsky eher für eine politische Kalkulation als für die Initiative zur wirklichen Einführung der Inquisition im Land); diese bestand dann ununterbrochen bis zur hussitischen Bewegung. Bis in die 40er Jahre wirkten die päpstlichen und bischöflichen Inquisitoren in Böhmen nebeneinander, öfter mit- als gegeneinander (beider Briefe sind im selben Handbuch vereint). Ernst von Pardubice hat also nicht die ständige bischöfliche Inquisition eingeführt, da ja diese schon seit Johann IV. im Lande bestand, doch mit Ernst endet die Tätigkeit der päpstlichen Inquisitoren. Eine ganze Reihe von Schriftstücken der Sammlung zeugt von den Unruhen, die die neue Institution im Lande hervorrief. Patschovsky analysiert diese Fälle – ebenso wie die Ereignisse um Richardin – und kommt zu dem Schluß, daß es die Eigentümlichkeiten des Inquisitionsgerichts waren, die für das allgemeine Gefühl von Rechtsunsicherheit und Willkür und für den damit verbundenen Widerstand der Städte und des Klerus, zweier Gruppen mit eigener, in römisch-kanonischen Rechtsformen wurzelnder Iurisdiktion, verantwortlich zu machen sind.

Am Schluß der Einleitungsdarstellung befaßt sich der Verfasser auf Grund des Handbuchs sowie der ebenfalls von ihm entdeckten, noch nicht publizierten Heiligenkreuzer Fragmente der Inquisitionsverhöre mit der Frage, um welche Sekten es sich im Böhmen der ersten Hälfte des 14. Jh. handelte, und folgert, daß es am ehesten die weit verbreitete heterodox-mystische Bewegung war, v.a. die häretischen

Begarden und Beginen, sehr wahrscheinlich auch Waldenser, nicht jedoch Katharer, wie noch Holinka angenommen hatte.

Es ist gar nicht möglich, auf alle einzelnen Korrekturen unserer bisherigen Kenntnis einzugehen, die im erschlossenen Material, etwa in der zeitgenössischen Schilderung der Ermordung des Breslauer Inquisitors Johann von Schwankenfeld (Nr. 64 und 142), in der Darstellung oder den Anmerkungen zu finden sind (z.B. Anm. 164, S. 41 zur Urkunde Innozenz IV. vom 19. August 1244 aus Lyon), die sämtlich eine gründliche Aufarbeitung des Stoffes durch einen Kenner der Problematik bezeugen. Ist hin und wieder möglich, Einwände gegen Aussagen des Verfassers zu erheben, so geht es jeweils nur um geringfügige Details untergeordneten Charakters (z.B. Nr. 111, Übertragung der Inquisition gegen Zauberei von Ernst von Pardubice: nach der Intitulatio dei et apostolice sedis gracia in die Jahre vom 30. April 1344 bis c. 1350 [1349?] datiert; Ernst hat aber dieselbe Intitulatio schon als Bischof gebraucht: *R. Zelený, Councils and Synods of Prague and their Statutes* [1343–1361], Rom 1972, S. 20 und *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae IV*, ed. J. Emler, Pragae 1892, Nr. 1369, weil er schon als Bischof, nicht erst als Erzbischof vom Papst ernannt wurde: *Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia I*, ed. L. Klicman, Pragae 1903, Nr. 166, so daß der terminus post quem auf den 3. März 1343 zu verschieben ist). Nutzbringender aber ist es, den Quellenreichtum, den vermittelten Erkenntnisgewinn und die vielen weiterführenden Anregungen des Buches hervorzuheben, das eine nicht alltägliche Leistung darstellt, der am ehesten ein weiteres Studium gerecht wird.

Prag

Zdeňka Hledíková

Hartmut Boockmann: *Johannes Falkenberg, der deutsche Orden und die polnische Politik. Untersuchungen zur politischen Theorie des späteren Mittelalters*. Mit einem Anhang: Die Satira des Johannes Falkenberg (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 45). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975. Hln., 369 S., 1 Abb., DM 78,—.

Ausgehend von dem in der Leipziger Universitätsbibliothek entdeckten vollständigen Manuskript (Hs. 1539) der „Satira contra hereses et cetera nephanda Polonorum et eorum regis Jaghel“ des Dominikaners Johannes Falkenberg, deren Edition S. 312–353 und deren Inhaltswiedergabe S. 24–37 vorgelegt wird, bietet H. Boockmann in seiner Göttinger Habilitationsschrift nicht nur einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des Machtkonflikts der Jahre 1385–1418 zwischen Deutschem Orden und Polen-Litauen, welcher sich teilweise mit den Auseinandersetzungen zwischen dem Orden und dem deutschen Königtum, zwischen Konziliarismus und päpstlichem Herrschaftsanspruch überschneidet. Er bietet vor allem einen Einblick in die Geschichte der religiös untermauerten politischen Propaganda im ausgehenden 14. und beginnenden 15. Jahrhundert.

Der gegen 1365 geborene Dominikaner „sächsischer“ Herkunft hat, wie Boockmann erläutert, 1381–1399 an den Universitäten Prag und Wien, wahrscheinlich auch in Köln, Artes, Jurisprudenz und zuletzt Theologie studiert. 1405/06 ist er als Lektor des Krakauer Dominikanerklosters nachweisbar, später als Inquisitor in der Kirchenprovinz Magdeburg und als theologischer Sachverständiger beim Konstanzer Konzil. Die „Satira“, 1412 von ihm dem Deutschen Orden zur Verteidigung der gegen Polen gerichteten Politik angeboten, von diesem jedoch abgelehnt, wurde 1416 auf dem Konzil bekannt. Dort löste dieser Aufruf zum Kreuzzug gegen das polnische Volk und seinen König auf Antrag Polens einen Haeresieprozeß gegen Falkenberg aus, der auch als Verfasser einer weiteren Propagandaschrift für den Deutschen Orden und verschiedener Traktate gelten kann („De mundi monarchia“; Wiener Traktat; „De renuntiatione papae“ u.a.m.). Den inneren Zusammenhang dieser Schriften sieht Boockmann in einem extremen Papalismus, in einer schulmäßigen Deutung der Welt als einer von Papst und Kaiser als den beiden universalen Gewalten regierten Ordnung (S. 190). Das Motiv ihrer Entstehung sei eine kämpferische Auffassung vom Amt des Theologen als Glaubenswächter.

Seine Streitbarkeit trug Falkenberg bereits 1406 einen von Matthäus von Krakau (dem Beichtvater König Ruprechts) angestregten Haeresieprozeß und seine Vertreibung aus Krakau ein, doch war Haeresie ihm damals so wenig nachweisbar wie 1416–1418: Für die Zeitgenossen bestand sein Vergehen in politischer Unverschämtheit, und so kam er nach Vermittlungsbemühungen Papst Martins V. durch bloßen Widerruf der politischen Irrtümer aus langjähriger Haft in Rom frei.

Erörterungen über den Haeresiebegriff stehen im Mittelpunkt der zeitgenössischen Debatten; Bockmann zeigt dessen verschiedene Aspekte in der offiziellen Anklageschrift gegen Falkenberg (aus der allein bisher die Thesen der „Satira“ bekannt waren) und in den Schriften von Paulus Vladimiri und Stanislaw von Skalbmierz als den führenden politischen Berater Wladyslaw Jagiello auf. Ferner zieht er die Traktate der Verteidiger Falkenbergs auf dem Konstanzer Konzil heran. Diese gehörten sowohl der deutschen als auch der französischen Nation an und waren z.T., wie Konrad von Urbach, gleichzeitig Verfasser von Rechtfertigungsschriften für den Deutschen Orden, den man durch den Falkenbergprozeß in seiner Existenz bedrohen und dem man das Schicksal der Templer bereiten wollte. Mehrfach gelangt Bockmann zu einleuchtenden neuen Lösungen in Datierungs- und Zuweisungsfragen und kann auch die innere Haltung der Zeitgenossen zu Problemen der Heidenhilfe in Kriegen zwischen Christen, zu Fragen der legitimen Missionierung und des echten oder vorgetäuschten Christentums belegen. Die Rivalität zwischen katholischer und orthodoxer Kirche in den Missionsgebieten wird ebenfalls berührt.

Wie Vf. darlegt, war der Haeresiebegriff in der Spätzeit des Konzils von Konstanz bereits so vielfältig interpretierbar und zu manipulieren, daß er als Waffe gegen Kontrahenten zu versagen begann. Doch bedienten sich seiner die in der politischen Propaganda fortschrittlicheren, weil der Konzilsbewegung nahestehenden und auf sie setzenden polnischen Theologen ebenso wie die Traditionalisten. Der Deutsche Orden war in seiner Haltung starr und setzte auf herkömmliche Beeinflussungsmittel wie Ausschreiben, Plakate und die Argumentation mit alten Privilegien, was auf die Adelskreise, aus denen er sich rekrutierte, seine Wirkung auch nicht verfehlte. Zur Selbstverteidigung auf dem Konzil genügte dies jedoch nicht mehr. Den Generalprokuratoren blieb es überlassen, den Orden hiervon zu überzeugen und fremde Gelehrte für die geistige Auseinandersetzung mit Polen heranzuziehen.

Letztlich entschied jedoch nicht theologische Argumentation, sondern der Personalwechsel auf dem Stuhle Petri noch einmal zugunsten des Ordens: mit dem Ende des Konzils und dem Scheitern der polnischen Appellation war Propaganda dieser Art der Boden entzogen. Diese wechselseitigen Bedingtheiten herausgestellt und das zufällig in den Papieren Konrads von Urbach erhaltengebliebene Exemplar der 1418 zur Vernichtung verurteilten „Satira“ in einer gründlich kommentierten, mit Nachweis der Bibelzitate versehenen kritischen Ausgabe allgemein zugänglich gemacht zu haben, ist verdienstvoll. Die Arbeit dürfte auf geistes- und religionsgeschichtliche Untersuchungen sehr anregend wirken. Sie stellt außerdem einen wichtigen Beitrag auch zur Geschichte der Bettelorden dar, die deren internationale Verflechtungen berücksichtigt. Offen bleibt der Zusammenhang der „Satira“ mit früheren von Dominikanern vertretenen papalen Theorien.

Göttingen

Eva Gießler-Wirsig

James E. Biechler: *The Religious Language of Nicholas of Cusa* (= American Academy of Religion Dissertation Series 8). Missoula, Montana (Scholars Press) 1975, VIII und 240 S.

Die Arbeit unternimmt den originellen Versuch, durch Interpretation seiner *Sprache* zum Verständnis der *Person* des Nicolaus von Kues beizutragen. Dies spielt auf einer zweifachen Ebene: Biechler geht aus von der Frage, die die Biographen seit jeher beschäftigt, wie der Frontwechsel des Nicolaus auf dem Basler Konzil von der konziliaristischen zur päpstlichen Partei zu verstehen sei. Das andere Faktum,

das angesichts der Größe seines Gedankens Verlegenheit bereitet, des Cusanus nicht nachlassendes Interesse an der Kumulation einträglicher Ämter auf seine Person, sieht Vf. in den größeren sozio-kulturellen Zusammenhang der Zeit und Umwelt eingebettet.

Sich die Wahrheit des Satzes, den Petrus im Hof des Pilatus zu hören bekam – „... denn deine Sprache verrät dich“ –, methodisch vorzugeben, ist zweifellos ein starker Ansatz dieses Buches. Die Frage nach der inneren Notwendigkeit, nach den Wurzeln von Denk- und Handlungsweisen jedoch ist stets in Gefahr, im Horizont des Psychologischen zu verbleiben. Beschreiben- und Erklärenwollen laufen dann ineinander, das Ende ist eine moralische Apologie. Wir müssen kritisch fragen, ob Vf. dieser Gefahr immer entgangen ist.

Mit Biechlers Worten ist der Gegenstand seiner Untersuchung „the mutual and complex interaction of experiential knowledge and religious conviction in the life and works of Nicholas of Cusa“ (S. 3). Diese ist uns nur im Medium der Sprache zugänglich. Da aber ein sprachlicher Komplex laut Vf. eine Symbol-Welt ist, gibt er seine Bedeutung nur in ständiger Bezugnahme auf die Welt der Ereignisse her. Aus diesem Grund versuche die vorliegende Arbeit an erster Stelle „to situate Cusanus within the context of his active engagement in social and political affairs“ (S. 4). Dies unternimmt Kap. I unter dem Titel „Crisis of Identity“. Hier macht Vf. zunächst (S. 7–11) deutlich, daß der nach 1437 vollzogene Frontwechsel „from conciliarism to papalism“ schon vom Studiengang des Cusanus her nur als ein wirklicher Standortwechsel, als eine grundsätzliche Neuorientierung seines ganzen Lebens verstanden werden kann. Der folgende Unterabschnitt über „Humanistic Influences“ (S. 11–18) trägt drei Aspekte bei. 1. Das Zusammentreffen der Anhäufung von Benefizien und einer ebensolchen von Handschriften ist kein zufälliges, denn „his search for a humanist identity was intimately related to his social and economic advancement“ (S. 14). Humanistische Bildung konnte der Weg zu Einfluß und Wohlstand sein, wie das Beispiel berühmter Humanisten zeigt. Gleichwohl ist 2. das Zeitalter der Renaissance das Zeitalter des aufblühenden Individualismus (Burckhard) auch in ökonomischer Hinsicht. Die beginnende Geldwirtschaft stärkte den Wettbewerbsgeist und führte ein erhöhtes Gefühl persönlicher Unsicherheit mit sich (v. Martin) sowie 3. eine Geisteshaltung, die nicht nur wirtschaftliche Realitäten sondern auch die Wissenschaften und Künste einem rationalen, kalkulierenden Denken unterwarf, für die Welt in einer Reihe mathematischer Gleichungen darstellbar war. Die „geometrische Gott-Sprache“ des Cusaners in *De docta ignorantia* sei hinreichender Grund, ihn mit dieser Seite der humanistischen cultura in Verbindung zu bringen. Der Abschnitt „Cusanus and the Greeks“ (S. 18–27) erinnert an die (auch) humanistischen Beweggründe für die Reise des Cusanus nach Konstantinopel, an die Begegnung der italienischen Humanisten mit dem Neuplatonismus Proclus'scher Prägung über Pletho und Bessarion, an das Aufkommen des Themas von der Universalreligion durch persönliche Begegnung mit dem Islam. „What Nicholas discovered in Constantinople set the course of the rest of his intellectual life“ (S. 22). Der Abschnitt „The New Vision“ (S. 27–36) spricht aus, worauf die drei vorhergehenden, jeder aus einer anderen Richtung, hinführten: Die Reise nach Konstantinopel bedeutet einen Wendepunkt im Leben des Nicolaus von Kues. In den Jahren zwischen 1436 und 1440 sieht Vf. ihn eine Art Identitätskrise erleben, „an adjustment of personality“ (S. 27). Die geordnete Welt von *De concordantia catholica* bekam Risse, als Nicolaus mit Basel brach und auf die Seite Eugenius' IV trat, sein Verhalten nicht mehr mit der alten Theorie in Einklang stand. Nicolaus' Suche nach einer einheitlichen Schau der Wirklichkeit (a unified vision of reality) sei daher mehr in Begriffen der Intensität als mit solchen der Dauer zu interpretieren. Von daher müsse man den dramatischen Charakter des in *De docta ignorantia* berichteten Schiffs-erlebnisses verstehen. Nicolaus beschreibe dieses Erlebnis als eine Art persönlicher Krise, und indem er dies in Anklang an des Apostels Paulus „seventh heaven“ experience tue, zeichne er es mit der zugleich moralischen und intellektuellen Autorität göttlichen Ursprungs aus. „Access to the realm of the incomprehensible imports a new identity, a new sense of personal integrity based

upon a reevaluation of past experience and looking to a future more comprehensive in its possibilities“ (S. 29). Nicolaus sah nun sich und seine praktische Tätigkeit in einem neuen Licht, und das unmittelbare Ergebnis seiner neuen Erfahrung, die Gelehrte Unwissenheit, ist eine Beschreibung dieser neuen, umfassenderen Schau des Lebens und impliziert eine Rechtfertigung seines Verhaltens, eine „*apologia pro vita sua*“ (S. 29). Vf. stellt heraus, daß für das Erlebnis des Cusanus die Gesellschaft, in der er sich fand, nicht ohne Bedeutung war. Griechische Kirchenmänner, Theologen und Philosophen reisten mit ihm zum Konzil von Florenz; daß sie es taten, war zum großen Teil sein Verdienst. Und so konnte der Cusaner sich einige Monate später des genugtuenden Bewußtseins erfreuen, zur Erfüllung eines alten Traums beigetragen zu haben, zur Wiedervereinigung der Griechischen mit der Lateinischen Kirche. Der Erfolg von Florenz war für ihn Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes, und damit rechtfertigte Florenz des Cusanus Bündniswechsel und gab ihm das Siegel göttlicher Zustimmung. Daß *De docta ignorantia* dann in weniger als zwei Monaten vollendet wurde, zeige, wie dringend Nicolaus seine Vision anschaulich machen mußte. Die Schrift ist programmatisch geworden nicht nur in dem Sinne, daß sie die Themen anschlügt, Grundsätze und Terminologie formuliert, die für fast alle späteren Werke bestimmend bleiben, das Werk selbst war, wie Biechler formuliert, ein Ereignis in des Cusaners Leben, das nie seinen konstitutiven und bildenden Einfluß auf seine Persönlichkeit verlor (S. 31). Um den „neuen Cusanus“ zu verstehen, sei es hilfreich, in Begriffen religiöser Konversion oder von Identitätskrise und ihrer Lösung zu sprechen, da nur auf dieser Ebene die verschiedenen Elemente ererbter Tradition, kultureller Umgebung und sozialer Wechselwirkung auftauchen und ihren Brennpunkt finden. So sei es irreführend, von einem „Entschluß“ des Cusanus zu sprechen, das Konzil von Basel zu verlassen und zum Vertreter des Papsttums zu werden. Die radikale Umorientierung hat sich schrittweise vollzogen, und es kann keine einzelne Ursache für sie benannt werden. Unbefriedigend sei daher Vansteenberghes Erklärung, der den Frontwechsel mit dem Ausgang der Manderscheid-Sache in Verbindung bringt und als Ergreifen der praktischen Alternative versteht. Diese Deutung gehe an der auffälligen Tatsache vorbei, daß Nicolaus, der die historische Bühne als *doctor decretorum* und Mann der Praxis betreten hatte, der seinen frühen Ruhm in Prozessen erworben, dessen Schriften sich vormals mit legalen und politischen Fragen befaßt hatten, daß dieser Nicolaus von Kues nach seinem Parteiwechsel nie wieder eine politische oder kanonische Abhandlung schrieb, sondern alle literarischen und geistigen Kräfte auf philosophische und theologische Themen sammelte. Cusanus war überzeugt, mit *De docta ignorantia* zu einem Neuen im Aufbruch zu sein. Im Widmungsbrief nennt er seine Gedanken ungebräuchlich, und auch seine bekannte Praxis der Wortschöpfung weist aus, daß er sich als *innovator*, als Neuerer verstand. Die neue geistige Bewegung seiner Zeit war der Humanismus. Vf. deutet unter den drei Stichworten „*art language*“, Dialogform und beginnende historische Kritik die Elemente an, die Cusanus aus dieser Bewegung aufgriff, ohne daß er sich doch mit dem Gesamt ihrer Ziele je identifiziert hätte.

Ich habe dieses Kapitel etwas breiter referiert, weil ich es, obgleich vieles erst skizziert erscheint, was im Folgenden anhand der Texte herausgearbeitet wird, für das wichtigste halte. Es ist geeignet, einen kritischen Punkt in der Biographie des Cusanus in einem neuen Licht erscheinen zu lassen und damit der Forschung neue Impulse zu geben. Die Reife seines Urteils zeigt sich darin, daß Vf. nicht der Meinung ist, nach der Lösung der von ihm beobachteten Identitätskrise eine stabile, in sich ruhende Persönlichkeit vor sich zu haben, gleichsam den Schlüssel, der unmittelbaren Zugang zu des Cusanus Gedankenwelt gewährt. Er betont: „Cusanus remained an immensely complicated individual, ambivalent, obscure, inconsistent . . .“, und beweist Einsicht in das Wesen religiöser Erfahrung, wenn er fortfährt: „the resolution of his crisis of identity remained tenuous and strained, requiring repeated ventures into the boundary land at the limits of reason as though in need of reassurance that the once and for all „incomprehensible grasp of the incomprehen-

sible itself" granted him from on high as he returned from Constantinople was indeed a glimpse of the *Maximum Absolutum* and not mere illusion" (S. 36).

Zum zweiten Mal in seinem Leben wurde Nicolaus ein tiefgehendes Erlebnis im Zusammenhang mit Konstantinopel zuteil, als diese Stadt am 29. Mai 1453 in die Hände der Türken gefallen war. Die Berichte von der ungewöhnlichen Härte der dort sogleich einsetzenden Christenverfolgung regten Cusanus zur Abfassung seiner Schrift *De pace fidei* an. Ihr widmet Biechler Kap. II unter der Überschrift „Blueprint for Harmony“ (S. 37–71). *De pace fidei* ist für ihn ein originaler und höchst schöpferischer Beitrag zu dem dem religiösen Denken der Renaissance bereits vertrauten Problem des religiösen Pluralismus (interfaith dialogue). Dabei sei für Cusanus bezeichnend, daß er unter dem intellektuellen Zwang arbeite, „to reconcile the contradictions of his world in their root cause“ (S. 46). Daher gebe die Neuplatonische Lehre von der Partizipation mit ihrer imago-exemplar-Sprache den Ton der ganzen Abhandlung an (S. 47). So liegt hier, wie Vf. bemerkt, die Bitte um Lösung eines Problems vor, von dem sich erweist, daß es gar kein Problem ist, denn es gibt nur eine Religion in verschiedenen religiösen Formen (S. 49 f.). Die sich ausdehnende Welt des 15. Jahrhunderts rief nach einer entsprechenden Ausweitung des Blicks. *De pace fidei* ist des Cusanus Antwort auf diese Herausforderung, das Ganze zu sehen (S. 68). Als solche muß die Schrift Zugang gewähren zur Dimension der religiösen Dynamik, wie Biechler es nennt. Wir müßten also versuchen, hinter den Schleier ihrer symbolischen Sprache durchzudringen, um ihre existentiellen Wurzeln aufzudecken (S. 69). Dies sei umso leichter, als Nicolaus auch in *De pace fidei* auf bekannte Muster zurückgreift und in ihrer Weiterentwicklung sich die zugrundeliegende Dynamik offenbare, die religiöse Dimension der Sprache zum Vorschein komme (S. 71), denn die Sprache ist zu mehr da als ein Gedankensystem wiederzugeben. „Variations in familiar language patterns point to alterations in consciousness“ (S. 70). Die drei folgenden Kapitel der Arbeit sind nun jeweils einer Sprachfamilie und ihrer Bedeutung im Denken des Cusanus und speziell in *De pace fidei* gewidmet.

In Kap. III stellt Vf. die Sprachfamilie *unitas* vor unter dem Titel „The Unity of Religion“ (S. 73–103), in Kap. IV *sapientia* unter dem Titel „The Authority of Wisdom“ (S. 105–138), in Kap. V *pax* als „The Peace of Believing“ (S. 139–172). In Stichworten sei das Wesentliche genannt. Zu Kap. III: Concordantia ist etwas anderes als unitas. Nach 1437 sieht Cusanus Einheit nicht mehr als etwas durch die Dynamik eines politischen Prozesses Erreichbares, sondern als metaphysische Eigenschaft des Seins und damit erste Wahrheit des Universums selbst (S. 73). Das Kapitel interpretiert drei Sätze: 1. „Ante omnem pluralitatem est unitas“ (S. 74–81). Nicolaus' Einheits-Sprache als post-Basel-phenomenon muß zusammengebracht werden mit seiner Suche nach einer symbolischen Verifikation seines pro-päpstlichen politischen Standpunkts. Papaler Zentralismus und Neuplatonische Einheitsmetaphysik stimmen zusammen. Participatio kann nur Ergebnis der Aktivität des Einen sein; dennoch wird diversitas, varietas, pluralitas auch als casus, defectus verstanden. 2. „Religio una in rituum varietate“ (S. 81–92). Nach *De docta ignorantia* und *De coniecturis* können menschliche Wahrheiten kein adäquates Wissen von Gott vermitteln, alles Wissen ist konjunktural, nur im göttlichen Geist gibt es absolute praecisio. Diese Theorie der Erkenntnis ist auch auf den Glauben anzuwenden. „Religious pluralism is thus seen to be a natural concomitant of the human way of knowing“; „religious difference is rooted in cognition“ (S. 83). Religion, die nur eine ist, ist ein Ideal, eine Art Platonischer Form, die als irdische Realität nur in der Unterschiedenheit der participatio existiert. Cusanus' Schwierigkeit: wirkliche Pluralität zu beschreiben; Ambivalenz dieses Begriffs. Eine weitere Zweideutigkeit: non est nisi religio una, andererseits ist der katholische Glaube die una fides orthodoxa, zu der die diversitas durch göttliches Eingreifen geführt werden muß. „This dilemma of *De pace fidei* is the dilemma of Cusanus's life which itself mirrored the crisis of his age“ (S. 92). 3. „Felicitas non est nisi . . . unio“ (S. 92–103). Unitas als soziales und kulturelles desideratum. Unitas-Sprache und die Ansicht, daß die

Mathematik rationale Sicherheit gibt, sind Akkomodationen der religiösen Sprache an das Verlangen seiner Zeit nach wissenschaftlicher Präzision und der Macht, die diese verleiht. In den Bereich der sozialen Veränderungen fällt das mit dem neuen Bewußtsein von Individualität sich einstellende Gefühl der Isolation und persönlichen Unsicherheit, dem Einheit als die Lösung seiner Probleme und folglich als felicitas erscheine. Der zentrifugale Effekt des Individualismus werde so kompensiert durch eine Einheits-Symbolik (unitas symbolism, S. 101).

Auch Kap. IV ist triadisch aufgebaut. 1. „Est igitur sapientia Deus“ (S. 107–115). Für Cusanus ist das Universum wesentlich rational. Causa, ratio und principium koinzidieren und sind gleichewig. Bedeutung der Buch-Metapher. 2. „Christus venit . . . ut liberaret mundum ab ignorantia“ (S. 115–128). Die Begriffe verbum, conceptus, magisterium sind für die Christologie des Cusanus von zentraler Bedeutung. Nach Biechler ist besonders in der sapientia-Sprache des Cusanus sein Eingehen auf die religiösen Bedürfnisse seiner Zeit zu erkennen. Im Zeitalter der Entdeckungen mit seiner Hochschätzung des Wissens habe er auf die intellektualistischen und gnostischen Elemente, die von Anfang an im Christentum lebendig waren, besonderen Nachdruck gelegt. Auch in den Predigten des Cusaners erscheine Christus vornehmlich als Lehrer. Jesu Sendung sei als Offenbarung des Ursprungs verstanden, die den Weg aus der Unwissenheit eröffne. Hier fließe die sapientia-Sprache einerseits mit den Begriffen visio-lux zusammen, andererseits mit der Vorstellung vom spiritus intellectualis, der in der schola rationis in des Menschen Seele einfließt, den göttlichen Samen des Intellekts zum Aufgehen bringt. Das nach Met. A allen Menschen gemeinsame desiderium naturale ist für Cusanus auf die sapientia gerichtet, die Hoffnung auf seine Erfüllung die gemeinsame Basis aller Religion. Viel christologisches Traditionsgut werde beim Cusaner durch die dominante sapientia-Metapher zurückgedrängt. 3. „Veritas est illa vita regni caelorum“ (S. 128–138). Seligkeit besteht im Besitz der sapientia. Biechler weist auch hier auf eine Ambivalenz im Denken des Cusanus: Einerseits ist der Mensch geschaffen, um Gott zu erkennen, er ist mit dem Verlangen danach und den entsprechenden intellektuellen Möglichkeiten ausgestattet. Trotzdem bezeichne Cusanus das Wissen dieser Welt als leer und irreführend (S. 129 f.). Seine Sprache vom amor zeige die gleiche Beschränkung auf den Erkenntnisbereich wie die sapientia-Sprache (S. 130). Auffallend und von zeitgeschichtlicher Signifikanz sei des Cusaners Assoziation von sapientia und sogenannten „foodwords“, cibus, panis, pabulum, pastus. Biechler erinnert daran, daß auch in den modernen Sprachen „Brot“ für „Unterhalt“ stehen kann. Wissen, Vermögen (power), Unterhalt und geschäftliches Geschick stehe so in einer Reihe wie sapientia, cibus, vita (S. 132). Auch für den Begriff magisterium gelte, daß die Assoziationen des deutschen Wortes „Meisterschaft“ sich in dieser Zeit in die Richtung des Ökonomischen und Kommerziellen entwickelten (S. 133 f.). So sei des Cusanus Rede von sapientia nicht als Gegenschlag oder Reaktion auf wissenschaftliche Erkenntnis zu verstehen, vielmehr war sapientia als religiöses Symbol mit aller Macht allen Wissens ausgestattet (S. 134). Wieder ist auf eine innere Spannung im Sprachfeld hinzuweisen: alles Wissen kommt aus der notitia originis, andererseits „ruft sapientia auf den Plätzen“, ist verborgen in der Alltagswelt (S. 135). Biechler weist abschließend auf die Entwicklung zur Bildungsreligion hin, deren Möglichkeiten in des Cusanus sapientia-Sprache angelegt waren.

In Kap. V begründet 1. der Satz „Omne autem principium dicit sic se in principio suo complicari“ (S. 140) die Behauptung, daß auch alle friedliche Übereinkunft im Glauben (all religious harmony) ihre Herkunft in der Natur Gottes selbst haben müsse, der, obschon actus purus und Quelle aller Bewegung, zugleich unendliche Ruhe und Friede sei. Diese letzte Aussage ist menschlicher Einsicht nicht zugänglich; nur docta ignorantia betritt das Reich der coincidentia oppositorum. Das Koinzidenzprinzip, das eine andere Weise des Redens von Einheit ist, impliziert die friedfertige und großgesinnte (broadminded) Haltung von *De pace fidei*, deren humanitärer Appeal aber nicht hinwegtäuschen darf über ihre grundsätzliche Schwäche: hier ist kein Raum für menschliche Bosheit; das Böse erscheint in einer Reihe mit bloßer alteritas oder variatio, Nicolaus zeigt hier und in anderen Werken

kein Interesse an ethischen Fragen. „Nicholas's flight from metaphysical dualism brought with it the sacrifice of the sharply defined contours of traditional medieval moral doctrine“ (S. 145), „he shows himself as an intellectual concerned more with epistemology than with redemption“ (ebd.). 2. „Non ex operibus sed ex fide salvationem animae praestari...“ (S. 146). Biechler sieht in des Cusanus Verständnis des Glaubens dessen kognitive Rolle vorherrschen. Der Glaube ist eine Art Auge, mit dem der Mensch einen Blick über die Mauer werfen kann, der Glaube allein ermöglicht *cognitio dei*. Dem entspricht das vorherrschende Verständnis Christi als Lehrer. Diese intellektualistische Neigung im Glaubensbegriff widerstreitet jedem Fideismus mit seiner starken Bezugnahme auf Autorität. Cusanus habe hier den Ausgleich mit der Tradition des „*fides ex auditu*“ herbeigeführt, indem er die Verdienstlichkeit des Glaubens mit seiner Herkunft aus dem Gehorsam begründete. Die Fähigkeit zu glauben ist das größte Vermögen der Seele, das aus der Freiheit des Willens hervorgeht. Vf. weist zu Recht darauf hin, daß des Cusanus Rede vom Gehorsam als ein Widerspruch und Fremdkörper zwischen seiner gewöhnlichen Rede von *ratio*, Verstehen und Freiheit sich finde. 3. „Unam posse facilem quamdam concordantiam reperiri, ac per eam in perpetuam pacem constitui...“ (S. 154). Erklärung des Titels in Anknüpfung an Joh. Gerson als „*pax in credendo*“. Friede ist sowohl ontologische Realität als metaphysisches Prinzip als Ziel menschlichen Strebens. Friede ist die Schönheit selbst, die Harmonie, in der jedes Ding seinen Platz einnimmt. Die Rede von Frieden und Eintracht sei wie die von Einheit und Weisheit Reflexion eines kulturellen *Desiderats* und wurde als solche sprachliches Symbol für Gott und für das Endziel menschlichen Strebens. Cusanus versuche so die intellektuelle Zusammenschau der Kräfte, die in seinem Leben, die in seiner Zeit auseinandergingen. Sein religiöser Hintergrund (*religious background*), der geordnete Kosmos des Neuplatonismus, ermöglichte ihm diese einende Schau. Des Cusanus religiöse Symbole *unitas*, *sapientia* und *pax* schienen die integrierende Kraft zu haben, deren er bedurfte. *Pax* als religiöses Symbol zeige, wie tief die Notwendigkeit einer intellektuellen Synthese empfunden wurde. Dabei sei wichtig, im Bewußtsein zu halten, daß Harmonie und Einheit Gegenstand des Glaubens sind, d. h. ins Reich der *coincidentia oppositorum* gehören. Irdische Erkenntnis ist *coniectura*; dieser Begriff relativiert menschliches Wissen und verteidigt den Bereich der göttlichen Offenbarung gegen das Eindringen der *ratio*. Er relativiert auch päpstlichen Absolutismus und läßt das Papsttum aus einer religiösen zu einer nur politischen Größe werden. Auch die sichtbare Kirche ist Konjektur, die wahre Kirche eine verborgene und geglaubte.

Biechler hat in seiner Arbeit versucht, die für das Denken des Cusanus zentrale Lehre von der *coincidentia oppositorum* in einen umfassenderen Zusammenhang zu stellen und ihr damit die nur-anti-Aristotelische bzw. anti-logische Spitze zu nehmen. Er faßt zusammen: „In our view Cusanus developed the *coincidentia doctrine* as much in response to the social pressures of his day as to the philosophical demands of his system. And it was a religious response in the sense that it purported to describe ultimate reality and to formulate a definitive basis for behavioral motivation“ (S. 170).

Es bleibt nun, wie das Genre es verlangt, noch einiges Kritisches zu diesem Buch zu sagen, das aber keineswegs das bereits ausgesprochene Lob mindern oder zurücknehmen will. Da ist zunächst der vage Begriff „religious“, der auffällt. Was Vf. damit meint, zeigt das obige Zitat. „Religion“ hat es mit der letzten Wirklichkeit zu tun, mit den Wurzeln des Seins und Soseins, sie ist die Grundmotivation allen Verhaltens. Die Schrift selbst, die er zu interpretieren unternimmt, legt von Zweck und literarischer Gattung her solch unspezifische Sprache nahe. Es ist aber zuviel der Apologetik, wenn Vf. die *Trias unitas-sapientia-pax* ganz von der Einheitsmetaphysik her auslegt und nicht trinitarisch. Mit anderen Worten: so richtig seine Beobachtungen zum Koinzidenzgedanken des Cusaners sind, so wenig zutreffend sind *sapientia* und *pax* beschrieben, d. h. die Überschriften der Kapitel IV und V sind nicht aus der Bewegung des Cusanischen Denkens gewonnen. Es ist die Schwäche dieses Buches, daß es die Bedeutung nur eines Traditionsstroms für die Selbstfindung

des Cusanus verfolgt und das Biblisch-Christliche, also das im engeren Sinn Theologische außerhalb beläßt. So kommt Vf. stellenweise zu einer Direktheit der Aussage, die angesichts der Komplexität der Vorgänge zu naiv ist. Gewiß kommt des Cusanus Rede von unitas dem religiösen Bedürfnis seiner Zeit entgegen – in welcher Zeit wäre die Einheit kein Desiderat? – aber sein Verhältnis zum Humanismus ist reflektierter zu beurteilen: Antiquitas – novitas in beider Sicht ist zu prüfen. – Des Cusanus Hochschätzung der Mathematik beruht nicht nur auf deren Rationalität sondern auf der Möglichkeit der Abbildung, der Darstellbarkeit des Unendlichen und der daraus sich ergebenden aenigma-Struktur. – Sapientia und scientia sind einander *auch* kritisch gegenübergestellt. Die sapientia-Sprache ist nicht nur als intellektualistisch zu bezeichnen; Vf. läßt die an biblische Sprache anknüpfende Wortfamilie gustus-praegustatio-dulcedo-suavitas sowie experientia ganz außer Acht. Auch die sogenannten „foodwords“ sind in einem tieferen theologischen Zusammenhang zu sehen, nicht nur in der Reihe Wissen-Unterhalt-Leben. Sapientia ist die zum Leben notwendige Speise für den Geist. Die vielen Predigten, die das Johanneische Wort von Christus als dem Brot des Lebens auslegen sowie diejenigen, die das Sakrament der Eucharistie beschreiben, sind hier in den Kreis der Betrachtung einzubeziehen. Der Vergleich des Verstehens mit dem Akt der Verdauung darf nicht nur als trivial erwähnt sondern muß wirklich ausgelegt werden, wobei sich dann das Verstehen als ein höchst schöpferischer Vorgang erweist. – Auch der Begriff des amor ist zu statisch gefaßt, wenn Biechler ihn auf den Erkenntnisbereich beschränkt sieht. Amor wäre vielmehr mit gaudium-laetitia-vita zusammen unter dem der dritten Person der Trinität zugeordneten Abschnitt de pace abzuhandeln und als eine nicht endende Bewegung zu beschreiben, wobei die Dialektik von motus und quies bzw. ihre Koinzidenz in Gott immer mitzudenken ist. – Eine formale Aussetzung: Vf. bezeichnet mehrfach die Sprache als Symbol-Welt ohne jeden sprachphilosophischen Hinweis oder Erläuterung seines Symbol-Begriffs. – Schließlich: Als „religious background“ des Cusanus den Kosmos des Neuplatonismus zu nennen, halte ich nicht für glücklich; dieser bietet ihm zwar eine spekulative Grundlage, in seine Selbst- und Welterfahrung gehört aber, wie Vf. selbst bemerkt, sehr wohl auch Abständiges. So ist auf jeden Fall im Sinne der christlich adaptierten Zwei-Aonen-Lehre festzuhalten, daß die beim Cusaner bisweilen in Rede stehende facilitas nicht „von dieser Welt“ sondern ein eschatologischer Begriff ist. So wahr Lehre und Leben zusammenstimmen müssen, so wenig kann der Erfolg oder der innere Ernst, mit dem er gesucht wird, so wenig kann äußere Anerkennung oder historische Wirksamkeit zum Maßstab der Wahrheit gemacht werden. Vf. schließt: „Ironically, for all his talk of peace and *concordia*, Nicholas of Cusa conveys the impression that he was not a happy man and this is perhaps the most convincing testimony of all to the deficiencies in his appropriation of religious symbols“ (S. 171). Das Verhältnis von religiösem Symbol und christlicher Wahrheit bei Nicolaus von Kues näher zu bestimmen ist Vf. uns in dieser Arbeit noch schuldig geblieben.

Heidelberg

Renate Steiger

Reformation

Valdo Vinay: *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati* (= Collana della Facoltà Valdese di Teologia 12). Torino (Editrice Claudiana) 1975. 209 S., brosch.

Die Einführung skizziert, sorgfältig belegt, die Stationen der Annäherung der Waldenser an die protestantische Reformation von 1526 an bis zum Anschluß an diese 1532/33 und gibt einen Überblick und eine kritische Erörterung der im Hauptteil des Bandes abgedruckten Quellen. Diese Quellen selbst, z.T. bereits an ver-

schiedenen Stellen nicht immer fehlerfrei gedruckt, aber nicht allgemein zugänglich, z. T. aus ungedrucktem Manuskript (Dublin, Trinity College Ms. 259) und aus Originalausgaben des 16. und 17. Jahrhunderts wiedergegeben, bilden eine m. E. ideale Textsammlung für kirchengeschichtliche Seminarübungen zur Reformationszeit mit Ausblicken auf die mittelalterliche Vorgeschichte und neuzeitliche Nachgeschichte des Anschlusses der Waldenser an die Reformation. Bezeichnenderweise war es ein humanistisch Gebildeter, der Provenzale Morel, der die ersten Verhandlungen als Abgesandter der meist aus bauerlichen Verhältnissen stammenden Waldenserprediger mit Farel in Neuchâtel, Haller in Bern, Okolampad in Basel und schließlich Bucer in Straßburg führte. Morel, Okolampad und Bucer sind die Hauptautoren der hierüber Auskunft gebenden Dokumente (Nr. 1–7). Dem lateinischen (und Nr. 7: waldensisch-provenzalischen) Original ist eine italienische Übersetzung beigegeben. Dieser Komplex wird abgeschlossen durch die reformatorische Erklärung der Waldensersynode von Chanforan 1532 und den antireformatorischen Brief der böhmisch-mährischen Brüder an die Waldenser, abgefaßt 1533 als Reaktion auf eine Gesandtschaft einer gegen den Anschluß an die reformatorische Theologie und Kirchenordnung opponierenden Waldenserminderheit zu ihnen (es hatten in der vorreformatorischen Generation enge Kontakte zur Brüderunität bestanden) (Nr. 8, 9). Den Abschluß bilden Bekenntnisse aus der gegenreformatorischen Unterdrückungszeit, von 1556, 1560 (entspricht dem Bekenntnis der Pariser reformierten Synode von 1559), 1655 und 1662 und schließlich eine gemäßigt-liberale Synodalerklärung von 1894, die das unverändert in Kraft stehende Bekenntnis von 1662 modern mildert. Vorhandene Editionen und Übersetzungen (z. T. auch deutsche) werden zu jedem Dokument genau angegeben. – Das nicht teure Bändchen (Preis bei Erscheinen: Lire 6800) ist allen Seminarbibliotheken nachdrücklich zu empfehlen.

Heidelberg

Kurt-Victor Selge

Carlo Ginzburg – Adriano Prosperi: *Giochi di pazienza. Un seminario sul „Beneficio di Cristo“* (= Piccola Biblioteca Einaudi, 258). Torino (Einaudi) 1975. VII, 271 S., Lire 2 800.–.

Die Verfasser dieses Büchleins veröffentlichten 1974 einen Beitrag über „Le due redazioni del Beneficio di Cristo“ in „*Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*“, Miscellanea I der Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum (s. ZKG, 1976 / 2–3). Es war das Ergebnis eines an der Universität Bologna gehaltenen Seminars. In der vorliegenden Schrift zeigen sie den Weg, den sie bei dieser Forschung zusammen mit ihren Studenten eingeschlagen haben. Ihre Absicht war es von Anfang an zu beweisen, daß der Urtext des Beneficio (vor der Bearbeitung des zur Reformation neigenden Flaminio) zu der pelagianischen frommen Literatur der Casinensischen Kongregation der Benediktiner des XVI. Jahrhunderts gehört und mit der Reformation überhaupt nichts zu tun hat. Sie beenden das Buch mit der Behauptung: „Wir haben . . . gefunden, was wir von Anfang an gesucht haben: ein Beneficio „*estraneo alla Riforma* . . .“ (S. 182) und bekennen ganz offen: „Es ist schwer zu finden, was man nicht finden will“ (S. 183).

Ginzburg und Prosperi vertreten einen eigenen Begriff des Pelagianismus. Sie beschreiben ihn in folgender Weise: allgemeine Vergebung der Sünde und Gnade, die Gott allen Menschen verkündigen läßt, um ihnen einen breiten Weg (*via larga*) zur Seligkeit anzubieten; der durch die Gnade von der Sünde befreite Wille des Menschen (*libero arbitrio sanato*), damit der Mensch gute Werke tun könne; die Unmöglichkeit zu sündigen nach einer solchen Befreiung; die Erneuerung des Ebenbildes Gottes und des ursprünglichen Unschuldszustandes im gerechtfertigten Christen. Auch die Prädestination, von der Don Benedetto viel spricht, gehört gewissermaßen zu diesem Pelagianismus, weil sie ein Mittel gegen den Zweifel (*rimedio alla diffidenza*) sein kann und von Don Benedetto süß (*dolce*) genannt wird.

Der Versuch, einen Urtext vor der Überarbeitung herzustellen, sollte zum Beweis dienen, daß diese Schrift der Reformation ganz und gar fremd ist. Allerdings

kennen Ginzburg und Prosperi die Reformatoren und besonders Luther zu wenig, um einen solchen Beweis führen zu können. Das Bild der Trauung der Seele mit Christus wird auf die Mystik Valdes' zurückgeführt und für eine Abweichung von der Lehre Luthers gehalten. An einen Vergleich mit einer ähnlichen Stelle in der „Freiheit eines Christenmenschen“ denken die Verfasser überhaupt nicht. Deshalb sehen sie einen Gegensatz in den folgenden Aussagen: Die Werke des Christen werden durch die Trauung der Seele mit Christus vollkommen; dagegen: „die Unreinheit und Unvollkommenheit (des Gläubigen) . . . werden von der Reinheit und Unschuld Christi bedeckt“ und dem Sünder nicht mehr zugeschrieben. Dies letztere Zitat schreiben sie Flaminio zu und meinen, es sei „ein Kinderspiel“, die beiden Hände hier zu unterscheiden: von den vollkommenen Werken durch die Trauung mit Christus habe Don Benedetto, und von der forensischen Gerechtigkeit habe Flaminio geschrieben. Daß die beiden Sätze in der „Freiheit eines Christenmenschen“ nebeneinander stehen, wissen Ginzburg und Prosperi nicht; sie haben überhaupt keinen Sinn für das „*simul peccator et iustus*“ bei Luther und auch nicht für das Verhältnis zwischen Glauben und Werken bei Calvin.

Diese Schrift ist trotz der aufgezeigten Mängel bedeutsam für die Untersuchung der frommen italienischen Literatur des 16. Jahrhunderts und fördert manche neuen Erkenntnisse über das Leben Benedettos als späten Anhänger des Spiritualisten Giorgio Siculo zu Tage.

Rom

V. Vinay

Heinrich Bornkamm: Luther. Gestalt und Wirkungen (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 188, Jahrgang 80/81/82,1) Gütersloh (Mohn) 1975. 308 S., DM 58,-.

Nach „Luthers geistige Welt“ (1947) und „Das Jahrhundert der Reformation“ (1961) legt Bornkamm aus seinem historischen Lebenswerk eine dritte Sammlung von 14 Aufsätzen vor, die sich erneut vor allem auf Luther konzentriert. Die Beiträge sind zwischen 1927 und 1973 entstanden. Einmal mehr erweist sich B. mit diesem Buch als einer der großen alten Männer der heutigen Lutherforschung, auf den zu hören sich selbst da lohnt, wo man anderer Meinung ist. Für die Lutherbiographie sehr wichtig ist der Aufsatz „Luther und sein Vater“, in dem sich B. so differenziert und klar mit dem Lutherbuch des Psychologen Erikson auseinandersetzt. Die Deutung von Luthers Landesherrn Friedrich d. Weisen („Er wußte oft nicht, was er tun sollte; aber er wußte immer, was er nicht tun durfte“, S. 38) und der kursächsischen Politik könnte in manchem sicher ergänzt werden (z. B. von Borth, die Luthersache her). Aber B. wird der Persönlichkeit dieses Fürsten in einer Dimension gerecht, die heute in historischen Darstellungen leider selten wird. „Luther als Schriftsteller“ nimmt sich eines vernachlässigten Themas der Lutherforschung an. Luther hat sich erstaunlich wenig der literarischen Gattungen seiner Zeit bedient. Er schreibt sehr zweckorientiert, schmucklos. Oft wird dann aber das Schreiben von sich zum Dialog, zur Anrede, zur Seelsorge. Erwähnt werden könnte zusätzlich Luthers Leistung in der Umformung der Vorlesungen und Schriftauslegungen. Luther wirkt als Schriftsteller am stärksten, wo er sich kurz fassen muß, z. B. in seinen Briefen oder im Katechismus. – 1950 konnte B. in „Luther zwischen den Konfessionen“ das Ende der jahrhundertelangen polemischen Beschäftigung der katholischen Seite mit Luther signalisieren. Der Nachtrag konstatiert, wieviel sich seither noch einmal gewandelt hat. Seinen geistesgeschichtlichen Wert dürfte der Aufsatz dennoch behalten. Das gilt auch für die Untersuchung über „Justitia Dei in der Scholastik und bei Luther“ von 1942. Sie ist noch immer wertvoll, schon wegen der Aufarbeitung der Traditionszusammenhänge, die auf Luther hinführen, auch wenn sich B. zu Luthers Rechtfertigungslehre 1961 (ARG 52) noch einmal ausführlich geäußert hat. Wer sich über Ansetzung und Wesen des „Reformatorisches“ bei Luther informieren will, wird sich auch mit B.s Äußerungen zur Sache beschäftigen müssen, die zum Fundiertesten gehören, was hierzu vorgebracht worden ist. – Luthers nur relativ kurz verwendete Formulierung von der *theologia crucis*, wie

sie in den theologischen Thesen bei der Heidelberger Disputation auftaucht, möchte B. als gültiges Etikett von Luthers gesamter Theologie verstehen; dagegen bestehen allerdings auch gewisse Einwände, und die Diskussion ist noch nicht beendet. – „Das Wort Gottes bei Luther“ ist ein Übersichtsvortrag vom deutschen Theologentag 1930, wie ihn sich die Kirchenhistoriker heute leider nur noch selten zutrauen. B. hat damals das ganze Phänomen vorgeführt bis hin zu den Auflösungen von Luthers Wortlehre bei Osiander, Bucer, Seb. Franck und Calvin. – Aus der gleichen Zeit stammt „Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten“. Während bei Luther der innere Mensch nicht verfügbar und manipulierbar ist, vertritt Paracelsus einen höheren Naturalismus, Franck rechnet mit dem mystischen Wortsamen und Schwcnckfeld mit der Perfektionierung des Menschen. In B.s Arbeiten meldet sich immer wieder auch das Interesse an der Mystik und am Spiritualismus. Es erstreckt sich auch in diesem Band bis hin zu Jakob Böhme. „Renaissancesanemystik, Luther und Böhme“ hat B. 1927 ins Verhältnis gesetzt. Gegenüber Ficino und auch Bruno erscheint Böhme dabei doch in vielem von Luther bestimmt. Hier scheint nach wie vor einiges an Einzeluntersuchungen nötig zu sein. Von dem Aufsatz „Erneuerung der Frömmigkeit“, der Luthers Predigten von 1522–1524 auswertet, wünscht man sich eigentlich, daß er Schule macht. Denn die reformatorischen Predigten werden als Quellen für die Frömmigkeit, die Zeit und die Theologie viel zu wenig herangezogen. Wie ertragreich das sein kann, macht B. vor. Bibelübersetzung, Zweireichellehre, Kirchenordnung und das Konfessionsproblem werden in den übrigen Beiträgen behandelt. Der Fachmann wird sich freuen, so viele wichtige, oft zitierte Aufsätze nun vereinigt zur Hand zu haben. Wer anfängt, sich mit Luther zu beschäftigen, hat hier einen anregenden und hilfreichen Führer. Glänzende und weise Beobachtungen verbinden sich mit bereichernden, erhellenden Formulierungen, durch die Geschichte erst eindrucklich und behältlich wird. Inzwischen ist Heinrich Bornkamm verstorben. So gehört dieser Aufsatzband zu seinem Vermächtnis an die Kirchengeschichte.

Münster/W.

Martin Brecht

Theobald Beer: Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers. Teil 1 Text, Teil 2 Anmerkungen. Leipzig (St. Benno Verlag) 1974. 475 S.

An die Darstellung von Luthers Theologie durch einen katholischen Theologen geht man mit einiger Spannung heran. Sie setzt ein bei einer wesentlichen Konstellation in Luthers Theologie, nämlich dem fröhlichen Wechsel und Streit zwischen Christus und der Seele als Braut bzw. Hürlein. Dies wird dann in einem Kapitel über die doppelte Gerechtigkeit expliziert, wobei das Verhältnis von gratia und donum einbezogen wird. Das Pendant bildet das Kapitel über die doppelte Sünde. Innerhalb des damit gesteckten Rahmens werden recht ausführlich die theologische Anthropologie und die Christologie und relativ kurz die Gotteslehre behandelt. „Grundzüge der Theologie Luthers“ meint somit also nicht eine kurzgefaßte aber einigermaßen vollständige Darstellung von Luthers Theologie, sondern eher die Beschreibung dessen, was der Vf. für den Ansatz und die zentralen Strukturen der Theologie Luthers hält. Auch wenn man mit dem Vf. darin übereinstimmt, daß die Lehre von Person und Werk Christi das Zentrum von Luthers Theologie ausmacht, wird man doch bedenken, daß diese Grundzüge entwickelt werden können z.B. ohne die Lehre vom Wort und der Schrift, ohne die Sakramentslehre (abgesehen von einem kurzen Abschnitt über die Taufe 136–138), ohne selbständige Ausführungen über Gesetz und Evangelium. Die Grundzüge bleiben damit nicht nur fragmentarisch, womit wesentliche Aspekte überhaupt nicht in den Blick kommen – die Stichworte promissio oder testamentum tauchen etwa gar nicht auf –, sondern selbst innerhalb der behandelten Christologie wird etwa auf den Tod Christi in den Abendmahlsschriften oder auf die großen christologischen Ausführungen in den späten Abendmahlsschriften überhaupt nicht eingegangen. Wäre dies geschehen, dann wäre der Vf. gewahr geworden, daß es in Luthers Theologie noch weit mehr Reich-

tum und Spannungen, oder auch, wie er es nennt, „glückliche Inkonsistenzen“ gibt, als er am Schluß anführt. Zwar ist nicht zu bestreiten, daß es in Luthers Theologie wertvolle Elemente gibt, die keiner seiner Schüler aufgenommen hat, aber es hätte den Vf. doch stutzig machen müssen, daß er in seiner Darstellung das Gemeinsame zwischen Luther und Melancthon gar nicht mehr deutlich machen kann. So hat es sich aber historisch gewiß nicht verhalten.

Es ist an sich lobenswert, daß der Vf. innerhalb des systematischen Aufrisses jeweils genetisch vom jungen zum alten Luther (oft mit großen Zitaten) „dokumentiert“. Dieses Verfahren wird freilich dadurch problematisch, daß offenbar von der Annahme ausgegangen wird, als habe Luther seine eigene Position gerade gegenüber der Scholastik im Grunde von Anfang an gehabt und diese dann eigentlich nur ausgestaltet. Trotz dem formal genetischen Vorgehen kommen die Entwicklungen, die Luther vielfach durchgemacht hat, somit überhaupt nicht in den Blick. Er wird allzu leicht festgelegt auf frühe Schemata wie z. B. *sacramentum* und *exemplum*. Es soll nicht bestritten werden, daß es in Luthers Theologie auch Kontinuitäten gibt und daß er auf eine Auseinandersetzung mit der Scholastik immer wieder zurückkommt. Aber der an den Beziehungen L.s zur katholischen Theologie und ihren Traditionen interessierte Vf. hat Luther selbst zu so etwas wie einem scholastischen Theologen gemacht, der dann allerdings leider die Interessen seiner Vorgänger nicht mehr so recht versteht. Damit soll nichts Grundsätzliches gegen das an sich sinnvolle Unternehmen eingewandt werden, Luther mit der theologischen Tradition vor ihm ins Gespräch zu bringen. Wertvolle Einzelbeobachtungen dazu findet man auch in diesem Buch. Die Warnungen vor falscher Psychologisierung und Existenzialisierung bei der Beschäftigung mit Luther werden zu hören sein.

Die Leistung dieser Untersuchung liegt in folgendem: Das Wechselverhältnis zwischen Christus und dem Sünder wird als die Zelle angegeben, aus der sich Luthers Theologie entwickelt. Die Wechselvorstellung tritt an die Stelle der platonischen oder aristotelischen Metaphysik. Schon die tropologische Auslegungsmethode wird dabei pointiert als Lehre vom Wechsel interpretiert. Aus dem Verhältnis zwischen Christus und dem Sünder ergibt sich die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit als Gerechtsprechung und Rechtmachung und von der doppelten, nämlich getilgten und zu tilgenden Sünde. In der Anthropologie stellt der Vf. die Eintragung christologischer und umgekehrt in der Christologie anthropologischer Strukturen heraus. Der Ursprung der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit wird in dem augustinischen christologischen Schema von *sacramentum* und *exemplum* gesehen. Luther wehrt sich gegen die Vermischung beider z. B. durch die Unterscheidung von *gratia* und *donum*. Richtig erkannt ist die zentrale Bedeutung von 1 Kor 1, 30 als christologischem Fundament des Wechsels. In breiter Konfrontation mit der scholastischen Gnadenlehre werden die Ausschaltung der menschlichen Kooperation und ebenso gewisse daraus resultierende Verengungen in der Christologie moniert. Es wird aber auch dokumentiert, daß Luther im Zusammenhang mit dem *donum* die Verdienstlehre zum Teil beibehalten hat. Die Trennung von *gratia* und *donum* wird als das Auseinanderreißen von Zusammengehörigem verstanden. Der Vf. stößt dann freilich auf gewisse angebliche Inkonsistenzen Luthers. Ihm wird an dieser Stelle ein Unverständnis der Kirchenväter zur Last gelegt. Es soll bewirkt sein „durch die *mechanische* Verbindung des Sünders mit Christus im fröhlichen Wechsel“ (104 – Sperrung vom Rez.).

Weithin untraditionell denkt Luther auch in der Anthropologie (z. B. in dem Bild von Roß und Reiter), weil die Gerechtigkeit für ihn außerhalb des Menschen liegt. Im Grunde hat Luther eine Zweinaturenanthropologie: Der innere Mensch wirkt nicht, ist passiv, glaubt nur; Gott handelt rechtfertigend an ihm. Der äußere Mensch wird geübt in den Werken des Gesetzes. Wiedergegeben wird hier die Struktur des *simul iustus et peccator*. Das Vorbild sind Gottheit und Menschheit in Christus. Der Schematismus geht freilich nicht ganz auf. In einer Auseinandersetzung mit A. Nygrens provozierenden Thesen sagt der Vf. gelegentlich sehr pointiert, was er gegen Luthers Sünden- und Verwerfungstheologie auf dem Herzen hat: Diese

Anthropologie sei von der eines Paulus und Petrus verschieden. Luther weiche vor Christus als dem Richter, vor dem er Angst hat, aus. Der Glaube werde zur Antithetik anstatt zur Dialektik. Auch hier geht die Darstellung nicht ganz auf. Am Schluß ist Gott auch für Luther Liebe.

Die ganze Darstellung zielt auf das christologische Kapitel als der Grundlage auch der Anthropologie. Der Vf. mißt dabei der Vorstellung von der Erlösung als Sieg Christi über den Teufel entscheidende Bedeutung zu, genauer genommen dem Bild vom geköderten Leviathan, wobei die Menschheit Christi der Köder ist, der Teufel es aber eigentlich mit der siegreichen Gottheit zu tun bekommt. Die Vorstellung soll auch dem fröhlichen Wechsel, der Überwindung des Bösen im Menschen durch den Partner Christus, zugrundeliegen. Das Vorkommen dieses Bildes bei Luther wird breit dokumentiert und seiner Herkunft (Gregor d. Gr.) nachgegangen. Der Hinweis auf die Bedeutung dieser Vorstellung ist zwar nicht ganz neu, möglicherweise hat aber die Lutherforschung sie bisher nicht genügend gewürdigt. Die Ausführungen des Vf. wären an dieser Stelle von noch größerem Gewicht, wenn er sie abgehoben hätte gegen andere Vorstellungskreise bei Luther. Exegetisch steht hinter dem Leviathanbild Phil 2, 5 ff.: Christus ist der Träger der Sünde schlechthin und damit dem Tod unterworfen. Richtig beobachtet ist, daß damit gewisse Spannungen zwischen einer Inkarnationstheologie und der Vorstellung vom Knecht entstehen. Die Erlösungsvorstellung wirkt sich auf die Lehre von den Ämtern Christi aus. Christus als Richter und Gesetzgeber interessiert nicht, hingegen, wenn auch verkürzt, Christus als Haupt und Priester. Luther wird u. a. der Vorwurf gemacht, die Gnade sei nicht mehr die Gnade des Hauptes. Offensichtlich ist aber die Darstellung der Ämterlehre in der Arbeit nicht vollständig. In der Gotteslehre wird Luther eine Überspannung des Gegensatzes zwischen verborgenem und offenbarem Gott vorgeworfen, obwohl gesehen ist, daß der Gegensatz zuletzt doch aufgehoben ist.

Insgesamt hat diese Arbeit einige wesentliche Aspekte von Luthers Theologie herauspräpariert; ob damit bereits deren Grundzüge voll erfaßt sind, kann man sich in mancher Hinsicht fragen. Eine Relativierung der Resultate liegt schon darin, daß die Schemata des Vf.s oft nicht aufgehen. Angesichts der an Luther vom Boden der katholischen Lehre und ihrer Tradition geübten Kritik wäre erneut in die kritische Auseinandersetzung mit dieser Tradition und mit Luther einzutreten.

Die Literaturbenützung ist nicht immer ganz gleichmäßig. Unter den gelegentlichen Versehen sei nur auf eines hingewiesen: In den beiden Sätzen S. 216 Z. 9 v. u. scheinen die Negationen nicht in Ordnung zu sein.

Münster/Westf.

Martin Brecht

Karl Trüdinger: *Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeiten zur Durchführung der Reformation* (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 111). Münster/Westf. (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1975. VIII, 156 S., kart., DM 36.-.

Während Norbert Stein in seiner nur maschinenschriftlich vorliegenden Dissertation über „Luthers Gutachten und Weisungen an die weltlichen Obrigkeiten zum Aufbau eines evangelischen Kirchenwesens“ (Freiburg/Br. 1960) chronologisch gegliedert hatte, indem er zwischen einer „vorbereitenden Phase bis 1528/30“ und der „Durchführung ab 1530“ unterschieden hatte, ordnet Karl Trüdinger sachlich und vermittelt dadurch einen besseren Überblick. Ein sehr interessantes Gebiet wird von ihm allerdings ausgeklammert, nämlich Luthers Äußerungen über das Widerstandsrecht und die Bündnispolitik. Da beides – besonders die Bündnispolitik – mit der Durchführung der Reformation in einem engen Zusammenhang steht, hätte man sich gewünscht, daß der Verfasser diese Ausklammerung – die nur mitgeteilt, aber nicht begründet wird – nicht vorgenommen hätte.

In einem ersten Teil wird Luthers Briefwechsel beschrieben: Umfang, Adressaten und Thematik werden auf knappem Raum skizziert. Der Verfasser will auf Grund dieser Quellengattung, die nur durch „einzelne Tischreden, Predigten und

Schriften“ ergänzt wird, „ein Bild von Luthers Tätigkeit als Reformator und Organisator“ gewinnen. Es zeigt sich, daß Luther viel Zeit und Kraft in den Briefwechsel gesteckt hat, wobei nach 1530 die amtliche Korrespondenz zunimmt. Dies geht darauf zurück, daß immer mehr offizielle Anfragen an den Wittenberger gerichtet werden, deren Beantwortung so viel Mühe macht, daß die persönlichen Briefe umfangmäßig zurücktreten müssen. Auffällig ist, daß Luther nicht versuchte, mit Hilfe seiner Korrespondenz die Reformation auszubreiten, wie dies Calvin getan hat. Vielmehr agiert er nur dort, wo Freunde ihn drängen oder wo Obrigkeiten ihn direkt um seinen Rat bitten. Dies geht einerseits darauf zurück, daß Luther vermeiden wollte, „ein neu Papst“ zu werden, andererseits darauf, daß er eine neue Gesetzlichkeit vermeiden wollte. Dies verhinderte weiterreichende organisatorische Impulse. Was auch aus anderen Quellengattungen bekannt ist, wird hier bestätigt: Luther war kein Organisator.

Karl Trüdinger unterscheidet sieben Sachfragen, zu denen Luther Stellung nahm. Zunächst geht es um personelle Regelungen wie Vermittlung von Predigern und deren wirtschaftliche Lage. Dabei neigte Luther dazu, die Partei der Theologen gegen die Obrigkeiten zu ergreifen. Bis zu seinem Lebensende klagte der Reformator über Mangel an Predigern. Ab 1540 war die Personallage aber insgesamt doch besser. Als zweites Gebiet behandelt der Verfasser die „ersten reformatorischen Maßnahmen“, bei denen es besonders um Fragen des Gottesdienstes geht. Luther betonte dabei, daß „pietas“ und „charitas“ „die Maßstäbe jeglichen reformatorischen Handelns zu sein“ hätten. Den Obrigkeiten wurde eingeschärft, daß sie evangelische Bestrebungen zu unterstützen und falschen Gottesdienst zu bekämpfen hätten. Sehr bald griffen aber Fürsten und Räte in das Leben der Gemeinden ein und ließen ihnen nicht die von Luther geforderte Autonomie, so daß Trüdinger bereits 1522 eine „erste Station auf dem Wege“ zum landesherrlichen Kirchenregiment konstatiert.

Besondere Schwierigkeiten bereiteten die ökonomischen Fragen. Luther empfahl, die schlechte Pfarrerbesoldung durch Verwendung von nicht mehr benötigtem Klostergut aufzubessern. Er hielt es auch für legitim, daß Kirchengut vom Staat verwendet wird, da dieser ja gemäß der Zwei-Reiche-Lehre auch „Gottesdienst“ zu vollziehen hat. Erst die Erfahrung, daß sich dies die Obrigkeiten im Übermaß zunutze machten, ließ ihn dann darauf hinweisen, daß nur Überschüsse so verwendet werden dürfen. Deutlich ist, daß die Gemeinden kaum in der Lage waren, die finanziellen Probleme selbständig zu klären, so daß die Eingriffe des Staates von 1526 an immer selbstverständlicher wurden.

Ein besonderes Kapitel widmet der Verfasser der Durchführung der Reformation in Kursachsen und im Herzogtum Sachsen. Es zeigt sich, daß Luther immer mehr „eine allgemeine landesherrliche Reformationspflicht“ akzeptiert, während er ursprünglich gemeint hatte, die Obrigkeit solle sich nur um die Klärung der finanziellen Fragen bemühen. Ein kürzerer Abschnitt gilt den Gottesdienst- und Kirchenordnungen sowie „Einzelfragen des Kultus“. Luther befürwortete hier „einen ‚Pluralismus der Formen‘ als ... Arznei gegen die Gesetzlichkeit“. Allerdings wird regionale Einheitlichkeit doch akzeptiert. Schließlich werden noch Luthers Bemühungen um reformatorische Verkündigung „in Territorien altgläubiger Herrschaft“ und sein Kampf gegen Schwärmer und Sektierer in den eigenen Reihen geschildert.

Überblickt man insgesamt Luthers Tätigkeit als Reformator und Organisator, dann fällt auf, daß auf seinen Rat eigentlich nur in Kursachsen, in Brandenburg-Ansbach, in Preußen und – begrenzt – im Herzogtum Sachsen gehört wurde. Die „reformatorische“ Wirksamkeit Bugenhagens ist also geographisch gesehen größer als diejenige Luthers! Dazu hat Luthers Desinteresse an der äußeren Form und sein Kampf gegen Gesetzlichkeit beigetragen. Vor allem aber hat Luther gemeint, Gott selber werde dem Evangelium zum Sieg verhelfen. Demgegenüber waren ihm organisatorische Fragen drittrangig, und eine weitgespannte reformatorische Wirksamkeit erschien als geradezu unnötig.

Der Verfasser hat dies knapp geschildert, dennoch aber die wesentlichen Pro-

bleme herausgearbeitet. Hier und da hätte man sich allerdings ein tieferes Eindringen gewünscht. So wird z. B. erwähnt, daß Luther relativ wenig wegen Universitätsangelegenheiten befragt wurde. Hätte der Verfasser sich hier klargemacht, daß normalerweise Melancthon in Schul- und Universitätsfragen angegangen wurde, wäre dieses Faktum bestens erklärt gewesen. Auch kommen recht viele Druckfehler vor (z. B. lies S. 25 Anm. 2 „A.“ nicht „H. Niebergall“, S. 85 Zeile 5 von unten „Zukunft“ nicht „Zunkunft“; stets wird „Melancthon“ statt „Melancthon“ getrennt). Alles in allem liegt hier aber ein verlässlicher Bericht vor.

Erlangen

Gerhard Müller

Hrsg. Bernd Moeller: Bauernkriegs-Studien. (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 189 = Jg. 82, 2/83), Gütersloh (Gerd Mohn) 1975, 106 S., DM 24.-.

Unter den wissenschaftlichen Tagungen, die 1975 in der Bundesrepublik anläßlich des 450. Gedenkjahres zum Bauernkrieg stattfanden, verdienen sicher zwei besondere Beachtung: das Symposium in Memmingen, initiiert und geleitet von Peter Blickle, und das Kolloquium, das der Verein für Reformationsgeschichte in Reinhausen bei Göttingen veranstaltete, unter der bewährten Leitung von Bernd Moeller. Beiden Veranstaltungen war gemeinsam, daß die in den letzten Jahren in Fluß gekommene Diskussion über das komplexe historische Phänomen „Bauernkrieg“ auf verschiedenen Ebenen und unter unterschiedlichen Fragestellungen weitergeführt wurde. Während in Memmingen mehr die politischen und sozioökonomischen Faktoren berücksichtigt werden, wobei auch die führenden DDR-Historiker zu Wort kamen, standen in Reinhausen mehr die religiös-theologischen Zusammenhänge und Probleme im Mittelpunkt der Tagung. So suchten Leif Grane, Reinhard Schwarz und Kurt-Viktor Selge nach neuen Aspekten des Müntzerbildes. L. Grane stellt in seinem Referat über das vieldiskutierte Verhältnis von Müntzer und Luther besonders den Prediger Müntzer heraus, den „Knecht Gottes wider die Gottlosen“ (Elliger), der die Bauern für eine „unüberwindliche Reformation“ einsetzen wollte, wohingegen Luther die Voraussetzungen für eine obrigkeitliche Kirche schuf. Granes krampfhaft-aktualisierende Vergleiche mit Politikern der Gegenwart wirken in diesem Zusammenhang allerdings eher peinlich. Aus dem Ablauf des Bauernaufstandes in den vorderösterreichischen Ländern sowie in der Stadt Würzburg sucht Jürgen Bücking eine Theorie des Bauernkrieges abzuleiten, was m. E. schon vom Ansatz her nicht zu leisten ist und dann auch nicht geleistet wird, wobei allerdings das tragische Schicksal des Verfassers zu berücksichtigen ist. Bücking definiert den Bauernkrieg als „sozialen Systemkonflikt“ aufgrund der dem „feudalistischen Gesellschaftssystem“ immanenten Widersprüche. Damit scheiden für ihn exogene Kräfte als Kausalfaktoren der Erhebung aus, weshalb auch der Bauernkrieg als Glaubensrevolte abgelehnt wird, im Gegensatz zur Überzeugung vieler Augenzeugen, die der „lutherischen Sekt“ die Schuld an der Empörung gaben. Zu einer anderen Einschätzung als Bücking gelangt auch Hartmut Bockmann, der den geistigen und religiösen Wurzeln des Aufruhrs nachgegangen ist. Er lehnt, nach meinem Dafürhalten mit Recht, unmittelbare Verbindungen zwischen den verschiedenen häretischen Gruppen des Spätmittelalters und den aufrührerischen Bauern ab. Bockmann vertritt weiter die These, daß erst die lutherische Reformation jene überregionale Öffentlichkeit geschaffen habe, welche die Voraussetzung für den breiten Bauernaufstand war. Er übersieht in diesem Zusammenhang jedoch offensichtlich die „regionale Borniertheit“ oder gar „Lokalborniertheit“ der Aufständischen, die schon Friedrich Engels aufgefallen war. Bockmann lehnt auch ein Anwachsen der allgemeinen Krisenstimmung in den Jahrzehnten vor dem Bauernkrieg ab, während in Memmingen der deutsche Bauernaufstand gerade im Gesamtzusammenhang europäischer Revolten im Spätmittelalter diskutiert wurde und F. Graus besonders die Krisenhaftigkeit der Zeit dezidiert betonte, der sich die Zeitgenossen durchaus bewußt gewesen seien. Seine Beurteilung der „geschwinden Zeitleuffte“ wurde in Reinhausen von Francis Rapp nachdrücklich bestätigt, der eine methodisch vorbildliche, material-

reiche und höchst aufschlußreiche Darstellung der sozialen und wirtschaftlichen Ursachen des Bauernaufstandes im Unterelsaß gab. Seine Ausführungen ergänzen in vollem Umfang neuere Forschungsergebnisse für andere Gebiete, etwa Thüringen oder Franken, und tragen wesentlich mit dazu bei, das Bild von den sozioökonomischen Verhältnissen in Deutschland um die Zeitenwende abzurunden. Im Gegensatz zu Oberschwaben (vgl. D. W. Sabeau, Landbesitz und Gesellschaft am Vorabend des Bauernkriegs, Stuttgart 1972) gab es im Unterelsaß keine Überbevölkerung, was nicht zuletzt eine Folge der hohen Anziehungskraft der wirtschaftsstarke Städte war. Mit genauen, archivalisch belegten Zahlen kann Rapp die hohen Belastungen der Bauern und Winzer durch Pachtzinsen, Landessteuern und Zehnten belegen. Er kann eindrucksvoll die verheerenden Folgen von Mißernten aufzeigen, wie etwa in den Jahren 1516–1519, die zu weiten Verschuldungen führten, während gleichzeitig einige wenige Kapitaleigner reiche Spekulations- und Handelsgewinne erzielten, reiche Bürger, einzelne Großbauern und vor allem Klöster, Spitäler und Pfarrer, was verständlicherweise den „Pfaffenhaß“ noch mehr steigerte. Nachweislich wurde die Abhängigkeit der verschuldeten Kleinbauern und Winzer sowie vor allem der vielen Tagelöhner am Vorabend des Bauernkriegs immer größer, und damit wuchs auch die existentielle Unsicherheit. Bezeichnenderweise lassen sich Mißwuchsjahre und Voraufstände im Unterelsaß voll zur Deckung bringen. Doch Rapp hebt auch zu Recht hervor, daß die wachsende Krisenstimmung, hervorgerufen durch die zunehmende wirtschaftliche und soziale Verschlechterung weiter Bevölkerungsschichten auf dem Lande, nicht allein ausgereicht hätte, um die Bauern zum Aufstand zu bringen. Es mußte sich erst noch ein Revolutionär wie Jost Fritz finden, der die Krisenstimmung auszunützen verstand.

Ideologisch begründeter oder selbstauferlegter Faktorenmonismus kann dem Ereignis Bauernkrieg nicht gerecht werden – das haben beide Tagungen in Reinhausen und Memmingen erneut ergeben.

Erlangen

Rudolf Endres

Alfred Sabisch, Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien. Jakob von Salza († 1539) und Balthasar von Promnitz († 1562) in ihrer glaubensmäßigen und kirchenpolitischen Auseinandersetzung mit den Anhängern der Reformation (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 35), Münster (Aschendorff) 1975, 104 S., kart., DM 18,-.

Sabisch beschäftigt sich unter gekonnter Aufarbeitung reichen biographischen Materials „mit dem, von altkirchlicher Seite her gesehen, trostlosen Ergebnis der Amtsperioden“ der Breslauer Bischöfe Salza (1520–1539) und Promnitz (1539–1562), das nicht allein auf ein charakterliches Versagen der beiden Bischöfe zurückzuführen sei (6). Betont er auch zu Recht, daß auch in Schlesien keine Schicht und Gruppe allein für die Reformation „verantwortlich“ sei, so geht er doch von der irrigen Annahme aus, daß die Reformation anderswo eine „von oben her einheitlich gesteuerte reformatorische Bewegung“ war (5), was doch wohl kaum zutrifft.

Besonders wertvoll sind Sabischs sorgfältige Analysen der vorreformatorischen Zustände im Bistum Breslau (17–35), wobei er die Grundthese vertritt, daß trotz aller Mißstände das „Gefüge der kirchlichen Ordnung“ „intakt“ gewesen sei (17). Die Mißstände werden nicht verschwiegen, wenn auch ein starkes apologetisches Bemühen nicht immer unterdrückt werden kann. Das Nachholen der Primiz durch alle Bischöfe des Vorreformations- und Frühreformationszeitalters erst nach ihrer Amtsübernahme, die Berechtigung der Vorwürfe des Pfründenhandels, eines landfremde Günstlinge fördernden kurialen Provisionen- und Exspektanzenwesens, den generellen Mißbrauch des Bannes als „Schuldbann“ zeigen deutlich, wie „unheil“ auch die kirchliche Welt Schlesiens vor der Reformation war. Freilich stellt Sabisch die Pfründenkumulation – wenn auch „als kirchlichen Notstand“ – als „zur Erhaltung des standesgemäßen Einkommens für die Mitglieder des höheren Klerus“ „berechtigt“ hin (20), erklärt, daß der sittliche Tiefstand des höheren Klerus nicht

generell gewesen sei, da er nur in einigen – freilich eklatanten – Fällen aktenkundig wurde (23 f.), bestreitet jede Proletarisierung der „Altaristen“ – deren traditionell allzu hoch veranschlagten Prozentsatz (einen auf hundert Einwohner) er durch kluge Hypothesen zu reduzieren sucht (28), ja führt letztlich den Mißbrauch des Bannes auf das – Feudalsystem und die Umstellung auf die Geldwirtschaft zurück! Immerhin erschüttern sein Resümee: „Keiner der Breslauer Domherren empfand es als unchristlich oder zumindest als unsozial, mit der strengen, die Gewissen immer noch bindenden Zuchtrute schwerer Kirchenstrafen bestehende rechtliche Forderungen durchzusetzen“ ebenso wie die „Fallstudie Bettlern 1512“: „Die Pfarrkirche in Bettlern Kr. Breslau ist ohne Pfarrer, die Einwohner sind exkommuniziert, die Kirchtüren sind geschlossen, Gottesdienst unterbleibt.“ (30 f. bzw. 30 Anm. 23). Daß jedoch „in den Jahrzehnten um die Jahrhundertwende 1500 ein besonderer Aufbruch der Kirchenfrömmigkeit bei den Gläubigen“ erfolgt sein soll, wird durch die von Sabisch angeführten Hinweise – etwa der Neugründung von fünf Bruderschaften 1519/20 – nicht eindeutig bewiesen (18). Auch überschätzt Sabisch wohl die Bedeutung des Kampfes der schlesischen Kirche „um ihre Freiheit“ (31 f.). Doch bietet er, aufs ganze gesehen, ein überaus plastisches Bild der Kirche des Bistums Breslau vor der Reformation, das durch dynastische Stellenbesetzungspolitik, durch ungute Eingriffe Roms – Salzas rechtsgültige Bischofswahl 1520/21 war etwa zunächst von Rom ignoriert worden – ebenso geprägt wurde wie durch kleinlichen Streit um die Farbe der Chorkleidung (31) und durch höchst beträchtlichen Reichtum: War doch schon mit einem einzigen Altardienst in Breslau ein Rittergut mit etwa 200 Morgen Acker- und Weideland verbunden (25). So ist es sicher, daß nicht einzelne Mißstände „Schuld“ am Eindringen der Reformation trugen (31) – ihre Verbreitung wurde durch eine Bündelung verschiedener Faktoren ermöglicht: Daß dabei die genuin religiösen Faktoren Priorität hatten, wird der kritische Leser freilich nur zwischen den Zeilen der interessanten Darstellung Sabischs lesen können. Zur Ausbreitung der Reformation trug sicher auch die mehr als wohlwollende Haltung des Bischofs Johannes Thurzó (1506–1520) bei, der 1519 den Leiter der bischöflichen Kanzlei nach Wittenberg zum Studium bei Luther und Melancthon entsandte (34). Warum freilich Sabisch den Abkömmling der bekannten ungarischen Hochfinanzfamilie Thurzó permanent „Turzo“ schreibt, ist unerfindlich! (Das trifft übrigens auch auf die seltsame Namensform „Zapolyja“, 63, zu!)

Scharfsinnige Kritik am reformatorischen, liebevolle Kritik am katholischen Kirchenwesen Schlesiens ühend, schildert Sabisch sehr anschaulich – wenn vielleicht auch etwas zu positiv – Leben und Wirken des als starrsinnigen (aber in Verwaltungsfragen kompetenten) Vertreters seines Bistums geschilderten Jakob von Salza und der zwielichtigen Bischofsgestalt Balthasar von Promnitz, der als „Grandseigneur im Prälatengewande, der im Innern seinen Frieden mit dem Protestantismus vermutlich längst gemacht hatte“ (73), gewertet wird. Besonderes Interesse gebührt dabei der Zeichnung jeweils des Aufstieges beider Bischöfe, des aus einer Doppellaufbahn sich trotz päpstlicher Vorbehalte als Elektus und bald auch als Bischof gegen brandenburgische Ansprüche durchsetzenden Salza, der nichts von seelsorgerlicher Arbeit verstand (46) und des sich vom relegierten Wittenberger Studenten, Söldnerführer, Prinzenzerzieher bis zum Vertrauten Ferdinands I. „hinaufarbeitenden“ Promnitz, dessen Wahl zum Bischof gerade in der Zeit ökumenischer Illusionen 1539–1541 erfolgte (79–82). Instruktive Schilderungen des Zustandes der katholischen Diözese (etwa 47 ff.) oder der Fortschritte der reformatorischen Bewegung (51 ff.) unterbrechen die biographischen Passagen. Der langsame Übergang ins reformatorische Lager – in Breslau etwa dadurch gekennzeichnet, daß im ersten Jahrzehnt nach der Durchsetzung der Reformation die althergebrachte Meßordnung unverändert blieb (60 f.) – wird deutlich, auch wenn Sabisch ohne jede Beweise von „zwangsweiser Protestantisierung“ (62) spricht und vielleicht zu oft eine unklare konfessionelle Haltung als ökumenischen Versuch des Brückenschlagens und der Wahrung der Kontinuität wertet. Der Nepotismus beider Bischöfe – Salza machte seinen noch unmündigen Neffen zum Domherren (69) und Promnitz

erwarb gar für seine zum Protestantismus neigenden Neffen und Erben die Herrschaften Pleß, Sorau, Triebel sowie das Fürstentum Sagan (das bis 1622 im Besitze seiner Familie blieb, [77]) – wird nur am Rande erwähnt! Manche Hypothesen des Verfassers scheinen doch etwas weit hergeholt, so wenn er (60 f.) behauptet: „Viel leicht war man auch im Breslauer Rate“ insgeheim der Ansicht, die verbleibenden Reste des katholischen Glaubens in Breslau und Schlesien langsam austrocknen und schließlich aussterben zu lassen in der Erwartung, dadurch ohne offiziellen Bruch und Begründung einer eigenen, gemischt-konfessionellen Gruppierung das Erbe der altgläubigen Kirche in Schlesien als einzig berechtigter Partner der beiden getrennten Kirchenteile im Bistum Breslau antreten zu können.“ Oder wenn er für 1550 für die Breslauer Diözese noch immer einen Prozentsatz der Katholiken von 50 %, statt wie später von 25 %, postuliert (84) oder aufgrund von 15 aus Handwerkerkreisen hervorgegangenen schlesischen Kandidaten der 195 bis 1560 in Wittenberg ordinierten Anwärter auf schlesische Pfarrstellen auf den generellen Mangel an wissenschaftlich gebildeten evangelischen Kandidaten (87) schließt. Dagegen ist seine Wertung der als generelle Neubesinnung fehlinterpretierten Haltung Promnitz' 1554 sehr beachtlich: Promnitz hat durch die Berufung des konvertierten Theologen Friedrich Staphylus und durch seine Denkschrift nicht die Abkehr von seiner bisher geübten Toleranz dokumentiert, sondern nur das Bestreben, bei Papst und Kaiser nicht unliebsam aufzufallen.

Eine Karte und drei weitere Beilagen runden dieses sehr interessante und für jeden an der Reformationsgeschichte Interessierten unbedingt lesenswerte Büchlein ab.

Wien

Peter F. Barton

James M. Kittelson: Wolfgang Capito. From Humanist to Reformer (= Studies in Medieval and Reformation Thought Vol. 17). Leiden (Brill) 1975. IX, 258 S., geb., hfl. 76.-.

Biographische Darstellungen aus der Reformationszeit, die heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen, sind noch immer selten; der prozentuale Anteil dieser Literaturgattung an den nicht eben geringen Produktionsziffern zu Themen des 16. Jahrhunderts ist ausgesprochen bescheiden – und das, obwohl seit Jahren der Ruf nach Biographien wenigstens der wichtigsten reformatorischen Persönlichkeiten ertönt (und einige bereits seit noch längerem angekündigt sind!). Das ist sicher kein Zufall. Offensichtlich liegt die besondere Schwierigkeit dieses literarischen Genus darin, daß in der Konzentration auf eine begrenzte, in vielfältige Traditionen und Strukturen eingebundene Person gleichwohl das Ganze jener politisch und theologisch, geistig und wirtschaftlich und gesellschaftlich so überaus bewegten und erregten Zeit sich spiegeln sollte. Die klassischen Normen des Historismus genügen nicht mehr. Aber sie wollen über-, nicht unterschritten werden! Gewiß gibt es daneben – mit eindrucklichen Beispielen insbesondere aus dem angelsächsischen Raum – jene Form der biographischen Darstellung, wo die Vita einer Persönlichkeit mit der Entstehung und Ausgestaltung eines geistigen Entwurfes, bzw. einer theologischen Konzeption verschmilzt. Aber es liegt auf der Hand, daß eine solche Darstellungsweise kaum die Regel sein kann.

Diese grundsätzlichen Vorüberlegungen sind nötig, um die Bedeutung wie auch die Grenzen der vorliegenden Arbeit angemessen würdigen zu können. Denn es ist die erklärte Absicht des Verf., eine Biographie zu schreiben – freilich eine solche, die auf das „Zentralmotiv“ in Capitos Leben, seine Wende vom Humanismus zum Reformator, konzentriert ist (7). Hier drängt sich sogleich die Frage auf: reicht eine derartige Wende, auch wenn sie im Sinne einer Bekehrung (conversion) gefaßt wird, als Basis für die Entfaltung eines weitgespannten Lebenslaufes aus? Muß die Gestalt Capitos bei diesem Ansatz nicht von vornherein auf die Funktion eines Demonstrationsobjekts für jene These von dem qualitativen, nur durch eine radikale Wende zu überbrückenden Unterschied von Humanismus und Reformation zugeschnitten werden?

Natürlich kann nur die Untersuchung selbst auf diese kritischen Anfragen antworten. In acht Kapiteln – wovon das letzte eine Art überblicksartige Zusammenfassung ist – und einem Nachwort wird der Stoff geschickt gegliedert. Für Capitos Anfangsjahre werden die bekannten Fakten referiert, klarere geistige oder theologische Konturen treten dabei nicht zutage (9–22). Greifbarer wird die Basler Zeit (23–51), in der C. zum begeisterten Erfolgsmann des Erasmus wurde. Aber obwohl die nominalistische Schultradition, das Lob Summenharts, Clichthoves sowie das tiefernste Bemühen um eine Kirchenreform Erwähnung finden, obwohl die geistige Selbständigkeit C.'s gegenüber Erasmus ebenso wie gegenüber Luther klar dargelegt wird, kommt es zu keiner genaueren Durchleuchtung des geistigen Werdeganges dieses Mannes. Auch die neu entdeckten Vorlesungen C.'s über den Römerbrief aus dieser Zeit werden sehr pauschal als humanistisch eingestuft, Anklänge an Luther als lediglich formale Übereinstimmungen abgetan. So sehr der These des Verf.'s zuzustimmen ist, daß das lehrhafte Element in der reformatorischen Verkündigung dem humanistischen Selbstverständnis entgegenstand und daß andererseits diese Humanisten Luther keineswegs ohne Verständnis für das, was er eigentlich wollte, unterstützten: solche Eliminierung nahezu sämtlicher Übergänge vom humanistischen Selbstverständnis zur reformatorischen Theologie wird den vorliegenden Quellen kaum gerecht.

Die Darstellung der folgenden Etappe in C.'s Leben, sein Wirken als Domprediger und Berater Erzbischof Albrechts in Mainz, bietet eine lebendige Schilderung seiner einflußreichen Tätigkeit für Luther und die reformatorische Bewegung (52–82) – wobei die These von der ausschließlichen erasmischen Geisteshaltung C.'s entschlossen ausgezogen wird. Die Wandlung, so erfahren wir, erfolgte, vorbereitet durch einen Besuch bei Luther und Melanchthon im März 1522, in Straßburg, vor allem unter dem Einfluß Zells (83–111). Capito trat immer offener für die reformatorische Partei in der Stadt ein, wurde Pfarrer an Jung-St. Peter und heiratete. Sicher bedeutete dies sein endgültiges öffentliches Bekenntnis zur Reformation. Jedoch die Auffassung, daß C. erst jetzt die theologische Grundlage für diesen Schritt gewonnen hätte, erscheint mir nicht haltbar; die vorgeführte Analyse seiner „Entschuldigung“ von 1523 (97–100) an den Bischof von Straßburg verdeckt die Gemeinsamkeiten dieser Ausführungen mit C.'s früheren einerseits und erhebliche theologische Differenzen gerade auch jetzt zu Luther andererseits.

Von C.'s Anteil am Kampf um die Abschaffung der Messe in Straßburg (112–142), am Abendmahlsstreit (143–170) und an den Auseinandersetzungen mit den Täufern (171–206) handeln die folgenden Kapitel. Wieder bewährt sich hierin die Fähigkeit des Verf.'s, detailliert und spannend zu erzählen; wieder vermißt man weithin die sorgfältiger differenzierende theologische Argumentation. Um nur einiges zu erwähnen: Gewiß wurde das humanistische Erbe durch jene reformatorische Wende verändert. Aber gilt nicht das gleiche von der reformatorischen Theologie? Eben das bestreitet der Verf. energisch – bis hin zu der fragwürdigen These, C. sei theologisch voll und ganz von Luther geprägt worden und alle Abweichungen betrafen nicht „die Prinzipien“ und nicht „die Substanz“ (236). Aber die genauen Ausführungen darüber, was da Substanz, was Akzidentien sind, fehlt. Es fehlt eine gründliche Darstellung der Christologie und der Pneumatologie C.'s, seiner Ekklesiologie, seiner Prädestinationslehre, der Rechtfertigungslehre und der Sakramentenlehre! Auch das letzte Kapitel (207–237) liefert keine zusammenfassende Darstellung der Theologie C.'s, sondern erläutert die Veränderungen des humanistischen Denkens in den Bereichen Sprache, Bildung und Erziehung sowie bei den damit zusammenhängenden Themen der biblischen Hermeneutik, des freien Willens und der natürlichen Gotteserkenntnis durch die reformatorische Theologie. Solange jedoch der Nachweis des wesentlich lutherischen Charakters der Theologie C.'s nicht aufgrund der theologischen Zentrallehren der Reformation geführt wird, hängt diese These in der Luft.

Ähnliche gewichtige Vorbehalte müssen jedoch leider auch hinsichtlich des biographischen Charakters dieses Buches vorgebracht werden. Es sind ja nicht nur Nebensächlichkeiten, die bei der Einengung der Fragestellung auf den Bruch C.'s

mit dem Humanismus bei seiner Zuwendung zur Reformation am Bilde seinen Persönlichkeit ausfallen. Seine Gestalt wirkt hier weithin eigentümlich unscharf und konturenlos. Mit Recht polemisiert der Verf. mehrfach dagegen, daß nicht C., sondern Bucer in den Anfangsjahren der Reformation in Straßburg als die führende Persönlichkeit angesehen wird. Aber er begegnet dieser Einseitigkeit doch nur durch deren Umkehrung, so daß der entscheidende Mann jetzt überall C. heißt! Die rein personalistische Sicht der Vorgänge, die nirgendwo die Verflochtenheit C.'s in übergreifende Strukturen wirklich deutlich macht, verhindert darum eine klare und genaue Erfassung dieses Mannes – nicht nur seines Denkens, sondern gerade auch seines Lebensweges und -werkes.

Kittelsons Arbeit stellt insgesamt einen materialreichen, anregenden und bisweilen sogar spannend zu lesenden Beitrag zu einem zentralen Thema der Kirchengeschichte der Reformationszeit dar. Wenn das Buch trotzdem nicht wirklich befriedigt, dann deshalb, weil es zu viel erreichen möchte. Dabei jedoch behindert die Entfaltung der theologischen These über das Verhältnis von Reformation und Humanismus die biographische Darstellung – wie diese umgekehrt auf Schritt und Tritt die exakte Erhellung jener systematischen Fragestellung blockiert. Insofern bleibt die große Aufgabe, die umfassende Biographie Wolfgang Capitos zu schreiben, noch offen.

Münster

Martin Greschat

Martin Bucer: Deutsche Schriften Bd. 4. Zur auswärtigen Wirksamkeit 1528–1533. Hg. Robert Stupperich (= Martini Bucerii opera omnia Series I) Gütersloh/Paris (Mohn/Presses Universitaires de France) 1975. 562 S. Ln., DM 150,-.

Nach längerer Pause liegt erfreulicherweise wieder ein Band der Bucerausgabe vor. Er umfaßt vier Druckveröffentlichungen Bucers, zum Teil mit Beilagen, dazu neun, manchmal mehrteilige, ungedruckte Quellenkomplexe, von denen einige mit den Druckveröffentlichungen zusammengehören. Die einzelnen Schriften haben verschiedene Bearbeiter. Den spezifizierenden Titel „Zur auswärtigen Wirksamkeit“ darf man nicht pressen. Der Band enthält auswärtige Aktionen Bucers und Gutachten nach auswärts, aber auch die auf Straßburg sich beziehende Schrift über die Bilderverehrung „Das einigerlei Bild bei den Gotgläubigen“ von 1530. Die Eingabe der Prediger an den Rat „Von Mangel der Religion, an deren alles hanget“ vom August 1532 mit ihrer charakteristischen Forderung nach Einhaltung des Bekenntnisses und der Zuchtmandate bezieht sich gleichfalls ausdrücklich auf Straßburger Verhältnisse.

Analog zur Zwingliausgabe (Bd. 6, 2) hat Wilhelm Neuser Bucers Anteil an der Berner Disputation einschließlich der Anschlußvoten, insgesamt sieben größere Komplexe, ediert. Bucer hat sich in Bern zur Ekklesiologie (gegen den Augustinerprovinzial Konrad Treger), zur Christologie, zur Abendmahlslehre (gegen den Lutheraner Benedikt Burgauer) und zum Meßopfer geäußert. Die Anordnung und die Heranziehung der Quellen leuchten ein. Stichprobenhafte Vergleiche mit der Zwingliausgabe lassen befürchten, daß der Text nicht ganz fehlerfrei ist.

Die Texte zur Ulmer Kirchenordnung wurden Ernst-Wilhelm Kohls zur Bearbeitung übertragen, der durch frühere Veröffentlichungen auf diesem Gebiet dafür ausgewiesen schien. Da ist zunächst der Bericht der Straßburger Prediger an Ulm über die Straßburger Kirchenverhältnisse vom August/September 1529. Kohls bezeichnet ihn als „Vorbericht“, offenbar um ihn in eine Relation zur Ulmer Kirchenordnung von 1531 zu setzen. Das hat aber keinen Anhalt in den Quellen und ist irreführend. Der Bericht gehört in die Bündnispolitik von 1529. Hier ist die Einleitung zu knapp. Die Abschnitte über die Schule hatte Kohls schon Bd. 7 S. 508 gebracht. Nunmehr wird eine erheblich verbesserte Version geboten. Auf Unzulänglichkeiten im Text oder in der Erklärung stößt man auch jetzt noch: Entweder ist der Abschnitt 7 (S. 368) über den Bann textlich nicht in Ordnung oder es muß

ein zureichenderer Erklärungsversuch gemacht werden. Anm. 19 vermißt man den Nachweis der gedruckten Taufagende.

Die Ulmer Kirchenordnung von 1531 ist die erste vollständige Kirchenordnung, die Bucer mitzuverantworten hatte und mit der er, übrigens relativ spät, in den Kreis der Kirchenorganisatoren unter den Reformatoren eintritt. Die Beschäftigung mit der Ulmer Kirchenordnung hat auszugehen von Bucers Entwurf dazu S. 374 bis 398. Kohls bietet ihn jetzt nach der Fassung des Stadtarchivs Ulm, nachdem er in den Blättern für württembergische KG 60/61, 1960/1961 S. 196–213 die Straßburger Abschrift veröffentlicht hatte. Diese Straßburger Abschrift wird von Kohls jetzt nicht mehr berücksichtigt, obwohl sie angeblich gleichfalls von Bucer durchkorrigiert ist und in manchem eine Zwischenstufe zur endgültigen Kirchenordnung hin darstellt. Für den „Entwurf“ hätte man sich außerdem eine saubere Handschriftenbeschreibung gewünscht, aus dem die Lage des Textes in dem Ulmer Aktenband einwandfrei hervorgeht. 1961 erwähnt Kohls u. a. „seitenlange Zusätze von Bucers eigener ... Hand“ (S. 181) in dem Aktenband, so daß man nicht ganz sicher ist, ob Kohls jetzt alles Material von Bucer zum Abdruck bringt. Unklar ist auch, ob der Entwurf eine Überschrift hatte und ob er als einheitlicher Text zu betrachten ist (vgl. S. 391 Anm. 54). F. Hubert (Verloren geglaubte Ulmische Reformationsakten. ZKG 19, 1899 S. 204–211), dem Kohls viel verdankt, erwähnt S. 208 „ein schon der Reinschrift sich näherndes Konzept der Kirchenordnung selbst“, wiederum mit Zusätzen Bucers (z. B. 233, 28–234, 2 oder 240, 25 „und noch werden“), das unsere Ausgabe ganz übergeht. Die endgültige Kirchenordnung ist natürlich nicht allein Bucers Werk. Vielleicht wäre es eine klarere Lösung gewesen, wenn man lediglich Bucers Entwurf gedruckt hätte. Mindestens die ganzen sittenpolizeilichen Regelungen (S. 255–272), die fast ein Drittel der Ordnung ausmachen und mit Bucers Vorstellungen konkurrieren, stammen nicht von dem Straßburger Reformator, sondern gehen wenigstens zum Teil auf Ulmer Rechtsüberlieferungen zurück, um die Kohls sich aber überhaupt nicht gekümmert hat. Das Verhältnis von Entwurf und Ordnung ist nicht klar bestimmt. Einen eigenen Anteil der Ulmer Mitreformatoren Blarer und Oekolampad scheint Kohls bei der Ordnung nicht anzunehmen. Auch sonst bleiben Fragen offen: Woher stammt z. B. in Ulm das Superintendentenamt? Das „Gemein Ausschreiben“ des Ulmer Rats vom 31. Juli 1531, in dem über die Durchführung der Reformation berichtet und auch die 18 Artikel nochmals veröffentlicht wurden, schreibt Kohls begründet Bucer zu und druckt es S. 273 ff. auch ab. Ein Argument für die Zuschreibung sind die S. 203 erwähnten Notizen Bucers, die aber in der Edition dann nicht berücksichtigt werden. Einige kleinere Ausstellungen: Es ist schade, daß die Arbeit von Gottfried Geiger, Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation (1971) nicht mehr berücksichtigt worden ist. S. 191 ist die Behauptung eines Aufenthalts der Täuferführer Grebel und Mantz in Ulm Anfang 1524 von Keim unkritisch übernommen. Das nicht aufgelöste Veröffentlichungsdatum der Kirchenordnung S. 272 ist der 6. August 1531. Das S. 296 erwähnte Altenstadt liegt nicht im Elsaß, sondern ist heute ein Vorort des ehemals ulmischen Geislingen. Die dortigen Marienerscheinungen erwähnt auch Schieß, Blarerbriefwechsel Nr. 199. Die in der Ordnung und im Ausschreiben abgedruckten 18 Artikel differieren mehrfach hinsichtlich der Zitatsnachweise. Insgesamt ist die Ulmer Kirchenordnung, zumal als Bucertext, wegen der unzulänglichen Arbeitsweise des Bearbeiters leider nur bedingt verwendbar.

Als „Dubiosum“ wird ein Straßburger Theologengutachten von 1528 zum Ulmer Predigtstreit von 1524 behandelt, weil die Verfasserschaft Bucers sich nicht erhärten läßt. Aber die Authentizität dieses Stückes ist nicht besser und nicht schlechter als bei anderen Texten gerade auch der Bucerausgabe; inhaltliche Kriterien sprechen für Bucers Verfasserschaft. Die Straßburger waren von Ulm zu einer Äußerung gebeten worden, nachdem der von evangelischen Bürgern angegriffene katholische Prediger Gutachten der Universitäten Köln, Tübingen und Ingolstadt beigebracht hatte. Bei dem Streit ging es um die Mariologie und Gesetzeslehre.

In die Zeit von Bucers Ulmer Wirksamkeit gehört die nachschriftlich überlieferte Augsburgs Versöhnungspredigt vom 17. Juni 1531, mit der Bucer zwischen den innerprotestantischen Gegensätzen dieser Reichsstadt ausgleichen wollte.

Gewisse Meinungsverschiedenheiten unter den Bearbeitern werden bei der „Entschuldigung der Diener am Evangelio... zu Frankfurt am Meyn“, vom 1. März 1533 gegen einen kritischen Sendbrief Luthers spürbar. Der Bearbeiter Stupperich hält mit W. Köhler (Zwingli und Luther II 301 f.) die von den Frankfurter Predigern unterzeichnete Entschuldigung für eine Schrift Bucers. In diesen Zusammenhang gehören nun aber zwei weitere, von P. Fabisch edierte Stücke: „Ein Bericht was zu Frankfurt am Main gelehret“ und der Brief an die Fratres Francofordienses vom 22. Februar 1533 (S. 464–514). Fabisch bezweifelt, daß die „Entschuldigung“ eine originale Bucerschrift ist. Sie könnte auch in Frankfurt aufgrund des Berichts und des Briefs Bucers abgefaßt worden sein. Köhler (S. 300) kannte nur den Brief (übrigens undatiert) nach einer von Fabisch nicht aufgeführten Fassung aus der Simler'schen Sammlung, nicht aber den Bericht. Aus inhaltlichen und chronologischen Gründen (in einer Woche eine zweite und eine dritte Schrift Bucers zum Thema?) neige ich auch dazu, die Entschuldigung Bucer abzusprechen. Der Zusammenhang sollte nochmals genau analysiert werden. S. 313, 38 „unn“ zu tilgen? S. 513, 8 muß es „vos“ heißen.

Martin Greschat hat Bucers Anteil am Marburger Religionsgespräch 1529 (nicht „Marburger Religionsgespräche“ wie in den Kopftiteln!) zuverlässig dokumentiert. Leider hat er den lateinischen Bericht von Brenz an Schradin dabei nicht berücksichtigt (Brenz, Frühschriften 2, 415 ff.). In dem deutschen Bericht von Brenz lese ich an drei Stellen anders als Greschat, vor allem am Schluß: D. Jo. Brentz mihi concepit etc.

Ausgesprochen interessant und wertvoll sind die von Gerhard Müller bearbeiteten vier Gutachten zu den Ausgleichsverhandlungen in Schweinfurt und Nürnberg von 1532, die dem Nürnberger Anstand vorausgingen. Hier handelte es sich zunächst um die konfessionspolitisch notwendige Gleichsetzung der Confessio Tetrapolitana mit der Augustana; sodann um die Einbeziehung von künftig zum Protestantismus übergehenden Reichsständen in den Religionsfrieden.

Jeder, der sich einmal der Mühe des Edierens unterzogen hat, weiß, daß es nahezu unmöglich ist, hier Perfektion zu erreichen. Falscher Perfektionismus kann für ein Editionsunternehmen zur lähmenden Stagnation führen. Aber gewissen Ansprüchen an die Textgestaltung, Quellenbeschreibung und Kommentierung muß Genüge getan werden. Dies scheint mir im vorliegenden Band nicht immer der Fall zu sein.

Münster/Westf.

Martin Brecht

Alexandre Ganoczy: Amt und Apostolizität. Zur Theologie des kirchlichen Amtes bei Calvin auf dem Hintergrund der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion. (= Institut für europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 59) Wiesbaden (Franz Steiner Verlag) 1975. 33 S., brosch., DM 5,50.

Ferdinand Hahn: Kirchliches Amt und ökumenische Verständigung. Zwei Vorträge. (= Institut für europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 61) Wiesbaden (Franz Steiner Verlag) 1975. 91 S., brosch., DM 14,80.

Die beiden hier genannten Bücher sind Vorträge, die im Institut für Europäische Geschichte, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte in Mainz gehalten worden sind. Der Hintergrund der Referate ist das zu Beginn des Jahres 1973 veröffentlichte Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“. Dieses Memorandum, das ein Versuch war, katholische und evangelische Christen einander näher in dem Amtsverständnis zu führen, löste eine heftige Diskussion aus. Der Leiter des Mainzer Instituts, Professor Dr. Joseph Lortz, wünschte die Debatte in ruhigere Bahnen zu

leiten. Die Vortragsreihe sollte einige Probleme, die das Memorandum aktualisierte, kritisch beleuchten.

Es sind drei Problemkreise, die Alexandre Ganoczy mit Ausgangspunkt von Calvins Theologie beurteilt: die Frage der Notwendigkeit des Amtes, seiner Apostolizität und der Ordination. Calvin hielt das Amt notwendig für die Erhaltung und Identität der Kirche. – Bezüglich dieses Punktes kann man ohne weiteres dem Verf. Recht geben, wenn auch deutlich ist, daß er mehr an das Amt der Pastoren denkt als an das vielfältige Amt, das Calvin befürwortete. – Es ist gleichfalls unbestritten, daß Calvin das Amt als apostolischen Ursprungs ansah, weil er von der Bibel, in erster Hand von Eph. 4 aus argumentierte. Die Pastoren, die das Evangelium verkündigen und die Sakramente verwalten, sind die Träger des Amtes der Apostel (Inst. religionis christianae IV, 3, 6). Interessant ist die Behauptung, daß Calvin der Ordination sakramentale Bedeutung beigelegt haben müsse, wenn er seinen Prinzipien konsequent gefolgt hätte. Ganoczys Vortrag ist Beispiel einer möglichen Interpretation geschichtlichen Materials. Sie wird indessen nur durch Schwerpunktsverschiebungen und die Betonung von Aspekten erreicht, die ursprünglich nicht auf derselben Weise in dem Vordergrund standen.

Ferdinand Hahn ist Exeget. Er beleuchtet das Memorandum von neutestamentlichen Gesichtspunkten im ersten Kapitel des Buches („Biblische Grundlagen eines kirchlichen Amtsverständnisses“) und faßt schließlich die gesamte Diskussion zusammen („Eine ökumenische Zwischenbilanz“). Die Darstellung ist gut abgewogen und von Nutzen für alle im ökumenischen Meinungsaustausch Engagierten. Hahn warnt vor einem allzu schnellen Vorwärtsdrängen. Es ist eine Täuschung zu glauben, daß man binnen einiger Jahre an einer vierhundertjährigen Geschichte vorübergehen kann in der Hoffnung alle Probleme gelöst zu haben, „man kann aber sehr wohl neue Erkenntnisse gewinnen und fruchtbar machen, die eine 400jährige Geschichte im neuen Licht erscheinen lassen“. Die Hauptkritik dem Memorandum gegenüber ist, daß seine Urheber sich die Sache allzu leicht gemacht hätten. Ohne hinreichende theoretische Klarheit ist es nicht möglich, konkrete Vorschläge vorzulegen. – Auch Hahn ist geneigt, der Ordination sakramentale Bedeutung zuzumessen ohne exegetisch anzugeben, worin sie bestehen sollte. Bedeutungsvoll sind seine Beiträge zur Interpretation des Begriffes ‚Apostolizität‘ und der Primatstelle Mt. 16, 18 f., ebenso sein Versuch, alte Gegensätze wie ‚Geist und Recht‘, ‚Funktion und Institution‘, ‚Charisma und Amt‘ aufzulösen. Hahns beide Vorträge überzeugen den Leser, daß nur die gemeinsame geduldige Arbeit an den neutestamentlichen Texten und dem geschichtlichen Erbe der getrennten Konfessionen zu Ergebnissen führen kann. Diese Mühe birgt aber Hoffnung für die ökumenische Zukunft in sich.

Uppsala

Holsten Fagerberg

Neuzeit

Monumenta Ucrainae Historica. [Bd. 1–11] Collegit Andreas Šepčyc'kyj. [Bd. 13] Collegit Alexander Baran. [ab Bd. 7] Edidit Josephus Slipyj. (= Editiones Universitatis Catholicae Ucrainorum.) Rom (Universitas Catholica Ucrainorum) 1964–1974. Bd. 1. 350 S.; 2. 358 S.; 3. 398 S.; 4. 380 S.; 5. 433 S.; 6. 389 S.; 7. 387 S.; 8. 284 S.; 9/10. 942 S.; 11. 647 S.; 13. 281 S.

Roman Šepčyc'kyj (1865–1944), der spätere Metropolit Andrij (1900–1944) von Halič (mit Sitz in Lemberg), hat durch sein langjähriges Wirken eine umfangreiche Quellensammlung zusammengetragen, die erfreulicherweise nun durch die „Universitas Catholica Ucrainorum S. Clementis Papae“ (Rom) in Druck gegeben und der wissenschaftlich interessierten Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt worden ist. (Über Leben und Wirken dieses Mannes, worüber man im vorliegenden Werk keine näheren Angaben findet, vgl. Irinej I. Nazarko, Kyivs'ki i galic'ki Mitropo-

liti. Biografični naryšy (1590–1960). Rom 1962, S. 222–240 sowie Gregor Prokoptschuk, Der Metropolit Andreas Graf Scheptyc'kyj. Leben und Wirken des großen Förderers der Kirchenunion. 2. Aufl. München 1967.)

Unter Monumenta Ucrainae Historica wird im vorliegenden Sinne verstanden: „Denkmäler“ vorwiegend zur Geschichte der unierten Kirche im polnisch-litauischen Reich sowie in den späteren Teilungsgebieten (insbesondere im österreichischen Kronland Galizien), unter Einschluß der damit in mehr oder weniger engem Zusammenhang stehenden Nachbarländer. Einbezogen werden unter dem Aspekt „Kirchenunion“ zwangsläufig auch das Großfürstentum Moskau bzw. das Russische Reich (nach der russischen Annexion der Ostukraine im 17. Jahrhundert und vor allem im Gefolge der polnischen Teilungen) sowie am Rande die Donaufürstentümer Moldau und Walachei und sogar Kroatien. Aus dem Gesamtzusammenhang des großen Komplexes „ruthenische Kirchenunion“ wird auch schwerpunktmäßig der zeitliche Rahmen bestimmt, nämlich die zweite Hälfte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Insgesamt werden in den Bänden 1 bis 11 rund 3500 Aktenstücke angezeigt bzw. im vollen Wortlaut wiedergegeben. Band 12 steht noch aus; Band 13 folgt einer anderen inneren Ordnung.

Daß es sich dabei ausschließlich um Erstveröffentlichungen handeln könnte, darf bei einer so hohen Zahl an Quellen von vornherein nicht vermutet werden. Es dürften aber zwischen 50 % und 75 % bisher nicht gedrucktes Material darstellen; diesen Eindruck gewinnt man jedenfalls beim Durchblättern der Bände. Es entstammt in seiner überwiegenden Mehrzahl aus vatikanischen Archiven (Archivum Secretum Vaticanum; Archivum S. Congr. de Propaganda Fide; Bibliotheca Apostolica Vaticana).

Der Rest kommt aus gedruckten Quellensammlungen. Dabei sind alle einschlägigen Editionen herangezogen, und zwar nicht nur diejenigen kirchengeschichtlicher Art. Als Vorlagen finden sich so „klassische“ Ausgaben wie Theiner, Hurmuzaki, Turgenev, Legrand, Monumenta Poloniae Vaticana, aber auch aus der Sicht des hier behandelten Themas ziemlich abgelegene Werke, wie die Monumenta Germaniae Historica oder die Monumenta Comitalia Hungariae; hinzu kommen Editionen neueren Datums (wie Welykyj). Bei diesen früher bereits veröffentlichten Texten begnügt man sich zu Recht oftmals mit einer regestenartigen Inhaltsangabe sowie mit der Anführung der Fundorte.

Die Auswahl ist so angelegt, daß auch im allgemeinen nebensächliche und auf den ersten Blick „unwichtig“ erscheinende Aktenstücke Berücksichtigung gefunden haben. Somit bietet sich eine wahre „Fundgrube“ an Material an, die nicht nur für die Bereiche Kirchengeschichte, Kirchenpolitik und allgemeine Geistesgeschichte ein brauchbares Arbeitsinstrument darstellt. Weil sich ja der Aussagewert jeweils nur aus einem ganz bestimmten, unter Umständen sehr engen Aspekt heraus ermitteln läßt und weil hier eine kaum übersehbare Fülle an Material verschiedener Herkunft und auch unterschiedlicher Qualität vorliegt, kann die Frage, wofür die Monumenta Ucrainae Historica einen besonderen Gewinn versprechen, nicht pauschal beantwortet werden. Sensationell Neues darf man hinsichtlich der längst bekannten Fakten und großen Ereignisse natürlich nicht erwarten, wohl aber eine Fülle von bisher wenig bekannten bzw. unbeachtet gebliebenen Einzelheiten, die das Gesamtbild der ruthenischen unierten Kirche farbiger gestalten.

Um mit wenigen Worten den weitgestreuten Inhalt dieses Corpus zu charakterisieren, seien einige Beispiele herausgehoben:

Im 1. Band (1075–1632) werden die Bemühungen, die 1595/1596 zum Abschluß der Brester Kirchenunion führten, einschließlich ihrer Vorgeschichte und den Nachwirkungen beleuchtet, wobei sich auch das gesamte Panorama der östlichen Kirchen von Konstantinopel über Lemberg und Kiew bis Moskau entfaltet. Zum unmittelbaren Abschluß der Brester Union werden etliche bisher unveröffentlichte Texte beigegeben (zum Beispiel Tagebuch-Auszüge des päpstlichen Zeremonien-Meisters über den damaligen Aufenthalt ruthenischer Bischöfe in Rom). Die konfessionellen und religionspolitischen Ereignisse in Polen-Litauen spiegeln sich in anschaulicher Weise

in der umfangreichen Korrespondenz zwischen der Kurie und dem päpstlichen Nuntius in Warschau.

Der 2. Band umfaßt die Jahre 1624–1648, gekennzeichnet durch ein Wiedererstarken der Orthodoxie. In diese bewegte Zeit fallen unter anderem der Märtyrertod des Bischofs von Poloc'k, Joasaf Kuncevyč, sowie die Aktivitäten des schließlich zur Union übergetretenen Bischofs Meletij Smotryč'kyj (aus dessen Feder u. a. ein längeres Schreiben „Circa veritates fidei ac errores haeticorum“ (1627) an den Patriarchen Kyrillos Lukaris bekanntgemacht wird).

In den weiteren Bänden findet sich in chronologischer Reihenfolge hauptsächlich die Entwicklung der ruthenischen unierten Kirche durch Quellen belegt, mit ihren Alltags-Sorgen und mit der gesamten Problematik der Konfrontation mit der noch weiterlebenden Orthodoxie, sowie mit allen den gesellschaftlichen und politischen Implikationen. Routineangelegenheiten wechseln mit herausragenden Ereignissen ab:

Band 3 betrifft die Jahre 1650–1670. Es sei der inhaltsreiche Lagebericht „Memoriale episcoporum Ruthenorum de rebus s. Unionis“ (1663) herausgegriffen (Dok. Nr. 99), worin sowohl die Kosaken als auch die ungarländische Karpato-Ukraine zur Sprache kommen.

In Band 4 geht es um die Zeit von 1671–1701. Breiten Raum nehmen die Vorgänge um den Lemberger Bischof Iosip Šumljanskyj ein, der nach langem Schwanken und nach mehreren Anläufen sich dann doch für die Union entschieden hat. Von größerer Bedeutung dürfte auch der fast 40 Druckseiten (S. 293–332) umfassende „Catalogus sacerdotum saecularium Ucrainorum dioecesis Leopoliensis, qui cum suis ecclesiis, duce episcopo Šumljanskyj, ad Ecclesiam Catholicam accesserunt“ (1701) sein, der insgesamt 1286 Namen anführt. Ein Appendix mit 30 Quellenstücken ist betitelt: „De ecclesiis ritus Graeci in Croatia et Hungaria existentibus (1651–1693)“.

Band 5 umfaßt die Zeitspanne 1702–1728. Er bringt eine große Anzahl bisher unveröffentlichter Quellen über den erneuten Aufschwung der Unionsbewegung. Selbst das bisherige Bollwerk der Orthodoxie in Galizien, die Lemberger Stauropugia, gab damals ihren Widerstand auf und schloß sich Rom an (1708). Aus verschiedenen Gründen aufschlußreich ist der nach der veränderten Lage erstellte „Actus revisionis librorum impressorum a confraternitate Stauropigiana Leopoliensi“ (1727) (S. 371–415).

Band 6 (1729–1773), Band 7 (1774–1807) und Band 8 (1808–1839) bringen weitere einschlägige Quellen; darunter in einem Supplementum zu Band 8 einige „Monumenta Graeca (1085–1610)“.

Die ursprüngliche Anordnung des Manuskripts wurde völlig unverändert beibehalten, so daß man nicht einmal die Nachträge, ihrer Chronologie entsprechend, eingearbeitet hat, sondern in zwei Supplement-Bänden (9/10 und 11) für die Zeit von 1075–1632 bzw. 1633–1659 abdruckte, zu Lasten der Übersichtlichkeit.

Gesonderter Erwähnung bedürfen die in Abständen eingestreuten zusammenfassenden Berichte, die als Art Bestandsaufnahme einen breiten Querschnitt beleuchten und damit wertvolle Informationen zu liefern vermögen, nämlich Visitationsberichte sowie Lageberichte allgemeiner und spezieller Art (wie z. B. „Visitatio et descriptio ecclesiae et domus ad SS Sergium et Bacchum a Ionne Pastritio facta“ (1661), Band 3, Nr. 55 – „De statu Ecclesiae Ruthenae Unitae et de mediis convertendi nunc unitos“ (1740), Band 6, Nr. 101 – „De statu religionis catholicae in Ucraina ...“ (1774), Band 7, Nr. 10).

Mit dem noch ausstehenden Band 12 wird die von Šeptyč'kyj vorbereitete Kollektion abschließen.

Band 13, zusammengestellt von Alexander Baran, löst die bisherige chronologische Folge der Texte ab. Die in diesem Band veröffentlichten Quellen beziehen sich auf einen geschlossenen Sachverhalt: „De processibus canonicis ecclesiae catholicae Ucrainorum in Transcarpathia“, nämlich auf die „kanonische Errichtung“ des unierten Bistums Munkacs/Mukačevo (1771), das somit in aller Form durch den

Heiligen Stuhl anerkannt worden ist. Nicht ohne Schwierigkeiten konnte dieser Schritt vollzogen werden, wie eine umfangreiche, im gegenteiligen Sinn abgegebene Stellungnahme des ungarischen, römisch-katholischen Bischofs von Eger/Erlau zeigt („Litterae Memoriales advocati Romani Episcopi Agriensis, in quibus ipse erectionem Eparchiae Mukacoviensis periculosam pro fide Catholica esse affirmat...“, S. 98–251).

Die verantwortlichen Herausgeber lassen – ganz besonders in den von Šeptyc'kyj vorbereiteten Bänden – die Quellen für sich sprechen. Auf entsprechende Umrahmungen, auf eine Skizzierung des historischen Hintergrundes, die angesichts der Mannigfaltigkeit und der Spannweite der gebotenen Quellen ohnehin nur Stückwerk bleiben müßte, wurde bewußt verzichtet. Außerst kurze Vorworte, knappe, aber zuverlässige textkritische Anmerkungen sowie jeweils ein ausführliches Personen- und geographisches Register kennzeichnen die vorliegende fundamentale Edition.

Regensburg

Ekkehard Völkel

Bernhard Bron: Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs. (= Göttinger Theologische Arbeiten) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975, 346 S., kart., DM 44.–.

Wer nicht im Gefolge einer konsequenten existentialen Interpretation das „Wunderproblem“ für eine längst überholte Frage erachtet, ist genötigt, sich dem Problem des Wunders im Rahmen der Diskussion um die Gottesfrage zu stellen und in eine Auseinandersetzung mit der für die Wunderdiskussion entscheidenden Entwicklung des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs einzutreten. Von dieser Problemsicht aus entwickelt Bron seine Fragestellung und strukturiert seine Arbeit. Er arbeitet drei Tendenzen in der Beurteilung des Wunders heraus, die sich in der Theologiegeschichte entwickelt haben und die gegenwärtige Diskussionen bestimmen:

1. Als Haupttendenz in der Wunderauffassung bis zum 20. Jahrhundert zeigt sich eine Relativierung und Zurückdrängung der Wunder. Schon bei Augustin macht sich eine Neigung zur Relativierung des Wunders und zur Erhebung des Natürlichen zum Wunderbaren bemerkbar. Diese Tendenz verstärkt sich in der Trennung von rationaler Welterklärung und Glaubensaussagen bei Ockham und Meister Eckart. Sie kommt in der Neuzeit auf dem Hintergrund einer konsequent mechanistischen und deterministischen Weltauffassung voll zur Geltung. Wunder im Sinne eines direkten Eingreifens Gottes sind undenkbar und darum auszuschließen (z. B. Bruno, Spinoza, Hume, Reimarus, Kant). Auch haben sie angesichts des neuzeitlichen Bewußtseins keine Funktion mehr für den Glauben. Sie sind zur Erkenntnis Gottes unnötig, ja sie führen zum Aberglauben und sind Ausdruck eines zu überwindenden Wunschenkens (z. B. Reimarus, Lessing, Hegel, Strauß, Feuerbach). In der liberalen Theologie und der Theologie der existentialen Interpretation wird diese Kritik am Wunder aufgenommen und vom Geschichts- und Existenzverständnis her korrigiert und erneuert. Man übernimmt die Auffassung von der kausalmechanistischen Kontinuität alles endlich-sinnlichen Geschehens und relativiert von daher die Kategorie des Naturwunders. Das eigentliche Wunder, so arbeitet man heraus, ist das Geschehen zwischen Gott und Menschen, geschieht in der Erfahrung des Betroffenenwerdens, des Glaubenkönnens, der Vergebung. Dieses Geschehen ist nicht gegenständlich-objektivierbar. Es ist dem wissenschaftlich verfügbaren Zugriff entzogen.

2. Neben dieser Haupttendenz gibt es in der Theologiegeschichte eine Reihe von Versuchen, in Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriff an der Möglichkeit von Wundern in ihrer leiblichen Dimension festzuhalten. Das Wunder wird hier als ein „Grenzgeschehen“ bestimmt, das die naturwissenschaftliche Erkenntnis übersteigt, ohne sie aufzuheben (Leibniz, Schleiermacher). Diese Versuche verstärken sich im 20. Jahrhundert aufgrund des Wandels des naturwissenschaftlichen Weltbildes. Die Relativierung der Naturgesetze und das neue

dynamische Weltbild der Naturwissenschaften lassen Wunder „denkbar“ erscheinen. Als charakteristisch für diese Versuche erweist sich einerseits das Bemühen den Wunderbegriff theologisch vom Offenbarungsgeschehen her zu bestimmen, andererseits aber in Anknüpfung an naturwissenschaftliche Einsichten das Wunder als denkbar darzustellen, ja Analogien aus dem Bereich des Naturgeschehens (Übergänge bei Seinstufen, Geschehen im Mikrokosmos, usw.) zum Verständnis des wunderhaften Geschehens anzuführen. Hier sind für die älteren apologetischen Bemühungen u. a. die Namen Seeberg, Beth, Stange und Künneth zu nennen. Neuere Versuche bieten K. Heim, P. Tillich, W. Pannenberg und auf katholischer Seite L. Mondon, R. Guardini, K. Rahner und H. Dolch (Teilhard de Chardin ist bei Bron nicht berücksichtigt).

3. Eine dritte Linie, in der Theologiegeschichte nur in einzelnen Protesten gegen die Haupttendenz der Wunderinterpretation sichtbar, gewinnt im 20. Jahrhundert an Bedeutung. Auch hier hält man an der leiblichen Dimension der Wunder fest. Sie ist ein konstitutives Element des Wunders im Rahmen einer theologischen Wunderinterpretation. Allein theologische Kriterien sollen die Sicht des Wunders bestimmen. Weder ein Allgemeinbegriff des Wunders noch eine apologetisch gefärbte Wunderdeutung, die für das Wunder im Dialog mit den Naturwissenschaften Raum schaffen will, sind angemessen. Es ist nach dieser Auffassung theologisch geboten, einerseits den Begriff der Natur in theologischer Sicht vom naturwissenschaftlichen Naturbegriff scharf zu trennen und andererseits das Wunder allein offenbarungstheologisch, genauer christologisch, zu begründen und zu bestimmen. Als Vertreter dieser Auffassung nennt Bron M. Kähler, A. Schlatter, H. Thielicke, H. Vogel und vor allem K. Barth. Brons Studie bietet, soweit mir bekannt, den umfassendsten Überblick über die verschiedenen Wunderinterpretationen. Seine Darstellung der Positionen ist treffend und übersichtlich. Überzeugend arbeitet er die Schwächen der ersten Gruppe heraus: Anwendung eines außertheologischen Natur- und Geschichtsbegriffs als Kriterium, Elimination der leiblichen Dimension des Wundersgeschehens. Zutreffend zeigt Bron auch, wie in der zweiten Gruppe die theologische Wunderbestimmung immer wieder durch das apologetische Bemühen überfremdet wird.

Von Brons eigenen systematisch-theologischen Überlegungen, die sich an Barths Ansatz orientieren, überzeugen seine Argumentationen für die leibliche Dimension des Wunders, die Notwendigkeit einer christologischen Interpretation der Wunder sowie der Aufweis ihres Kampfcharakters und ihrer eschatologischen Funktion. Weniger einleuchtend ist die implizierte These, daß jeder Versuch, die „Denkbarkeit“ von Wundern im Dialog mit den Naturwissenschaften herauszustellen, zu einer Überfremdung und Relativierung des theologischen Wunderbegriffs führen muß. Zweifellos ist es richtig, daß der Wunderbegriff allererst theologisch zu bestimmen ist. Diese theologische Bestimmung ist aber dann in kritische (!) Beziehung zu anderen Auffassungen zu setzen. Beim Dialog mit den Naturwissenschaften ist hier genauer zwischen Auffassungen, die im Bann von „Gesetz und Sünde“ stehen, und bewährten Einsichten zu differenzieren, als Bron dies tut. Geschieht dies nicht, wird das Skandalon des Glaubens und der Wunder an die falsche Stelle gerückt und der Glaube zu einer beziehungslosen Größe. Nicht gelungen erscheinen auch in diesem Zusammenhang die Verhältnisbestimmungen von Schöpfung und „radikaler Neuschöpfung“ sowie von Wunder und Kreuzesgeschehen. Hier stehen sich unausgeglichene Aussagen über Wunder als Erhaltung und Wiederherstellung und als „radikale Neuschöpfung“ gegenüber sowie Aussagen, daß Wunder in ihrem konkreten Geschehen das Eschaton vorwegnehmen, und daß Wunder von Kreuz und Auferstehung her zu interpretieren sind, wo durch Leid und Tod hindurch Vergabung und Neuschöpfung geschieht.

Trotz dieser Schwächen im systematischen Teil ist die Arbeit von Bron ein interessantes und anregendes Buch, das eine Fülle geschichtlicher Materials aufarbeitet, theologische Denkanstöße gibt und für jede weitere Bearbeitung des Wunderproblems in der Theologie unentbehrlich sein wird.

Neuendettelsau

Joachim Track

Willard James Wietfeld: *The Emblem Literature of Johann Michael Dilherr (1604–1669)*. An important preacher, educator and poet in Nürnberg. (= *Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte* Bd. 15) Nürnberg (Stadtarchiv) 1975. V, 364 S., brosch.

Es handelt sich bei dieser Arbeit um eine in Urbana/III. bei Prof. Henri Stegemeier, dem angesehenen Emblemforscher, gefertigte Dissertation. Ihr Ziel ist die Erforschung der Verwendung dieser insbesondere im 16. und 17. Jahrhundert verbreiteten und geschätzten Kunstform anhand der Werke des Nürnberger Theologen Dilherr. Mit einem sehr knappen Forschungsüberblick (1–9) wird die Studie eröffnet, gefolgt von einem ebensolchen biographischen Abriss, der außer der pädagogischen und pfarramtlichen Tätigkeit D.'s auch seine sprachlichen und musikwissenschaftlichen Interessen streift (10–34). Im 3. Kapitel sind D.'s Beziehungen zur Nürnberger Sprachgesellschaft, dem „Pegnesischen Blumenorden“, und insbesondere zu Harsdörffer, Klaj und Birken dargestellt (35–60), während das 4. Kapitel D.'s Emblembüchern und seiner Verwendung des Emblems gewidmet ist (61–253). Sehr knapp wird der Leser sodann über die Künstler dieser Embleme (254–266) sowie über D.'s erbauliche Dichtung informiert (267–284). Mit einer schmalen Zusammenfassung (285–291), einer verdienstvollen Bibliographie (292–328) der gedruckten Werke D.'s (bei der man sich nur die Durchnummerierung der Titel, die Angaben der Formate und regelmäßig des Umfangs hinzugewünscht hätte!) und einer Zusammenstellung ungewöhnlicher Embleme im Werk D.'s (343–348) schließt die Arbeit. Die deutsche Zusammenfassung (356–364) stammt offenbar nicht vom Verf., jedenfalls finden ihre übertreibenden Behauptungen im Text des Buches kaum einen Anhalt!

Wie allein schon vom Umfang her ersichtlich, bildet das 4. Kapitel den Hauptteil der Untersuchung, alles andere ist lediglich Beiwerk. Dabei ist Verf. vor allem an der formalen Beschreibung der Embleme, ihrer Bildwelt und ihren Themen interessiert, was er in breitem Referat entfaltet. Unter diesem Gesichtspunkt bietet das Buch eine Fundgrube an Material. Überzeugend ist die breite Gemeinsamkeit mit dem Gedankengut der katholischen Mystik, basierend auf dem Hohenlied, und die weitreichende Abhängigkeit auch D.'s von jesuitischen Erbauungsbüchern belegt. Die Grenze der Untersuchung zeigt sich jedoch überall da, wo die Interpretation beginnen müßte. So wird vor allem die Auflösung der strengen Form des Emblems zugunsten einer einfachen Illustration, eines Vergleichs, einer allegorischen oder symbolischen Darstellung immer wieder notiert, aber nirgendwo wirklich reflektiert. Das Problem des angemessenen Verhältnisses der zu vermittelnden theologischen Inhalte und der Angemessenheit der emblematischen Form, bzw. der Notwendigkeit, sie aus theologischen Erwägungen heraus zu verändern, kommt somit überhaupt nicht in den Blick. Dementsprechend sind die Arbeiten von W. Philipp über die Bedeutung der Physikotheologie und meine Beiträge über die innere Notwendigkeit, das Emblem um der theologischen Aussage willen zu spiritualisieren, unbekannt geblieben. Aber auch Albrecht Schönes grundlegende Ergebnisse über die emblematische Sprach- und Denkstruktur der Barockliteratur wurden keineswegs aufgenommen. Das Ergebnis sind zahlreiche Verzerrungen und Fehlteile, von denen ich nur den gravierendsten nenne: Weil das Emblem nicht als ein wesentlich moralisches Kunstmittel begriffen wurde, kann aus der Verwendung des Emblems die Vorherrschaft des Ethischen bei D. und seine Zugehörigkeit zu einer primär moralischen, kaum an der Lehre interessierten vorpietistischen Reformbewegung konstruiert werden (so z. B. 21 f., 238, 290)! Somit weist diese Studie wohl auf reiches und wichtiges Material zum Verständnis des späten 16. und des 17. Jahrhunderts. Die volle Erschließung dieser Quellen jedoch steht noch aus.

Münster

Martin Greschat

Hartmut Kretzer: Calvinismus und französische Monarchie im 17. Jahrhundert. Die politische Lehre der Akademien Sedan und Saumur, mit besonderer Berücksichtigung von Pierre Du Moulin, Moyse Amyraut und Pierre Jurieu (= Historische Forschungen Bd. 8). Berlin (Dunker & Humblot) 1975, 486 S., DM 126.-.

Einer gängigen Meinung nach gehören die Reformierten zu den Wegbereitern demokratischer Staatsordnung. Zur Begründung verweist man zumeist sowohl auf Calvins Ephoren-Lehre, die ein bedingtes Widerstandsrecht umreißt, als auch auf das monarchomachische Schrifttum, in dem Gedanken der Volkssouveränität betont werden. Die vorliegende Marburger Dissertation überprüft diese Ansicht im Blick auf den französischen Calvinismus im Zeitraum der Geltung des Ediktes von Nantes. Die politisch relevanten Schriften und vereinzelte Äußerungen der Lehrer der beiden führenden französischen, calvinistischen Akademien in Sedan und Saumur werden dazu ausführlich unter den Bedingungen reformierten Lebens jener Zeit analysiert. Die uns zumeist nur in ihrer theologischen Einstellung und deren Besonderheiten vertrauten Professoren treten uns in dieser historisch orientierten Untersuchung als politisch außerordentlich einflußreiche Gestalten des französischen Calvinismus entgegen, ja die seinerzeitige Bedeutung eines D. Tilenus, P. Du Moulin, M. Amyraut, F. Gomarus, J. Cameron oder P. Jurieu liegt viel eher in der von ihnen vermittelten politischen Haltung als in ihren theologischen Lehren. Als Lehrer der beiden Akademien haben sie nämlich ihre Studenten in einer eindeutig royalistischen, absolutistischen Mentalität erzogen. Ausdrücklich verwahrten sich verschiedene Professoren gegen den Vorwurf, republikanische Ideen zu vertreten. Im Gegenteil, radikale Unterordnung aller Bürger unter ein absolutes Königtum war das politische Leitbild. Man erhoffte, daß solch unbedingte Königstreue vom König fortwährend mit der Garantie der Edikte belohnt werde, in deren Schutz man religiöse Freiheit besaß. Man ging davon aus, daß der König seine absolute Macht stets nur zum Vorteil aller seiner Untertanen anwenden werde, so wie es auch Gott mit seinen Herrscherwillen tut. Der Gedanke der Selbstbeschränkung des Königs ist konstitutiv für diese politische Theorie, die unbeschränkt alle Macht dem König zugesteht. Das göttliche Recht des Königtums verfocht man bis an die Grenze idolatrer Einstellung zum König. Die politische Wirkung dieser übersteigerten Königstreue war es, daß die meisten Calvinisten nicht nur tatenlos sondern billigend die Révocation der Edikte hinnahm. Die politische Theorie maßgeblicher calvinistischer Theologen ist daher mittelbar verantwortlich für den Untergang der alten hugenottischen Kirche. Erst als Flüchtling hat ein Jurieu Einsicht in die fatale Staatslehre des französischen Calvinismus erlangt.

Die Ermittlung des royalistisch, absolutistisch eingestellten Calvinismus ist eindrucksvoll durch überzeugende Interpretation gedruckten, aber teilweise selten gewordenen Materials gelungen. Die sowohl an der Geschichte der beiden Akademien wie am politischen Werk ihrer Professoren orientierte Arbeit läßt nur den Wunsch nach einer namentlichen Zusammenstellung der bislang bekannten Schüler dieser Anstalten offen.

Swisttal

H. Faulenbach

P. J. H. Ubachs: Twee heren, twee confessies. De verhouding van Staat en Kerk te Maastricht, 1632-1673 (= Maaslandse Monografieën 21). Assen/Amsterdam (Van Gorcum) 1975. LXIV, 484 S., geb., Hfl. 85.-.

Nachdem Friedrich Heinrich von Oranien 1632 Maastricht erobert hatte, wollten die Generalstaaten die Souveränitätsverhältnisse beibehalten, genau wie vor 1632 der König von Spanien als Herzog von Brabant die Macht über dieser Stadt mit dem Fürstbischof von Lüttich geteilt hatte. Sie traten also an die Stelle der Brabanter Obrigkeit. Sofort erhob sich das Problem der religiösen Verhältnisse. Die Staaten beherrschten die militärische Lage mit ihrer Garnison. Nur ein kleiner Teil des städtischen Territoriums gehörte ausschließlich dem Fürstbischof. Vor 1632

war er noch das geistige Haupt der ganzen Bevölkerung. Jetzt sollten Staat und Kirche gewissermaßen getrennt werden. Bei der Eroberung von Herzogenbusch 1629 waren die katholischen Geistlichen ausgewiesen und war das reformierte Bekenntnis eingeführt und amtlich allein gestattet worden. Dort förderte die neue Behörde mit Unterstützung und Unterricht die reformierte Gruppe. In Maastricht aber wurde Religionsfreiheit gewährt. Die Staaten rechneten nicht mit der numerischen Größe der Parteien, sondern nur mit den Bedingungen der Doppelsouveränität. Die Pfarrkirchen der Stadt und die kirchlichen Güter wurden also geteilt: zwei Pfarrkirchen wurden den Reformierten zugewiesen, die beiden anderen blieben katholisch. Die Stiftskirchen in der Mitte der Stadt blieben alle katholisch und auch die Klöster. Nur aus politischen Gründen wurden 1638 Jesuiten und Franziskaner verbannt; sie durften unter dem französischen Eroberer 1673 zurückkehren und sind seitdem in Maastricht geblieben.

Der Verfasser hat dieses Kondominium sorgfältig untersucht und objektiv beschrieben. Maastricht war der einzige Ort in den Niederlanden wo Katholiken wie Reformierte sich an die Existenz einer anderen Überzeugung gewöhnten. Diese Haltung konnte aber die Verhältnisse in den nördlichen Niederlanden nicht beeinflussen, weil Maastricht ja sehr isoliert im äußersten Süden lag. Der Verfasser betont, daß die Generalstaaten die Reformierten nicht so begünstigt haben wie ältere Historiker meinten. Die reformierten Pfarrer waren sogar enttäuscht, denn sie hatten erwartet, daß die nördlichen Souveräne ihre Religion als die einzig wahre unterstützen würden. Der Autor vermutet, daß auch das Standesbewußtsein der Hoheitsträger die Kluft zwischen Obrigkeit und Kirchenrat verbreitert habe. Wohl berücksichtigten die Generalstaaten nur die Rechte des Lütticher Fürstbischofs: der päpstliche Einfluß bei Ernennungen von Chorherren wurde zurückgedrängt.

Das Buch ist ausführlich dokumentiert. Auch wenn man nicht in dieser Stadt und Gegend bekannt ist, geben die sechs Karten einen sehr klaren Eindruck von den verwickelten Machtbereichen. Der Verfasser hat recht, wenn er betont, daß es nicht viele religiösen Übertritte geben konnte, weil die katholische Seelsorge gut organisiert blieb und weil die Reformierten nicht das Alleinrecht auf Armenunterstützung und auf Unterricht bekamen. Nur kurz erwähnt er (S. 54) die m. E. wichtigste Ursache: die reformierte Gruppe, die im 16. Jahrhundert sehr aktiv gewesen war, wurde in 1579 bei der Eroberung durch Parma teilweise ausgerottet, und die Überlebenden waren in den Norden abgewandert. Die Periode 1632–1673 gehört nicht mehr zum Zeitalter der Religionskriege und schon gar nicht mehr zur Reformation: die Rekatholisierung seit 1579 war sehr intensiv gewesen, und die Obrigkeit wollte nach 1632 nicht eine Protestantisierung mit gleichen Mitteln. Kirchenhistorisch ist also die Periode 1532–1579 interessanter, und auch schon vom Maastrichter Pfarrer W. Bax in zwei Büchern beschrieben worden („Het protestantisme in het bisdom Luik en vooral te Maastricht 1505–1612“, Haag 1937, 1941). Dieses objektive Buch von katholischer Seite läßt ein zum Studium dieses schwierigen Zeitabschnitts.

Utrecht

O. J. de Jong

Hans-Joachim Köhler: *Obrigkeitliche Konfessionsänderung in Kondominaten. Eine Fallstudie über ihre Bedingungen und Methoden am Beispiel der baden-badischen Religionspolitik unter der Regierung Markgraf Wilhelms 1622–1677 (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 110). Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1975. 240 S., 3 Karten, kart., DM 56,-.*

Unter den Dissertationen aus der Tübinger Zeeden-Schule, die den Prozeß der „Konfessionsbildung“ in verschiedenen Territorien untersuchen, verdient die vorliegende Arbeit besondere Beachtung. Weniger deswegen, weil sie dem 17. Jahrhundert gewidmet ist, obwohl gerade die Zeit nach dem Westfälischen Frieden in ihrer kirchengeschichtlich prägenden Bedeutung häufig unterschätzt wird, als vielmehr wegen ihres komparatistischen Ansatzes. K. konzentriert sich auf die Konfessions-

politik in badischen Kondominaten keineswegs nur wegen der besonders günstigen Quellenlage für umstrittene Gebiete – obwohl man die Wichtigkeit solcher Forschungsstrategie nicht unterschätzen sollte. Im Vordergrund steht für den Verfasser jedoch die Erwartung, daß ein Vergleich der Konfessionspolitik im eigentlichen Territorium mit jener in den Kondominaten zu genaueren und besser begründeten Einsichten in die Grundlagen badischer Religionspolitik führen werde als die isolierte Untersuchung der ersteren für sich allein. Das vergleichende Verfahren erscheint im vorliegenden Fall als besonders erfolgversprechend, weil es sich durchführen läßt, ohne daß eine Verdoppelung des Untersuchungsgegenstandes und der Quellenbasis nötig wäre, für eine Dissertation ein allzu riskantes und kostspieliges Unternehmen! Die Studie beruht auf einer breiten und offensichtlich sachlich fast völlig ausreichenden Grundlage von Archivalien badischer Provenienz, so daß die zusätzliche Ausschmückung durch römische Dokumente überflüssig ist, zudem sie auf S. 45 f. und S. 221 etwas irreführend zitiert werden.

Die klare Fragestellung der Arbeit wird in ebenso klarer Gliederung durchgeführt. Die drei Hauptabschnitte behandeln nacheinander die Religionspolitik in der eigentlichen Markgrafschaft Baden-Baden (2.), in den Kondominaten Eberstein (3.) und Lahr-Mahlberg (4.). In jedem Abschnitt wird zunächst die Vorgeschichte und die institutionelle Grundlage dieser Politik skizziert. Dann wird der historische Ablauf in chronologischer Folge behandelt und abschließend unter der wiederkehrenden Überschrift „wichtige Einzelaspekte“ nochmals systematisch untersucht (2. 6., 3. 7., 4. 6.). Damit sind in erster Linie gemeint die außenpolitischen Einflüsse, das Verhältnis zu den zuständigen Bischöfen und den mehr oder weniger landsässigen Klöstern, die Rolle der Amtsträger und die Reaktion der Untertanen. Die Beendigung der „oberbadischen Okkupation“ und die Restitution Markgraf Wilhelms in Baden-Baden nach der Niederlage Georg Friedrichs von Baden-Durlach bei Wimpfen 1622 bedeutete für die Bevölkerung der Markgrafschaft den vierten (und letzten) Konfessionswechsel innerhalb eines knappen Jahrhunderts. Wie in Baden-Baden zuvor schon mehrfach praktiziert und auch in anderen Territorien üblich, wurde binnen weniger Jahre die religiöse Überzeugung der Bevölkerung durch planmäßigen Einsatz disziplinierender Seelsorge und obrigkeitlichen Drucks in ihr Gegenteil verwandelt, so erfolgreich, daß es zu echtem Widerstand kam, als 1633/34 unter schwedischem Schutz für kurze Zeit der Versuch unternommen wurde, den Vorgang wieder rückgängig zu machen. Bereits 1657 wurden unter den ca. 30 000 Einwohnern nur noch 5 Nichtkatholiken festgestellt, neben einigen Verdächtigen. Dabei kommt K. aber zu dem nicht uninteressanten Nebenergebnis, daß die bekannten baden-badischen Hexenprozesse zwar in den sozialpsychologischen Kontext dieses Konfessionalisierungsprozesses hineingehören, aber keinesfalls, wie behauptet wurde, als markgräfliches Disziplinierungsinstrument mit antilutherischer Spitze aufgefaßt werden können. Das Kondominat Grafschaft Eberstein zerfiel seit 1624 in eine gemeinsame Herrschaft Baden-Badens mit katholischen Rechtsnachfolgern der Ebersteiner und in die Orte Gernsbach, Staufenberg und Scheuern, wo es bei der Partnerschaft mit den lutherischen Grafen von Eberstein blieb. Wo beide Kondomini katholisch waren, war der Konfessionswechsel in wenigen Jahren definitiv beendet. Im lutherischen Gernsbach aber gelang es nur, für die Katholiken Parität zu erzwingen. 1657 gab es dort nur fünf katholische Bürger. Als dann 1660 infolge Aussterbens der Ebersteiner deren Lehensherr Speyer in die Rolle des Kondominus eintrat, trieb Baden-Baden eine eher zurückhaltende Konfessionspolitik, um sich gegenüber dem Hochstift die Sympathien der Lutheraner zu erhalten. 1683 gab es nur 14 % Katholiken in diesem Paritätsbereich. Aus anderen Gründen kam es auch in Lahr-Mahlberg zu keinem Totalerfolg der badischen Religionspolitik. Baden-Baden befand sich hier aus verschiedenen Gründen in einer schwächeren Ausgangsposition; nicht zuletzt war der Graf von Nassau-Saarbrücken als Kondominus ungleich stärker als der Ebersteiner. Nur mühsam gelang in der ausnehmend günstigen politischen Konstellation von 1627 anläßlich der Neubesetzung der Pfarrei Friesenheim ein erster, rechtswidriger Einbruch der Katholiken in die geschlossen lutherischen Herrschaften. Den Erfolg brachte aber erst die

1628/29 (!) von Baden durchgesetzte Aufteilung des Kondominiums an die beiden Partner, wobei das zwecks gleichgewichtiger Teilung erweiterte Mahlberg an Baden, das reduzierte Lahr an Nassau fiel. Doch erfreute sich die Bevölkerung von Mahlberg des Schutzes ihrer lutherischen Konfession durch IPO V 31; der Katholizismus war ja erst nach 1629 eingeführt worden. Baden mußte das anerkennen, verstand es aber, durch konstanten und größtenteils rechtswidrigen administrativen Druck, die Position des Katholizismus zu verbessern. Besonders wichtig war die völlige Verdrängung der lutherischen Schulmeister und ihre Ersetzung durch ein stramm katholisches Schulwesen. Der Anteil der Katholiken an der Bevölkerung dürfte nach K. bis 1677 auf ein Viertel bis ein Drittel gestiegen sein.

K.s. zusammenfassende Erörterung der Möglichkeiten zur Konfessionsänderung in Kondominaten kommt zu folgenden Ergebnissen: anundfürsich begünstigt die Institution Kondominat den Verteidiger des Status quo unter den Kondomini. Der Verfechter einer Änderung hat nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn seine Religionspartei „außenpolitisch“ (in erster Linie im Reich) ein Übergewicht besitzt, und er obendrein auch innerhalb des Kondominiums über eine hinreichend starke Machtposition verfügt, wie sie in erster Linie durch kompetente und energische Beamte gegeben ist. Die religiöse Motivation der Konfessionspolitik erscheint klar und eindeutig. Wirtschaftliche Motive wirken eher hemmend, wenn konfessionelle Gewinne mit ökonomischen Einbußen verbunden sind (S. 109), oder wenn Klöster wie Schuttern zwar Rekatholisierung zwecks Einnahmesteigerung betreiben, die damit verbundenen Lasten aber zu umgehen versuchen (S. 189), oder wenn die wirtschaftlich mächtige Murgschifferdynastie Kast rücksichtsvoll traktiert wurde, während ihre lutherischen Glaubensgenossen in den Turm wanderten (S. 140–142). Hingegen fehlt es nicht an politischen Motiven für eine Rekatholisierungspolitik. Der Markgraf gewann dadurch zunächst an Bündnisfähigkeit bei seinen Protektoren, dem Kaiser und der Liga. Konfessionelle Einheit wurde aber auch als wesentliche Grundlage territorialer Herrschaft begriffen, weil sie Identifikation der Untertanen mit dem Fürsten stiftet. Gerade in Kondominaten verschafft sie nachweislich dem Kondominus mit der „richtigen“ Konfession ein dauerndes Übergewicht. Letztlich gibt also das machtpolitische Interesse den Ausschlag, was sich aber nur dort nachweisen läßt, wo Konfession und „Staatsraison“ in Konflikt geraten (S. 211). Das ist freilich allgemein üblich und im 17. Jahrhundert z. B. auch in Bayern oder in Württemberg (S. 132) nachzuweisen.

Die äußere Form der Arbeit wird nur durch einige Druckfehler beeinträchtigt (S. 53, 74, 83). Auf der anderen Seite verdient aber der wohlgelungene Versuch Beachtung, die grundlegenden Strukturprobleme auch kartographisch zu veranschaulichen. Nur auf Karte 3 ist zu bemängeln, daß sich die Landeshoheiten Nassau und Gengenbach farblich nicht mehr trennen lassen. Wie es scheint, verdanken wir diese bemerkenswerte Bereicherung des Buches einem Druckkostenzuschuß des Erzbischöflichen Ordinariats Freiburg.

Freiburg i. Br.

Wolfgang Reinhard

Heinrich Fries und Georg Schwaiger (Hrsg.): *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*. 3 Bände. München (Kösel) 1975. 399 S., 551 S., 352 S. und A9bbildungen, Ln., DM 195,-.

Die beiden Münchener Ordinarien, der Fundamentaltheologe Heinrich Fries und der Kirchenhistoriker Georg Schwaiger haben es unternommen, in diesem dreibändigen Werk 46 der bedeutendsten katholischen Theologen des deutschen Sprachraums im 19. Jahrhundert vorzustellen. Die Herausgeber, die selbst ebenfalls mitgearbeitet haben, konnten 36 weitere Autoren für die Beiträge gewinnen.

Die einzelnen Theologen werden biographisch und in ihrer sachlichen Eigenart vorgestellt. Die ganze Spannweite theologischen Denkens und Arbeitens, aber auch Ringens und Kämpfens von den Repräsentanten einer katholischen Aufklärungstheologie am Ende des 18. Jahrhunderts bis zu den Vertretern der sogen. Reform-

theologen an der Wende vom 19. zum 20. Jhd. breitet sich vor dem Leser aus. Man begegnet bekannten, aber auch heute weniger genannten Namen. Das Werk zeigt einmal mehr auf, wie schwierig es ist, die katholischen Theologen dieses Zeitraumes in bestimmten Kategorien zusammenzufassen wie etwa Aufklärer, Romantiker, Tübinger Schule usw. Es begegnet viel Individuelles; so manches überlagert, überschneidet sich, ist im Übergang begriffen.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Besprechung auf alle behandelten Gestalten im einzelnen einzugehen. Es sei nur eine Reihe von ihnen herausgegriffen. Zur ersten Generation, die vorgestellt wird, gehören zunächst jene Männer, die noch stark im 18. Jahrhundert wurzelnd, mehr oder weniger einer gemäßigten katholischen Aufklärung verhaftet blieben. Ihnen sind der Ingolstädter Exjesuit Benedikt Stattler (bearbeitet von F. Scholz), der an die Philosophie Christian Wolffs anknüpfte, der Freiburger Dogmatiker Engelbert Klüpfel (bearb. v. W. Müller), der in seinem Lebensweg fast abenteuerlich anmutende Johann Anton Dereser (bearb. v. E. Hegel), der Ingolstädter und später Landshuter Kirchenhistoriker Vitus Anton Winter (bearb. v. G. Schwaiger) und vor allem der Prototyp der katholischen Aufklärung Ignaz Heinrich von Wessenberg zuzurechnen. Die abgewogene Darstellung des letzteren von Wolfgang Müller zeigt, wie unbefangen die katholische Kirchengeschichtsschreibung in der Beurteilung der katholischen Aufklärung gegenüber früheren Zeiten geworden ist.

Vielgestaltig sind jene Persönlichkeiten, in deren Leben und Denken sich der Umbruch von der Aufklärung zu einer neuen, vor allem von der Romantik her bestimmten Geistigkeit vollzogen hat. Sie gaben vielfach Anstöße für neue theologische Entwicklungen. Der bekannteste und in seinem Einfluß weitreichendste Vertreter dieses Übergangs ist Johann Michael Sailer, der durch Georg Schwaiger eine eingehende, die zahlreichen neueren Forschungsergebnisse verarbeitende Darstellung erfahren hat. Von dem bedeutendsten der Sailer-Schüler, Alois Gügler, urteilt der Bearbeiter Elmar Klinger, daß er „ideengeschichtlich eine Stelle markiert am Weg der Theologie von Sailer zur Tübinger Schule auf dem Boden der Romantik“ (I 221).

Franz von Baader, der vielseitige Philosoph und „Laientheologe“ wird als der „unruhig-umgetriebene Sokrates des romantischen München“ bezeichnet (H. Grassl I 275). Bernard Bolzano, der wie so manche Theologen des 19. Jahrhunderts ein tragisches Schicksal zu verkraften hatte, wird von seinem Biographen Eduard Winter nicht, wie meist üblich, der katholischen Aufklärung zugerechnet, obwohl er von ihr beeinflusst war, sondern vielmehr als Vertreter des katholischen Frühliberalismus charakterisiert. Georg Hermes, der eine ganze Theologengeneration am Rhein stärkstens bestimmte, steht, obwohl er die rationalistischen Einflüsse der Aufklärungsphilosophie auf die Theologie zu überwinden suchte, dennoch am Ende der katholischen deutschen Aufklärungsbewegung (E. Hegel). Ähnlich wie der Hermetianismus erfuhr auch die nach dem Wiener Theologen Anton Günther (bearb. v. J. Pritz) benannte theologische Schule den erbitterten Widerstand der „offiziellen“ Theologie. Auch Günther suchte auf seine Weise, wie so viele in jenen Jahrzehnten, eine Synthese von Glauben und Wissen zustande zu bringen. Daß Heinrich Klee heute fast vergessen ist, wird von seinem Bearbeiter J. Ulacia beklagt, da er, von den Zeitgenossen auf die gleiche Ebene wie Möhler gestellt, ein bedeutender Vertreter der romantischen Bewegung innerhalb Deutschlands gewesen sein.

Die sogen. Tübinger Schule wird in drei Generationen ihrer hauptsächlichsten Repräsentanten vorgestellt. Die neuere Forschung, vor allem die kirchenhistorische (Fink, Reinhardt), hat die Relativität des Begriffes „Schule“ für die Tübinger aufgezeigt und auf die Vielfalt bzw. die Umbrüche in der Entwicklung dieser Fakultät im 19. Jahrhundert hingewiesen. Von der ersten Generation werden Johann Sebastian von Drey (bearb. v. J. Rief), Johann Bapt. Hirscher (bearb. v. E. Keller) und Johann Adam Möhler (bearb. v. P. W. Scheele) behandelt. Rief bietet einen ausgezeichneten Überblick über die Theologie Dreys, des ersten Dogmatikers und einflußreichen „Vaters“ der jungen Fakultät, die nur im Horizont der Fragen, die ihr zugrunde liegen, erschlossen werden könne. Hirscher, der Moral- und Pastoraltheologe war weniger spekulativ als vielmehr praktisch ausgerichtet,

wobei gerade in seinen kirchenreformerischen Bemühungen noch stark Fragestellungen der katholischen Aufklärung nachklingen. Nicht zuletzt deshalb ist er wohl heute so populär geworden (man vergleiche etwa die zahlreichen Hirscher-Arbeiten der letzten Jahre). Den weitreichendsten Einfluß der ersten Tübinger Generation übte zweifellos Möhler aus. Er bedeutete zugleich den Umbruch zu einer theologischen Richtung, die auch erhebliche kirchenpolitische Implikationen in sich barg und die frühultramontane Bewegung deutscher Prägung inspirierte. Gerade in dieser Hinsicht wären für die Darstellung Möhlers durch P.-W. Scheele die neueren Forschungen R. Reinhardts eine wertvolle Ergänzung gewesen.

Zur zweiten Generation der vorgestellten Tübinger gehören Franz Anton Staudenmaier (bearb. v. P. Hünemann), der zwar als akademischer Lehrer in Gießen und Freiburg tätig war, aber theologiegeschichtlich den Tübingern zugeordnet wird, Johannes Evangelist Kuhn, von dem sein Bearbeiter Franz Wolfinger mit Recht sagt, er sei als „der spekulativ begabteste Kopf der Katholischen Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts“ zu bezeichnen (II 129), – er hatte mit Vertretern der neuscholastischen Richtung heftige Fehden auszufechten – und Karl Joseph von Hefele. Die Darstellung des letzteren durch Rudolf Reinhardt vertieft die Revision des gängigen Hefele-Bildes, die bereits von Karl August Fink eingeleitet wurde (vgl. K. A. Fink, *Konzilien-Geschichtsschreibung im Wandel?*, in: *Theologie im Wandel*, München-Freiburg 1967, 179–189). Hefele wurde bisher zu sehr nur von seiner Haltung zum 1. Vatikanischen Konzil her beurteilt. Reinhardt kann mit zahlreichen Quellen untermauern, daß Hefele viel nachhaltiger als früher angenommen vom Ultramontanismus geprägt und daß sein wissenschaftliches Arbeiten noch stark von seinem Lehrer Möhler beeinflusst war, der weniger historisch-kritischer Kirchengeschichtler als vielmehr Systematiker war. Der Schock des Konzilerlebnisses und die Erfahrungen mit dem radikalen Ultramontanismus führten bei ihm zur Resignation des Alters – „die Tragik einer ganzen Generation“, wie Reinhardt bemerkt (II 204).

Erst der Kirchenhistoriker aus der dritten Generation der Tübinger, Franz Fflaver von Funk, den Hermann Tüchle bearbeitet hat, kann als uneingeschränkter Vertreter der historisch-kritischen Methode der Kirchengeschichte bezeichnet werden. Aus der dritten Tübinger Generation kommen außerdem noch Paul von Schanz (bearb. v. H. Fries), der als weitgespannter theologischer Schriftsteller vor allem das Gespräch mit den aufstrebenden Naturwissenschaften gesucht hat, und der Moraltheologe Franz Fflaver Linse nmann zur Sprache. Alfons Auer zeigt nicht nur auf, wie Linse nmann der Moraltheologie seiner Zeit weit voraus war, sondern er kann auch, dank der Benutzung von dessen ungedruckten „Erinnerungen“ die ganze persönliche Problematik und Tragik des Menschen Linse nmann darlegen.

Wenn auch die Tübinger Schule keine einheitliche Größe war, so bildete sie doch die geschlossenste Alternative zur Neuscholastik. Daß die Neuscholastik jedoch ebenfalls kein erratischer Block war, sondern sehr unterschiedliche Akzente aufzuweisen hatte, das zeigen die Ausführungen etwa über Joseph Kleutgen (bearb. v. J. Finkenzeller) und die Vertreter der sog. Römischen Schule: Johann Baptist Franzelin (bearb. v. L. Scheffzyk) und Clemens Schrader (bearb. v. H. Schauf) sowie über Männer wie Matthias Joseph Scheeben (bearb. v. E. Paul), Franz Seraph Hettinger (bearb. v. E. Biser) und Joseph Hergenröther (bearb. v. M. Weitlauf), die der römischen Schule nahestanden. Die beiden letzteren waren zusammen mit Denzinger die Vorposten der römischen Theologie in der Würzburger Theologischen Fakultät. Manfred Weitlauf zitiert in seinem umfangreichen und recht instruktiven Beitrag über Hergenröther zahlreiche Briefe Denzingers an seinen Vertrauten, P. Huber, den Spiritual des Germanicums, die einen guten Einblick bieten in die Manipulationen, durch die die Germaniker der Würzburger Fakultät in die Hand zu bekommen suchten. Außerdem werfen die Briefe ein helles Licht auf die geistige Mentalität dieser Männer.

Das Bild der als tragisch zu bezeichnenden Gestalt Ignaz von Döllingers zeichnet Georg Schwaiger unter Verwertung der neuen Forschungen in recht abgewogener Weise. In dem fast den gesamten Zeitraum des 19. Jahrhunderts umspannenden

Leben spiegeln sich die verschiedensten Themen der Theologiegeschichte jener Epoche wider: Zu Beginn der theologische Neuaufbruch und der Kampf um die kirchliche Freiheit in Verein mit jener Richtung, die man als ultramontan zu bezeichnen pflegt; dann die zunehmende Auseinandersetzung der „historischen“ Richtung in der Theologie mit der von Rom her propagierten Neuscholastik und schließlich die tragische Isolierung von der Kirche, der der Kampf seiner besten Jahre gegolten hatte, nach den Ereignissen um das 1. Vatikanische Konzil.

Der sehr schwierig zu fassenden und einzuordnenden Persönlichkeit des Freiburger Kirchenhistorikers Franz Xaver Kraus sucht Oskar Köhler in einem interessanten Beitrag gerecht zu werden. Bedeutung und Grenzen von Kraus werden sorgsam aufgespürt.

Wie Kraus, so steht auch der Würzburger Theologe Hermann Schell (bearb. v. G. Bleickert), der in den vergangenen Jahren wiederentdeckt wurde, bereits an der Schwelle zum 20. Jahrhundert. Auch er mußte die Tragik erleben, daß sein Bemühen, die Theologie mit der modernen Geistigkeit ins Gespräch zu bringen, der Verurteilung anheimfiel.

Die einzelnen Beiträge sind – das ist bei einer derartigen Fülle von Autoren selbstverständlich – unterschiedlich in ihrer Akzentsetzung. Die einen legen ein stärkeres Gewicht auf die mehr systematische Darlegung der Theologie der einzelnen Persönlichkeiten, die anderen auf die biographische Seite.

Das umfangreiche Werk bietet in seiner Gesamtheit einen guten Überblick über die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Der Leser erlebt Größe und Grenzen der Theologie einer Epoche, aber er ist auch beeindruckt von der Tragik die ihm in diesem theologischen Ringen begegnet. Wie viele, die sich um einen Ausgleich von Glaube und Wissen, theologischer Tradition und moderner Geistigkeit bemühten, mußten doch Ablehnung und Verurteilung erfahren!

Die Intention des Werkes, einem weiteren Leserkreis einen Überblick über das theologische Denken und Arbeiten des 19. Jahrhunderts zu vermitteln und durch bibliographische Hinweise eine intensivere Beschäftigung mit den einzelnen Gestalten zu erleichtern, ist voll gelungen.

Würzburg

Klaus Ganzer

Georg Schwaiger (Hrsg.): *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert*. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Band 11). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975. 206 und 71 Seiten, geb., DM 50.-.

Die gründliche Erforschung des 19. Jahrhunderts ist schon seit langem ein dringendes Desiderat der deutschen Kirchenhistoriker. Umso mehr ist die Initiative der Fritz-Thyssen-Stiftung zu begrüßen, die schon 1962 ein großangelegtes Forschungsunternehmen „Neunzehntes Jahrhundert“ ins Leben rief. In diesem konstituierten sich vierzehn Arbeitskreise, um die Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts sowie ihre Auswirkungen in der Ganzheit der verschiedenen Fachgebiete zu erhellen. Der vorliegende Sammelband, wie auch das vor kurzem erschienene Werk „Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert“ (herausgegeben von Heinrich Tries und Georg Schwaiger, 3 Bde., München 1975) ist eine Leistung des Arbeitskreises „Katholische Theologie“ und enthält in fünf Abschnitten eine Auswahl der bisher dort gehaltenen Referate und Berichte.

Im ersten Teil (S. 11–87) sind Studien zur Lage der Kirche und der Theologie nach dem Zusammenbruch der alten Ordnung, d.h. der Säkularisation. Zwei hervorragende Kenner ihrer Fachgebiete referieren auf Grund bisheriger Forschungsergebnisse über die allgemeine kirchenpolitische und geistesgeschichtliche Lage: Georg Schwaiger über das Ende der Reichskirche und die Säkularisation (S. 11–24) und Eduard Hegel über die Situation der deutschen Priesterausbildung (S. 25–39). Hegels Bild wird durch eine sehr interessante Untersuchung von Wolfgang Müller über den wenig bekannten Freiburger Generalvikar, Wessenberg, hinsichtlich seiner Be-

mühungen um zeitgemäße Priesterausbildung ergänzt (S. 41–53). Rudolf Reinhardt legt die Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen im 19. Jahrhundert vor (S. 55–87). Das Ergebnis seiner mehrjährigen Forschungen ist überwältigend. Ihm ist es z.B. gelungen, im Nachlaß des Tübinger Theologen Stephan Lösch stenographische Kopien von inzwischen verlorengegangenen Akten des Württembergischen Kultusministeriums zu entdecken. Anschaulich werden die einzelnen Faktoren und Phasen der Entwicklung der Fakultät dargelegt, fesselnd sind die geistesgeschichtlichen Hintergründe sowie die Vorgänge, die die Katholisch-Theologische Fakultät in Tübingen zuerst liberal, historisch-kritisch, dann „aufgeklärt“ und schließlich „ultramontan“, jedenfalls weltberühmt machten. Auch Spannungen und Spaltungen innerhalb der Fakultät werden erläutert, besonders charakteristisch ist die Stellung der Fakultät zum Ersten Vatikanum und zu seinem früheren Mitglied, Karl Josef Hefele, dem Bischof von Rottenburg, der seine frühere, obwohl gar nicht radikal-ultramontane Haltung mit der Bischofs-ernennung änderte. Zum Schluß erörtert der Verfasser erneut die Frage, ob der Begriff „Tübinger Schule“ berechtigt sei. Er verneint dies und stellt fest: „Wenn es in Tübingen Schulen gegeben hat, so waren es die Schulen, die sich um die Großen der Fakultät – Drey, Hirscher, Möhler, Kuhn, Hefele, Aberle – gebildet haben“ (S. 81). Man kann den Argumenten des Autors nur zustimmen.

Der zweite Abschnitt des Sammelbandes widmet sich der geistigen Situation um die Mitte des 19. Jahrhunderts (S. 91–134). Dementsprechend untersuchen die einzelnen Abhandlungen den Niederschlag des Zeitgeistes bei den katholischen Theologen, der sich oft in der Form einer heute noch modern klingenden Kirchenreform äußerte. Recht anschaulich sind die Abhandlungen über die Reformideen und die Gesellschaftslehre des Tübinger Theologen Johann Baptist Hirschers von Erwin Keller (S. 91–101) und Josef Rief (S. 103–123) sowie der erste auf Grund seit Jahren betriebener Quellenforschung vorgelegte Abriss über die berühmte Münchener Gelehrtenversammlung aus dem Jahre 1863 von Georg Schwaiger (S. 125–134). Im Hinblick auf die Reformideen Hirschers stellt sich jedoch die Frage, woher eigentlich diese stammten, und wenn sie – wie vermutlich – vom französischen liberalen Reformkatholizismus (Lamennais) angeregt waren, in welchem Zusammenhang mit demselben standen? Bildeten doch die großen Anliegen der sogenannten Liberal-katholiken, wie Liturgiereform, Synoden unter Beteiligung von Laien, Modernisierung des Kirchenrechtes und der Priesterausbildung und ähnliche mehr, seit den 1820er Jahren ein halbes Jahrhundert hindurch von Frankreich bis nach Ungarn einen festen Bestandteil aller katholischer Reformbestrebungen. Sie wirkten sehr nachhaltig, obwohl sie, gerade weil sie von den sogenannten radikalen oder weniger radikalen Liberal-katholiken forciert waren, von der kirchlichen Obrigkeit zurückgedrängt wurden. Es wäre also wünschenswert, diese Frage mit in die gesamteuropäische Forschung einzubeziehen.

Der dritte Abschnitt des Bandes trägt den Titel: Die theologische Auseinandersetzung mit Hegel (S. 137–197). Angesichts der zentralen Bedeutung, die Hegels Philosophie Mitte des vorigen Jahrhunderts innehatte, ist dieser Abschnitt gerechtfertigt und die Behandlung des Themas in fünf Studien angebracht. Der erste Aufsatz von Bernhard Welte (S. 139–146) befaßt sich mit Hegels theologischem Entwurf und ist eine ausgezeichnete historisch-philosophische Analyse. Weitere vier Untersuchungen sind dem Niederschlag des Hegelschen Gedankengutes bei katholischen Theologen, bzw. deren Reaktion gewidmet, von denen besonders Peter Hünermanns Aufsatz (Die Hegel-Konzeption Franz Anton Staudenmaiers, S. 147–155) erwähnt sei.

Der vierte Abschnitt ist ein Bericht von Manfred Brandl über die geplante und in Vorbereitung befindliche fünfbändige Neubearbeitung des „Nomenclator literarius theologiae catholicae“ von Hugo Hurter, eines repräsentativen Überblickes über die gesamte katholisch-theologische Literatur (S. 201–206).

Der letzte, fünfte Teil ist ein Anhang und enthält die erste minuziös erstellte vollständige Bibliographie Johann Adam Möhlers (S. 1*–71*). Der Autor, Rudolf Reinhardt, hatte hierbei wieder viel Glück, denn er entdeckte im Nachlaß des Tü-

binger Theologen Stefan Lösch umfangreiche Vorarbeiten zu einer groß angelegten Möhler-Biographie. Auch die Übersetzungen, wie Nachforschungen des Rezensenten sogar in Ungarn ergaben, dürften wohl vollständig erfaßt sein, ein Abschnitt, der Jochen Köhler zum Lobe gereicht.

Bonn

Gabriel Adriányi

Franz Courth: *Das Leben Jesu von David Friedrich Strauß in der Kritik Johann Evangelist Kuhns. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung der Katholischen Tübinger Schule mit dem Deutschen Idealismus* (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 13). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975. 318 S., DM 62,-.

Diese Studie wurde im Jahre 1973 von der Kath. Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München als Dissertation angenommen. Sie befaßt sich mit dem „Leben Jesu“ von D. Fr. Strauß und dem als Erwiderung darauf gedachten „Leben Jesu“ von J. F. Kuhn. Strauß hat nach seinem Erstlingswerk die Geister und die Forschung schon sehr oft beschäftigt. Nur in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts flaute dieses Interesse etwas ab. Anders verhält es sich mit Kuhn. Zeit seines Lebens war er ein gefeierter Lehrer und heftig bekämpfter Gegner. Nach seinem Tode (1887) verblaßte die Erinnerung an ihn, wie überhaupt an die Tübinger Schule. Erst 1940 erscheint eine Dissertation über Kuhn (R. Vatter). In den bekannten Arbeiten von J. R. Geiselman wird die eigene Bedeutung Kuhns vor allem am Problem des Verhältnisses von Schrift und Tradition herausgestrichen, ansonsten nur angedeutet. Gegen Ende der sechziger Jahre ändert sich das Bild schlagartig. Eine Dissertation folgt der anderen: 1968 K. Mattes (Freiburg/Schweiz), 1969 C. van Balen (Münster), 1970 Fr. Kreuter (Rom), 1972 Fr. Wolfinger (München), 1973 Fr. Courth (München), 1973 D. Schneider (Rom), 1974 E. Vienken (Freiburg/Br.). Zu diesem wachsenden Interesse hat wohl die Ablösung des (fast-) Monopols der Neuscholastik in der katholischen Theologie, namentlich seit dem II. Vaticanum, und insbesondere die erneute Beschäftigung mit dem Deutschen Idealismus beigetragen. In diese Landschaft paßt die Arbeit von Courth. Sie lenkt die Aufmerksamkeit auf den frühen, d. h. den philosophisch vorgebildeten Exegeten Kuhn (wie auch die spätere Arbeit von E. Vienken). Das leitende Interesse ist aber nicht exegetisch, sondern dogmatisch. Es zielt auf „die Grundfrage christlicher Dogmatik, ob die Wahrheit des Christentums und – als ihr sprachlicher Ausdruck – das Dogma eine Idee ist, die sich von der Geschichte trennen läßt, oder ob die christliche Wahrheit notwendig und immer an die konkrete Geschichte Jesu von Nazareth gebunden bleibt.“ (16)

Courth bespricht zunächst in der Einleitung einige Arbeiten über Strauß und Kuhn (11–17). Danach werden das Leben Jesu von Strauß (19–131) und die Antwort Kuhns (133–264) dargestellt. Es folgen ein Überblick über die Reaktionen, die Strauß bei anderen Tübingern hervorgerufen hat (265–278), und abschließend ein Ausblick.

Das erste Kapitel des ersten Hauptteils (19–51) umreißt die geistige Gestalt von Strauß. Er ließ sich von sehr verschiedenen Seiten beeinflussen: F. H. Kern und F. Chr. Baur, die sowohl in Blaubeuren wie auch in Tübingen zu seinen Lehrern zählten, Jacobi und Schelling, eine Mystik Böhme'scher Prägung und Schleiermachers Glaubenslehre. Bestimmend aber wurde Hegel, namentlich dessen Phänomenologie des Geistes und darin die Unterscheidung von Vorstellung und Begriff. Anfänglich führte das noch nicht zu einem Widerstreit von religiöser und philosophischer Form. Im Vikariat meinte Strauß, man dürfe sich der Vorstellung bedienen, um das Volk so zum Begriff zu führen. Nach einem Aufenthalt in Berlin erhielt Strauß die Stelle eines Repetenten am Tübinger Evangelischen Stift. Diese Stelle mußte er nach dem Erscheinen des ersten Bandes vom „Leben Jesu“ (1835) aufgeben. Die ersten Schriften danach sind Antworten auf Kritik, gekennzeichnet von einer nachgebenden Tendenz. Zum Kontext gehören die Bemühungen um einen Lehrstuhl in Heidelberg und Zürich. Als diese scheiterten, kehrte Strauß in der

vierten Auflage des „Lebens Jesu“ zur ersten zurück. In der „Glaubenslehre“ (1840/41) geht er noch einen Schritt weiter: Philosophie und Theologie werden nicht mehr in der Philosophie miteinander versöhnt, sondern bilden einen unüberwindlichen Gegensatz. Mit dem Ablegen des Christentums ist die theologische Entwicklung von Strauß an ihr Ende gekommen. In der Spätzeit seines Lebens wendet Strauß sich noch einmal der Theologie zu: anstelle des Christentums wirbt er nun für eine Religion der Humanität.

Die für das „Leben Jesu“ bestimmenden Grundlinien entfaltet Courth in drei Kapiteln: der philosophisch-theologische Ansatz (51–81), die Exegese (81–103) und das dogmatische Ergebnis (104–117). Von Hegel übernimmt Strauß die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie als eines formellen Unterschieds. Der Inhalt ist für beide das Absolute: für die Theologie in der Weise der Vorstellung und für die Philosophie in der Weise des Begriffs. Dementsprechend ist der Weg der Theologie die (vorstellungsmäßige) Methode der Empirie, während die Philosophie die Bahn der Logik begeht. Die Theologie bezieht sich so über das Empirische auf das Absolute, daß das Empirische, wovon sie ausgeht (Jesus Christus), negiert wird, insofern es faktisch, einmalig, einzeln ist. M. a. W. die Methode der Theologie, ihr Weg zum Absoluten ist die Kritik der Geschichte. Bei Hegel war die Geschichte konstitutiv für die Wirklichkeit des Absoluten, der Idee. Er hatte beide verbunden mittels des doppeldeutigen Begriffs ‚Aufheben‘ (tollere und conservare/elevare). Bei Strauß fällt diese Doppeldeutigkeit weg: die Geschichte wird in der Idee aufgelöst (tollere). Damit geht ein gebrochenes Wirklichkeitsverständnis einher. Die empirische Wirklichkeit besteht in der Teilhabe nicht an der sich in ihr verwirklichenden Idee, sondern an einer bereits existierenden Idee. So stehen zwei Wirklichkeiten ohne innere Verknüpfung nebeneinander. In seinem Bemühen, Philosophie und Theologie, Geschichte und Idee miteinander zu verbinden, ist Strauß der Absicht nach Monist, in der Ausführung jedoch Dualist. Diese für Strauß typische Unausgeglichenheit wird erst im Spätwerk gelöst, wo die Idee fallengelassen wird zugunsten eines monistischen Materialismus.

Das gebrochene Wirklichkeitsverständnis ermöglicht es Strauß, dem Vorwurf des Pantheismus und des Rationalismus zu begegnen und die historische Kritik ungehemmt walten zu lassen (wobei er sich das Verdienst erwirbt, auf das Ungenügen der rationalistischen und supranaturalistischen Exegese hingewiesen zu haben). Die Untersuchung des geschichtlichen Faktums läßt die religiöse Wahrheit völlig unberührt. Was sich in der Bibel nicht auf die immanente Kausalität zurückführen läßt, wird als Mythos betrachtet, dessen Wahrheitsgehalt gemessen wird an der hegelschen Philosophie. Der Mythos ist die sich in der Menschheit durchsetzende Erscheinung der Idee. In dieser Betrachtung ist das NT nicht von historischen Personen verfaßt, sondern Sache der „absichtslos dichtenden Sage“.

In der theologischen Aussage bleibt bei alledem nichts mehr vom historischen Jesus. Alles konzentriert sich auf den nach Strauß-Hegel interpretierten Christus, d. h. auf die Idee der Einheit von Gott und Mensch, deren Wirklichkeit die Gattung Mensch ist. Der historische Jesus war nur der Anlaß, daß diese Idee erfaßt wurde. Hier unterscheidet sich Strauß wiederum deutlich von Hegel. In seinen späteren Werken aber wendet sich Strauß dem historischen Jesus zu, läßt dann auch den mythisch-spekulativen Gesichtspunkt fallen und gelangt zu einem psychologisierenden Rationalismus, der im Materialismus endet.

Der zweite Hauptteil legt die Antwort Kuhns auf die Herausforderung von Strauß dar. Diese Herausforderung hat sowohl eine philosophisch-theologische wie exegetische Seite (133–138). Deshalb trägt Courth zunächst die Hauptpunkte der Kuhnschen philosophischen Erkenntnistheorie (138–156) und theologischen Methodenlehre (157–191) zusammen. Dann folgt eine Darstellung des „Lebens Jesu“ nach der historisch-kritischen (191–252) und der philosophisch-theologischen Seite (253–264).

Kuhn versucht in seiner Erkenntnistheorie, zwei Extreme zu vermeiden: eine Begründung der Erkenntnis entweder im bloßen Wissen oder in der bloß unmittelbaren Beziehung des Wissens zum Sein. Nach ihm kann der Grund des Be-

wußtseins nur die Einheit von Wissen und Sein sein. Damit ist ein Widerspruch von apriorischem Wissen und Erfahrung (Geschichte) von Grund auf ausgeschlossen. Allerdings ist das Bewußtsein nicht nur Grundbewußtsein. Im Vollzug der Erkenntnis tritt notwendig die Reflexion und damit der (relative) Gegensatz von Wissen und Sein hervor. Diese bleibt freilich an das Grundbewußtsein gebunden und daraus ergibt sich das Kriterium für die Reflexion: sie darf den Gegensatz nicht zum Widerspruch steigern. Ein gebrochenes Wirklichkeitsverständnis ist so von vornherein ausgeschlossen.

Was das Grundbewußtsein für die Philosophie ist, das ist der positive Glaube für die Theologie. Daher gibt es eine grundsätzliche Übereinstimmung in der Methode von beiden. Die Eigenart der Theologie wird durch die Eigenart des christlichen Glaubens bestimmt. Dieser bezieht sich auf geschichtliche Offenbarung. Und zwar geht es in ihm nicht um die mit willkürlicher Geschichte (Mythos), sondern mit offenbarer, konkreter Geschichte verbundene Idee Gottes. Diese Geschichte beruht auf göttlicher Initiative, führt den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott. Deshalb ist der christliche Glaube übernatürlich. Deshalb auch ist der Glaube an die (nicht bloß historische) Kontinuität gebunden: er ist wesentlich kirchlich. In der Kirche nehmen Gläubige teil an der gesamten Menschheit, wie sie als Erlöste in der menschlichen Natur Jesu Christi aufgenommen ist. Es ist Aufgabe der Theologie, diesen geschichtlichen, übernatürlichen, kirchlichen, christlichen Glauben für die Erkenntnis zu vermitteln, indem sie dessen Wahrheit aufzeigt. Darin ist auch das Empirische aufgenommen, nicht negiert. Denn der Weg der Theologie wird von der objektiven Glaubensdialektik, d. h. von der vom Geist als einendem Prinzip gewirkten Entwicklung des Glaubens von seinem normativen Anfang in Jesus Christus her, geleitet. In dieser Weise hat Kuhn das Eigenrecht der Theologie festgehalten und statt einer Trennung eine Synthese von Geschichte und Idee erarbeitet.

Durch diese normierende Bindung an die geschichtliche Offenbarung ist auch die Eigenart des Neuen Testaments gekennzeichnet. Seine Absicht ist eine dogmatische, didaktische, verkündigende und darin, aber dann auch notwendig darin (wenn die Auslegung nicht willkürlich werden soll), eine historische. Kuhn erörtert deshalb ausführlich die Frage nach der Echtheit der Evangelien. Dabei kommt er zu Ergebnissen, die – in ihrer negativen Kritik an Strauß oft berechtigt – von der heutigen Forschung nicht bestätigt werden und wohl auch über das Nötige, d. h. den formalen Aufweis, daß die Schrift authentische Urkunde des apostolischen Glaubens ist, hinausgehen. Die Evangelien also sind glaubwürdig und bieten in ihrem Rahmen historische Zuverlässigkeit. Den Kindheitsgeschichten kommt freilich nur ein abgeleiteter Rang zu, weil sie ihren Ort nicht in der apostolischen Predigt haben. Auf diesem Hintergrund weist Kuhn die Straußsche Kritik an den Wunderberichten ab. Wo bei Strauß Philosophie und Theologie, Idee und Geschichte auseinanderfallen zugunsten des ersteren, müssen in seiner Exegese auch das Kerygmatische und das Historische getrennt bleiben. Bei Kuhn findet jeweils eine Synthese statt.

Das philosophisch-theologische Ergebnis von Strauß war Christus als die Idee der Einheit von Gott und Mensch, die ihre Wirklichkeit in der Gattung Mensch findet. Ort dieser Idee ist die hegelsche Philosophie. Für Kuhn ist der Ort der Idee des Christus die Sittlichkeit und die Geschichte als Ineinander individuell menschlicher Freiheit und objektiv göttlicher Weltordnung. In einer so aufgefaßten Geschichte zielt die Spitze der Menschheitsentwicklung auf eine Einheit ohne Auflösung von Gott und Mensch hin. Der didaktische Zweck der Evangelien ist es, den Nachweis der Wirklichkeit eben dieses Zieles zu führen. Abschließend zeigt Kuhn dieses für die Taufe und die Versuchung Jesu auf.

Courth erörtert kurz noch Reaktionen auf Strauß von Drey, Staudenmaier, Möhler und Mack. Zum Schluß weist er nochmals auf den Kern hin: das Verhältnis von Idee und Faktum, von Heilswahrheit und Heilsgeschichte, von Glauben und Wissen. Er führt die Ansichten von einigen heutigen Theologen auf und stellt die Theologieauffassung Kuhns als wertvollen, weiterführenden Beitrag an die Seite.

Diese Arbeit liefert einen wichtigen Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahr-

hundreds. Sie hat eine Auseinandersetzung wieder ins Gespräch gebracht, die ein Grundproblem des 19. (und 20.) Jahrhunderts zum Thema hatte. Zugleich wird damit eine bis jetzt (zu Unrecht) kaum beachtete Seite des Theologen Kuhn aufgedeckt. Die Schwierigkeiten einer solchen Arbeit ergeben sich aus Strauß' unsteter und Kuhns begrifflich schwer faßbarer Denkweise wie auch aus der Breite des philosophisch-exegetisch-dogmatischen Problems. Auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Anerkennung seien einige Bemerkungen gestattet.

Kuhn wurde zwar der Titel eines Dr. phil. für eine Preisarbeit verliehen, aber nicht für die von Courth (133) genannte. Kuhn hatte nur einen zweiten Band seines Werkes angekündigt (so ThQ 20 (1838) 574; Leben Jesu 312 spricht nur vom „dritten Buche“, d.h. Hauptabschnitt. Vgl. Courth 136 f., 258 A 1). Etwas störend ist, daß die Kritik an Strauß und Kuhn über das ganze Buch zerstreut ist. So wird der Fortgang der Darstellung manchmal unnötig aufgehalten und eine Zusammenschau der Kritik erschwert. Ernsthaftere Fragen ergeben sich bei der Darstellung der Kuhnschen Erkenntnislehre. Die Beschreibung des Grundbewußtseins bleibt ungenau. Das Grundbewußtsein wird bestimmt als Noch-nicht-Unterschieden-sein von Subjekt und Objekt, Denken und Sein (148). Damit tritt das Grundbewußtsein als Lösung auf für das Problem der Reflexion, des Unterschiedenseins von Subjekt und Objekt. Das Grundbewußtsein kann diese Lösung aber nur sein, wenn es zugleich von der Reflexion unterschieden und in Einheit mit ihr verbunden ist. Der Grund dieser Einheit von Grundbewußtsein und Reflexion muß wiederum im Grund des Bewußtseins, d.h. im Grundbewußtsein liegen. Kuhn hat diese Frage durchaus gesehen, aber die entsprechenden Ausführungen werden von Courth nicht berücksichtigt. Ein weiteres Eingehen auf dieses Problem hätte wohl auch manche unglückliche Formulierung verhindert. Als Folge dieser Lücke erscheint Kuhns Beitrag für die zentrale Fragestellung Courths vor allem als die Forderung, daß Idee und Geschichte nicht auseinandergerissen werden dürfen. Wie Idee und Geschichte zusammengehören, bleibt weitgehend unklar. Wenn die Verhältnisbestimmung von Idee und Geschichte auch inhaltlich in den Blick gekommen wäre, könnte auch Kuhns Kritik an Strauß' Auffassung von Exegese deutlicher geworden sein, und wäre der Beitrag Kuhns für eine heutige Bestimmung der Exegese (als theologische Wissenschaft) und damit des Verhältnisses von Exegese und Dogmatik sichtbarer geworden. Diese Bemerkungen sollen den Wert dieser Arbeit nicht schmälern. Sie mögen darauf aufmerksam machen, daß das Werk Kuhns (auch des Exegeten) für die Forschung zum großen Teil noch eine Herausforderung ist. Courth hat hier einen – immer schwierigen – ersten Schritt getan.

Aachen

Adriaan Brants

Dietz Lange: *Historischer Jesus oder mythischer Christus*. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauß. Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1975, 363 S., kart.

Das vorliegende Buch, eine leicht überarbeitete Fassung einer zunächst von E. Wolf, nach dessen Tode von W. Trillhaas und H.-G. Geyer betreuten Göttinger Habilitationsschrift, verdankt sich einer Anregung E. Hirsch'. Wenn man sich vergewissern will, welche verschiedenen Forschungsrichtungen die im Vorwort mit Dankbarkeit erwähnten Männer repräsentieren, wird bereits etwas von der geistig-theologischen Weite des Buches deutlich. Gewidmet ist der Band G. Ebeling, dem Mann, „der in neuerer Zeit wohl am meisten dazu beigetragen hat, die Frage nach dem historischen Jesus einer freien, durch keine dogmatischen Tabus vorprogrammierten und zugleich auf den wesentlichen Gehalt des christlichen Glaubens bedachten Theologie als ihr zentrales Thema ins Bewußtsein zu rufen“ (11). Der Vf. legt ein gehaltvolles, eine erstaunliche Fülle von Literatur verarbeitendes Werk vor, dem eine längere Anzeige angemessen ist.

Da der Vf. selbst ausgezeichnete Zusammenfassungen liefert (S. 7 ff., 127 ff., 169 ff., 297 ff.), kann mein eigentliches Referat knapp gehalten sein.

Der Vf. untersucht als erstes den Begriff des Mittlers in den Reden über die Religion (22 ff.), wobei er O. Ritschls und P. Seiferts Unterscheidung zwischen exoterischer und esoterischer Rede für methodisch bedenklich hält (32). Wenn der Christus der „Reden“ nie behauptet, der einzige Mittler zu sein, dürften Einzigkeit und Einzigartigkeit der Mittlerschaft Jesu nicht verwechselt werden (33). Sodann wird sehr eingehend die „Weihnachtsfeier“ analysiert (35 ff.). Die einzelnen Sprecher könnten nur die verschiedenen Aspekte der damaligen Schleiermacherschen Christologie wiedergeben (36). Leonhardts Strauß vorwegnehmende mythische Herleitung der evangelischen Geschichte aus der Produktivität der Frömmigkeit der Gemeinde sei freilich eine radikale Verkehrung von Schleiermachers Verständnis des christlichen Glaubens (43, 37). Die Bedeutung der „Weihnachtsfeier“ liege darin, daß sie die Christologie über die Lessingsche Diastase von zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten hinausführe (56).

In der Theologie des reifen Schleiermacher sei das Problem des historischen Jesus sowohl von der dogmatischen als auch von der exegetischen Seite her angefaßt (57). Das Verhältnis dieser beiden Aspekte gehöre zu den schwierigsten Problemen der Schleiermacher-Interpretation (57). Zum Verständnis des Problems reiche es nicht entfernt aus, die christologischen Paragraphen der Glaubenslehre und die Leben-Jesu-Vorlesung zu analysieren (57).

Der Vf. übernimmt nicht die Straußsche These, in Schleiermachers Leben Jesu gebe die Dogmatik so sehr den Ton an, daß das Ergebnis nicht der historische Jesus, sondern der Christus der Dogmatik sei (82). Nach einer Einführung in die hermeneutischen Prinzipien, die historische Kritik, die exegetischen Voraussetzungen und die Grundsätze einer biographischen Darstellung wird dargelegt, daß das Gemeinschaft stiftende Wort im Mittelpunkt von Schleiermachers Leben Jesu steht (und nicht die Wunder und die Auferstehung) (83 ff.). An einzelnen Schwächen des Werkes nennt der Vf. die Behauptung einer öffentlichen Tätigkeit Jesu vor seiner Taufe, die modifizierte Scheintodhypothese sowie das Unlebendige und Konstruierte des Jesusbildes (129).

Der breit angelegte Abschnitt über den historischen Jesus in der Glaubenslehre schließt mit dem Satz: „Der geschichtliche Jesus ist für Schleiermacher das Herz seiner Theologie und der Schlußstein seiner Geschichtsphilosophie, und in dieser Doppelfunktion gerade nicht das größte Hindernis, sondern der letzte Ermöglichungsgrund für die dialektische Einheit von Theologie und Philosophie, die das ganze System trägt“ (172).

Der 2. Hauptteil ist Strauß gewidmet. Strauß wollte in seinem Leben Jesu die historische Kritik, für die ihn zuerst Schleiermacher aufgeschlossen hatte, mit einer spekulativen, stark von Hegel beeinflussten Konstruktion verschmelzen (176). Das entscheidend Neue gegenüber einem brieflichen Entwurf (vom 6. 2. 1832) sei die beherrschende Stellung des Mythosbegriffs (178). Den theologischen und philosophischen Hintergrund leuchtet der Vf. in seinem Strauß-Teil stärker aus als in seinem 1. Hauptteil. Der Vf. kommt zu der Vermutung, daß das eigentliche Ziel von Strauß' exegetischen Auseinandersetzungen gar nicht in erster Linie die Widerlegung des Supranaturalismus und des Rationalismus war, sondern die Überwindung der Ebene, auf der sie sich gegenseitig zersetzen (184).

Weiter führt die These, das Straußsche Leben Jesu sei in erster Linie gegen Schleiermacher, seinen einzigen ernstzunehmenden Gegner, geschrieben (188, 205, 211, 267, 298), dessen (noch ungedrucktes) Leben Jesu als negative Folie gedient habe (193). Es gehe Strauß nicht darum, den Graben zwischen altem Glauben und Kritik zu überbrücken, sondern vielmehr darum, ihn in seiner ganzen Tiefe aufzureißen, um dann nicht zwischen ihnen, wie Schleiermacher, sondern über ihnen seine Position zu beziehen (195). Nur für eine flüchtige Betrachtung weise das Straußsche Schleiermacherbild zurück auf Hegel und Baur (197 ff.). Der Vf. hält es nicht für ausgeschlossen, daß Baur einen wichtigen Anstoß von Strauß empfangen hat (204). Strauß' versöhnlichere Haltung gegenüber Schleiermacher, die der Vf. in der Zeit nach 1835 findet, habe sich sehr bald wieder verhärtet

(205 ff.). Im übrigen werde man nicht behaupten können, daß Strauß der eigentlichen Intention des Schleiermacherschen Leben Jesu gerecht geworden sei (215).

Man habe sich vor der Einseitigkeit zu hüten, wonach Strauß entweder nur spekulativer Philosoph oder nur rationalistischer Empiriker sein soll (217). Grundlage von Strauß' Hermeneutik und Evangelienkritik sei der Hegelsche Gegensatz von Vorstellung und Begriff (Vernachlässigung des bei Hegel vorausgehenden Gefühls (228, 233)). Dieser Gegensatz sei zu demjenigen von vorwissenschaftlichem Denken und Wissenschaft abgewandelt (257, 298). Für Strauß solle die theologische Auslegung nichts anderes sein als die Negation der Negation bei Hegel (230). Da der Mythos nur ein dogmatischer Mythos sei, liege ihm keine Wirklichkeit zugrunde (257). Nicht die Historizität Jesu wird bestritten, wohl aber, daß es eine Erscheinung Gottes in einer einzelnen menschlichen Person gibt (257). Das Gewicht von Schellings Einfluß auf Strauß sei meistens verkannt oder unterschätzt (261). Nicht das Fehlen, sondern die Stärke des empirischen Interesses innerhalb eines zunächst spekulativ angelegten Werkes bedürfe der Erklärung (264). Bei Strauß liege, ebenso wie bei Schleiermacher, ein Methodendualismus von Empirie und Spekulation vor (297). Bei Strauß finde allerdings keine Oscillation zwischen diesen, sondern eine Unterordnung der ersteren unter die letztere statt (297). Während Schleiermacher vom äußeren Leben Jesu zum Wesen seiner Person vorzudringen suchte, gehe Strauß umgekehrt von dem „Inneren“ fort zu dem äußeren, mythischen Christusbild der Evangelien (297 f.). Mit der Exegese des Leben Jesu will Strauß zeigen, daß Jesu messianisches Selbstbewußtsein die Grundlage der mythenschaffenden Phantasie der Urgemeinde ist (271). In der dogmatischen Schlußabhandlung, in der die Christologie spekulativ wiederhergestellt werde, sei die Weltgeschichte als ganze die Verwirklichung des Geistes (280 ff.). Schleiermacher hätte indirekt einen nicht unerheblichen Anteil daran, daß Strauß den Zusammenbruch der spekulativen Philosophie überhaupt einleitete (289, 300). Die Weiterentwicklung der Straußschen Konzeption in Strauß' Glaubenslehre (Negierung von Hegels Versöhnung von Religion und Philosophie) dürfe nicht einfach als Anschluß an Feuerbach verstanden werden (290 ff.). Gleichwohl sei das Christentum als ganzes zu einer vergangenen, überwundenen Gestalt der Geistesgeschichte geworden (294).

Trotz vieler Fortschritte sei das Problem in der Frage nach dem historischen Jesus heute im Kern immer noch das gleiche, das mit dem Gegensatz zwischen Schleiermacher und Strauß gegeben war (302).

Angesichts der Vielschichtigkeit der aufgeworfenen Fragen nimmt es nicht wunder, wenn der Vf. nicht an allen Stellen das letzte Wort findet, wenn er statt dessen den Leser anregt, Gegenfragen zu stellen, die geeignet sind, das Gespräch über Schleiermacher offen zu halten und auf diesem Grunde eine theologische Einschätzung Strauß' vorzubereiten.

Der Vf. stellt in seinem 2. Hauptteil den Mythos im Rationalismus, in der Romantik, der spekulativen Philosophie und der biblischen Exegese dar (234 ff.), läßt aber leider eine entsprechende ausführliche Untersuchung in seinem ersten, Schleiermacher gewidmeten Hauptteil vermissen. Im Zusammenhang mit der „Weihnachtsfeier“ wird behauptet, der Begriff des Mythos spiele bei Schleiermacher durchweg keine wichtige Rolle (48 Anm. 68). Wäre aber Schleiermacher ein ernst zu nehmender Gesprächspartner im Gegenüber zu Strauß, wenn er für unwichtig hält, was Strauß wichtig ist? Hat Schleiermacher die mythischen Elemente im Neuen Testament ignoriert bzw. verkannt? Steht er vor dem Problem des Mythos nicht schon da, wo er von einer Lehrsage (Der christliche Glaube = CG¹ § 94, 4; § 98, 3), einer dichterischen Bildersprache (CG¹ § 2, 1; CG² § 16, 3) oder einem rhetorisierenden Charakter (CG¹ § 119 Zus. 2) redet? In einer Arbeit über den mythischen Christus hätte auch der geradezu klassischen Definition nachgegangen werden können, wonach das, was die mythischen Dogmen „in geschichtlicher Form beschreiben, ganz außer dem Umfang aller Geschichte liegt, und die geschichtliche Form derselben leicht daraus erklärt werden kann, daß da der Verstand sich über diese Elemente des Selbstbewußtseins für sich nur negativ aussprechen kann, dieses durch ein po-

sitives Gebild der Fantasie ergänzt werde, welche das unzeitliche und unräumliche nur zeitlich und räumlich darstellen kann“ (CG¹ § 33 Zus. d.). Schleiermacher setzt das Religiöse nicht vorbehaltlos mit dem Geschichtlichen in eins, wenn er das Mythische als geschichtliche Darstellung des Übergeschichtlichen versteht und dem Mythischen das Visionäre, d. h. die irdische Darstellung des Überirdischen, zur Seite stellt (CG¹ § 179 Zus.). Meint vielleicht schon Schleiermacher, daß der Mythos eine objektivierende Darstellung gibt, wenn er – z. B. CG¹ § 94, 2 – eine Kenntnis abweist, „die nur eine äußere sein könnte“? Ist die Art, wie Schleiermacher die Jungfrauengeburt behandelt (CG¹ § 118, 2) oder wie er Phil 2, 6–9 auslegt (CG¹ § 119 Zus. 2), ja wie er die ganze Soteriologie neu faßt, nicht schon eine Art Entmythologisierung?

Wenn der mythische Christus sich in Gesellschaft mit anderen mythischen Gestalten (Engel, Teufel) befindet, hätte der Vf. ebensowenig auf eine Deutung von CG¹ § 51–58 verzichten sollen. Diesen beiden Anhängen liegt die Behauptung zugrunde, die mythischen seien keine eigentlich doktrinelten Dogmen (CG¹ § 33 Zus. d.).

Undiskutiert bleibt auch die Behauptung Schleiermachers, Mythen zerstörten, wenn sie an einen geschichtlichen Punkt anknüpfen, gänzlich dessen geschichtliche Bedeutung (ibid.). Zumindest in seinem Schlußabschnitt („Zur Bedeutung des Gegenüber in einer sich „streng historisch“ verstehenden (16) Arbeit etwas unmotiviert satzes zwischen Schleiermacher und Strauß für die Christologie der Gegenwart“), wirkt, hätten der Vf. die Gegenfrage stellen können, ob die im Neuen Testament mit dem Geschichtlichen verknüpften Mythen nicht umgekehrt die religiöse Bedeutung eines geschichtlichen Punktes fassen sollen, ob etwa die Kreuzigung Jesu von geschichtlicher oder gar von religiöser Bedeutung wäre ohne den Mythos von seiner Auferstehung.

Weiter als der Hinweis auf die Ungeschichtlichkeit des Mythischen trägt indessen die Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Redeweise, die nicht nur für einen Anhang bedeutsame Andeutung, Joh 8, 47 (bzw. Hebr 2, 15) sei der eigentliche Ausdruck, also die entmythologisierende, aber gleichwohl nicht einfach historische Erklärung dessen, was in Joh 8, 44 (bzw. in Hebr 2, 14) vorkommt (CG¹ § 57, 1). Der Anregung, aus einer uneigentlichen, mythisch verfremdeten Ausdrucksweise das eigentlich Gemeinte, in dem ich (wir) mir (uns) ganz nahekomme(n), herauszuhören, geht der Vf. nicht nach.

So sparsam der Vf. sich in bezug auf den Schleiermacherschen Mythosbegriff äußert, so beredt wird er bei seinen nur indirekt zur Sache gehörigen geschichtsphilosophischen Überlegungen. Wiederholt wird der geschichtsphilosophische Grundsatz angeführt, „daß die Offenbarung des Wesens einer geistigen Erscheinung am reinsten und tiefsten in ihrem geschichtlichen Anfang erfolgt“ (97, 66, 73, 133, 169, 304). So allgemein gefaßt würde dieser Satz dem Mißverständnis Vorschub leisten, die früheste Periode des Lebens der Menschheit sei als die Zeit der höchsten Vollkommenheit anzusehen (Kurze Darstellung des theol. Stud.² § 83). Den geschichtlichen Verlauf, den der Vf. abstrakt betrachtet, faßt Schleiermacher nur insofern ins Auge, als jener „in der Verbreitung begriffen“, also der Fortschritt thematisch ist (ibid.). Sofern zwar nicht der zeitliche Ablauf überhaupt, wohl aber der Zusammenstoß mit ursprünglich fremden, nun aber integrierten Kräften zu einer Verunreinigung der ursprünglichen inneren Lebenseinheit führt (ibid.), identifiziert Schleiermacher – auch ethisch höchst konkret – das Reinigen mit dem Wiederherstellen, empfiehlt er den Rückschritt als das notwendige Pendant zum Fortschritt.

Wenn der Vf. das im christlichen Sinne Reinste und Vollkommenste mit dem geschichtlich ersten in eins setzt (S. 112 f.), ließe sich mit Schleiermacher einwenden: „Hiervon (von der rechten Einschätzung des Alten Testaments) ausgehend können wir sagen, daß das Handeln Christi, wodurch er die Menschen einzeln zuerst mit sich in Verbindung brachte und sein geistiges Leben ihnen übertrug, das erste ist, wodurch ein christliches Leben entstand. Das ist also der Typus für alles Handeln dieser Art, nicht deswegen, weil es das erste war, als welches es auch das Unvollkommenste hätte sein können, sondern weil diese Kraft des geistigen Lebens in Christo vermöge der ursprünglichen und

nicht abgeleiteten Einwohnung des Göttlichen in ihm am reinsten und vollkommensten gewesen ist“ (meine Ausgabe des Christlichen Lebens = CL, Ormigabzüge, Berlin, Humboldt-Universität, 1969, S. 240 = A 98. In leicht abgewandelter, aber auch eindeutiger Form finden sich diese Ausführungen in der seit 1843 allgemein zugänglichen Jonas'schen Ausgabe der christlichen Sittenlehre, S. 293).

Der Vf. sucht Jesus als Individualität zu begreifen (109, 309). „Während Schleiermacher den historischen Ursprung des christlichen Glaubens in der schöpferischen Kraft der individuellen Eigentümlichkeit Jesu sucht, findet Strauß ihn in der mythologischen Produktivität der Gemeinde“ (304, 266 f.). Der Vf. stellt nicht deutlich genug heraus, daß „Eigentümlichkeit“ noch kein positiver theologischer Begriff ist; „eigentümlich“ kann auch Attribut sein zu „Sünde“ und zu „Sündhaftigkeit“ (CG¹ § 90, 1; § 92, 2; § 94, 1; § 103, 3). Wenn der Vf. auf die Individualität Jesu fixiert ist, verfehlt er gerade auch dessen Menschheit, kommt er auf eine doketische Christologie – nicht nur, weil sich über die Individualität Jesu wenig Gewisses ausmachen läßt. Schleiermacher, der im übrigen gewiß nicht daran denkt, die Person Jesu ins Judentum hineinzunivellieren (vgl. 309), ist nichts daran gelegen, darzutun, wie originell der Mensch Jesus beispielsweise gegenüber den alttestamentlichen Propheten war. Wahre Menschheit bedeutet hier für Schleiermacher Verzicht auf individuelle Besonderheit; die vollkommen menschliche Seite der Erscheinung Christi besteht in der relativen Identität mit der prophetischen Offenbarung (CL 153, 28 = A 47).

Eine zum Friedrichstag in der Königlich-preussischen Akademie obligate Lobrede auf Friedrich den Großen – in ihr traktiert Schleiermacher die Unableitbarkeit geschichtlicher Neueinsätze – dient dem Vf. als Einstieg in die Schleiermachersche Christologie (66 f., 152, 271, 316). „Weil nun diese Unableitbarkeit für Schleiermacher ein unumstößlicher geschichtsphilosophischer Grundsatz ist, läßt sich im Prinzip auch das Auftreten eines Mannes denken, in welchem die Kraft liegt in dem ganzen menschlichen Geschlecht aller Zonen und aller Zeiten ein neues Leben zu wecken“ (67). Der, wie ich meine, Pferdefuß liegt in dem Eingeständnis, diese auf Christus gehende Vorstellung sei von Schleiermacher „bewußt ganz an den Rand geschoben“ (67). Wird Christus, an den Rand geschoben, nicht zu einer Randfigur? Rechtfertigt eine bloße Randfigur den Aufwand einer Begründung („Weil...“)?

Christologische Überlegungen sind nicht an den Rand zu drängen, wo sie immer noch deplaciert und in einem schiefen Licht erschienen, sondern sind „auszulassen aus unserer Betrachtung“ (Auswahl Braun I 528). In die Nähe des großen Mannes gerückt wäre Christus gerade nicht begriffen. Die bloßen Assoziationen, die der Begriff des großen Mannes bei dem Vf. weckt, werden zunichte, wenn Schleiermacher andeutet, Christus sei „zugleich der, welcher alle menschliche Größe vernichtet“ (Auswahl Braun I 528; ähnlich das Gefälle in CG² § 94, 2; aber auch schon in CG¹ § 116, 3).

Der philosophische Rahmen, den der Vf. von Schleiermachers Dogmatik nachzeichnet (81), stellt, sofern er philosophischer Art ist, keinen Rahmen für Schleiermachers Dogmatik dar und ist, sofern er einen Rahmen für diese abgibt, nicht philosophischer Art. Wäre Schleiermachers Dogmatik von der Dialektik umrahmt und könnte der Vf. mit Recht von einer „dialektischen Grundlegung“ sprechen (S. 61 ff.), könnte die dogmatische Theologie – worauf Schleiermacher dringt – nicht sicher auf eigenem Grund und Boden stehen (CG² § 16 Zus.). Wenn Schleiermacher es ablehnt, die Erzeugnisse der spekulativen Tätigkeit und die Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemütszustände in Ein Ganzes zu verarbeiten (ibid.), ergibt sich die fatale Frage, ob nicht Rahmen und Umrahmtes bei dem Vf. ein eben solches Ganzes (ein Bild) darstellen (172). Spekulative Tätigkeit ist dasselbe wie Philosophieren. Wollte der Vf. unter dieser lediglich das Gegenstück zum empirischen Vorgehen verstehen, käme er insofern in nicht geringere Schwierigkeiten, als dann die Einheit von Empirie und Spekulation (54 f.) eine bloß von dem Vf. behauptete wäre.

Die Untersuchungen in der Einleitung wollen nur propädeutisch und exoterisch

sein und eine vorläufige Orientierung geben (Sendschreiben, Ausgabe Mulert, S. 56, 31). Unter der Voraussetzung, daß die Theologie sich nicht mit dem Vorläufigen, sondern nur mit dem Letzten und Endgültigen befaßt, läßt sich freilich eine vorläufig orientierende Theologie ins Philosophische abschieben. Über eine philosophisch eingerahmte Theologie ließe sich dasselbe sagen, was Schleiermacher in vergleichbarem Zusammenhang sagt, daß nämlich eine solche „unter die Philosophie gestellt würde, und nur für diejenigen gelten könnte, welche demselben System anhängen“ (CG¹ § 140, 1). Mit einem philosophischen Rahmen glaubt Schleiermacher nichts gewonnen zu haben, da einem solchen Rahmen erst allgemeine Anerkennung verschafft werden müßte, was, wäre das eine theologische Aufgabe, Anlaß zu der Befürchtung geben könnte, diese Theologen könnten, ehe sie zu ihrer eigentlichen Sache kommen, ihr Pulver im Kampf gegen abweichende Philosophen verschossen haben.

Wozu der ganze geschichtsphilosophische Aufwand, wenn der Vf. zu guter Letzt erklärt, die theologischen Überlegungen über die geschichtliche Stellung Jesu fügten sich nicht nahtlos in das geschichtsphilosophisch Denkmögliche ein, sondern könnten nur sub contrario, gegen den widersprechenden Augenschein des Kreuzes verantwortet werden (327)? Insofern die Herrschaft Jesu nicht die Herrschaft eines Himmelswesens, sondern die Herrschaft des Angefochtenen und Gekreuzigten ist, gäbe es so etwas wie eine nachchristliche Zeit (327). Wenn für Schleiermacher die Zeit des Glaubens die letzte Zeit ist, dürfte indessen alles Nachchristliche etwas Vordristliches sein.

Der Vf. glaubt, „auf die philosophische Bestimmung der Wechselbeziehung zwischen spekulativer und empirischer Methode zurückgreifen“ zu müssen (81). Für Schleiermacher gehen philosophische und religiöse Systeme nicht parallel. Der Vf. verfiert eine solche Parallele und schreibt: „Andererseits aber steht ja das Verhältnis der Dogmatik zum religiösen Gefühl, zur inneren Erfahrung, in Analogie zu dem Verhältnis der Spekulation zur Empirie, zur äußeren Erfahrung“ (81). Auf einer „untersten Ebene“ kombiniert der Vf. historische Forschung und Beschreibung einzelner religiöser Erfahrungen, auf der „höchsten“ Spekulation und Dogmatik (82), welche Dogmatik ich eine überhebliche nennen würde.

Was ist gewonnen, wenn das auf religiösem Gebiet bewährte Wort „Erfahrung“ (vgl. das Motto zum 1. Band der Glaubenslehre) durch das Wort „Empirie“ ersetzt wird? Wenn Schleiermacher es als ein Mißverständnis bezeichnet, die in seiner Glaubenslehre aufgestellte Analyse des Selbstbewußtseins wollte etwas anderes sein als ganz einfach und ehrlich nur empirisch, läßt er sich auf die Terminologie seiner Kritiker ein und macht er zugleich deutlich, daß er wirkliche erfahrungsmäßige Tatsachen meint und nicht etwa vor der Erfahrung hergehende Tatsachen des Bewußtseins (Sendschreiben, S. 20 f.). Wer vom Empirischen geblendet das Tatsächliche auf dem Felde des Glaubens wuchern lassen will, bringt diesen zum Erstickten: „Das thatsächliche nun in der menschlichen Entwicklung ist nirgends Sache des Glaubens sondern es ist die Geschichte, die Aussagen darüber seien sie nun allgemeine oder besondere sind nicht Glaubenssätze sondern geschichtliche Aussagen, auch wenn unmittelbar der Zustand des Gottesbewußtseins in einem Einzelnen oder einer Genossenschaft der Gegenstand derselben ist“ (CG² § 61, 1).

Es wäre eine definitonische Willkür, ein „mystisches“ Verhältnis, das denen, welche nicht darin begriffen sind, nicht nachgewiesen werden kann, sondern dessen Wahrheit ganz in der eigenen Erfahrung ruht, auf den Begriff des Empirischen zu bringen (CG¹ § 121, 4; § 122 Zus. a). Das „Mystische“ hält die rechte Mitte zwischen zwei falschen Extremen: eben dem Empirischen (!) und dem Magischen (CG² § 100, 3). Die empirische „Auffassung verschuldet wahrscheinlich am meisten, daß die Philosophie sich über den Glauben stellt“ (ibid.). Wenn der Vf. sich im Anschluß an diese Stellen gegen eine empirische Soteriologie wendet, übt er zugleich eine mehr oder weniger bewußte Selbstkritik (163 f.).

Wer die inneren Erfahrungen empirisch dargestellt wissen will, müßte auch mit Schleiermachers Gegnern verlangen, daß jeder Christ Zeit und Stunde seiner Bekehrung angibt (CG¹ § 130, 2); eine zeitliche Fixierung wäre doch wohl das min-

deste, was eine Darstellung, die sich empirisch nennt, zu leisten hätte. Gegen eine solche sagt Schleiermacher, der Anfang unseres neuen Lebens sei der Zeit nach ebensowenig zu bestimmen als dem Raume nach der Anfangspunkt des Windes (CO² § 108, 2). Der Mensch wird gerade dessen teilhaftig, was ihm empirisch entzogen ist. Wer diesem Entzogenen mit einer empirischen – in CG¹ § 154, 3 könnte statt „menschlicher Weise“ auch gesagt werden: auf empirische Weise – Darstellung beikommen wollte, würde, so er die Frömmigkeit nicht gänzlich preisgibt, auf ein pietistisches Niveau zurückfallen, über das Schleiermacher – ohne spekulative Höhenflüge – hinausgekommen ist.

An der Unterscheidung von Spekulation und Empirie, die sich durch das ganze Buch des Vf.s zieht (46, 54 f., 61 ff., 72, 77, 81, 86, 132, 140, 170 usw., beachtlich S. 266), wird deutlich, wie unergiebig es ist, die theologische Arbeit wissenschaftstheoretisch befruchten zu wollen (vgl. ThLZ 95, 1970, Sp. 383). Der Vf. sucht die von Schleiermacher aus der Dogmatik entfernten spekulativen Elemente (Sendschreiben, S. 66) wieder zu dogmatischen zu machen, indem er sie mit empirischen Elementen mischt. Spekulative Elemente bleiben indessen auch spekulativ, wenn sie in einem spekulativ-empirischen Gemisch angeboten werden. Zwischen den beiden Polen des Empirischen und Spekulativen angesiedelt, vermag die Theologie nicht zu gedeihen. Während Schleiermacher nicht weiß, zu welchem er greifen sollte, wenn er wählen sollte, entweder die Entstehung des Christentums mit in die unendliche Sammlung der gemeinen Erfahrung hineinzuwerfen oder seinen Glauben von der Spekulation zu Lehen zu nehmen (Sendschreiben, S. 39), zeugt es von schlechtem Straußschen Einfluß, zu beiden zu greifen. Im Gegensatz zu Strauß fürchtete Schleiermacher, ihm würde im spekulativen Geschäft die beste Freudigkeit verloren gehen (ibid.) Die Unterscheidung zwischen spekulativer und empirischer Arbeit, die in einer Strauß-Darstellung angebracht sein mag, läßt sich auf die Schleiermacher-Forschung nicht übertragen. Vielmehr wäre m. E. an Strauß auszusetzen, daß die spekulative und empirische Arbeit, die wechselseitig einen Ersatz abzugeben suchen für das Mißlingen der anderen, zusammenhängende theologische Mißverständnisse sind. Das Empirische wie das Spekulative taugen ebensowenig bzw. noch weniger zu einer theologischen Orientierung wie die nominalistische oder die realistische Ansicht, welche einer theologischen Analyse gleichgültig sind (CG¹ § 140, 1).

Der Vf. schreibt Schleiermacher die Einsicht zu, „daß ein rein spekulatives System wie das Schellingsche zu einem Verlust der Individualität und des empirisch Gegebenen und somit auch der Geschichte führen müsse“ (50). Wie kann Schleiermacher dann den spekulativen Ausdruck des endlichen Seins unter der Potenz der Vernunft als Ethik oder Geschichtswissenschaft bezeichnen (Auswahl Braun II 497; vgl. Lange, S. 63)? Führt die Geschichtswissenschaft zu einem Verlust ihres Gegenstandes? Oder hat der Vf. einen Begriff von „spekulativ“, der nicht derjenige Schleiermachers ist?

Der Vf. meint, durch Schleiermachers Verfahren sei „der spekulative Leitfaden der absoluten Notwendigkeit, den Schelling konsequent zu Ende verfolgt, abgerissen, und ein andersartiger daran angeknüpft worden, nämlich die empirisch-historische Rückfrage nach der Ursache einer geschichtlichen Erscheinung“ (50). Hat Schleiermacher sich mit solchen Flickarbeiten befaßt bzw. in der Zeit seiner Reife solche Flickereien unkritisiert gelassen? Warum sollte der Anfang eines spekulativen Leitfadens solider gesponnen sein als dessen Ende? Ein spekulativer Faden kann, sobald theologisch Gewichtiges an ihn gehängt wird, ebensogut am Anfang reißen. Reißt er nicht, ist das Gewichtige, das man ihm anhängt, nichts Dogmatisches: Ein Satz, welcher etwa von der spekulativen Tätigkeit ursprünglich ausgegangen wäre, er möchte seinem Inhalt nach den unsrigen noch so verwandt sein, wäre doch kein dogmatischer mehr“ (CG² § 16 Zus.).

Schleiermachers dogmatische Sätze entstehen nicht dadurch, daß „seine geschichtsphilosophischen und seine religionsphilosophischen Aussagen durch das Medium des religiösen Glaubens... zusammenschießen“ (305). Der religiöse Glaube ist kein Medium für das Entstehen dogmatischer Sätze, sondern deren Quelle. Nehmen

philosophische Aussagen den religiösen Glauben als Medium, schießen sie nicht zu einem dogmatischen Gewebe zusammen, sondern schießen sie ins Kraut.

Der Vf. läßt Schleiermacher jeden spekulativen Philosophen durch die Empfehlung der englischen Empiristen provozieren (63). Provozierender ist indessen die Frage Schleiermachers, ob die Philosophie der Engländer „diesen Namen auch nach unserem strengeren Sprachgebrauch verdiene“ (Sendschreiben, S. 61).

Für den Vf. ist die Frage nach dem historischen Jesus die „Schicksalsfrage der modernen Theologie, an der die letzten großen Synthesen religiösen und philosophischen Denkens zerbrechen sollten, so daß nur noch die Alternative von anti- oder zumindest achristlicher Philosophie und apologetisch in sich verschlossener Theologie übrigzubleiben scheint“ (14).

Hinter diesen großen Worten verbirgt sich die stille Hoffnung des Vf.s, der Schein möge trügen und eine weniger große Synthese gestattet bleiben: ein (zu dem der gegenwärtigen Christologie gewidmeten Schlußteil gehöriger) Abschnitt lautet: „Philosophische Aspekte der Frage nach dem historischen Jesus“ (S. 315 ff.); an anderer Stelle wird behauptet, mit dem zentralen Glaubenssatz von der Einzigartigkeit und Einzigkeit Jesu als des Erlösers befinde man sich nicht in der Dogmatik selbst, sondern in deren philosophischem Rahmen (79).

Diese Rezension ließ sich von der Gegenfrage leiten, ob besagte dem Zerbrechen geweihte Synthese ein Produkt Schleiermachers oder ein Werk des Vf.s ist, ob Schleiermacher das Zerbrechen jener Synthese vor oder hinter sich hat, ob das, was Schleiermacher hinter sich läßt, noch eine Rolle spielt für das, was er vor sich sieht.

Für Schleiermacher hat die Philosophie sich von der christlichen Theologie frei zu machen gewußt (CG¹ § 2, 2). Während der Vf. – auf der Suche nach einem Rahmen für die Theologie (149) – der entlaufenen Philosophie hinterherläuft, auch der Kantischen (61), auf die Schleiermacher schwerlich große Stücke hält, wenn er nicht Wesen und Erscheinung, sondern, damit Wesen und Erscheinung auf eine Seite stellend, Wesen und Schatten unterscheidet (CG¹ § 109, 1; 125, 3, 6; 130, 2; 146, 2), bejaht Schleiermacher vorbehaltlos die Entwicklung zu einem autonomen philosophischen Denken, indem er philosophisch wohl bewandert wie auch fähig, sich als Theologe den Philosophen verständlich zu machen, der christlichen Theologie empfiehlt, von der Philosophie – sei es einer christlichen oder einer unchristlichen – immer mehr frei zu werden (CG¹ § 2, 2). Letztlich sind, was leider auf S. 81 noch der Fall ist, die Einwände des Vf.s gegen die Vermischung der Theologie mit der Philosophie nicht nur verbaler Art. Eine tiefere Übereinstimmung mit ihm, wie sie in den obigen kritischen Anmerkungen nicht zutage liegen mag, bahnt sich an, wenn man sich den (freilich mehr erbaulich als bereits theologisch gefaßten) Satz vergegenwärtigt, die Wirklichkeit der Weltwende in Jesus könne nicht philosophisch, sondern nur in der existentiellen Teilhabe an ihr auf Grund der eigenen Lebenswende erkannt werden (S. 162, auf S. 326 f. eingeschränkt). So sei das Buch jedem empfohlen, der eine anregende – wohl bemerkt: eine nicht nur zu Gegenfragen, sondern weit mehr zum Mitgehen anregende – Arbeit lesen möchte.

Kiel

Hermann Peiter

Arnold Pfeiffer: Franz Overbecks Kritik des Christentums (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jh., Bd. 15). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975. 231 S., DM 48,-.

Die theologische Dissertation (1971), bei Hans Graß angefertigt, repräsentiert beste Marburger Tradition: Liberalität, Schärfe der Kritik und ein solides wissenschaftliches Fundament zeichnen die Arbeit aus. Man erinnert sich: aus dieser Schule kam auch der ‚verlorene Sohn‘ Joachim Kahl („Das Elend des Christentums“, 1968). Der voreingenommene Leser wittert Morgenluft – und wird enttäuscht. Pfeiffers theologischer Erstling ist ein wissenschaftlicher Wurf ersten Ranges, und sein Verf. beweist sich auf jeder Seite als Theologe mit Kopf und Herz – und bleibt es auch nach dem letzten Kapitel („Das Verhältnis zwischen Overbeck und Nietzsche“). Also keine in „pfuschender Eile“ hingeworfene „Negativbilanz des Christentums“,

kein Dokument eines „salopp einhergehenden Unglaubens“ (S. 210): Das gibt Overbeck nicht her! Overbeck ist frei von jedem „Nietzscheanismus“. Er war der Freund des Philosophen, wenn auch nicht fähig, dessen „Einsamkeit aufzuheben“ (13). Diesem gilt der „Freund und Gesinnungsbruder“ seinerseits als „der freiste Theolog, der jetzt nach meinem Wissen lebt und jedenfalls einer der größten Kenner der Kirchengeschichte“ (204).

Wer war Overbeck, worin lag das Eigenständige seiner (Anti-)Theologie, seiner Christentumskritik? Zwischen F. C. Baur und Nietzsche stehend, figuriert er für manche Interpreten als Vorläufer moderner gläubiger Weltlichkeit oder Glaubenslosigkeit. Oder es werden B. Bauers „Entdecktes Christentum“ und Nietzsches „Antichrist“ mit Overbecks „Christlichkeit unserer heutigen Theologie“ (1873) verglichen, dem einzigen Buch, das er hinterlassen hat. Aber Overbeck ist nicht der Hasser des Christentums und der Religion wie Bauer und Nietzsche. Er ringt um die „Diastase“ von Glaube und Wissenschaft, dringt durch zu einem einsamen Standpunkt jenseits der Grenzmarkierung zwischen „liberal“ und „positiv“, muß sich dabei stets gegen die Vereinnahmung als „Liberaler“ verwahren und steht durchaus in menschlichem und sachlichem Widerspruch zu Meister Harnack, dem geschmähten Vielschreiber und Papst der Liberalen.

Pfeiffers Gesprächsansatz gegenüber Overbeck beginnt richtig bei der Frage nach dem Einfluß Schopenhauers. „Ist der christliche Glaube wirklich exzessiv asketisch?“ (22) Das ist die Kernfrage. Verlangt das Christentum wirklich den unentwickelten „Kindersinn“ der Glaubenden, ist das Evangelium letztlich doch „weltunmöglich“, kann die Theologie das Christentum aus dem babylonischen Gefängnis bürgerlicher Rationalität herausführen?

Indem Pf. diesen Fragen mit feinem Gespür nachgeht, entsteht vor dem Leser ein überzeugungskräftiges Bild Overbecks, zunächst vermittelt durch die gewichtige Analyse der Overbeck-Interpretation von C. A. Bernoulli (Kap. II). Als Schüler und Wegbereiter der Overbeck'schen Ideen hat dieser sich doch gleichwohl, von Lagarde und B. Duhm inspiriert, auch als ein Verfälscher (in guter Absicht) erwiesen. Bernoulli möchte Overbeck mit den Zunftgenossen versöhnen, wendet sich aber schließlich auf Betreiben Overbecks (38) selber von der Theologie ab.

K. Barth (Kap. III) nähert sich Overbeck aus anderer Richtung: Ihm stellt sich Overbeck als der „rückwärtsschauende kritische Blumhardt“ (d. Ä.) dar; seine Kritik am Christentum mündet unmittelbar in Kutters Kirchenkritik. Freilich steht Overbeck für Barth nicht neben Kierkegaard, dem Vertreter eines „wahren Christentums“, Overbeck gehört nicht zu den „Gläubigen“. Gleichwohl sieht er ihn unter einem „jeremianischen Zwang“: er will das Christentum gegen die „moderne Welt“ schützen. Pf. ertappt Barth dabei, wie er auf Bernoullis Spuren Overbeck als „frohen liebenden Zweifler“ und „selten frommen Mann“ psychologisch ausleuchtet, und er spürt zugleich den Einflüssen Overbecks auf den „Römerbrief“ (2. Aufl.) nach. „Ähnherr“ der „dialektischen Theologie“ darf Overbeck dennoch nicht genannt werden, abgesehen davon, daß Barth später vom reinen Skeptiker Overbeck abbrückt: Professor der Kirchengeschichte konnte er sein – Theologe nicht!

Genau diesem Zwiespalt in der geistigen Biographie widmet Pf. die zentralen Kapitel IV („Der junge Overbeck“) und V („Overbecks ‚Streit- und Friedensschrift‘ ‚Über die Christlichkeit . . .‘“). Das umfangreiche IV. Kap. behandelt: (1) „Die Begründung und die Anfänge der theologischen Existenz Overbecks“, (2) „Overbecks kritische Deutung des Christentums in ihrer Entstehung und Entwicklung“, (3) „Die Basler Anfänge“.

Das Grundproblem für Overbeck ist mit der Tatsache gegeben, daß wir bereits „als Christen geboren“ werden, eine Frage, die sich Overbeck in pietistisch-individualistischer Verengung stellt, nämlich: „ob ich wirklich bin, als was ich geboren bin.“ Von hier aus zeigt Pf. die Entwicklung Overbecks und die mannigfachen theologiegeschichtlichen Bezüge und Querverbindungen bis in die feinsten Verästelungen auf. Der Basler Overbeck-Nachlaß wird eifrig beigezogen.

Frankfurt

Heinz Röhr

Klaus J. Bade: *Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit. Revolution – Depression – Expansion* (= Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte Bd. 13). Freiburg (Atlantis Verlag) 1975, 579 S.

Als ich 1960 das Material für meine Dissertation über C. H. Hahn im Archiv der damaligen Rheinischen Mission sammelte, bat mich Heinrich Bornkamm, den Beziehungen Friedrich Fabri zu Bismarck nachzugehen; vor allem im Blick darauf, ob Fabri kirchenpolitische Vorstellungen Bismarck direkt beeinflusst hätten. Ich konnte die Frage damals nicht bearbeiten, denn die entscheidende Fabri-Akte des Archivs war verlorengegangen, und auch der persönliche Nachlaß Fabri mußte als verloren gelten. W. R. Schmidt zog in seiner Arbeit über Fabri daraus die Konsequenzen und beschränkte sich auf eine Darstellung der Theologie Fabri, mit allerdings recht unbefriedigendem Ergebnis. Bade hat sich nicht entmutigen lassen und ist auf die Suche nach neuem Material gegangen. Seine Mühe hat sich gelohnt. Aus einer Fülle von kleinen und kleinsten Bausteinen setzt er ein Bild der ungemein reichen und schillernden Persönlichkeit Friedrich Fabri zusammen, das in seinem Gesamtentwurf überzeugend und nach meinen Kenntnissen auch richtig ist. Bade konzentriert sich auf den Kolonialpolitiker, mit gutem Recht, wie ich meine, weil hier die Breitenwirkung Fabri am größten, das Material auch am wenigsten bearbeitet war. Er zeigt auf, wie Fabri in christlichem Konservativismus die soziale Frage als Pfarrer in Bonndorf aufnimmt, ihr im Wuppertal der großen wirtschaftlichen Rezession erneut seine Aufmerksamkeit widmet, die sozialen Probleme als ökonomische (nicht politische!) erkennt, über die caritative Haltung eines v. Bodelschwingh hinauskommen möchte durch einen Rückgriff auf die siedlungs- und konsumgenossenschaftlichen Vorstellungen V. A. Hubers, um schließlich, offenbar beeinflusst durch Wuppertaler Kaufmannstum, handelskoloniale Interessen zu gewinnen und im Kolonialismus die Lösung der sozialen und sozialökonomischen Frage zu sehen. Fabri wird zum Kolonialpropagandisten, initiiert die Gründung von Kolonialvereinen, aktiviert sich als Lobbyist in Berlin und wirkt mit bei der Planung von kommerziellen überseeischen Großraumprojekten. Seiner Missionsgesellschaft entfremdet er sich dabei mehr und mehr und kommt schließlich einer Entlassung zuvor, indem er sich 1884 pensionieren läßt. Es ist Bades Verdienst, daß er über die bisherigen Darstellungen, die meistens mit diesem Jahr abschließen, hinausgeht und Fabri Aktivitäten in Sachen Kolonialpolitik weiterverfolgt, denn erst jetzt, so will es scheinen, kann Fabri, der nun von allen missionspolitischen Rücksichtnahmen frei ist, sich voll entfalten. Er wird zum diskreten Ratgeber Bismarcks, aber auch zu dessen scharfem Kritiker, der schließlich durch seine Veröffentlichung „Fünf Jahre deutscher Kolonialpolitik“ im Jahre 1889 zur Isolation Bismarcks in seiner letzten Kanzlerkrise beigetragen hat, die zu dessen Sturz führte.

Schon seinen Zeitgenossen war die Vielseitigkeit Fabri ein Problem, sie unterschieden dann auch schlichtweg zwischen dem Missionsmann, dem Kirchen- und dem Kolonialpolitiker (z. B. E. Sachsse in RE). Bade hat keine Biographie Fabri geschrieben, das lag nicht in seiner Absicht. Doch hat er das Material, soweit es die sozialen, die ökonomischen und politischen Vorstellungen Fabri betrifft, so umfassend und sinnvoll zusammengetragen, daß es nun die Aufgabe eines Theologen wäre, sich dem theologischen Problem Fabri noch einmal zuzuwenden. Man sollte der Frage nachgehen, ob es eine innere Einheit bei ihm gibt und sich seine verschiedenen Aktivitäten aus seinem theosophisch-spekulativen System erklären lassen oder ob wir es mit einer Persönlichkeit zu tun haben, die sich ganz einfach den jeweiligen Situationen anpaßte und dann mehr „zufällig“ Kirchenpolitiker, Missionsmann und Kolonialprotagonist wurde. Und das alles in solch brillanter Form, daß er selbst auf eine Koordination und Integration wenig Wert legte.

Die Mission wird nach diesem Buch Bades einmal mehr in den Verdacht kommen, Vorreiterin der Kolonialbewegung gewesen zu sein. Das wird man Bade nicht zur Last legen dürfen, denn er bewegt sich in vorbildlich objektiver Weise auf seinem profanhistorischen Gebiet und geht jeder Ideologisierung aus dem Wege. Die Aufgabe wird aber immer dringlicher, der tatsächlichen Verflechtung von Mission

und Kolonialismus endlich und umfassend nachzugehen, und zwar in zweifacher Weise: Man muß sowohl die Haltung der Missionsgesellschaften und Kirchen in Deutschland selbst untersuchen, als auch die der Missionare in den jeweils verschiedenen Missionsgebieten. Es bleibt auch in Bades Buch nicht verborgen, mit welcher Skepsis man im Missionshaus in Wuppertal und in den Missionskreisen Fabris „heimliche Reisen“ (in Sachen Kolonialpolitik) beobachtete und solcher Vermischung von „Kirche und Handel, Mission und Eisenbahn, Bibel und Dampfmaschine“, wie K. I. Nitzsch sich einmal ausdrückte, mißtraute. Nur sehr differenzierte Darstellungen können uns hier weiterhelfen. Bades Buch setzt dazu die Maßstäbe.

NB. Im Archiv der Evgl. Lutherischen Kirche in Südwestafrika in Windhoek entdeckte ich eine Nachschrift einer Dogmatikvorlesung Fabris. Die Vereinigte Evgl. Mission sollte sich darum bemühen, entweder das Original oder eine Photokopie nach Deutschland zu bekommen.

Bochum

Theo Sundermeier

Laberthonnière et ses amis L. Birot – H. Bremond – L. Canet
É. Le Roy. Dossiers de correspondance présentés par Marie-Thérèse Perrin. Préface de Mgr P. Poupard (Théologie historique 33). Paris (Beauchesne), 1975. 313 p., 48 Fr. fr.

Ce volume vient s'ajouter aux recueils de correspondance publiés depuis quelques années en France autour de la crise moderniste. On y revit au jour le jour, de 1898 à 1916, le drame religieux vécu par les intellectuels catholiques de cette époque qui cherchaient à être à la fois des hommes de leur temps et des fils soumis de l'Eglise et qui furent presque tous, à des titres divers, victimes de la répression intégriste. Au centre, l'oratorien Lucien Laberthonnière, co-directeur avec son ami Maurice Blondel des *Annales de philosophie chrétienne* (un choix important de la volumineuse correspondance Blondel – Laberthonnière ayant déjà été publié il y a quelques années, par Cl. Tresmontant, Mlle P. a volontairement laissé celle-ci de côté). Ses dons d'animateur spirituel et la richesse de sa personnalité religieuse apparaissent une fois de plus ici en pleine lumière (voir par exemple p. 146, 229–230, 305–306). Parmi ses correspondants: Édouard Le Roy, alors jeune professeur de mathématique et déjà passionné pour la philosophie religieuse; Louis Canet, qui tout en achevant ses études assume le secrétariat des *Annales* et suit de près les problèmes discutés par les exégètes et les historiens de l'Eglise primitive; Henri Bremond, ami de Blondel, de Tyrrell et de Loisy, admirateur de Newman; Louis Birot, vicaire général de l'archevêque d'Albi, Mgr Mignot, théologien très ouvert (qui avait fait l'objet en 1947 d'une volumineuse biographie, fort intéressante, par G. Combès, mais celui-ci n'avait pas pu disposer de sa correspondance avec Laberthonnière); également d'autres noms bien connus, qui ne sont pas mentionnés dans le sous-titre, le baron von Hügel, A. Loisy, le P. Lecanuet, M. Hébert, J. Wehrle, etc. Mlle P. a pu exploiter le fonds Laberthonnière à la Bibliothèque nationale de Paris, ainsi que plusieurs fonds privés importants (papiers Bremond, Canet, Le Roy, en particulier). Les lettres (en fait souvent des extraits) ici publiées sont pratiquement toutes inédites. Elles sont entrecoupées d'un bref commentaire et accompagnées de notes bien documentées (renvoyant notamment à d'autres publications de correspondances parallèles) mais qui auraient pu être parfois plus étoffées (on ajoutera entre autres, p. 201, n. 25, à propos du *Sodalitium pianum* de Mgr Benigni, l'ouvrage capital d'É. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris-Tournai, 1969; et p. 216, à propos du conflit entre Marc Sangnier et Ch. d'Hellencourt, l'article de M. Launay dans la *Revue historique* de 1971, t. CCLXV, p. 393–426).

Parmi les points qui se trouvent éclairés par la nouvelle documentation mise à la disposition des historiens, signalons en particulier: la fondation de la *Société d'études religieuses* et son évolution (à noter, par exemple p. 112–113, 139–142, les réticences croissantes à l'égard de l'influence y exercée par Le Roy; Laberthonnière lui-même prend de plus en plus ses distances, cfr. p. 134–135); la mise à l'index en

avril 1906 des *Essais de philosophie religieuse* et de *Réalisme chrétien et idéalisme grec* de Laberthonnière (en particulier, p. 86–95, l'important rapport de Baudrillart sur ses démarches à Rome; les remarques du P. Lepidi, p. 90–91, et du cardinal Vivès y Tuto, p. 92–94, sont très significatives); le séjour de Fogazzaro à Paris en janvier 1907 (p. 117–121); les réactions à l'encyclique *Pascendi* (à signaler notamment les lettres de Le Roy, p. 148–150, et de von Hügel, p. 171–172); les développements de l'affaire Tyrrell en 1908 (quelques détails nouveaux, p. 180–182, à propos du rôle de Bremond); la condamnation du *Sillon* (dès 1905, Laberthonnière se montrait très réservé à l'égard de l'évolution de Sangnier, cfr. p. 216–218); les réticences en France à l'égard du décret de Pie X sur la communion des enfants (p. 220–222).

Louvain

Roger Aubert

Johannes Schauff: *Das Wahlverhalten der deutschen Katholiken im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Untersuchungen aus dem Jahre 1928.* Hrsg. v. Rudolf Morsey (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 18). Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1975. X, 214 S., geb. DM 36,-.

Der Kommission für Zeitgeschichte ist für die Edition dieses Buches zu danken. Es handelt sich hierbei um den Nachdruck „Die deutschen Katholiken und die Zentrumsparlei, Eine politisch statistische Untersuchung der Reichstagswahl seit 1871“ (S. 3–189), dem Erstdruck „Die Schicksalskurve der Zentrumsparlei, Akute und chronische Krisis“ (S. 191–197) sowie den Neudrucken „Zur Soziologie der Wahl“ (S. 205–211) und „Wahl diagnose in Köln – Bedenkliche Tatsache! (S. 212–214).

Die Ergebnisse der publizierten Arbeiten Schauffs gehören längst zum Standardwissen, welche aber lediglich über die Sekundärliteratur leicht zugänglich ist. Allein daher rechtfertigt sich diese Edition. Aber nicht nur aus diesem Grunde. Gewichtiger ist, daß man die Vorgehensweise Schauffs nachvollziehen kann, denn sie hat auch heute noch für ex-post Analysen von Wahlergebnissen Bedeutung.

Zunächst obliegt dem Rezensenten die Pflicht, die wissenschaftliche Leistung Schauffs zu bewerten. Man steht der methodischen Schwierigkeit gegenüber, vom heutigen Wissensstand vier Untersuchungen aus dem Jahre 1928 recht zu würdigen. Um es historisch gerecht tun zu können, sei kurz dargelegt, welches Zahlenmaterial Schauff zur Verfügung stand und welches der methodische Wissensstand der empirischen Sozialforschung war.

Die empirische Sozialforschung der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts befand sich in der Übergangsphase vom naivem Empirismus zum methodisch reflektiertem Vorgehen. Dieser Wandel vollzog sich fast ausschließlich in den USA, der in Europa nicht annähernd in seiner wahren Bedeutung eingeschätzt wurde (R. König), d.h. aktive und methodisch abgesicherte empirische Sozialforschung wurde in Europa so gut wie nicht betrieben. Die für die empirische Sozialforschung wichtige Methode der Repräsentativbefragung wurde von G. Gallup erst 1936 zum ersten Mal eingesetzt. Repräsentativbefragungen über Wahlabsichten bzw. über tatsächliches Wahlverhalten, vielleicht in der Form einer Panel-Untersuchung, waren damals noch nicht entwickelt. Ebenso wenig die Methoden, die über Wählerwanderungen von Partei zu Partei Aufschluß geben. Die Interpretation von Wahlergebnissen war lediglich durch eine ex-post Analyse amtlicher Statistiken möglich. Für die heutige historische Wahlforschung ist die gleiche Quellen- und Problemlage gegeben.

Schauffs bedeutender Beitrag zur Entwicklung der historischen Wahlforschung besteht darin, daß er das ihm zur Verfügung stehende und für seine Fragestellungen relevante Material phantasiereich und methodisch abgesichert „manipuliert“, so daß die in den Zahlenkolonnen chiffrierte Wirklichkeit durch stimmige Modellkonstruktionen verstehbar wird. – Einige der wichtigsten Resultate der Arbeiten

Schauffs soll knapp referiert werden unter kurzer Skizzierung der angewandten Methoden.

Wenn Schauff der für das Zentrum wichtigen Frage nachgeht, wieviele der im Reich wählenden Katholiken bei den Reichstagswahlen 1871 bis Dezember 1924 dem Zentrum ihre Stimme gaben, hat er als Urmaterial die Ergebnisse der Bevölkerungszählungen, die Zahl der Wahlberechtigten, die Zahl der abgegebenen Stimmen und die Wahlergebnisse der jeweiligen Reichstagswahlen zur Verfügung. Unter der Voraussetzung gleicher generativer Struktur des katholischen Bevölkerungsteils mit der Gesamtbevölkerung und Übereinstimmung der Wahlfreudigkeit der Katholiken mit dem übrigen Bevölkerungsteil wäre folgende Gleichung zulässig: Wenn im Wahlkreis X das Zentrum 30 Prozent aller gültig abgegebenen Stimmen erhält und der Anteil der Katholiken an der Wahlkreisbevölkerung 60 Prozent beträgt, dann hat das Zentrum die Hälfte aller katholischen Wähler für sich gewinnen können. Da, wie die Bevölkerungsstatistiken ausweisen, das generative Verhalten der Katholiken vom Reichsdurchschnitt abweicht, ist die oben gemachte Gleichung unzulässig. Infolge der großen Kinderfreudigkeit der Katholiken ist die Anzahl katholischer Erwachsener und damit die Zahl der katholischen Wahlberechtigten relativ geringer als es nach dem Reichsdurchschnitt sein müßte. Der notwendige Korrekturfaktor ist mit Hilfe der Bevölkerungsstatistiken ermittelbar, mit dem die katholischen Wahlberechtigten in v. H. aller Wahlberechtigten errechnet werden kann. Z. B. stellen bei der Reichstagswahl von 1912 die Katholiken 33,4 Prozent der Gesamtbevölkerung, aber nur 31,2 Prozent aller Wahlberechtigten. Auch die zweite Voraussetzung, daß die Katholiken gleiche Wahlbeteiligung aufwiesen wie der Reichsdurchschnitt, stimmt nicht. Die Wahlbeteiligung in katholischen Gebieten liegt laut Wahlstatistik unter dem Reichsdurchschnitt. Für die Wahl von 1912 wurde eine um 2 Prozent geringere Wahlbeteiligung der Katholiken errechnet, so daß der Anteil der katholischen Wählerstimmen 30,6 Prozent der abgegebenen Stimmen betrug. Da das Zentrum 16,7 Prozent aller abgegebenen Stimmen erhielt, kann geschlossen werden, daß das Zentrum 54,6 Prozent der katholischen Stimmen auf sich vereinigte.

Als Resultat dieser Vorgehensweise kann Schauff belegen, daß das Zentrum bei der Reichstagswahl 1871 57,2 Prozent der katholischen Stimmen auf sich vereinigte, bei der Wahl 1881 mit 86,3 Prozent über vier Fünftel der katholischen Wähler für sich gewinnen konnte, ab der Wahl 1884 seine Anziehungskraft auf die Katholiken stetig verlor und 1928 nur noch etwa 39 Prozent der katholischen Stimmen erhielt; daß ab 1884 ein säkularer Abwärtstrend einsetzte, den das Zentrum nicht offensiv begegnen konnte. (Diese Zahlen korrespondieren mit dem für das Zentrum absolut abgegebenen Stimmen.) – Die Prozentsätze sind der Vergleichbarkeit wegen umgerechnet auf das Gebiet der Weimarer Republik und ab 1919 um die Frauenstimmen bereinigt. Dank des Frauenwahlrechts wurde der Verlust bei den männlichen Stimmbürgern aufgefangen. Dieser Nachweis gelingt Schauff wiederum durch geschickte „Manipulation“ des Zahlenmaterials. In einigen kleinen territorialen Einheiten wurde ab 1919 nach Geschlecht getrennt abgestimmt. Obgleich die Bezirke zusammengefügt kein repräsentatives Modell des Reiches ergeben, und somit auf das Reich bezogen, kein exakter Günstigkeitsfaktor des Frauenstimmrechts für das Zentrum errechnet werden kann, läßt sich jedoch ein genereller Trend aussagen. Aus den Einzelergebnissen darf man folgern, daß die Zentrumstimmen nach 1919 etwa zu 60 Prozent von Frauen stammen. Die Linksparteien, denen die Frauen ihr Wahlrecht zu verdanken haben, profitierten nicht vom neuen Wahlrecht. Erst bei der Bundestagswahl von 1972 wählten die Frauen ähnlich wie die Männer, einer der Gründe des Wahlerfolges von SPD und FDP.

Während Schauff das Wahlverhalten von Männern und Frauen zumindest tendenziell zutreffend ermitteln konnte und in den Wahlforschungsergebnissen der Bundesrepublik mittelbar eine Bestätigung fand, war es nicht möglich, Aussagen über das Wahlverhalten der verschiedenen Altersgruppen mit Ausnahme der Wahlbeteiligung (Wählerlisten) zu machen. Die heute angewandte getrennte Auszäh-

lung nach den Merkmalen Alter und Geschlecht in ausgewählten Einheiten war weder im Kaiserreich noch in der Weimarer Republik üblich. So ist Schauff auf sonstige Eindrücke angewiesen, wenn er den säkularen Rückgangstrend des Zentrums damit erklärt, dem Zentrum sei es nicht gelungen, Jungwähler im großen Umfang für sich zu gewinnen, das Zentrum zehre von seiner Substanz, gewonnen in der Kulturkampfzeit.

Eine weitere für das Zentrum wichtige Frage ist die, welche Parteien wählen die Katholiken, wenn nicht das Zentrum? Wiederum mußte sich Schauff Kunstgriffe bedienen, da ihm im Gegensatz zu heute das Instrumentarium ergänzender Wahlforschung nicht zur Verfügung stand. Dies ist die Schwierigkeit jeder ex-post Analyse. – Schauff bedient sich jener Wahlkreise, in der der nichtkatholische Bevölkerungsanteil vernachlässigbar ist. Dies sind für ihn die Kreise, deren Bewohner zumindest zu 90 Prozent katholisch sind. Auch wenn diese Kreise zusammengefaßt nicht repräsentativ sind für die Situation auf Reichsebene – u. a. Übergewicht des Landes über die Stadt –, so ist doch der Ungenauigkeitsgrad tolerierbar, da der prozentuale Stimmenanteil der einzelnen Parteien und Parteiengruppierungen in hinreichend zutreffender Relation ermittelt werden kann. Etwa 55,3 Prozent der an der Dezemberwahl 1924 teilnehmenden Katholiken wählten Zentrum/BVP, ca. 12,3 Prozent SPD, ca. 6,5 Prozent KPD, liberale Parteien zu ca. 12,6 Prozent und Konservative zu ca. 9,3 Prozent. Sozialisten und Kommunisten erhielten ca. 46,2 Prozent der nicht für das Zentrum/BVP abgegebenen katholischen Stimmen. Durch Rechenoperationen kann dies auch so ausgedrückt werden: Ca. 21,8 Prozent der für die KDP abgegebenen Stimmen stammen von Katholiken, bei der SPD beträgt der Anteil ca. 14,9 Prozent, bei der DDP ca. 15,2 Prozent, bei der DVP ca. 12,1 Prozent und bei der DNVP 11,9 Prozent. Zusammengefaßt: Die nicht Zentrum/BVP wählenden Katholiken wählten im stärkerem Maß links als rechts, die Linksparteien vertraten eine größere Anzahl von Katholiken als die Konservativen.

Nun gibt es unter den Katholiken welche, die in enger Beziehung zur Kirche stehen, andere in einem distanzierten Verhältnis („Auswahlchristen“, P. Zulehner), wiederum andere in äußerst losem Kontakt. Für die Kirche und das Zentrum war es von großem Interesse zu wissen, wie die einzelnen Kategorien von Katholiken wählten. Bei einer ex-post Analyse gibt es nur für die erste Gruppe ein äußerlich feststellbares Kriterium: Gottesdienstbesuch bzw. Osterkommunion. Schauff kam bei seiner Arbeit zu Hilfe, daß für das Jahr 1924 zum ersten Mal eine Statistik über Osterkommunion, die mittels der Kommunionzettel erstellt wurde, veröffentlicht wurde. Wer seine Osterpflicht erfüllte, wurde als „bekenntnistreuer Katholik“ bezeichnet. Bei aller pastoralsoziologischen und -theologischen Problematik dieses Begriffes – Ritualisten, distanzierte Kirchlichkeit, Auswahlchristen – ist er ein brauchbares Instrument, um größenordnungsmäßig zu ermitteln, wieviele eine positive Identifikation mit der Kirche haben. Nach Bereinigung der Osterkommunionzahlen um die kommunionspflichtigen Kinder erhält Schauff den Prozentsatz der „bekenntnistreuen Katholiken“ an der gesamten erwachsenen katholischen Bevölkerung, anhand dessen zu ermitteln ist, wieviel Prozent der „bekenntnistreuen Katholiken“ Zentrum wählen. Den Reichsdurchschnitt für die Dezemberwahl 1924 errechnet Schauff mit 69 Prozent, bei signifikanten regionalen Abweichungen. Bei dieser Rechnung ist vorausgesetzt, daß nicht-„bekenntnistreue Katholiken“ kaum Zentrum wählen, daß das Verhältnis von „bekenntnistreuen“ zu nicht-„bekenntnistreuen“ Gläubigen in der Bevölkerungszahl auch für die Wahlberechtigten und Wählenden zutrifft. Die Wahlergebnisse für die Bundesrepublik ergeben, daß Verluste der CDU/CSU in den sechziger Jahren besonders in den Gebieten zu beobachten waren, in denen der Kirchenbesuch, der andere Indikator für „Bekenntnistreue“, zurückging. Eine indirekte Bestätigung der ersten Prämisse.

Mit einigen vereinfachenden Strichen wurde versucht, die Schwierigkeiten, denen Schauff sich bei seiner ex-post Analyse gegenüber sah, aufzuzeigen, wurde an eini-

gen Beispielen nachgezeichnet, welche methodisch reflektierte „Manipulationen“ er anwenden mußte, um seine ihn interessierenden Fragen beantworten zu können. Oft mußte er mangels ausreichendem Materials Annahmen machen. In wissenschaftlicher Korrektheit legt er sie dar und begründet sie, so daß der Leser um Reichweite und Grenzen der Ergebnisse weiß, nicht der Gefahr der Überinterpretation ausgesetzt ist. Die durch mathematische Operationen gewonnen Zahlen konnten nicht den Exaktheitsgrad heutigen Zahlenmaterials erreichen. Sie sind jedoch brauchbar, da sie die Größenordnungen mit hinreichender Sicherheit wiedergeben. Die Schwierigkeiten heutiger historischer Wahlforschung sind vergleichbar denen Schauffs. Sein wegweisender Beitrag besteht darin, daß er demonstriert, wie mit phantasiereicher, methodisch abgesicherte „Manipulation“ in Zahlen chiffrierte Wirklichkeit in stimmige Modellkonstruktionen transferiert werden können und so Geschehenes verstehbar wird.

Vieler der von Schauff entwickelten methodischen Kniffe wird man sich auch heute noch bedienen können. Mit Hilfe neuer empirischer Verfahrensweisen wird man Lücken der Schauff'schen Arbeit schließen können. Schauff verwandte für die Katholiken als einzige Variable „bekenntnistreu“. Mit Hilfe ein- und/oder mehrdimensionaler Korrelations- bzw. Regressionsanalysen wäre ermittelbar, welchen Einfluß z.B. die Variablen Beruf und Schichtenzugehörigkeit auf das Wahlverhalten der Katholiken gehabt haben, ob alle Variablen miteinander in einem mathematisch erklärbaren Zusammenhang stehen oder nicht. Schauff selber weist auf die Notwendigkeit hin, die Daten der Sozial- und Wirtschaftsstatistik mit in die Wahlanalysen einzubeziehen.

Bottrop

Johannes Horstmann

Joachim Beckmann: Rheinische Bekenntnissynoden im Kirchenkampf. Eine Dokumentation aus den Jahren 1933–1945. Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH) 1975, 211 und 491 S., geb., DM 48,-.

Schon einmal hatte der Herausgeber der hier anzuzeigenden Dokumentation der kirchengeschichtlichen Erforschung des deutschen Kirchenkampfes einen großen Dienst erwiesen; der von ihm herausgegebene Sammelband des „Kirchlichen Jahrbuches“ über die Jahre der Hitlerherrschaft¹ war die erste und ist auch heute noch eine unersetzliche Gesamtübersicht über das dramatische Ringen zwischen Kirche und Totalitarismus. Seither sind aus anderer Feder Aktenpublikationen über die großen Reichsbekenntnissynoden² und über die Bekenntnissynoden der Evangelischen Kirche der Union³ gefolgt. Nun legt uns Beckmann, sein persönliches Archiv auswertend, eine Materialzusammenstellung über den bisher noch nicht dokumentierten Kirchenkampf im Rheinland vor. Hier, wo von 1934 bis 1942 zehn Bekenntnissynoden gehalten worden sind, haben sich alle Höhen und Tiefen des Kampfes der Bekennenden Kirche in ihren Synodaldokumenten niedergeschlagen. Dadurch wird das sie zusammenfassende Werk zu einer unentbehrlichen Quelle für diesen Abschnitt der rheinischen Kirchengeschichte und zugleich zu einer wertvollen Veranschaulichung für den Verlauf und die Auswirkungen des Kirchenkampfes auf der Ebene einer Kirchenprovinz.

Für die einzelnen Abschnitt des Kirchenkampfes bringt die Dokumentation Materialien in verschiedenem Umfang. Zur Vorgeschichte der ersten Freien Evan-

¹ Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, 60.–71. Jg., 1933–1944, begründet von Johannes Schneider, hrsg. von Joachim Beckmann, Gütersloh 1948.

² Vgl. die Publikationen in der Reihe „Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes“, Göttingen.

³ Wilhelm Niesel (Hg.), Um Verkündigung und Ordnung der Kirche, Die Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union 1934–1943, Bielefeld 1949.

gelischen Synode im Rheinland zu Barmen-Gemarke vom 18./19. Februar 1934 werden u. a. Texte der Rheinischen Pfarrerbruderschaft als ihrer Vorgängerin und Einberuferin dargeboten, aber auch Karl Barths Referat auf der Freien reformierten Synode zu Barmen-Gemarke vom 3./4. Januar 1934, das Protokoll der „braunen“ Provinzialsynode vom 23./24. August 1933 und die „Maulkorb-Verordnung“ des Reichsbischofs Müller vom 4. Januar 1934. Vollständig wiedergegeben ist auch die Nachschrift des Rheinisch-Westfälischen Gemeindetages „Unter dem Wort“ vom 18. März 1934, wo m. W. zum ersten Mal während des Kirchenkampfes auf Grund einer spontanen Aufforderung Karl Lückings das Glaubensbekenntnis gemeinsam gesprochen und so eine fortwirkende liturgische Tradition begründet wurde (S. 122). Die Bekenntnissynode vom 28./30. April 1935 läßt mit den anschaulichen Berichten über die Arbeit des Bildungsamtes und des Rüstdienstes (S. 192 ff.) erkennen, wie sehr die Arbeit der Bekennenden Kirche durch das Bewußtsein der Verantwortung für die „jungen Brüder“ und die angefochtenen Gemeinden bestimmt war. Aus dem Jahre 1936, das die bekennenden Gemeinden vor die Frage der Zusammenarbeit mit den vom Staate bevollmächtigten Kirchausschüssen stellte, werden neben den Synodalprotokollen auch die für die Auffassungen beider Seiten aufschlußreichen Briefwechsel „Kirchenleitung so oder so?“ und „Kirche oder Gruppe“ neu abgedruckt (S. 229 ff., 316 ff.). Die Niederschrift der Bekenntnissynode vom November 1937 zeigt die Verschärfung der Lage nicht nur daran, daß eingangs ein Beamter der Geheimen Staatspolizei „als Gast“ mitaufgeführt wird (S. 353); auch ein stärkerer Brief an den im KZ Buchenwald gefangen gehaltenen und dort später ermordeten Pfarrer Paul Schneider wird beschlossen (S. 354, 369 f.). Eine „Ordnung des Besuchsdienstes“ versucht die Aufgabe der bisherigen Visitationen auf eine brüderlichere Weise neu aufzugreifen (S. 355). Von der Bekenntnissynode am 29./30. Mai 1938 werden zwei bedeutsame Erklärungen wiedergegeben: die Ablehnung des Treueides auf Hitler in der vom Oberkirchenratspräsidenten geforderten Form (S. 426 ff.), was wiederum durch beigefügte Materialien verständlich gemacht wird, und eine „Erklärung zur Lage der Evangelischen Kirche in der Rheinprovinz“, die vor allem durch ihre Konzeption einer Neugestaltung der presbyterial-synodalen Kirchenordnung (S. 435) Beachtung verdient. Ein Beschluß der Bekenntnissynode vom 16./17. Juli 1939 zeigt das notvolle Bemühen, in der Kollektenfrage zwischen den Zwangsgeboten von Reichsministerium und Finanzabteilung, den eher auf Ausgleich bedachten Kollektenplänen des Konsistoriums und dem grundsätzlichen Anspruch auf Wahrung des Kollektenrechtes der Gemeinden einen Ausweg zu finden (S. 446 ff.).

Die beiden Bekenntnissynoden von 1940 und 1942 konnten nur mehr unvollständig dokumentiert werden. Gleichwohl wird nicht nur die Lage der bedrängten Gemeinden klar erkenntlich; in der Aussprache über das „Kirchliche Einigungswerk“ des württembergischen Landesbischofs Wurm (S. 472) und in den Beschlüssen zur Änderung der Kirchlichen Lebensordnung von 1932 (S. 485 ff.) wird der Wille zum Beharren bei der einmal übernommenen kirchlichen Verantwortung deutlich.

Der Erleichterung des Verständnisses dienen jeweils kurze Einführungen des Herausgebers vor den einzelnen Hauptabschnitten. Auch das ausführliche Inhaltsverzeichnis hilft bei der ersten Orientierung. Schmerzlich zu bedauern ist gleichwohl, daß nicht auch ein Sach- und Namensverzeichnis die Fülle des hier Gebotenen voll aufschließt.

Wien

Albert Stein

Ernst Hornig: Breslau 1945. Erlebnisse in der eingeschlossenen Stadt. Mit einem Geleitwort von Joachim Konrad. München (Bergstadtverlag. Wilh. Gottl. Korn) 1975. 286 S., Ln.

Wenn hier 30 Jahre „danach“ über das Schicksalsjahr 1945 der Belagerung Breslaus und das, was damals sich dort ereignet hat, erlebt, durchlitten und getan wurde,

ausführlich berichtet wird, will das noch mehr und anderes als eine verspätete und darum nicht mehr aktuelle Erinnerung an längst Vergangenes und Preisgegebenes bedeuten. Allerdings leben noch genug Menschen der älteren Generation, die die Katastrophenzeit ihrer Heimatstadt selbst miterlebt haben und mit persönlichstem Interesse nach diesem Buch greifen werden. Aber der Einblick in diesen Teilbereich der Tragödie des deutschen Ostens, ihre Voraussetzungen und Zusammenhänge wird dazu beitragen können, bloße Klischee-Vorstellungen überwinden zu helfen und zu einem differenzierteren, vertiefteren und gerechteren Verständnis der Zeit vorzustoßen, an deren Konsequenzen – bis in die politische Planung hinein – wir alle mitzutragen haben. Daß sich in diesem eingeschlossenen Breslau 1945 gerade auch ein ernsthaftes Stück Kirchengeschichte vollzogen hat, gibt diesem Buch seinen besonderen Akzent.

Sein Verfasser ist der nunmehr verstorbene über achtzigjährige frühere Pfarrer von Breslau und Altbischof von Schlesien D. theol. h. c. Ernst Hornig, der selbst an entscheidender Stelle stehend die Ereignisse unserer Stadt nicht nur miterlebt, sondern auch höchst aktiv in sie eingegriffen hat, und darum als einer ihrer besten Augenzeugen zu gelten hat.

Aber H. hat sich mit seiner eigenen Sicht nicht begnügt, sondern hat sich jahrzehntelang bemüht, nicht nur alle bisherigen Publikationen verschiedenster Herkunft über die Belagerung Breslaus hinzuzuziehen, sondern auch alle ihm erreichbaren geschriebenen Tagebücher, Berichte und Briefe zu sammeln und zu einem Gesamtbild zu koordinieren, das damit für den Historiker einen unersetzlichen objektiven Quellenwert repräsentiert. Hier wird uns ein Dokumenten-Mosaik geboten, das chronologisch geordnet und in seiner jeweiligen Bedeutung überprüft, das Generelle mit dem Persönlichen verbindet und damit höchst konkrete Einblicke in die Erlebnisse der eingeschlossenen Stadt vermittelt. Die Spannungen zwischen der nazistisch verteidigten Festung, der Stimmung in der bis zur Selbstmordepidemie geängsteten und gequälten Bevölkerung, der seelsorgerlichen und sozialen Betreuung durch die Bekennende Kirche, die bis zu deren Vorsprache gemeinsam mit der katholischen Kirchenleitung beim General Niehoff führte und ihm die Sinnlosigkeit einer nur weitere Opfer und Zerstörung fordernden Verteidigung vortrug, sind hier unpathetisch und doch höchst dramatisch bis zur Übergabe der Stadt und das chaotische Eindringen der Russen geschildert. Eben, wie in diesem Schicksalsjahr in potenziert Form das Böse wie das Gute, die Verzweiflung wie die Glaubenszuversicht, der Haß und die opferbereite Liebe einander begegnend in Erscheinung traten, hebt diese Darstellung über das bloß historisch Bedeutungsvolle in den Rang einer kirchengeschichtlichen Bezeugung besonderer Art, die auch der heutigen Generation in ihrer anders gelagerten Problematik sehr Wesentliches zu sagen hat.

Bonn

Joachim Konrad

Johannes Fleckner: Thomas Kardinal Tien (= Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 16). St. Augustin (Steyler Verlag) 1975. 138 S., 17 Fotos, 2 Karten, kart., DM 21,60.

Vom 7. Jahrhundert bis in das 20. hinein hat das Christentum in einem vierfachen Ansturm daran gearbeitet, China für sich zu erobern. Und viermal ist ein langes eifriges Bemühen um die Christianisierung des Landes zunichte geworden. Sämtliche Missions- und kirchlichen Integrationsversuche sind trotz aller Anstrengung an dieser Kultur abgeglitten, entweder indem sie assimiliert und absorbiert, oder indem sie isoliert und damit praktisch unwirksam gemacht worden sind.

Am Scheitern des vierten Versuchs hat auch der Mann Anteil, dem die hier zu besprechende Biographie gewidmet ist, Thomas Tien Ken-sin (1890–1967).

Aus schlichten provinziellen Verhältnissen stammend, besuchte Tien mit zehn Jahren die Missionsschule der Steyler in Puolichwang, an der sein Vater kurze Zeit als Chinesisch-Lehrer tätig gewesen war. Über das bischöfliche Knabenseminar

in Yenchowfu (heute: Tzeyang!),¹ Hospitanten- und Pastoraljahre auf verschiedenen Missionsstationen in Südschantung² bis zur Priesterweihe (1918) durchläuft er den normalen Ausbildungsweg eines Geistlichen. In den folgenden zehn Jahren als Weltpriester arbeitete er sowohl als Kaplan wie als selbständiger Rektor und Pfarrer in der Mission, bis er sich 1928 wohl zur größeren Absicherung seines geistlichen Berufes zum Eintritt in die Steyler Missionsgenossenschaft, die seit 1923 überhaupt erst chinesische Novizen aufnahm, entschloß, an die er sich 1934 unauflöslich band. Danach übernahm er als bischöflicher Delegat und apostolischer Präfekt das Bistum von Yangku und war damit seit 1922, dem Anfangsdatum für den allmählichen Aufbau einer chinesischen Hierarchie, der 22. chinesische Oberhirte. 1939 endlich wurde das Bistum Yangku zum Apostolischen Vikariat erhoben und Tien in Rom von Pius XII. zum Missionsbischof geweiht. Nachdem er von 1942 bis 1946 als Bischof in das von Japanern besetzte Tsingtao transferiert worden war, berief Pius XII. Tien 1946 nach Abschluß des Weltkriegs in Europa und in Fernost als ersten Chinesen und Nichtweißen überhaupt in der Geschichte der Kirche mit der Verleihung des Kardinalspurpurs in den obersten Senat der Kirche, eine Maßnahme, die neben der Errichtung der kirchlichen Hierarchie und einer Internuntiat der Anbahnung normaler Beziehungen zwischen der chinesischen Republik und dem Päpstlichen Stuhl dienen sollte. – Drei Jahre später rief Mao Tse-tung in Peking die Volksregierung aus. Tien, der mit der Kardinalswürde zum Erzbischof von Peking ernannt worden war, hatte bereits Mitte 1948 seine von den Kommunisten bedrohte Residenzstadt verlassen und war nach Shanghai geflohen, was neben anderen Gründen zum Konflikt mit dem Internuntius Riberi führte. Von 1950 bis 1959 verbrachte er Exiljahre im Steyler Missionshaus zu Techny in den Vereinigten Staaten, bis er 1959 zum Apostolischen Administrator von Taipei ernannt wurde und nach Taiwan übersiedelte, wo er 1967 verstorben ist.

Der Autor, Ordensbruder des Kardinals und sein Sekretär für ein Vierteljahr, vor allem während des Konklaues zur Wahl Johannes' XXIII. im Jahre 1959, wollte „eine zuverlässige Biographie“ (5) verfassen. Dazu hatte er, da die bischöflichen Archive an Tiens hauptsächlichen Wirkungsstätten Yangku, Tsingtao und Peking nicht zugänglich sind, Mitarbeiter des Kardinals mündlich und schriftlich befragt, ihre Aufzeichnungen kritisch gesichtet und verglichen, Buch-, Zeitschriften- und Zeitungsartikel über ihn verarbeitet und auf solche Weise sich als sorgfältiger und verlässlicher Chronist von Tiens Lebensweg ausgezeichnet. Damit sind freilich der Vorzug und die Grenzen des Buches aufgezeigt. Ein „Gesamteindruck der Person und Arbeit“ Tiens (5) ist Fleckner nicht gelungen, über das Chronistische kommt er kaum je hinaus. Das mag zum Teil an den ungenügenden Quellen liegen, zum Teil auch an der intellektuell und theologisch farblosen und als Charakter – so jedenfalls der Eindruck im Buch – etwas blaß erscheinenden Gestalt Tiens; doch selbst in den Partien, wo es um die Arbeitsweise Tiens als Missionar, als Seelsorger, als Missionsbischof und Kirchenführer geht, bleibt die konkrete Anschaulichkeit aus: worin äußerten sich Tiens „neue Seelsorgsmethoden“ (sic! 59), welches waren seine „ganz konkrete(n) Winke und Weisungen“ an die Mitarbeiter (ebd.)? Seine immer wieder erwähnten „volkstümlichen (Missions-) Predigten“ werden nicht ein einziges Mal belegt, sein missionsmethodisches Programm, nach dem die christlichen Schulen das einzige Mittel der Glaubensverbreitung seien, die sich auf die Städte konzentrieren müsse, um Einfluß auf die späteren Führungskräfte Chinas zu gewinnen (11, 38, 63, 68 u. ö.), wird nicht weiter reflektiert, geschweige denn kritisch in Frage gestellt – überall treten allein die Daten, die Fakten, das äußere Bild der Entwicklung vor Augen, ein nur locker chronologisch gefügtes Ra-

¹ Es wäre sinnvoll gewesen, wenigstens auf der Karte über ‚Die katholische Mission Südschantung‘ die heute gebräuchlichen Städte- und Ortsnamen in Klammern anzugeben.

² Die katholische Mission Südschantung erstreckte zu beiden Seiten des 36. Breitengrades zwischen dem ehemaligen deutschen Schutzgebiet Kiautschou und dem Hwang Ho, dem Gelben Fluß.

ster, das der Leser selbst mit dazu nötigen Vorkenntnissen zum Gesamtbild zusammensetzen muß.

Der grundlegende Fehler in der systematischen Konzeption der Biographie besteht indes darin, daß der Autor „die sehr bewegte Zeitgeschichte... (nur)... skizzenhaft dargestellt“ hat, weil es so „wohl am besten der schlichten Art des Kardinals“ entspreche (5), wobei dann der ‚unpolitische‘ Charakter Tiens betont wird. Gerade die bislang letzte Periode der Chinamission (1842 bis 1952) zeigt aber geradezu exemplarisch, daß die missionarischen Werke von den sozioökonomischen und politischen Bedingungen ihrer Epoche unablösbar sind, daß es Zeitlosigkeit, Neutralität, Objektivität oder schlichte Naivität in Fragen der Mission, der Theologie und der Kirchenleitung ebensowenig geben kann wie in allen anderen Fragen der Ideologie. Das belegen Tiens christlich motivierten politischen Stellungnahmen und Handlungsweisen als Führer seiner Kirche auf Schritt und Tritt: der durch Vinzenz Lebbe weltanschaulich fundierte antiimperialistische Patriotismus, der sich u. a. zeit lebens in oft schroffen Ermahnungen und Zurechtweisungen der ausländischen Missionare bekundete (Lebbe und sein Einfluß auf Tien hätten wohl mehr als einen Satz plus Anmerkung verdient! Vgl. S. 24 mit Anm. 7); der oberflächliche, freilich mit der römischen Politik gegenüber China geteilte prinzipielle Antikommunismus, der nicht zwischen dem Atheismus und den gerade in China virulenten sozialen Zielen (Landreform) der kommunistischen Bewegung unterschied, in ihr den Todfeind des Christentums und jeder Religion sah (84) und sich bis zur in der gesamten chinesischen Presse wiedergegebenen Interviewäußerung vor amerikanischen Journalisten verstieg, ein dritter Weltkrieg sei unvermeidlich, es wäre klug, diesen möglichst bald zu beginnen, um das (kommunistische) Unheil an der Wurzel zu packen (72). Nur folgerichtig war die kompromittierende Bindung an die korrupte Regierung Chiang Kai-sheks, sowohl in Peking als auch später auf Taiwan, wo alsbald Nationalregierung und Kirchen in traurem Verein die einen an die Schaffung einer militärischen, die anderen an die einer missionarischen Ausgangsbasis für die kurzfristige Wiedereroberung des Festlandes gingen und solchen Träumen durch die fiktive Alleinvertretungsthese auf der einen, die Errichtung einer (Pro-) Nuntiatur auf der anderen Seite ein Vierteljahrhundert nachgingen.

Systematische Besinnungspausen im Fortgang der biographischen Ereignisse über Tiens Missionsmethode, sein Urteil über die chinesische Missionsgeschichte und die ausländischen Gesellschaften und Missionare, seine Spiritualität, über Entwicklung und Art seines Patriotismus, seine sehr fragwürdige Haltung als Haupt der katholischen Kirche von China während der entscheidenden Phase des chinesischen Bürgerkriegs, jeweils in einem weiteren Rahmen gesehen und kritisch hinterfragt und beurteilt, hätten präzisere Information auch über die nahtlose Verknüpfung von missionarisch-kirchlichem und politischem Geschehen samt ideologischem Hintergrund sowie dem Buche insgesamt größeres Gewicht geben können. Doch hat der Chronist jedenfalls alle ihm erreichbaren Daten und Fakten, auch wenn sie das Bild seines Helden oder das der Mission und Kirche verdüstern, zuverlässig notiert³ und im ganzen doch wohl die Grundthese des gewichtigen Buches von *L. Wei Tsing-sing* (*Le Saint-Siège et la Chine de Pie XI à nos jours. Paris 1971*) bestätigt, daß der Konflikt zwischen kommunistischem Staat und katholischer Kirche in China, das Ende der Mission und die Verfolgung der Kirche letztlich ihren Grund in dem prinzipiellen antikommunistischen Dogmatismus Roms und auch eines Großteils der chinesischen Hierarchie (neben Tien ist hier vor allem sein erzbischöflicher Kollege Yü Pin zu nennen) hatten, in ihrer Sabotage des neuen, sozialistischen China, in der kompromißlosen Ablehnung der nationalkirchlichen Drei-Selbst-Bewegung als Schisma, obwohl die Rolle des Papstes als geistliches Haupt auch der chinesischen Christenheit von der neuen Führung Chinas nach Zusagen Chou En-lai's aus dem Jahre 1951 wohl nicht bestritten worden wäre. (Daß die katholische

³ Die Behauptung, die kath. Kirche und die ausländischen Missionare seien nach den Boxerwirren geachtet worden (16), deckt sich nicht mit den uns zur Verfügung stehenden Quellen und ist in der Generalisierung jedenfalls unrichtig.

Kirche aus den chinesischen Erfahrungen gelernt hat, zeigt sich heute beispielsweise an ihrer Stellung gegenüber und in dem neuen afrikanischen Staate Moçambique!)

In dem Drama der nahezu völligen Auslöschung der Christenheit in China ist die Biographie Tiens ein wichtiger Mosaikstein. Die sehr notwendige, auf gewissenhafter Analyse chinesischer Quellen fußende und aus nationalkirchlicher Sicht geschilderte Geschichte dieser Epoche chinesischer Missions- und Kirchengeschichte wird vermutlich noch lange auf sich warten lassen, trotz der heute wieder im Schwange stehenden, aber rasch verblassenden Momentaufnahmen religiöser Chinatouristik. (Empfehlend sei in diesem Zusammenhang auf den bei aller Kürze informativen und ausgewogenen Aufsatz von *Bernward Willeke*, *Die katholische Kirche und die Volksrepublik China*. In: *China – Herausforderung an die Kirchen*. Erlanger Taschenbücher, Bd. 27. Erlangen 1974, S. 33–52, hingewiesen.)

Wilhelmsfeld

Heinzgünter Frohnes

Notizen

Die Geschichte der bis 1937 freien Reichsstadt Lübeck, des Hauptes der Hanse, (die im Jahre 1976 die 750. Wiederkehr ihrer Reichsfreiheit beging) liefert abgesehen von territorialgeschichtlich bedeutsamen Aspekten einen nicht unwesentlichen Beitrag zur norddeutschen Kirchengeschichte, ihrer Verzahnung mit der politischen Geschichte des Ostseeraumes sowie mit der Sozial- und Kulturgeschichte. Zu ihrer Erschließung verhilft die Bibliographie *Lübeck – Schrifttum 1900–1975*, bearbeitet von Gerhard Meyer und Antjekathrin Graßmann (Verlag Dokumentation München 1976, 413 S., Ln., DM 48.–) mit 3872 Titeln und einem ausführlichen Sach- und Namensregister (65 Seiten). Die Bearbeiter sind mit der gebotenen Sorgfalt ans Werk gegangen und ermöglichen durch eine übersichtliche, detaillierte Gliederung sowie kurze Inhaltsangaben eine rasche und solide Information. Zur Kirchengeschichte bieten neben den Rubriken „Geschichte“, „Recht und Staat“, „Geistiges und kulturelles Leben“ die Abschnitte „Kirche und Religion“ und „Bistum Lübeck“ die vorhandene Literatur aus dem 20. Jhdt. mit 384 Titeln so gut wie komplett. Ersichtlich wird daraus, daß die Forschung sich bisher auf Mittelalter und frühe Reformationszeit konzentrierte, ohne hier erschöpfend gearbeitet zu haben. Thematisch dominieren kunstgeschichtliche Arbeiten, was angesichts der Bedeutung von Lübecks Bau- und Kunstdenkmälern nur natürlich ist. Nur wenig vermißt man unter den aufgeführten Titeln, z.B. W. Jannasch, *Art. Bonnus, Harmen*, RGG 3. A., Bd. 1 (1957), Sp. 1361; Ders., *Art. Hunnius, Nikolaus*, ebd. Bd. 3 (1959), Sp. 491; O. Schwendke, *Die Glossierung alttestamentlicher Bücher in der Lübecker Bibel von 1494*, Berlin 1966. Aus der Bugenhagen-Literatur hätten wohl einige Titel, die auch Lübeck berühren, genannt werden können, z.B. E. Wolf, *Johannes Bugenhagen und die „Ordnung der Gemeinde“*, in: *Zwischenstation. Festschrift K. Kupisch*, München 1963, S. 281–298; J. Bergsma, *Die Reform der Meßliturgie durch Johannes Bugenhagen*, Kevelaar 1966, S. 83–89. Die vorliegende Bibliographie läßt wünschen, daß auch die reichhaltige Literatur aus älterer Zeit zusammen mit einer Quellenkunde dokumentiert werden möge.

Hannover

Wolf-Dieter Hauschild

Dagmar Unverhau: *Approbatio – Reprobatio*. Studien zum päpstlichen Mitspracherecht bei Kaiserkrönung und Königswahl vom Investiturestreit bis zum ersten Prozeß Johanns XXII. gegen Ludwig IV. (= Historische Studien Heft 424). Lübeck (Matthiesen Verlag) 1973, 418 S., br., DM 76.–.

Wie in einem schlechten, überdimensionalen Seminarreferat glaubt die Verfasserin in der vorliegenden Dissertation, sie müsse alles, aber auch alles sagen, was sie

sich aus irgendeiner Ecke zu ihrem Thema angelesen hat, – ohne Rücksicht auf den Leser, der diese Dinge entweder bereits kennt oder sich aus älteren Werken darüber sehr viel besser unterrichten könnte. Ausgegangen war U. anscheinend von den Prozessen Johanns XXII. gegen Ludwig den Bayern. Aber dieser Aufhänger schwindet bald aus dem Blick, und stattdessen wird uns ein halbes Jahrtausend Vorgeschichte geboten. Da darf dann nichts fehlen: weder die Absetzung des letzten Merowingers noch die Adoption Bosos von der Provence durch Johannes VIII., weder die Tage von Oppenheim und Tribur im Herbst 1076 noch die Investiturbestimmungen des Privilegs, weder die ronkalischen Gesetze noch der beneficium-Streit von Besançon usw. usf. Stil und Gedankenführung sind gleichermaßen kraus; man liest Sätze wie die folgenden: „Gerhoh von Reichersberg ist unser Zeuge für das Desoletwerden der praesentia regis“ (bei den Bischofswahlen – S. 118); oder: „Aus seiner (d.h. Barbarossas) schwertrechtlichen Auffassung des Imperiums floß dessen jurisdiktionsrechtliche Auslegung im Verhältnis zu den anderen abendländischen regna“ (S. 139 f.). Anno Domini 1969 konnte man mit diesem nutzlosen Sammelsurium in Hamburg promoviert werden. Doktorvater war Otto Brunner.

Göttingen

Hartmut Hoffmann

Zeitschriftenschau

Kleronomia

5 (1973) 1–27: Π. Χρήστου, 'Ενοφυλία τὸ Ἰδεῶδες τῶν Γνωστικῶν (Eingeschlechtlichkeit als gnostisches Ideal der Überwindung des geschlechtlichen Dualismus). 28–72: C. Tsirpanlis, Byzantine parliaments and representative assemblies from 1081 to 1351 (Charakter, Begriffsbestimmungen, Zusammensetzung, Übersicht über die verschiedenen parlamentarischen Gremien in dieser Zeit; – Demokratisierungstendenzen gehen nicht auf westlichen Einfluß zurück, sondern gründen in griechischer Tradition). 73–96: G. Patacs, Joseph Bryennios et les discussions sur un Concile d'union (1414–1431). 257–276: W. Schneemelcher, Heilsgeschichte und Imperium. Meliton von Sardes und der Staat (vgl. Bull. Litt. Eccl. 75 [1974] 81–98). 277–307: Β. Ψευτογκᾶ, Ἡ Γεωργιανῇ ὁμιλίᾳ Περὶ σταυροῦ (Auseinandersetzung mit M. v. Esbroek, Anal. Boll. 90 [1972] 63–99 über die dort edierten Bruchstücke einer Homilie aus Cod. georg. Tiflis A 144, fol. 208b–212b. Versuch einer Rückübersetzung ins Griechische aus der lateinischen Übersetzung v. Esbroeks; weist die Bruchstücke einer Homilie Melitos „Über das Kreuz“ zu, der möglicherweise auch die Melito-Fragmente IX–XII und XVIII entstammen). 308–314: W. Bienert, Neue Fragmente des Dionysius und des Petrus von Alexandrien aus Cod. Vatop. 236 (aus einem antiorigenistischen Florileg.). 315–326: A. de Santos Otero, Der Codex Vatopedi 236 (Beschreibung, Inhaltsübersicht). 327–329: E. Lamberz, Kodikologisches zur Handschrift Vatopedi 236 (datiert 12./13. Jh.). 330–346: J. Coman, Ἀπόψεις τινὲς τῆς σωτηριολογικῆς διδασκαλίας τοῦ Μ. Ἀθανασίου (zur Soteriologie des Athanasius v. Alexandrien). 347–374: Π. Χρήστου, Ἡ ἐννοια τῆς σωτηρίας κατὰ τοὺς Καππαδόκας. 375–384: E. Lamberz, Eine unbekannte Basiliushandschrift des Klosters Iviron (Cod. 16, Beschreibung, Inhalt – die „homiliae diversae“ des Basilius).

6 (1974) 1–36: N. Afanassieff, L'assemblée eucharistique unique dans l'Eglise ancienne (zum Problem Hausgemeinde – Ortsgemeinde; verschiedene Gemeinden in einer Stadt, die sich zu einer eucharistischen Gemeinschaft verbinden; die Entwicklung in den ersten drei Jahrhunderten). 37–60: W. Schneemelcher, Das Konstantinische Zeitalter. Kritisch-historische Bemerkungen zu einem modernen Schlagwort (u. a. Staat und Kirche in konstantinischer Zeit). 61–96: G. Zaphiris, Connaissance naturelle de Dieu d'après Athanase d'Alexandrie. 97–104: M. Aubineau, Textes chrysostomiens dans les mss. athonites: Dochiariou 12 et

Koutloumous 29, 30, 54, 55 (Beschreibung, Inhalt der Codices). 105–112: X. Μαυροπούλου-Τσιούμη, Παράσταση τῆς „Ἐπουρανίου Ἱερουσαλὴμ“ στὸ χειρόγραφο 762 τῆς Μ. Βατοπεδίου (Beschreibung der Miniatur auf fol. 17b dieses Psalteriums). 113–132: A.-E. Tachiaos, Le mouvement hesychaste pendant les dernières décennies du XIV^e siècle (Überwindung der ethnischen Grenzen; Einfluß auf dem Balkan). 133–144: D. Balfour, Συμπληρωματικὸς κατάλογος χειρογράφων, περιεχόντων τὰ γνωστὰ ἔργα τοῦ Συμεὼν ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης (gest. 1429; Ergänzungen zu: I. M. Φουντούλης, Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1966, 17–19). 145–152: K. T. Ware, Φιλάρετος, Μητροπολίτης Μόσχας (1782–1867). 229–234: Σ. Παπαδοπούλου, Περί τὸν ὄρον „Ἀποστολικοὶ Πατέρες“ (kritisch gegenüber der Sammelbezeichnung „Apostolische Väter“). 235–236: K. N. Παπαδοπούλου, Εἰς Πέτρον Ἀλεξανδρείας (Konjekturen zu den Petrusfragmenten, die W. Bienert in Kleronomia 5 [1973] 308f. ediert hatte). 237–241: W. Bienert, Zu den neuen Petrusfragmenten aus Cod. Vatop. 236 (Stellungnahme zu den Konjekturen von K. N. Papadopoulos). 242–260: G. Larentzakis, Einige Aspekte des hl. Athanasius zur Einheit der Kirche. 261–272: Β. Ψευτογκᾶ, Αἱ ὁμιλίες τοῦ Μεγάλου Βασιλείου ὡς πηγὴ εἰς τὴν Ὑμνογραφίαν (Beispiele für den Einfluß auf Romanos Melodos und die gegenwärtige orthodoxe Liturgie). 273–349: Π. Χρήστου, Ἡ γένεσις τοῦ Κοντακίου (Ursprung im griechischen Sprachraum; Vorstufen in den Johannesakten und bei Methodios v. Olympos). 351–356: I. Φουντούλης, Συμπλήρωσις τοῦ δευτέρου Τριωδίου τῆς Παρασκευῆς τῆς Τυροφάγου (Cod. Sinait. 734–735, fol. 38a–b). 357–379: X. Μαυροπούλου-Τσιούμη, Εἰκονογραφικὰ στοιχεῖα ἀπὸ τὸν κώδικα ἀρ. 762 τῆς Μ. Βατοπεδίου (Einfluß der Ikonenmalerei auf die Miniaturen in Cod. Vatop. 762). 380: N. Παναγιωτάκης, Addendum εἰς τὸν κατάλογον χειρογράφων τῶν ἔργων Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης (Ergänzungen zu Kleronomia 6 [1974] 133–144).

7 (1975) 1–7: G. Bebis, The Concept of εὐδαιμονία in the Fathers of the Eastern Church (S. 5: „Εὐδαιμονία or happiness in Patristic thought is designated as that spiritual and mystica goal, par excellence, towards we must strive.“). 8–21: J. Burke, Eusebius on Paul of Samosata: a New Image (Paul als selbstständiger Theologe und charismatischer Führer). 22–26: K. Παπαδοπούλου, Οἱ ἐπισκοποὶ τῆς Λατινικῆς Ἀφρικῆς ὑπὲρ τοῦ Χρυσοστόμου (westliche Freunde des Chrysostomos). 27–48: J. Coman, Les „Scythes“ Jean Cassien et Denys le Petit et leurs relations avec le monde méditerranéen (S. 46: „Cassien et Denys [= Dionysius Exiguus] représentent une suggestive continuité spirituelle et linguistique de la vie daco-romaine de Scythie-Mineure à travers deux siècles, dans l'espace de la Méditerranée.“). 49–71: E. Popescu, Hat der Patriarch Nicolaos III. (1084–1111) dem Kaiser Markian das Gesetz des Codex Just. I, 3, 35 (36) τὸν Recht zugeschrieben? (Das Gesetz, das die Institution der autokephalen Bistümer begründete, rührt von Kaiser Zenon her; vgl. Cod. Justin. I, 3, 36 [37] und 39 [40]). Der Text des Patriarchen Nikolaos stammt möglicherweise aus den Basilica III, 1, 3). 72–86: Θ. Ζήση, Αἱ μοναχικαὶ τάξεις καὶ αἱ βαθμίδες τῆς τελειώσεως κατὰ τὸν Εὐστάθιον Θεσσαλονίκης (Stufen des Mönchtums in der mystischen Theologie des Eustathios).

87–98: E. Suttner, Eine „ökumenische Bewegung“ im 12. Jahrhundert und ihr bedeutendster Theologe, der armenische Katholikos Nerses Schnorhali. 99–115: Β. Ψευτογκᾶ, Ἀνωνύμου Μητροπολίτου Βεροίας δύο ὁμιλίες εἰς τὸν Σταυρὸν (Cod. Ath. Gregor. 39 enthält 40 Homilien, vermutlich des Metropolitans Dionysius von Beröa [1330–1364]; zwei davon, über das Kreuz [BHG³ 415g und 427i], werden näher untersucht). 116–122: M. Aubineau, Deux manuscrits chrysostomiens non catalogués: Athos, Panteleimon suppl. 100, 4 et 5 (Beschreibung, Inhalt). 123–130: C. Charalampidis, The meaning of the representation of the Light of Thabor. 131–171: X. Μαυροπούλου-Τσιούμη, Οἱ Μικρογραφίες τοῦ Ψαλτηρίου ἀρ. 65 τῆς Μονῆς Διονυσίου. 254–272: O. Clément, Byzance et le concile de Lyon (historischer und theologischer Überblick über die Vorgeschichte). 273–284: Π. Χρήστου, Κριτικὰ εἰς τὸ κείμενον τῆς Πρὸς Διόγνητον (Konjekturen

zu Diogn. 5,7; 12,8.9 sowie 1,1; 2,9; 9,3.6; 11,7; 12,1). 285–314: J. Romanides, *The Filioque* (S. 293: „What we do have is a united West and East Roman nation in opposition to an upstart group of Germanic races who began teaching the Romans before they really learned anything themselves and of course German teachers could be very convincing on questions of dogma only by holding a knife to the throat.“ – S. 311: „As a heresy the Filioque is as bad as Arianism . . .“). 315–326: Θ. Ζήση, *Περὶ τὴν χρονολόγησιν τῆς Κατὰ Ἀρμενίων πραγματείας τοῦ Εὐστρατίου Νικαίας* (datiert die Schrift ‚Gegen die Armenier‘ auf 1088). 327–344: Π. Νέλλα, *Αἱ θεολογικαὶ πηγαὶ Νικολάου τοῦ Καβάσιλα. Ἀναφοραὶ καὶ ἐξαρτήσεις*. 345–352: E. Bulović, *Ἡ ἐρμηνεία τῆς εὐχῆς τοῦ Ἰησοῦ ὑπὸ τοῦ ἁγίου Μάρκου Ἐφέσου* (erste kritische Edition der in der Philokalia überlieferten Auslegung des Jesusgebets durch Markos Eugenikos [gest. 1445] auf der Grundlage dreier Handschriften). 353–386: Ν. Τσουλικανάκη, *Ἰωάννης ὁ τοῦ Ἰωάννου διδάσκαλος τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ Σχολῆς* (Johannes bzw. Giannakis, bedeutender Lehrer in Thessaloniki zu Beginn des 18. Jh.; Edition von sieben Briefen an Neophytos, den Metropolit von Naupaktos; ferner drei Briefe von Makarios Kalogeras an Johannes, an Ananias, den Protosynkellos des Patriarchen von Konstantinopel, und an den erwähnten Neophytos).

Hermannsburg

W. A. Bienert



J. Schweitzer Verlag · Berlin

BRUCHNER

Die synodalen und presbyterialen Verfassungsformen in der Protestantischen Kirche des rechtsrheinischen Bayern im 19. Jahrhundert

Von Helmut Bruchner. Groß-Oktav. XXI, 184 Seiten. 1977. Kartoniert DM 72,—
ISBN 3 8059 0442 8

(Münchener Universitätsschriften · Juristische Fakultät) · (Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung, Band 24, herausgegeben im Auftrag der Juristischen Fakultät von Sten Gagnér, Arthur Kaufmann, Dieter Nörr)

Eine Untersuchung der geistes- und ideengeschichtlichen Grundlagen demokratischer Verfassungsformen in der protestantischen Kirche im 19. Jahrhundert am Beispiel der Protestantischen Kirche in Bayern. Die Monographie basiert weitgehend auf noch nicht publiziertem zeitgenössischen Quellenmaterial.

Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm

In dieser Schriftenreihe sind u. a. erschienen:

Hans Koepf

Die gotischen Planrisse der Ulmer Sammlung

Band 18, 177 Seiten, davon 36 Seiten
Abbildungen und 9 Faltblätter, kart. DM 20,—
ISBN 3-17-004225-4.

Der Katalog erschließt einen der wichtigsten und
wertvollsten Bestände an Planrissen, wobei auch
auf Datierungsfragen und die Zuschreibung der
Planrisse an bestimmte Meister eingegangen
wird.

Hans Eugen Specker/
Reinhard Wortmann (Hrsg.)

600 Jahre Ulmer Münster

Band 19, 600 Seiten mit zahlreichen Abb., kart.
DM 37,—, ISBN 3-17-004224-6

Diese Festschrift enthält zahlreiche Beiträge
namhafter Historiker über das Münster
als Bauwerk, die Geschichte des Baus und
seiner Ausstattung, aber auch über die Frage
der Restaurierung und Erhaltung sowie über
die rechts- und kirchengeschichtlichen
Verhältnisse des Münsters.

Bitte fordern Sie unseren ausführlichen
Sonderprospekt an.



Verlag W. Kohlhammer

Heßbrühlstr. 69 · Postfach 80 04 30 · 7 Stuttgart 80

Heiko A. Oberman

Werden und Wertung der Reformation

Vom Wegestreit zum Glaubenskampf (Spätscholastik und Reformation
Bd. II). 1977. XX, 500 Seiten. Mit 9 Abbildungen im Anhang. Ln. DM 68.-

Werden und Wertung der Reformation aus akademischer Sicht – ein bisher nicht erprobter Zugang zum Geschehen der Reformation. Von Gabriel Biel († 1495) bis zu den Anfängen der Reformation in Wittenberg, Zürich und Oberdeutschland klafft eine Kenntnislücke, welche aus der Sicht der Universität überbrückt werden kann. Nachdem die Geschichte der *via moderna* bis Gabriel Biel in wesentlichen Zügen vom konfessionellen Schutt befreit und in ihren Grundlinien erhellt worden ist, gilt es nun, die Bedeutung der *via moderna* auch für die Reformation zu entdecken. *Geistesgeschichtlich* gesehen ist es das Ziel der „Moderni“, Welterfahrung und Glaubenserfahrung als je zwei eigene Bereiche anzuerkennen und ernstzunehmen, der profanen Wissenschaft somit den Weg zu öffnen für die am Experiment orientierte neuzeitliche Naturwissenschaft. Für die Theologie bedeutet dies die Befreiung von metaphysischer Umklammerung und abergläubischer Perversion. *Sozialgeschichtlich* erlangt die *via moderna* Bedeutung durch die Erarbeitung einer neuen Geld- und Zinstheorie, welche damit gerade in einer sozial unruhigen Zeit dem Frühkapitalismus in Deutschland eine Basis schafft. *Politische Dimensionen* der *via moderna* eröffnen sich aus der Konkurrenz zweier Reformationstypen, der Fürstenreformation und der Stadtreformation, wo im Kampf um die wahre Gestaltung des „Corpus Christianum“ das Recht der profanen Weltgestaltung auf dem Spiele steht.



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

THEOLOGIA PRACTICA

Zeitschrift für Praktische Theologie
und Religionspädagogik

Herausgegeben von Gert Otto

Redaktion

C. Bäumlér, H.-D. Bastian, W. Neidhart

G. Otto und T. Strohm

Theologia Practica ist das Forum wissenschaftlicher Diskussion aktueller praktisch-theologischer Problemstellungen. Dabei leitet die Absicht, die Zusammengehörigkeit von Theorie und Praxis, von Handeln und Denken an diversen Themen aus Kirche und Gesellschaft zu verdeutlichen.

Theologia Practica richtet sich daher an einen breiten Leserkreis, nicht nur an »Theoretiker«, sondern auch an »Praktiker« – nicht nur an Theologen, sondern auch an Pädagogen und Sozialwissenschaftler.



Verlag W. Kohlhammer

Heßbrühlstr. 69 · Postfach 80 04 30 · 7 Stuttgart 80

Bitte fordern Sie unseren
Sonderprospekt an.

17. DEZ. 1980

18. 01. 81

18. OKT. 1981

5. 01. 82

1. JULI 1982

20. 10. 82

12. JAN. 1983

THEOLOGIA PRACTICA

Die Theologie ist die Wissenschaft vom Glauben und vom Leben im Glauben. Sie ist die Verkündigung des Evangeliums und die Verkörperung des Glaubens.

Die Theologie ist die Wissenschaft vom Glauben und vom Leben im Glauben.

Die Theologie ist die Wissenschaft vom Glauben und vom Leben im Glauben. Sie ist die Verkündigung des Evangeliums und die Verkörperung des Glaubens.

Die Theologie ist die Wissenschaft vom Glauben und vom Leben im Glauben. Sie ist die Verkündigung des Evangeliums und die Verkörperung des Glaubens. Die Theologie ist die Wissenschaft vom Glauben und vom Leben im Glauben. Sie ist die Verkündigung des Evangeliums und die Verkörperung des Glaubens.

Die Theologie ist die Wissenschaft vom Glauben und vom Leben im Glauben. Sie ist die Verkündigung des Evangeliums und die Verkörperung des Glaubens. Die Theologie ist die Wissenschaft vom Glauben und vom Leben im Glauben. Sie ist die Verkündigung des Evangeliums und die Verkörperung des Glaubens.

Die Theologie ist die Wissenschaft vom Glauben und vom Leben im Glauben. Sie ist die Verkündigung des Evangeliums und die Verkörperung des Glaubens. Die Theologie ist die Wissenschaft vom Glauben und vom Leben im Glauben. Sie ist die Verkündigung des Evangeliums und die Verkörperung des Glaubens.

Die Theologie ist die Wissenschaft vom Glauben und vom Leben im Glauben. Sie ist die Verkündigung des Evangeliums und die Verkörperung des Glaubens. Die Theologie ist die Wissenschaft vom Glauben und vom Leben im Glauben. Sie ist die Verkündigung des Evangeliums und die Verkörperung des Glaubens.

