

N12<523123721 021 29 021



UBTÜBINGEN



2. z z v f r k losse

1

**ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE**

VIERTE FOLGE IX
LXXI. BAND 1960
HEFT III



W. KOHLHAMMER VERLAG

9h 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

Heinrich Büttner, Hans Frhr. von Campenhausen, Karl August Fink,
Wilhelm Schneemelcher, Ernst Wolf

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

INHALT

Untersuchungen

- Manfred Hornschub*: Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule 1
- Paul Löffler*: Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West 26
- Josef Semmler*: Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung 37
- Peter Kawerau*: Die Homiletik des Andreas Hyperius 66
- C. Hope*: Martin Bucer und England 82
- Jürgen Moltmann*: Jacob Brocard als Vorläufer der Reich-Gottes-Theologie und der symbolisch-prophetischen Schriftauslegung des Johann Coccejus 110

Literarische Berichte und Anzeigen

- Allgemeines 130
- Alte Kirche 132
- Mittelalter 151
- Reformation 164
- Neuzeit 170
- Notizen 172
- Zeitschriftenschau 185
-

Dieses Heft wurde gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE IX
LXXI. BAND 1960



W. KOHLHAMMER VERLAG

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

Heinrich Büttner, Hans Frhr. von Campenhausen, Karl August Fink,
Wilhelm Schneemelcher, Ernst Wolf

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

INHALT

Erstes und zweites Heft

Manfred Hornschuh: Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule	1
Paul Löffler: Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West	26
Josef Semmler: Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen	37
Peter Kawerau: Die Homiletik des Andreas Hyperius	66
C. Hope: Martin Bucer und England	82
Jürgen Moltmann: Jacob Brocard als Vorläufer der Reich-Gottes-Theologie und der symbolisch-prophetischen Schriftauslegung des Johann Coccejus	110
Literarische Berichte und Anzeigen	130

Drittes und viertes Heft

Manfred Hornschuh: Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule (Schluß)	193
Eugen Ewig: Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien	215
Julius Gross: Die Erbsündenlehre Manegolds v. Lautenbach nach seinem Psalmen-Kommentar	252
Erich Beyreuther: Lostheorie und Lospraxis bei Zinzendorf	262
Hellmuth Heyden: Zur Geschichte der Kämpfe um Union und Agende in Pommern	287
Hans Joachim Hillerbrand: Ein täuferisches Missionszeugnis aus dem 16. Jahrhundert	324
Literarische Berichte und Anzeigen	328



Gh 2554

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Adamnan: *De locis sanctis*, ed. D. Meehan (R. Elze): 342
- Alexandre IV: *Les registres d'Alexandre IV*: 344
- Ambrose, Saint: *On the Sacraments*, ed. H. Chadwick (K. Schäferdiek): 178
- Analecta Bollandiana 77, 1959: 185. desgl. 78, 1960: 382
- Andreas, W.: *Deutschland vor der Reformation*, 6. Aufl. (W. Schneemelcher): 181
- Andresen, C.: *Die Kritik der alten Kirche am Tanz der Spätantike* (H. Frhr. v. Campenhausen): 178
- Ankwicz-Kleehoven, H.: *Der Wiener Humanist Johannes Cuspinian* (H. Jedin): 350
- Annales de l'Université de Paris*, année 1959, 3: 185
- Archiv für Liturgiewissenschaft* 6, 1959: 185
- Archivalia et Historica* (Festschrift Largiadèr) (K. A. Fink): 179
- Bååth, L. M.: *Diplomatarium Svecanum*, Appendix (K. A. Fink): 346
- Beck, H.-G.: *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (K. Onasch): 144
- Biblica* 40, 1959: 185
- Bibliographia Patristica*, hrsg. v. W. Schneemelcher, I, 1956; II, 1957 (C. Andresen): 333
- Bizer, E.: *Fides ex auditu* (G. Rupp): 351
- Blaas, R.: *Das kaiserliche Auditoriat der Sacra Romana Rota* (K. A. Fink): 181
- Borst, A.: *Die Katharer* (E. Wolf): 343
- Brisson, J.-P.: *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine* (H. Frhr. v. Campenhausen): 336
- Bühler, C. F.: *The University and the Press in Fifteenth-Century Bologna* (J. Autenrieth): 380
- Bulletino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 70, 1958: 186
- Bultmann, R.: *Geschichte und Eschatologie* (G. Klein): 177
- Byzantinoslavica* 20, 1959: 186
- Cahiers de civilisation médiévale* 2, 1959: 186
- Campenhausen, H. Frhr. v.; Bornkamm, H.: *Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche* (C. Andresen): 376
- Canisius, Petrus: *Briefe*, hrsg. v. B. Schneider (H. Jedin): 182
- Ceysens, L.: *Sources relatives au débuts de Jansénisme* (K. A. Fink): 170
- Chadwick, H.: *The Circle and the Ellipse* (K. Schäferdiek): 178
- Ciudad de Dios* 172, 1959: 382
- Classica et Mediaevalia* 19, 1958: 187
- Clément VI: *Lettres closes, patentes et curiales... publiées... par E. Déprez et G. Mollat*, I^e fasc., tom. I (K. A. Fink): 344

- Clément VI: Lettres se rapportant à la France, publiées . . . par E. Déprez et G. Mollat, V^e fasc., tom. III (K. A. Fink): 344
- Collectanea Hibernica 2, 1959: 382
- Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum 21, 1959: 383
- Conzelmann, H.: Die Mitte der Zeit, 3. Aufl. (E. Haenchen): 376
- Corsini, E.: La questione areopagitica (L. Abramowski): 179
- van Damme, J.-B.: Autour des origines Cisterciennes (G. Gieraths): 159
- Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 15, 1959: 187. — desgl. 16, 1960: 383
- Die Diarien der Sixtinischen Kapelle . . . 1560 und 1561, hrsg. v. H. W. Fry (H. Jedin): 360
- Documenta pro Cisterciensis Ordinis historiae ac juris studio collecta a J.-B. van Damme (G. Gieraths): 159
- Dölger, F. J.: IX^oYC Bd. V, Lfg. 9—10 (A. Stuiber): 377
- Dvornik, F.: The Idea of Apostolicity in Byzantium . . . (M. Hornschuh): 140
- Ehrhardt, A. A. T.: Politische Metaphysik (H. Frhr. v. Campenhausen): 133
- d'Ercole, G.: Gesù Legislatore . . . (G. Strecker): 377
- Febvre, L.: Au coeur religieux du XVI^e siècle (O. Weber): 359
- Festschrift für P. D. W. Brandt (= Wort und Dienst, NF 6) (W. Schneemelcher): 173
- Festschrift für Prof. Dr. A. Largiadèr: Archivalia et Historica (K. A. Fink): 179
- Fuhrmann, H.: Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende (K. A. Fink): 179
- Gabriel, A. L.: The Foundation of Johannes Hueven de Arnhem for the College of Sorbonne (H. Büttner): 180
- Gammersbach, S.: Gilbert von Poitiers und seine Prozesse (J. Auer): 158
- Gerke, F.: Der Tischaltar des Bernard Gilduin in Saint Sernin in Toulouse (A. Weckwerth): 347
- Gieraths, G.: Kirche in der Geschichte (K. Schäferdiek): 172
- Ginevra e l'Italia (O. Weber): 363
- Glorieux, P.: Les origines du collège de Sorbonne (H. Büttner): 180
- Grisar, J.: Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut Maria Wards (A. Kraus): 365
- Grundmann, H.; Herding, O.; Peyer, H. C.: Dante und die Mächtigen seiner Zeit (H. M. Schaller): 379
- Hassinger, E.: Das Werden des neuzeitlichen Europa (W. Kühnert): 164
- Hennecke, E.: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 3. Aufl., hrsg. v. W. Schneemelcher (C. Andresen): 334
- Historisches Jahrbuch 78, 1959: 188
- Hochkirchliche Bewegung: Vierzig Jahre Hochkirchliche Bewegung, bearb. v. A. Volkmann (F. Buchholz): 380

- Jahrbuch für Antike und Christentum 1, 1958; 2, 1959: 175. — desgl. 2, 1959: 383
- Innocent VI: Lettres secrètes: s. Lettres secrètes . . .
- Interpretation 14, 1960: 188, 384
- Journal of Biblical Literature 79, 1960: 384
- Journal of Ecclesiastical History 10, 1959: 188. — desgl. 11, 1960: 385
- Journal of Theological Studies, ns 10, 1959: 188
- Irtenkauf, W.: Hirsau (A. Weckwerth): 181
- Kähler, E.: Studien zum Te Deum (A. Stuiber): 340
- Kirchenordnungen der Evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland, hrsg. v. R. Stupperich (W. Lenz): 368
- Kirfel, H. J.: Weltherrschaftsidee und Bündnispolitik (H. Büttner): 155
- Klaus, B.: Veit Dietrich (G. Pfeiffer): 356
- Kologriwow, I.: Das andere Rußland (K. Onasch): 370
- Laag, H.: Wörterbuch der altchristlichen Kunst (A. Weckwerth): 177
- Lambertus de Legia: De vita, translatione, inventione ac miraculis s. Matthiae apostoli . . ., hrsg. v. R. M. Kloos (B. de Gaiffier): 161
- Lehmann, P.: Erforschung des Mittelalters, Bd. I und II (R. Elze): 342
- Lenzenweger, J.: Berthold, Abt von Garsten (H. Fuhrmann): 156
- Lettres secrètes et curiales des papes du XIV^e siècle: Innocent VI . . ., publiées . . . par P. Gasnault et M.-H. Laurent, tom. I, fasc. I (K. A. Fink): 345
- Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. IV (H. Frhr. v. Campenhausen): 328
- Lotter, F.: Die Vita Brunonis des Ruotger (J. Autenrieth): 378
- Mályusz, E.: Das Konstanzer Konzil und das königliche Patronatsrecht in Ungarn (H. Jedin): 163
- Manselli, R.: La „Lectura super Apocalipsim“ di Pietro di Giovanni Olivi (K. A. Fink): 160
- Marialia 21, 2, 1959: 189
- van der Meer, F.; Mohrmann, Chr.: Bildatlas der frühchristlichen Welt (W. Schneemelcher): 176
- Molland, E.: Christendom (H. Berkhof): 174
- Mosiek, U.: Die probati auctores in den Ehenichtigkeitsprozessen der S. R. Rota (P. Mikat): 330
- Nicolai de Cusa: Opera omnia XIV, 3 ed. G. Kallen (E. Meuthen): 164
- Nierhaus, R.: Das römische Brand- und Körpergräberfeld „Auf der Steig“ (A. Stuiber): 377
- Nierhaus, R.: Die römische Tonlampe mit Fischdarstellung von Heidenheim (A. Stuiber): 378
- Onasch, K.: Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr (A. Weckwerth): 369
- Paucke, Florian: Zwettler-Codex 420, 1. Teil, hrsg. v. E. Becker-Donner (W. Holsten): 366

- Peterson, E.: Frühkirche, Judentum und Gnosis (M. Hornschuh): 132
- Peterson, P. M.: Andrew, Brother of Simon Peter (M. Hornschuh): 138
- Philipp, F.-H.: Tolstoj und der Protestantismus (E. Treulieb): 184
- Prater, G.: Lasset uns halten an dem Bekenntnis (K. Kupisch): 381
- Primus, J. H.: The Vestments Controversy (G. F. Nuttall): 362
- Quellen, ausgewählte, zur Kirchengeschichte Ostmitteleuropas (E. Treulieb): 380
- Reallexikon für Antike und Christentum, Lfg. 28—32 (W. Schneemelcher): 175
- Les registres d'Alexandre IV ... publiés ... par C. Bourel de la Ronciere, J. de Loye, P. de Cenival et A. Coulon, tom III, fasc. VIII (K. A. Fink): 344
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Lfg. 55—68 (W. Schneemelcher): 172
- Reller, H.: Vorreformatrische und reformatorische Kirchenverfassung im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel (S. Helmer): 167
- Revue d'histoire ecclésiastique 54, 1959: 189. — desgl., 55, 1960: 385
- Ricerche di storia religiosa 1—4, 1954—1957: 385
- Rivista di storia della chiesa in Italia 13, 1959: 387
- Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (K. Schäferdiek): 379
- Sacris Erudiri 11, 1960: 387
- Saggi Storici intorno al Papato (H. Jedin): 130
- Schulte, R.: Die Messe als Opfer der Kirche (A. Weckwerth): 151
- Schwartz, E.: Zur Geschichte des Athanasius (K. Schäferdiek): 143
- Seppelt, F. X.: Geschichte der Päpste, Bd. V, Neubearb. v. G. Schwaiger (W. Schneemelcher): 183
- Sherrard, Ph.: The Greek East and the Latin West (H. Frhr. v. Campenhausen): 329
- Stahelin, E.: Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi, Bd. V (W. Schneemelcher): 183
- Stoob, H.: Geschichte Dithmarschens im Regentenzeitalter (K. D. Schmidt): 359
- Studia Theologica 13, 1959: 189, 387
- Stupperich, R.: Evangelisch-theologische Arbeit in Westfalen (K. Schäferdiek): 184
- Stupperich, R.: Melancthon (A. Sperl): 355
- Theological Studies 20, 1959: 189
- Theologische Zeitschrift 15, 1959: 190. — desgl. 16, 1960: 387
- Thoby, P.: Le Crucifix des origines au Concile de Trente (A. Weckwerth): 331
- Tyrrell, G.: Das Christentum am Scheideweg (K. Schäferdiek): 381
- Vigiliae Christianae 13, 1959: 190. — desgl. 14, 1960: 388
- Vööbus, A.: Literary Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian (L. Abramowski): 338

- Die Welt als Geschichte: 19, 1959: 190
 Wimmer, O.: Handbuch der Namen und Heiligen (W. Schneemelcher): 173
 Wort und Dienst, NF 6 (Festschrift Brandt) (W. Schneemelcher): 173
 Wort und Mysterium (E Bizer): 182
 Zeeden, E. W.: Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchen-
 ordnungen des 16. Jahrhunderts (A. Sprengler): 168
 Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 50, 1959: 190
 Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 45, 1959:
 191
 Zeitschrift für Theologie und Kirche 56, 1959: 191. — desg. 57, 1960: 388
 Zender, M.: Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung (A.
 Weckwerth): 155

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- | | |
|--|---|
| Abramoswki, L.: 179, 338 | Kupisch, K.: 381 |
| Andresen, C.: 333, 334, 376 | Lenz, W.: 368 |
| Auer, J.: 158 | Meuthen, E.: 164 |
| Autenrieth, J.: 378, 380 | Mikat, P.: 330 |
| Berkhof, H.: 174 | Nuttall, G. F.: 362 |
| Bizer, E.: 182 | Onasch, K.: 144, 370 |
| Buchholz, F.: 380 | Pfeiffer, G.: 356 |
| Büttner, H.: 155, 180 | Rupp, G.: 351 |
| Campenhause, H. Frhr. v.: 133,
178, 328, 329, 336 | Schäferdiek, K.: 143, 172, 178, 184,
379, 381 |
| Elze, R.: 342 | Schaller, H. M.: 379 |
| Fink, K. A.: 160, 170, 179, 181,
344, 345, 346 | Schmidt, K. D.: 359 |
| Fuhrmann, H.: 156 | Schneemelcher, W.: 172, 173, 175,
176, 181, 183 |
| Gaiffier, B. de: 161 | Sperl, A.: 355 |
| Gieraths, G.: 159 | Sprengler, A.: 168 |
| Haenchen, E.: 376 | Strecker, G.: 377 |
| Helmer, S.: 167 | Stuiber, A.: 340, 377, 378 |
| Hornschuh, M.: 132, 138, 140 | Treulieb, E.: 184, 380 |
| Holsten, W.: 366 | Weber, O.: 359, 363 |
| Jedin, H.: 130, 163, 182, 350, 360 | Weckwerth, A.: 151, 155, 177, 181,
331, 347, 369 |
| Klein, G.: 177 | Wolf, E.: 343 |
| Kraus, A.: 365 | |
| Kühnert, W.: 164 | |

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

Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule

Von Manfred Hornschuh

I

Eusebius, der Historiker der Alten Kirche, hat das 6. Buch seiner Kirchengeschichte den Vorgängen in Alexandrien gewidmet, beginnend mit einer Schilderung der Verfolgung 202 und endend mit einem aus reichem Quellenmaterial zusammengestellten Bericht über das Leben und Wirken des Bischofs Dionysius. Zu den wichtigsten Partien nicht nur dieses Buches, sondern des ganzen Werkes, gehören der Bericht über die alexandrinische Schule, mit deren ersten Vorstehern, Pantänus und Klemens, der Leser bereits im 5. Buche bekannt gemacht wird, und die Schilderung der vita Origenis, bei der das Augenmerk in der Hauptsache auf dem Leben des jungen Origenes, d. h. auf der alexandrinischen Periode im Leben des Meisters, liegt.

Der Bericht des Eusebius über die Geschichte der alexandrinischen Schule wird freilich von der heutigen Forschung nicht mehr ohne weiteres in allen Stücken kritiklos hingenommen. Der Kritik begegnet insbesondere die Darstellung in Buch 5, wonach Pantänus der erste namhafte Leiter der Schule und in dieser Eigenschaft der Vorgänger des Clemens Alexandrinus war. Wäre dem Bericht des Eusebius zu trauen, so hätte die Schule bereits um 180¹ unter der Leitung des Pantänus existiert. Sein Nachfolger Klemens hätte später — durch die Verfolgung aus der Stadt vertrieben — seinem damals achtzehnjährigen Schüler Origenes die Leitung der Schule überlassen.

Wie G. Bardy² gezeigt hat, sind die Angaben des Eusebius im einzelnen widersprüchlich. War in h. e. V 10, 1 schlicht von einer für die Gläubigen bestimmten Schule (*τῆς τῶν πιστῶν ἀπτόθι διατριβῆς*) die Rede, der Pantänus vorgestanden hatte, so spricht h. e. VI, 6 von der „katechetischen Schule“ (*κατήχησις*), deren Leitung Klemens als Nachfolger des Pantänus übernahm. Das einmal scheint Eusebius von einem religiösen Bildungsinstitut allgemeinerer Art, das anderemal von der Unterweisung der Taufbewerber zu reden. Besonders zweifelhaft ist dies letztere. Denn was uns von und über Pantänus zuverlässig überliefert ist, spricht dagegen, daß er mit

¹ Vgl. G. Bardy, *Aux origines de l'école d'Alexandrie*, *Recherches de Science Religieuse* XXVII, 1937, S. 66.

² A.a.O., S. 74.

der Unterweisung von Katechumenen beauftragt war.³ Dasselbe gilt — trotz VI, 6 — auch von Klemens. In seiner literarischen Hinterlassenschaft findet sich keine Bezugnahme oder Anspielung auf seine angebliche Tätigkeit als Lehrer der Katechumenen.⁴ Das geordnete Verhältnis von Lehrer- und Schüler-, Vorgänger- und Nachfolgerschaft, durch das die drei alexandrinischen Lehrer Pantänus, Klemens und Origenes in der h. e. miteinander verbunden sind, ist eine tendenziöse Konstruktion, die es nicht vermocht hat, die andersartigen und teilweise zuwiderlaufenden Gesichtspunkte und Tendenzen des heterogenen Quellenmaterials ganz zu verdrängen. Das zeigt sich besonders in V, 11, 1, wo es heißt: „Zu jener Zeit (*κατὰ τοῦτον*) war in Alexandria durch sein Studium der göttlichen Schriften (*ταῖς θείαις γραφαῖς συνασκούμενος*) wohl bekannt Klemens . . .“ *κατὰ τοῦτον* kann, wie Th. Zahn⁵ zu Recht betont hat, nur auf die Erwähnung des Pantänus im vorangehenden Kapitel Bezug nehmen. Auf Pantänus bezieht sich auch das *συν-* in *συνασκούμενος*. Unter *ἄσκησις* versteht Eusebius nach Zahn die zuvor erwähnte Ausübung des „Lehramtes“ (vgl. auch VI, 3, 8). Von einem Lehr-„Amt“ kann indes gar keine Rede sein. Dagegen ist es richtig, wenn man *ἄσκησις* als Ausdruck für Lehrtätigkeit im allgemeineren Sinn, nämlich ohne Einschluß des Gedankens an eine amtliche Bevollmächtigung, versteht. Zahn vergleicht die zitierte Stelle mit VI, 3, 1: *πάντων δ' ἀπεληλαμένων ὑπὸ τῆς ἀπειλῆς τοῦ διωγμοῦ*, und bemerkt dazu, auch diese Stelle setze wohl voraus, „daß vor der Auflösung der Schule im Jahre 202 oder 203 regelmäßig mehrere Lehrer an derselben thätig waren“.⁶

Der Wert dieser Ausführungen liegt allein in der Beobachtung, daß Pantänus und Klemens nicht nacheinander, sondern gleichzeitig in Alexandria lehrten.⁷ Man darf dabei jedoch nicht an ein einziges Schulinstitut

³ Der Beweis soll in einer demnächst erscheinenden Arbeit erbracht werden; siehe auch Bardy a.a.O., S. 78: „ . . . nous ne croyons pas que Pantène ait chargé d'enseigner la catéchèse et que son enseignement ait jamais reçu une estampille officielle.“

⁴ Vgl. Bardy a.a.O.: Lesen wir die Werke des Klemens, so begegnen wir keinem Lehrer, „qui donne à des ignorants des éléments de la catéchèse“ (S. 79). „Évidemment, de telles leçons ne s'adressent pas à tous; en particulier elles ne constituent pas à elles seules la préparation au baptême que l'on doit à des catéchumènes. Le dogme, au sens strict que nous donnons à ce mot, tient peu de place dans les oeuvres de Clément et la simple foi, sans être proprement méprisée, semble cependant bien peu de chose en comparaison de la gnose“ (S. 82).

⁵ Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur III, Supplementum Clementinum, 1884, S. 172, Anm. 1.

⁶ Ebd.

⁷ Zahn S. 172 Anm. 1 verweist auch auf die Zusammenstellung beider in der Chronik des Eusebius. — Dabei ist es jedoch nicht wahrscheinlich, daß Pantänus und Klemens einander sehr nahe gestanden haben. Zwar behauptet Eusebius: *ὅς* (Klemens) *δὴ καὶ ὀνομασί ἐν αἷς συνέταξεν Ὑπομνήσεων ὡς ἂν διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μέμνηται* (h. e. V, 11, 2). Dabei ist nicht klar, ob Klemens des Pantänus nur als eines beliebigen oder aber als seines Lehrers gedenkt. Daß Klemens bei Pantänus Kolleg gehört habe, wurde u. a. von W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Literarische Untersuchungen zu Philo und Klemens von Alexandria, Justin und Irenäus, 1915, vorausgesetzt. Der von Bousset in An-

denken, an dem ein Kollegium von Dozenten mit einem „Rektor“ an der Spitze tätig war. Der wahre Sachverhalt ist vielmehr der, daß einzelne Personen, die in keiner Weise organisatorisch zusammengefaßt waren, in eigenem Namen und auf eigene Verantwortung eine freie Lehrtätigkeit ausübten. Mit der Katechetenschule im späteren Sinne hat Klemens ebenso wie Pantänus nicht das Geringste zu tun, denn es gab sie zu jener Zeit noch gar nicht.⁸

Die Katechetenschule ist erst später, nachdem Klemens die Stadt verlassen hatte, gestiftet worden. „Die Schulen des Pantainos und Klemens waren freie Unternehmungen, die mit ihrer persönlichen Lehrtätigkeit entstehen und vergehen“,⁹ locker gefügte Zirkel, die durch die persönliche Anziehungskraft des Lehrers¹⁰ und das Interesse der Schüler zusammengehalten wurden. Das Ganze war dabei derart auf die Person des Lehrers gestellt, daß an eine Nachfolge und Weiterführung der „Schule“ nicht zu denken war. Jeder institutionelle Charakter lag solchen Zusammenschlüssen fern; anders als die alten großen Philosophenschulen verfügten sie weder über Organisation noch Vermögen geschweige denn über eine Tradition. Es kann also keine Rede davon sein, daß die „Schule“ des Klemens nach dessen Weggang von Alexandrien in die Hand eines anderen überging. Diese Behauptung des Eusebius scheidet nicht allein an der Einsicht in das eigentliche Wesen derartiger „Schulen“, welches eine *διαδοχή* im Sinne der antiken Philosophenschulen schlechterdings ausschließt: Auch eine kritische Analyse der Überlieferung über den Lebensgang des Origenes verbietet es uns, der Versicherung des Eusebius Glauben zu schenken, daß Origenes a) in einem Schülerverhältnis zu Klemens gestanden, b) dessen Nachfolge in der Leitung einer bestimmten Schule übernommen habe.

II

Der eusebianische Bericht über das Leben des Origenes ist im ganzen wie im einzelnen legendarisch. Auch G. Bardy, der in diesem Punkte zurückhaltender urteilt, gibt zu bedenken: „On n'oubliera pas . . . qu'Eusèbe est

knüpfung an P. Collomp, *Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélie pseudo-clémentines*, Rev. de Phil. 37/1913, S. 19–46, unternommene Versuch, in den *Excerpta ex Theodoto und Eclogae propheticae* Aufzeichnungen nach den Lehrvorträgen des Pantänus nachzuweisen, ruht auf brüchiger Basis und hat mit Recht allgemeine Zurückweisung erfahren.

⁸ Vgl. Bardy S. 82: „Si l'on veut réserver le nom de didascalée à une institution officielle . . ., à une école catéchétique ou l'on se prépare à recevoir le baptême, il ne saurait avoir de doute: Clément n'a pas été le chef d'un tel didascalée.“

⁹ J. Munk, *Untersuchungen zu Klemens von Alexandria*, 1933, S. 185. Zu dem Aufsatz von A. Knauber, *Katechetenschule oder Schulkatechumenat?* Um die rechte Deutung des „Unternehmens“ der ersten großen Alexandriner, *Trierer Theologische Zeitschrift* 60/1951, S. 243–266, der zum Verständnis der Anfänge des christlichen Schulbetriebs in Alexandrien Wesentliches beiträgt, ist kritisch zu sagen, daß es das „Unternehmen“ der ersten großen Alexandriner eben nicht gegeben hat.

¹⁰ „The authority exercised by the Head was auctoritas rather than potestas“, so betont H. Chadwick (J. E. L. Oulton und H. Chadwick, *Alexandrian Christianity*, *Library of Christian Classics* II, Oxford 1954, S. 173).

un panégyrist, et que la vie d'Origène, telle qu'il la raconte au livre VI de son histoire, est bâtie selon les règles de l'éloge.¹¹ Aber er fährt fort: "Celà n'empêche pas la vérité fondamentale du recit."¹² Ob dieses Urteil zutrifft oder nicht, soll im folgenden untersucht werden.

An den Eingang seines Berichtes setzt Eusebius die Bemerkung: *πολλὰ μὲν οὖν ἂν τις εἴποι τὸν βίον τοῦ ἀνδρὸς ἐν σχολῇ παραδοῦναι διαγραφῆς πειρώμενος, δέοιτο δ'ἂν καὶ ἰδίας ὑποθέσεως ἢ περὶ αὐτοῦ σύνταξις* (VI, 2, 1). Derartige Wendungen sind traditionell. Man vergleiche etwa 1. Makk. 9, 22, wo es nach dem Bericht über die Kämpfe und den Tod des Judas Makkabäus heißt: *καὶ τὰ περισσὰ τῶν λόγων Ἰούδου καὶ τῶν πολέμων καὶ τῶν ἀνδραγαθιῶν, ὧν ἐποίησεν, καὶ τῆς μεγαλοσύνης αὐτοῦ οὐ κατεγράφη· πολλὰ γὰρ ἦν σφόδρα*.¹³ Es ist also nur eine Auswahl, die Eusebius erzählen will. Es ist der Zweck dieser Bemerkung, dem Leser den unerschöpflichen Reichtum des Gegenstandes zu Bewußtsein zu bringen.¹⁴ Nicht anders erzählten zeitgenössische Biographen über heidnische Thaumaturgen und *θεῖοι ἄνδρες*. „Trotzdem wollen wir jetzt“, so fährt Eusebius fort,¹⁵ „das Meiste in Kürze zusammenfassend, soweit es möglich ist, einiges wenig über ihn ausführen, aus einigen Briefen und Berichten (*ἱστορίας*) seiner Freunde (*γνώριμοι*), die auch bis auf uns hin im Leben bewahrt geblieben sind, das Offenbare vortragend“ (VI, 2, 1). Als Bürgen für die Richtigkeit seines Berichtes führt Eusebius Personen an, die er als Zeugen aus der frühesten Zeit ausgibt. Daß diese Personen zur Zeit der Abfassung der Kirchengeschichte noch leben, braucht damit nicht gemeint zu sein. Eusebius fährt fort (VI, 2, 2): „(Das Leben) des Origenes scheint mir sozusagen von den Windeln an bemerkenswert zu sein.“ Euse-

¹¹ A.a.O., S. 84.

¹² Grundsätzlich derselben Meinung ist H. Frh. v. Campenhausen, Die griechischen Kirchenväter, Urban-Bücher Bd. 14, 1956, dessen kurze Darstellung des Lebens des Origenes (S. 43 ff.) im wesentlichen dem eusebianischen Bericht folgt. Gleichwohl spricht auch v. Campenhausen gelegentlich von „Legende“ (S. 44), ohne jedoch die historische Richtigkeit des Berichtes im ganzen anzuzweifeln. Die Origenes-Darstellungen der französischen Forscher (Bardy, Daniélou, Cadiou) schließen sich dem gleichen eng an Eusebius an. Die einzige Ausnahme bildet — soweit ich sehe — H a l K o c h mit seinem Artikel „Origenes“ bei Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften 18, 1/1939, Sp. 1036 ff. Nach H. Koch müssen zahlreiche legendarische Erzählungen über Origenes sowohl in Alexandrien als auch in Caesarea umgelaufen sein. Ihnen begegnen wir bei Eusebius. „Wenn man sich das klar macht, wird man mit viel mehr Vorbehalt und Vorsicht als bisher die Biographie im VI. Buche der hist. eccl., die ein typisches Stück Hagiographie ist, benutzen und eingestehen müssen, daß wir über das Leben des O. nur wenig Sicheres zu sagen wissen“ (Sp. 1037). Von Origenes' Kindheit gibt Eusebius eine „durch und durch legendarische Schilderung“ (Sp. 1038). Mit diesen Sätzen hat Koch sicherlich das Richtige getroffen, wenn ihm auch offenbar keinerlei Zustimmung zuteil wurde.

¹³ Vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 1952, S. 540 Anm. 3; W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, S. 364 f.

¹⁴ Vgl. Bultmann ebd.

¹⁵ Für die deutsche Wiedergabe der Eusebius-Stellen ist hier und öfter die Übersetzung Ph. Haeusers in der Kemptner „Bibliothek der Kirchenväter“ (II, 1, 1/1932) verwendet.

bis unterstellt also, daß das Leben seines Helden „von den Windeln an“ bezeugt ist, d. h. daß es sich von der frühesten Kindheit an vor den Augen jener Zeugen abgespielt hat, deren Lebensdauer bis in die Zeit des Eusebius hineinragte und von denen er die erwähnten „Briefe und Berichte“ übernommen hat. Die Glaubhaftigkeit der von Eusebius übernommenen Garantie wird nicht nur durch das geradezu biblische Alter, das die Zeugen erreicht haben mußten, stark erschüttert, sondern auch durch die Einsicht in den Tatbestand, daß der Verfasser nichts anderes als eine stilistische Manier pflegt, wenn er beteuert, daß sich das Leben seines Helden „von den Windeln an“ vor den Augen von Zeugen abspielte, die der Nachwelt alles getreulich überliefert haben.¹⁶

Origenes wird uns von Eusebius als der Sohn eines gewissen Leonides vorgestellt (VI, 1). Leonides ist Christ und erleidet unter Septimius Severus den Tod des Märtyrers. Damals, als, wie Eusebius berichtet, Zehntausende den Kranz des Martyriums erlangten, erfaßte ein solcher *ἔρως μαρτυρίου* die Seele des noch überaus jungen Origenes, daß er sich den Gefahren geradenwegs ausgeliefert und sich in den *ἀγών* gestürzt hätte, wenn nicht die „göttliche und himmlische Vorsehung“ ihn durch seine Mutter „zum Nutzen vieler“ daran gehindert hätte. Denn nur dadurch, daß ihm seine Mutter sämtliche Kleider versteckt hielt, war der Knabe genötigt, im Hause zu bleiben. Doch schickte er seinem Vater eine *περὶ μαρτυρίου ἐπιστολή* ins Gefängnis: „Gib acht, daß du nicht etwa unseretwegen deine Gesinnung änderst“ (VI, 2,6). Die Motive der Darstellung gehören sämtlich in den *θεῖος ἀνῆρ*-Vorstellungskreis: der Drang zum Martyrium, das Motiv von der Gefährdung des Wunderkindes und seiner Errettung, die Vorstellung, daß der Lebensgang des Helden unmittelbar von der göttlichen Vorsehung gelenkt wird, und der Hinweis, daß schon das „noch überaus junge“ Kind von der Haltung der *ἀπάθεια* erfüllt ist und das Ideal der Tugend höher stellt als Belange und Rücksichten persönlicher Art.¹⁷ Eusebius fügt hinzu: „Dieses Verhalten möge als erste Probe seiner jugendlichen Verständigkeit und seiner aufrichtigen religiösen Gesinnung aufgezeichnet sein“ (VI, 2, 6). Zu einem *θεῖος ἀνῆρ* gehört es eben, daß er schon in frühen Jahren seine überragende sittliche Haltung unter Beweis stellt. Ebenso zeigen sich schon in frühester Jugend Zeichen seiner außerordentlichen geistigen Fähigkeiten; dazu gehört vor allem seine rasche Auffassung beim Lernen. Leonides drang darauf, daß sich der junge Origenes vor dem Studium der *Ἑλληνικὰ μαθήματα* in den *ἱερὰ παιδεύματα* übe. Es entspricht nur dem konventionellen Bilde des Wunderknaben, wenn Eusebius erwähnt: *οὐκ ἀπροαιρέτως δὲ ταῦτ' ἐγένετο τῷ παιδί, ἀλλὰ καὶ ἄγαν προθυμώτατα περὶ ταῦτα ποιοῦντι . . .* (VI, 2, 9).

¹⁶ Vgl. z. B. Epist. Apost. 3 (14), wo der Verfasser die Apostel sagen läßt: „ . . . und wurde in Bethlehem in Windeln gewickelt und offenbart und daß es großgezogen wurde und heranwuchs, indem wir es sahen“ (Übersetzung von Duensing, Kl. Texte 152, nach dem äthiopischen Text).

¹⁷ Mit dieser seiner Tendenz steht der Bericht dem 4. Buch der Makkabäer außerordentlich nahe.

Origenes war *ταῖς θείαις γραφαῖς ἐξ ἔτι παιδὸς ἐνηγοκούμενος* (VI, 2, 7). Es drängte den Knaben aber auch, sich mit der allegorischen Schriftauslegung zu befassen: . . . *ὡς μηδ' ἐξαρκεῖν αὐτῷ τὰς ἀπλᾶς καὶ προχειροὺς τῶν ἱερῶν λόγων ἐντεύξεις, ζητεῖν δέ τι πλέον καὶ βαθυτέρας ἤδη ἐξ ἐκείνου πολυπραγμονεῖν θεωρίας* (VI, 2, 9).

Dem Scheine nach wies ihn sein Vater zurecht und warnte ihn davor, nach etwas zu forschen, was er in seinem Alter nicht verstehen könne und was über den Wortsinn hinausgehe. Es wäre verfehlt, die Frage zu stellen, welchen äußeren Einflüssen Origenes ausgesetzt gewesen sein könne, wenn er sich bereits in frühester Jugend und noch zu Lebzeiten des Vaters für die allegorische Schriftauslegung zu interessieren begann. Der Einfluß, unter dem der Knabe stand, war der des in ihm wohnenden und wirkenden Pneuma. Zur Typik — man könnte auch sagen: zur „Technik“ — solcher Erzählungen gehört auch der Zug, daß der Schüler dem Lehrer alsbald ebenbürtig, wenn nicht überlegen wird und den Lehrer in Verlegenheit bringt. Auch in dem eusebianischen Bericht findet sich dieses Motiv: *ὥστε καὶ πράγματα παρέχειν τῷ πατρὶ, τί ἄρα ἐθέλοι δηλοῦν τὸ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς ἀναπνυθάνόμενος βούλημα* (ebd.).

Im geheimen war der Vater höchst erfreut und dankte Gott, daß er ihn gewürdigt hatte, Vater eines solchen Sohnes zu sein (VI, 2, 10). Der Lehrer — hier ist es der Vater — weiß bereits um die Größe seines Schülers.¹⁸ „Wie man erzählt (!), trat er oft an den schlafenden Knaben heran, ihm die Brust, den Tempel des Heiligen Geistes, zu entblößen, sie ehrfurchtsvoll zu küssen und sich wegen des guten Kindes glücklich zu preisen“ (VI, 2, 11). Ebenso gilt der *θεῖος ἄνθρωπος* nach der Darstellung der heidnischen Biographen als ein Mensch, in dem ein *θεῖον* wirkt.

Den Bericht über die erste Lebensphase seines Helden beschließt Eusebius mit den Worten: *ταῦτα καὶ ἕτερα τούτοις συγγενῆ περὶ παῖδα ὄντα τὸν Ὀριγένην γενέσθαι μνημονεύουσιν*. Sein Stoff ist in Wirklichkeit unerschöpflich. Aber er muß sich Beschränkung auferlegen.

Die folgenden Ausführungen stellen uns die Situation der Verfolgung vor Augen. Das Bild des Origenes wird von Eusebius, dem Panegyriker, mit den leuchtendsten Farben gemalt und wiederum mit den typischen Zügen des hellenistischen Wundermannes versehen.

Nach dem Märtyrertode seines Vaters bleibt Origenes mit seiner Mutter und sechs jüngeren Brüdern zurück. Da das Vermögen des Leonides der Staatskasse zufällt, gerät die Familie in erhebliche Not. Jetzt ist es die Aufgabe des jungen Origenes, seinen und der ganzen Familie Lebensunterhalt zu verdienen. Da kommt ihm der Umstand zu Hilfe, daß er Aufnahme und Unterhalt im Hause einer reichen und vornehmen Dame findet. „Diese Frau nahm sich auch eines berühmten Mannes an, welcher zu den damals in Alexandrien lebenden Häretikern gehörte und aus Antiochien stammte. Die genannte Frau hatte ihn als Adoptivsohn bei sich und sorgte aufs beste für ihn“ (VI, 2, 13). Die Umstände zwangen Origenes, der damals

¹⁸ Vgl. zum folgenden L. Bieler, *Θείος Ἄνθρωπος* I 1935.

das 17. Lebensjahr noch nicht vollendet hatte, mit Paulus, dem Häretiker, zusammen zu leben. Jedoch weiß Eusebius zu versichern: *τῆς ἐξ ἐκείνου περὶ τὴν πίστιν ὀρθοδοξίας ἐναργῆ παρείχεται δείγματα* (VI, 2, 14). Durch Paulus entwickelte sich das Haus, in dem Origenes lebte, zu einem Zentrum des Ketzertums. Paulus, als großer Redner bekannt, hielt im Hause seiner Adoptivmutter Versammlungen ab, die sich nicht nur von den Häretikern, sondern, wie Eusebius hinzusetzt, „auch von den unsrigen“ des größten Zulaufes erfreuten.¹⁹ Nie ließ sich Origenes dazu bewegen, mit Paulus zusammen zu beten. Denn von Jugend auf beachtete er den *κανὼν ἐκκλησίας*, indem er, so schreibt Eusebius, die ketzerischen Lehren verabscheute (ebd.).

Der Aufenthalt des jungen Origenes im Hause der erwähnten Dame und seine Bekanntschaft mit Paulus ist sicher historisch. Wäre es das nicht, so wäre es von Eusebius, dem Origenes-Apologeten, nicht in die Darstellung aufgenommen worden, denn in den Auseinandersetzungen um Origenes während und nach seinen Lebzeiten spielten bekanntlich auch Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit eine Rolle. Das Zusammenleben des jugendlichen Origenes mit einem berühmten Ketzler konnte dabei nur als belastend gelten. Eusebius zeigt stattdessen, daß Origenes damals nichts von seiner Orthodoxie preisgegeben hat.²⁰ Die mit Paulus gemeinsam verbrachte Zeit belastet ihn nicht — im Gegenteil — sie dient Eusebius als Gelegenheit, seine untadelige kirchliche Gesinnung unter Beweis zu stellen. „Auf typisch hagiographische Weise setzt Eusebius alles daran, um O. von jedem Verdacht, sich selbst der Ketzerei angeschlossen zu haben, zu reinigen“ (Hal Koch a.a.O., Sp. 1038). Der Aufenthalt des Meisters in dem notorischen Ketzernest dient Eusebius nur als Anlaß, von der Festigkeit seines Helden gegenüber allen Versuchungen Zeugnis zu geben. Das Motiv von den Gefahren und Versuchungen, die der Held zu bestehen hat und in denen sich seine Tugend und seine Überlegenheit bewähren, ist typisch legendarisch. Wie der heidnische *θεῖος ἀνὴρ* nach dem geläufigen Schema von Jugend auf seine geistig-sittliche Vollkommenheit unter Beweis stellt, so tut es nach dem vorliegenden Bericht auch der christliche. Das Bild wird nur insofern modifiziert, als die in unerschütterlicher Treue festgehaltene orthodox-kirchliche Gesinnung als wichtiger Zug hinzutritt. Und wenn schließlich dem Wundermanne nach dem geläufigen Bilde die Gabe der *κρίσις πνευμάτων* eignet, so gilt das auch für den eusebianischen Origenes: während sogar viele „von den unsrigen“ nichts Verwerfliches daran finden, sich im Hause des Ketzers zu versammeln, d. h. an den kultischen Versammlungen des Paulus teilzunehmen, lehnt Origenes jede Teilnahme strikt ab und verabscheut die Häresie des Paulus.

¹⁹ Eusebius versäumt nicht, dies zur Entlastung des Origenes ausdrücklich hinzuzufügen, und er wird damit die Wahrheit gesagt haben.

²⁰ An sich ist diese Nachricht für die apologetischen Zwecke, die Eusebius mit seiner Darstellung verfolgt, denkbar ungeeignet. Als belastende Tatsache bot sie den Gegnern des Origenes ein willkommenes Argument dar. Es galt jetzt für Eusebius, diese unbestreitbare Tatsache in das rechte Licht zu rücken.

Da Origenes von seinem Vater in die griechische Wissenschaft eingeführt worden war und sich auch nach dem Tode des Vaters ihrem Studium hingab, verfügte er über ein gutes Maß an Kenntnissen. Dadurch war er nach VI, 2, 5 in der Lage, sich einen mit Rücksicht auf sein jugendliches Alter reichlichen Verdienst durch Unterricht in der Grammatik zu verschaffen. Mit der katechetischen Unterweisung hat dieser Unterricht, wie Bardy²¹ betont, nichts zu tun. Es handelt sich einzig um den Erwerb des Lebensunterhaltes für sich und die Seinen.

Bardy findet es mit Recht merkwürdig, daß Eusebius in den Kapiteln, in denen er so detaillierte Angaben über den jungen Origenes und seine Erziehung macht, des Klemens mit keinem Worte gedenkt.²² Erst in VI, 6 ist davon die Rede, daß Origenes der *φρονιτής* des Klemens gewesen sei. Merkwürdig ist ferner, daß Eusebius zwar dem Origenes die Nachfolge des Klemens in der Leitung der alexandrinischen Schule zuschreibt,²³ jedoch in seinem ausführlichen Bericht über den Werdegang des Klemens nichts davon zu sagen weiß. Zweifellos schließen die Nachricht über den Grammatikunterricht und die über die Nachfolge in der Leitung der Schule einander aus. Man sollte jeden Versuch aufgeben, hier zu harmonisieren. Schwierig ist auch die Vorstellung, daß der Leiter der kirchlichen Lehranstalt mit einem Gnostiker, der seinerseits durch seine Lehrtätigkeit Mittelpunkt eines Hörer- und Schülerkreises war, unter ein und demselben Dache gelebt haben sollte. Wir werden uns noch der Frage stellen müssen, wie dieses Nebeneinander widersprüchlicher Aussagen zu erklären ist.

An der historischen Zuverlässigkeit der folgenden Darlegungen (VI, 3, 1) ist ein Zweifel nicht gestattet, da sich Eusebius auf die eigenen Angaben des Origenes beruft: „Während dieser seiner Tätigkeit (sc. als Grammatiklehrer) kamen, wie er selbst irgendwo in seinen Schriften erzählt, einige Heiden zu ihm, um das Wort Gottes zu hören, *μηδενός τε ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρείας τῷ κατηχεῖν ἀνακειμένον, πάντων δ' ἀπειληλαμένων ὑπὸ τῆς ἀπειλῆς τοῦ διωγμοῦ*. Daß hier von einer Mehrzahl von Lehrern die Rede ist, widerspricht im Grunde der Sicht des Eusebius, wonach es vor Origenes nur einen Lehrer gegeben hat, der mit der Durchführung der Katechese beauftragt war: Klemens. Darum müssen wir annehmen, daß unsere Stelle unter dem wörtlichen Einfluß der von Eusebius erwähnten Quelle, einer verschollenen Schrift des Origenes, formuliert wurde. Wir haben allen Grund, in VI, 3, 1 mit zuverlässiger historischer Kunde zu rechnen. Nach dieser zuverlässigen Kunde kamen eines Tages, während Origenes noch die Tätigkeit des Grammatiklehrers ausübte, Heiden zu ihm, um von ihm eine

²¹ A.a.O., S. 85.

²² A.a.O., S. 84.

²³ Das geschieht zwar in der „Kirchengeschichte“ nirgends ausdrücklich, wird jedoch vorausgesetzt, wenn es in VI, 6 heißt, daß Klemens die Leitung der Schule bis zur Verfolgung gehabt habe, und wenn an anderen Stellen von der Leitung derselben Schule durch Origenes die Rede ist. Als *διάδοχος* des Klemens wird Origenes ausdrücklich in der Apologia Origenis des Pampphilus bezeichnet, deren Inhalt die Grundlage für den eusebianischen Bericht abgab; vgl. Photius, Biblioth. cod. 118, bei C. H. E. Lommatzsch, Origenis opera omnia XXIV, S. 285.

Information²⁴ über die christliche Lehre zu bekommen. Für Origenes war dies der Anlaß, sich auf den Beruf eines theologischen Lehrers umzustellen. Es fragt sich nun, wie weit der Einfluß der Quelle bestimmend ist, nämlich ob auch die folgenden Ausführungen aus ihr entnommen sind, in denen von den Brüdern Plutarch und Heraklas die Rede ist, die damals als erste mit dem erwähnten Verlangen an Origenes herangetreten sein sollen (3, 2). Daß es sich nicht so verhält,²⁵ ergibt sich aus folgender Erwägung: Eusebius teilt uns in VI, 19, 12 ein Stück folgenden Wortlautes aus einem Brief des Origenes mit: „Während ich dem Studium des Wortes oblag und der Ruf unserer Schule (ἐξίς) sich weithin verbreitete, kamen zu mir bald Häretiker, bald Männer, die der griechischen Wissenschaft sich beflissen, und vor allem Philosophen. Daher entschloß ich mich, sowohl die Lehren der Häretiker zu untersuchen als auch die Lösungen, die die Philosophen in der Frage nach der Wahrheit zu geben versprochen. Ich tat dies in Nachahmung des Pantänus, der schon vor uns vielen von Nutzen gewesen durch seine nicht geringe Vertrautheit mit jenen Wissenschaften, und in Nachahmung des Heraklas, der jetzt im Presbyterium zu Alexandrien sitzt und den ich bei meinem Philosophielehrer gefunden habe. Heraklas hatte ihn schon fünf Jahre gehört, ehe ich anfang, jenen Lehren zu lauschen . . .“ Nach den Angaben in VI, 3, 2 und besonders 3, 13 und 4, 1 zählten Plutarch und Heraklas zu den ersten Schülern, die vom Heidentum zu Origenes kamen. Nach dem zitierten Brieffragment beschließt Origenes jedoch — darauf hat Hugo Koch aufmerksam gemacht — erst „im Laufe oder jedenfalls einige Zeit nach Eröffnung seiner Lehrtätigkeit (VI, 19, 12), wegen des Zulaufs von Häretikern und philosophisch gebildeten Heiden, sich selbst mit Philosophie zu beschäftigen und zu diesem Zweck beim „Lehrer der Philosophie“ — allem nach Ammonius Sakkas — zu hören und bei diesem „trifft“ er nun den Heraklas, der schon fünf Jahre dessen Hörer war“.²⁶ Die Ausdrucksweise erweckt nach Koch den Eindruck, „daß Origenes bei dieser Gelegenheit erst den Heraklas kennen gelernt habe, dieser also erst dann von Ammonius zu Origenes übergegangen sei. Denn wenn Origenes, als er selber erstmals zu Ammonius ging, schon den Heraklas zu seinen Schülern zählte, so hätte er doch wohl davon Kenntnis gehabt, daß dieser bei Ammonius höre und er könnte später nicht wohl schreiben, daß er den Heraklas bei Ammonius getroffen habe“.²⁷

Weniger überzeugend fährt Koch indes fort: „Der Ausgleich der beiden Stellen wird darin liegen, daß Eusebius VI, 3, 1 ff. nicht die ersten Schüler

²⁴ Mehr darf man wohl der erbaulichen Formulierung ἀκουσόμενοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ nicht entnehmen.

²⁵ Der Satz ὃν πρῶτον ἐπισημαίνεται γεγονέναι Πλούταρχον . . . δεύτερον Ηρακλᾶν wird von Ph. Haeuser, Bibliothek der Kirchenväter II, 1, S. 266, übersetzt: „Der erste von ihnen war, wie er (Origenes) berichtet, Plutarch . . .“, der zweite Heraklas.“ Aber ἐπισημαίνεται braucht sich keineswegs auf Origenes zu beziehen, sondern kann auch übersetzt werden: „wie berichtet wird . . .“

²⁶ Hugo Koch, Zum Lebensgange des Origenes und des Heraklas, ZNW 25/1926, S. 278 ff., dort S. 279.

²⁷ Ebd.

des Origenes überhaupt aufzählen will, sondern nur die, die nachher sich einen Namen gemacht haben, wie Plutarch durch sein Martyrium, Heraklas durch seine Lehrtätigkeit und seine Bischofswürde.“ Das ist eine klare Vergewaltigung des Textes! Dessen eindeutige Aussage ist die, daß die beiden Brüder zu jenen Heiden gehörten, die, indem sie an den Grammatiklehrer Origenes herantraten, um von ihm „das Wort Gottes zu hören“, überhaupt erst den Anstoß zu dessen theologischer Lehrtätigkeit gaben. Beide Stellen stehen also im Widerspruch zueinander. Dieser Widerspruch, der Eusebius entgangen ist, läßt sich nur ausgleichen, wenn einer der beiden Stellen Gewalt geschieht. Steht es fest, daß es hier nichts auszugleichen gibt, so haben wir uns zwischen beiden Stellen zu entscheiden. Selbstverständlich gebührt dem eigenen Zeugnis des Origenes der Vorzug. Damit zeigt sich aber, daß die Quelle des Eusebius in 3, 2 im Gegensatz zu 3, 1 nicht des Origenes eigenes Zeugnis gewesen sein kann.

Damit wird es fraglich, ob Heraklas jemals des Origenes Schüler gewesen ist. Jedenfalls ist gegen VI, 3, 1. 2 die Feststellung zu treffen, daß das Brüderpaar — auf jeden Fall gilt das für Heraklas — nicht erst durch Origenes zum Christentum kam. Denn wenn Origenes seine Beschäftigung mit der Philosophie mit dem Hinweis auf Heraklas verteidigt, der sich damals schon seit fünf Jahren mit der Philosophie befaßt hatte, so kann das nur dann einen Sinn haben, wenn Heraklas damals schon — und zwar mindestens seit fünf Jahren — Christ gewesen ist.²⁸ Origenes dürfte sich kaum auf das Vorbild des Heiden Heraklas berufen haben. Scheidet nun VI, 3, 2 für uns als Quelle aus, so fehlt uns nicht nur jeder Beweis dafür, daß Heraklas des Origenes theologischer Schüler war, vielmehr wird dadurch auch die Behauptung problematisch, daß der Märtyrer Plutarch des Origenes Schüler war und durch ihn seine Zurüstung zum heroischen Erdulden des Martyriums empfangen habe. Problematisch wird ferner die Darstellung der h. e., wonach auch die anderen in Alexandrien „zur Zeit der Verfolgung des Aquila“ (VI, 3, 3) hingerichteten Christen aus der Schule des Origenes hervorgegangen seien und daß dieser die Gelegenheit fand, sich in einzigartigem Heldenmut als deren seelsorgerlicher Beistand zu bewähren. Dürften auch die Märtyrernamen, die Eusebius uns nennt,²⁹ echt sein, mögen auch manche der von Eusebius mitgeteilten Einzelheiten stimmen, so dient doch die ganze Tradition von der Verfolgung nur als Hintergrund für die Darstellung des Origenes als *θεῖος ἀνήρ*. Es hat mit den Tatsachen nichts zu tun, wenn uns berichtet wird, der junge Origenes habe den heiligen Märtyrern nicht nur im Gefängnis, sondern auch, als das

²⁸ Vgl. E. de Faye, *Origène, Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bd. 1, Paris 1923, S. 18. Auch von Campenhausen, *Die griechischen Kirchenväter*, S. 45, vertritt die Meinung, daß Origenes Heraklas erst in der Schule des Ammonius kennen lernte; ebenso Hal Koch a.a.O., Sp. 1039.

²⁹ VI, 4: Plutarch, Serenus, Heraklid, Heron, Herais; VI, 5, 1–4: Potamiaena; VI, 5, 5–7: Basilides. Euseb ist sicher zu glauben, wenn er sich für diese Namen auf die Schriften des Origenes beruft, dem sie aus der alexandrinischen Märtyrertradition bekannt sein mußten.

Urteil gesprochen war und sie zum Tode geführt wurden, freimütig und sich allen Gefahren aussetzend beigestanden; er sei dann mutig zu den Delinquenten hingetreten, um sie offen und freimütig mit einem Kuß zu begrüßen, und oftmals von dem herumstehenden wütenden Pöbel fast gesteinigt worden, — „wenn er nicht ein für allemal unter dem Schutz der göttlichen Rechten gestanden und so stets auf wunderbare Weise entkommen wäre.“ Dieselbe „göttliche und himmlische Gnade“ beschützte ihn auch sonst, „wenn man ihm wegen seines großen Eifers für die Lehre Christi und seiner Freimütigkeit damals nachstellte, immer und immer wieder in vielen Fällen, die nicht aufgezählt werden können“ (VI, 3, 5).³⁰ Wie Eusebius weiter erzählt, setzten ihm die Ungläubigen in der Weise zu, daß sie sich zusammenrotteten und mit Soldaten das Haus, in dem er wohnte, umstellten: „wegen der Menge derer, die von ihm in der heiligen Religion unterwiesen wurden“ (VI, 3, 5). Die Volkswut entbrannte zu einer „täglichen Verfolgung gegen ihn“ (3, 6). Ständig muß er seinen Aufenthaltsort wechseln, immer wieder entkommt er auf wunderbare Weise, gleichzeitig wächst die Zahl der von ihm Bekehrten und Unterwiesenen, *ἐπεὶ καὶ τὰ κατὰ προᾶξιν ἔργα αὐτῷ γνησιωτάτης φιλοσοφίας κατορθώματα εἶ μάλα θαυμαστά περιεῖχεν (οἷον γοῦν τὸν λόγον, τοιόνδε, φασίν, τὸν τρόπον καὶ οἷον τὸν τρόπον, τοιόνδε λόγον ἐπεδείκνυτο), δι' ἃ δὴ μάλιστα, συναυρομένης αὐτῷ δυνάμεως θείας, κυρίους ἐνήργεν ἐπὶ τὸν αὐτοῦ ζῆλον* (VI, 3, 6 f.). Worauf es eigentlich in diesem Bericht voller Unwahrscheinlichkeiten³¹ ankommt, wird in diesem Satze noch einmal angedeutet. Durch das Ganze zieht sich ein deutlich greifbares philosophisch-moralisches Pathos, das Lob des *φιλοσόφου βίος* bzw. *φιλοσοφῶν τρόπος* (vgl. 3, 9), das stoische Thema von der Tugend als der Herrin über die Affekte, wie es sich auch in den Märtyrerberichten des IV. Makkabäerbuches ausspricht. Das Martyrium gilt als die Frucht eines philosophischen Lebens. In ihm bewährt sich die höchste philosophische Tugend, die *ἀπάθεια*, als deren Lehrer Origenes gilt. Die Märtyrer der severianischen Verfolgung, allesamt Helden der *ἀπάθεια*, werden von Eusebius samt und sonders zu Schülern des Origenes gestempelt. Die Wirkung seiner Lehre und das Vorbild seines Lebens bewähren sich an ihnen.

³⁰ Das Gefahrenmotiv sowie das Motiv des Schutzes durch die göttliche Vorsehung gehört in den *θεῖος ἀνῆρ*-Vorstellungskreis; vgl. Lk. 4, 30.

³¹ R. Cadiou, *La jeunesse d'Origene . . .*, S. 22, meint: „Il est probable qu'il (sc. Origenes) ne dut son salut qu'à la tolérance des autorités. Le gouvernement de l'Égypte semble avoir menagé les personnages importants de la communauté chrétienne.“ — Aber das wäre ja völlig unverständlich! Mit dieser unbegründeten Vermutung wird überdies die Pointe des Berichtes völlig außeracht gelassen. Diese besteht ja gerade darin, daß Origenes aus äußerster Gefahr immer wieder allein durch das wunderbare Eingreifen der göttlichen Vorsehung errettet wurde. Cadiou versucht, den legendarischen und miraculösen Zug des Textes zu negieren und dadurch seinen Quellenwert zu retten. Dagegen scheint mir Hal Koch die Dinge richtig zu sehen, wenn er betont, „daß dieser Bericht sowohl in seiner Rede vom Martyrium als auch in der Beschreibung des Lebenswandels des O. typisch hagiographisch ist“ (a.a.O., Sp. 1038).

Unter das Thema ἀπάθεια gehört es auch, wenn es heißt: „Sehr viele Jahre führte er so das Leben des Philosophen, jeglichen Reiz zu jugendlicher Ausschweifung von sich fern haltend . . . Er führte ein möglichst entagungsvolles Leben bald durch Fastenübungen, bald durch Beschränkung des Schlafes, dem er sich . . . auf bloßer Erde hingab“ (VI, 3, 9). Er hielt mit größtem Eifer „in Kälte und Entblößung“ aus und „ging in seiner übertriebenen Anspruchslosigkeit bis zum Äußersten, wodurch er seine Umgebung in Staunen setzte“ (3, 11). Er ging mehrere Jahre barfuß, enthielt sich des Genusses von Wein und der anderen zum Leben nicht notwendigen Speisen. Diese letztgenannten Züge im Bilde des Origenes als unhistorisch abzutun besteht keine Veranlassung. Origenes kann tatsächlich so gelebt haben. Daß er selbst dem von Eusebius gezeichneten Ideal ergeben war, dürfte feststehen. Andererseits gehören auch diese Züge zum Bilde des *θεῖος ἄνθρωπος*; sie dürfen darum auf keinen Fall fehlen.

Der Text fährt fort: „Da er aber sah, daß immer mehr Schüler hinzukamen — ihm allein war von Demetrius, dem Vorsteher der Gemeinde die katechetische Unterweisung anvertraut — da hielt er den Unterricht in der Grammatik nicht mehr für vereinbar mit dem Studium der göttlichen Wissenschaft . . .“ (VI, 3, 8). Die Abweichung von VI, 3, 1 ist auffallend genug. Diese Stelle erwies sich ja als besonders zuverlässig, da sie unter dem Einfluß der eigenen Aussagen des Origenes formuliert wurde. Dort ist nun freilich von einer Beauftragung durch den Bischof nicht die Rede. Vielmehr ist in 3, 1 gemeint, daß damals, als Origenes noch den Grammatikunterricht³² erteilte, Heiden mit dem Verlangen nach Unterweisung³³ im Christentum an Origenes herantraten. Origenes beginnt danach also auf eigene Verantwortung und in eigenem Namen zu lehren, nämlich nicht anders als die anderen christlichen Lehrer Alexandriens vor ihm, d. h. nicht anders als Pantänus und Klemens. Bardy³⁴ ist also im Irrtum, wenn er behauptet, daß Origenes damals eine offizielle Beauftragung zur katechetischen Unterweisung vom Bischof empfangen habe. Durch die Verfolgung, so meint Bardy,³⁵ sei der Bischof aller seiner Mitarbeiter, d. h. seiner Katecheten („les humbles éducateurs“) beraubt worden. Auf diese anstatt auf die freien Lehrer und Schulhäupter deutet Bardy VI, 3, 1: πάντων δ' ἀπελειλημένων ὑπὸ τῆς ἀπειλῆς.

³² Nichts anderes ist selbstverständlich mit διατριβή in 3, 1 gemeint, denn von einer religiösen Lehrtätigkeit war ja zuvor keine Rede.

³³ Es hat sich dabei nicht um eine katechetische Unterweisung gehandelt, wenn auch Eusebius unterstellt, daß jene Männer in Ermangelung anderer, die das *κατηχεῖν* hätten ausüben sollen, zu Origenes kamen. Es ist ja für Eusebius selbstverständlich, daß Origenes ebenso wie seine angeblichen Vorgänger in erster Linie die „Katechese“ ausgeübt hat, und zwar von Anfang an im Rahmen eines fest organisierten kirchlichen Schulbetriebes. Diese Tendenz färbt auch auf die vorliegende Stelle ab; vgl. 3, 2. Daß die erwähnten Heiden sich von Origenes auf die Taufe vorbereiten lassen wollten, ist nichts als eine Unterstellung. Vielmehr konnten sie als Heiden ebenso unbefangen bei einem christlichen Lehrer Kolleg hören wie dies Origenes als Christ bei Ammonius, dem Heiden, tat.

³⁴ S. 87, Anm. 72.

³⁵ S. 86.

Verhält es sich also so, daß Origenes mit seiner theologischen Lehrtätigkeit nur das Werk jener Männer aufgreift und fortsetzt, die vor der Verfolgung geflohen waren, und trifft es ebenfalls zu, daß sich bei Origenes „bald Häretiker, bald Männer, die der griechischen Wissenschaft sich beflissen, und vor allem Philosophen“ einstellten, <so gewinnen wir nicht den Eindruck, als wäre Origenes der Vorsteher einer Schule für Katechumenen gewesen, d. h. einer Schule, die der Vorbereitung auf die Taufe diene. Dagegen muß Origenes eine theologisch-philosophische Lehrtätigkeit begonnen haben, die alsbald eine gewisse Öffentlichkeitswirkung ausübte und seinen Namen bei den gebildeten Griechen bekannt machte.> Nicht die kirchliche Beauftragung gibt also den Anstoß, sondern der Umstand, daß eines Tages gewisse Leute „zu ihm kamen“. So mag sich von gelegentlichen Gesprächen und freien Zusammenkünften in zwangloser Folge angefangen allmählich eine geordnete Vortragstätigkeit, ein „Schulbetrieb“, entwickelt haben. Wenn man schließlich bedenkt, daß Septimius Severus um 202 den Übertritt zum Christentum durch ein Edikt überhaupt verboten hat, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß noch während der Verfolgung in Alexandrien ein christliches Institut in Blüte stand, das keine andere Aufgabe hatte als die, Heiden zur Aufnahme in die christliche Kirche vorzubereiten. Die Geschichte der sog. Katechetenschule muß also später begonnen haben. Die Frage, wie die Nachrichten über die Beauftragung des Origenes durch den Bischof zu erklären seien, soll einstweilen zurückgestellt werden.

III

Bevor wir uns der Aufgabe zuwenden, den weiteren Gang der Dinge auf Grund der Quellen kritisch zu reproduzieren, müssen wir daran erinnern, daß es außer dem eusebianischen Bericht über Herkunft, Kindheit und Jugend des Origenes noch eine weitere Quelle gibt, die von großer Bedeutung ist: Es handelt sich um ^{das} Zeugnis des Porphyrius aus dem 3. Buch von *κατὰ Χριστιανῶν* (mitgeteilt von Eusebius, h. e. VI, 19, 7). Nachdem Porphyrius die von den christlichen Exegeten praktizierte Allegorese kritisiert hat, fährt er fort: „Diese törichte Methode möge man an einem Manne beobachten, mit dem auch ich in meiner frühesten Jugend verkehrt habe, nämlich an Origenes, der in hohem Ansehen stand und noch heute durch seine hinterlassenen Schriften im Ansehen steht und dessen Ruhm bei den Lehrern dieser Religion weit verbreitet ist! Er war Schüler des Ammonius, des verdientesten Philosophen unserer Zeit. Wissenschaftlich hatte Origenes von seinem Lehrer sehr viel gewonnen, doch schlug er einen entgegengesetzten Lebensweg ein. Ammonius nämlich wandte sich, obwohl von seinen Eltern als Christ im Christentum erzogen, sobald er zu denken und zu philosophieren anfang, sofort der den Gesetzen entsprechenden Lebensweise zu. Origenes aber irrte, obwohl als Grieche unter Griechen erzogen, zu barbarischer Hartnäckigkeit ab. Dadurch schändete er sich und seine Bildung. Sein Leben war das eines Christen und widersprach den Gesetzen. In seiner Auffassung von der Welt und von Gott dachte er wie ein Grieche . . .“

Es folgen Sätze über die Vertrautheit des Origenes mit der griechischen philosophischen Schriftstellerei. Eusebius nimmt die Behauptungen des Porphyrius nicht unwidersprochen hin: „Wahr ist, was Porphyrius über die Tätigkeit und das reiche Wissen des Origenes sagt. Doch lügt er offensichtlich, wenn er behauptet, Origenes sei vom Heidentum aus übergetreten und Ammonius sei vom gottesfürchtigen Leben zum Heidentum abgefallen. Wie konnte er, der gegen die Christen schrieb, anders als lügen? Denn Origenes hatte die christliche Lehre von seinen Ahnen überkommen, treu sie hütend, wie der obige geschichtliche Bericht zeigte. Und Ammonius bewahrte die göttliche Lebensauffassung rein und unverfälscht bis zum letzten Lebensende. Dies beweisen noch jetzt die Arbeiten dieses durch seine hinterlassenen Schriften bei den meisten in Ansehen stehenden Mannes, z. B. das Buch, das die Aufschrift trägt ‚Die Übereinstimmung zwischen Moses und Jesus‘ und alle jene anderen Schriften, welche sich bei den Freunden des Guten und Schönen finden.“

Ist Eusebius in der Lage, auch nur einen einzigen ernsthaften Einwand zu machen? Sein Hauptargument ist das in Form einer rhetorischen Frage vorgebrachte apologetische Postulat, daß einer, der gegen die Christen schreibt, nicht anders könne als lügen. Das andere Argument aber, nämlich daß Ammonius Christ geblieben sei und durch seine hinterlassenen Schriften noch zur Zeit des Eusebius bei den Christen in hohem Ansehen stünde, erweist sich als glatter Irrtum. Denn Eusebius verwechselt den von Porphyrius gemeinten Ammonius Sakkas, den Begründer des Neuplatonismus, mit dem christlichen Schriftsteller desselben Namens.³⁶ Er kämpft also mit stumpfen Waffen gegen den Christenfeind Porphyrius. Unser ohnehin schon stark erschüttertes Vertrauen in die eusebianische Berichterstattung wird durch diesen Irrtum bezüglich der Person des Ammonius nur noch mehr untergraben. Denn es stellt sich ja heraus, daß Eusebius an einem entscheidend wichtigen Punkt nicht Bescheid weiß. Wir erkennen nicht nur, daß Eusebius nicht weiß, wer des Origenes Lehrer gewesen ist, daß er also über die Jugend des Origenes schlecht informiert ist, sondern auch, daß er selbst über die spätere Geschichte des christlichen Schulwesens in Alexandrien nur unzureichende Kenntnisse hat. Andernfalls könnte er den christlichen Exegeten Ammonius, der doch jünger als Origenes war, nicht mit jenem Ammonius verwechseln, der nach dem Zeugnis des Porphyrius des Origenes Lehrer war.

Trotz der offenkundigen Irrtümer, Unklarheiten und Widersprüche bei Eusebius hat man seiner Darstellung der Vorgänge seit jeher den Vorzug gegeben, während die Sätze des Porphyrius als tendenziös verworfen wurden. Das einzige, was man den letzteren geglaubt hat, ist die Auskunft über Ammonius. Die Nachricht über die christliche Abkunft des Philosophen war schon deshalb nicht zu bezweifeln, weil sie durch andere spätantike Zeug-

³⁶ Vgl. A. Jülicher bei Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften, 2. Halbband, s. v. „Ammonius“ (21), Sp. 1867 f.

nisse gestützt wird.³⁷ Es gibt aber auch keinen einzigen ernsthaften Grund, der uns zwänge, die den Origenes betreffenden Angaben des Porphyrius in Zweifel zu ziehen.³⁸ Damit ist nun auch das Argument, das man den bisherigen Erwägungen entgegenhalten konnte, nämlich daß Eusebius auf Grund seiner zeitlichen Nähe zu den Vorgängen trotz aller Mängel ernstgenommen zu werden verdiene und im ganzen mehr Vertrauen beanspruchen könne als die über den Rang einer Hypothese nicht hinauskommende Rekonstruktion des modernen Kritikers, unwirksam gemacht. Kommen wir doch, wenn wir unsere Thesen auf das Zeugnis des Porphyrius gründen, Origenes zeitlich viel näher, als wenn wir uns auf Eusebius verlassen. Porphyrius, der, wie er versichert, Origenes gekannt und in seiner Jugend mit ihm verkehrt hat, ist für uns die authentischere Quelle und muß, wenn seine Aussagen mit denen des Eusebius kollidieren, den Vorzug erhalten. So können wir jedenfalls nur urteilen, wenn wir uns nicht einfach mit Eusebius auf den Standpunkt stellen wollen, daß der, der gegen die Christen schrieb, doch wohl nicht anders konnte als lügen. Im übrigen frage man sich, welche der beiden divergierenden Aussagen am einfachsten mit dem Hinweis auf eine bestimmte T e n d e n z zu erklären ist. Wir wenden uns mit dieser Frage zunächst Porphyrius zu: Welche Motive sollten ihn, wenn es nicht die Wahrheit selbst war, dazu bewogen haben, die heidnische Abkunft des Origenes zu behaupten? Der Umstand, daß der in der griechischen Bildung und Wissenschaft so bewanderte Origenes seine *Ἑλληνικὴ παιδεία* verriet und zum Christentum abfiel, konnte nicht für die Sache sprechen, die Porphyrius vertrat; er konnte mit dieser ehrlich vorgebrachten Tatsache allenfalls ein abschreckendes Beispiel konstatieren. Den Christen konnte Porphyrius mit einer solchen Behauptung nur eine Waffe zuspieren; man denke nur an die Rolle, die die Beispiele berühmter Konvertiten auch heutzutage in der propaganda fidei bestimmter Kreise spielen. Daß Eusebius diese ihm zugespielte Waffe nicht aufgriff und gegen Porphyrius kehrte, hat seine besonderen Gründe. Wenn sie sich auch in der Auseinandersetzung mit den gebildeten Heiden hätte ausgezeichnet verwenden lassen, so konnte doch die Behauptung der heidnischen Abkunft des Theologen jenen k i r c h -

³⁷ Vgl. Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften, 2. Halbband, s. v. „Ammonius“ (15), Sp. 1863 ff. (Freudenthal).

³⁸ Man kann auch nicht mit hom. XI, 3 in Levit. argumentieren, wo Origenes das strenge Elternrecht über die Kinder ausspricht und wo es dann heißt: „et ipsis (bezieht sich auf die Eltern) auctoribus agnovimus deum et ad ecclesiam venimus et sermonem divinae legis audivimus. propter haec ergo omnia, quicunque maledixerit patri aut matri, morte morietur.“ Harnack meint, daß Origenes „hier seinen Eltern ein Denkmal setzt“ (Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes, 1. Teil, S. 1918, TU 42, 1, S. 64). Die christliche Abkunft des Origenes läßt sich mit diesem Text nicht beweisen. — Übrigens ist Hal Koch — so weit ich sehe — der einzige, der die Mitteilung des Porphyrius überhaupt ernst nimmt. Porphyrius' Angabe, daß Origenes' Vater Heide war, ist nach Koch gegenüber den Behauptungen des Eusebius „das Wahrscheinlichere“. Jedoch nimmt Koch an, daß sich Leonides bald nach der Geburt des Origenes bekehrt haben wird (a.a.O., Sp. 1037). Daß Leonides zur Zeit der Geburt des Origenes noch Heide war, nimmt auch H. Ch a d w i c k a.a.O., S. 171, an.

lichen Kreisen, die seine Autorität angriffen und seine Rechtgläubigkeit in Zweifel zogen, nur hochwillkommen sein. Eusebius liegt darum alles an der Feststellung, daß Origenes „die christliche Lehre von seinen Ahnen (!) überkommen hatte, treu sie hütend“ (VI, 19, 10). Hatte Eusebius bisher nur behauptet, daß Origenes aus einer christlichen Familie stamme, so geht er jetzt über diese Behauptung noch hinaus, indem er versichert, daß Origenes aus einer Familie stamme, in der das Christentum — selbstverständlich das rechtgläubige — bereits Tradition war.³⁹ Umso zweifelsfreier und selbstverständlicher muß auch die Rechtgläubigkeit des Origenes sein. Aber auch aus dem Grunde will sich Eusebius von Porphyrius nicht überzeugen lassen, weil die Bestreitung der christlichen Abkunft des Origenes ihn der Möglichkeit berauben würde, seinen verehrten, aber auch umstrittenen theologischen Meister als *θεῖος ἀνὴρ* zu schildern. Zu einer solchen Schilderung gehört es eben, daß man auch aus der Jugend des Helden Wunder und Zeichen zu berichten weiß.

Die christliche Abkunft und rechtgläubige Erziehung des Origenes, wohl schon von der Tradition behauptet, war für Eusebius (wie schon für die Tradition) auch darum besonders wichtig, weil nur unter dieser Voraussetzung der als geschichtliches Faktum nicht zu leugnende Aufenthalt im Hause der Gnostikerin mit einiger Not und Mühe unter das Verdikt der Harmlosigkeit zu stehen kam. Man muß erzählen, daß Origenes — selbst fast noch ein Kind — seine Mutter und sechs Brüder zu ernähren hatte; darum wird es ihm niemand verübeln, wenn er das großzügige Angebot seiner Gönnerin nicht ausschlug. Eusebius (bzw. schon seine Tradition) macht aus der Not eine Tugend, indem er gerade jenen Ort, an den Origenes durch die Ungunst der Verhältnisse versetzt war, zur Stätte der Bewährung macht. Hat er während der großen Verfolgung der heidnischen Raserei furchtlos die Stirn geboten, so weiß er auch den Lockungen der Häresie zu widerstehen. Er vermag es kraft seiner unwandelbar orthodoxen Einstellung, die er seiner Erziehung in einem rechtgläubig-christlichem Elternhause verdankt.⁴⁰

IV

Wir hatten den Lebensgang des großen alexandrinischen Theologen bis zu jenem Moment verfolgt, da er die Tätigkeit des Grammatiklehrers mit der eines theologischen Lehrers vertauschte. Gerade dieser Übergang zur theologischen Lehrtätigkeit ist in der Darstellung des Eusebius unklar geblieben. Hat Origenes — das ist die entscheidende Frage — einen offiziellen Lehrauftrag vom Bischof bekommen? Auf Grund des eigenen Zeugnisses

³⁹ Vgl. H. Frh. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, 1953, S. 123 zu 2. Tim. 2, 5 (vgl. auch 1, 3): „Der Glaube erscheint dort besonders wohlgegründet, wo die Frömmigkeit der Familie seit Generationen bekannt ist . . .“

⁴⁰ Vgl. h. e. VI, 2, 14: *φυλάττων ἐξ ἔτι παιδὸς κανόνα ἐκκλησίας . . .* Gewiß haben wir kein Recht zu bezweifeln, daß Eusebius die legendarischen Züge aus der Jugend des Origenes bona fide erzählt hat. Er dürfte an der Historizität seiner eigenen Darlegungen nicht gezweifelt haben.

des Origenes mußten wir diese Frage verneinen. Origenes begann seine Lehrwirksamkeit nicht als kirchlicher Katechet, sondern als freier theologischer Lehrer. In VI, 3, 8 behauptet Eusebius dagegen die Einsetzung durch den Bischof. Mit keinem Wort spricht er in diesem Zusammenhang von der Nachfolge des Klemens und von der Leitung einer schon seit langem in Alexandrien bestehenden berühmten christlichen Schule. Es sind mithin drei verschiedene Tendenzen, die in der Darstellung des Eusebius mehr oder minder ausführlich zu Worte kommen:

1. Das Originalzeugnis des Origenes: Aus der Diskussion mit einigen heidnischen Männern erwächst eine theologische Lehrtätigkeit.
2. Origenes wird von Bischof Demetrius mit der Katechese beauftragt.
3. Origenes übernimmt die Nachfolge des Klemens in der Leitung der alexandrinischen Schule.

Hinter den unter 2 und 3 angegebenen Tendenzen stehen jeweils verschiedene Traditionen, die zur Bildung von konkurrierenden Motiven im eusebianischen Bericht geführt haben. Sind die Originalzeugnisse des Origenes, die vereinzelt in den eusebianischen Zusammenhang eingestreut sind, mit Hilfe der ausdrücklichen Angaben des Eusebius klar zu bestimmen und einigermaßen klar abzugrenzen, so ist eine genaue Bestimmung und Abgrenzung der oben erwähnten beiden Traditionen schwieriger. Aus Gründen, die sich aus dem weiteren Verlauf der Arbeit ergeben, bezeichne ich die beiden Traditionen mit A und C.

Versuchen wir, diese Traditionen nach Tendenz und Inhalt zu beschreiben, so ergibt sich folgendes Bild.

Zu A. Die Schultätigkeit, um die es geht, ist die der ausgesprochenen Katechese. Für die Durchführung der katechetischen Unterweisung war niemand besser geeignet als Origenes, eines frommen Märtyrers Sohn, der bereits in frühester Jugend Beweise seiner Frömmigkeit und außerordentlichen geistigen Begabung erbracht hatte. Auf die Erzählung seines Lebens wirkt das Gesetz der biographischen Analogie maßgeblich gestaltend ein; das Bild seiner Persönlichkeit wird mit den Zügen des *θεῖος ἀνὴρ* ausgestattet. Daß das Martyrium des Leonides mit Bedacht erwähnt wird, versteht man sofort, wenn man sich der außerordentlichen Hochschätzung des Martyriums in der Alten Kirche erinnert und zum anderen bedenkt, daß ein *θεῖος ἀνὴρ* im Sinne der geläufigen Anschauung und nach dem konventionellen biographischen Schema immer von bedeutenden, vornehmen Vorfahren abstammt. Der Märtyrer Leonides ist nicht nur der Vater, sondern auch der einzige Lehrer des Origenes. Beim Tode seines Vaters und Lehrers war Origenes noch ein „überaus junger Knabe“ (VI, 2, 12).⁴¹ Mit dieser Auskunft konkurriert die andere Nachricht, daß Origenes im 18. Lebensjahre stand, als er der Vorsteher der Schule wurde (VI, 3, 3), m. a. W. 17 Jahre alt war. Zu Recht bemerkt E. Preuschen: „Von einem Siebzehnjährigen wird man schwerlich sagen können, er sei noch ein ganz kleiner Junge gewesen.“⁴² In diese Tradition paßt es aber gut, wenn es im arme-

⁴¹ Vgl. auch VI, 2, 3.

⁴² RE ³14, S. 470.

nischen Text der Chronik des Eusebius zum 13. Jahre des Septimius Severus, also zum Jahre 206, heißt: „Orogenes der Wunderbare war zu Alexandrien im zarten Alter gekannt.“⁴³ Wenn sich Origenes noch im Jahre 206 „im zarten Alter“ befand, so kann er um 202 schwerlich 17 Jahre alt gewesen sein. Die Nachricht von den 17 Jahren stammt also aus einer anderen Tradition; dagegen ist die Notiz der Chronik der Motivreihe A zuzurechnen. Zu ihr gehört auch der Bericht über die einzigartige Bewährung des jungen Origenes in der Zeit der Verfolgung des Aquila,⁴⁴ sodann der Bericht über die Zeit, die Origenes im Hause jener Frau, die ihn zu sich nahm, zusammen mit dem gnostischen Lehrer Paulus zubrachte. Wieso gerade im Hinblick auf diese Zeit die Behauptung der christlichen Geburt und rechtgläubigen Erziehung des Origenes erforderlich war, wurde bereits dargelegt. Zu den wichtigsten Elementen dieser Tradition gehört die Behauptung der Berufung des Origenes durch den Bischof. A zeigt Origenes in ständiger Übereinstimmung mit den legitimen Instanzen der rechtgläubigen Kirche. Daß es später dennoch zum Zerwürfnis mit Demetrius kam, ist nicht die Schuld des Origenes. Der Bischof Heraklas war ein persönlicher Schüler des Origenes. Dasselbe gilt von seinem Bruder Plutarch, dem Märtyrer, und von allen anderen Märtyrern aus der Zeit des Präfekten Aquila. Die Kapitel 4 und 5 im sechsten Buche der h. e., die detaillierte Angaben über einzelne Martyrien enthalten, bilden zweifellos ein Stück echter alter alexandrinischer Märtyrertradition. Diese ist von der Tradition A mit dem Leben des Origenes in einen künstlichen Zusammenhang gebracht worden; Origenes gilt ihr ja als der Lehrer und geistliche Vater aller jener Märtyrer.

Die Motivreihe A ist — vornehmlich auf Grund der Verknüpfung mit echter alexandrinischer Märtyrerüberlieferung — als alexandrinisch zu bezeichnen. Ihr Charakter ist legendarisch und apologetisch. Der apologetische Zug läßt auf Kontroversen bezüglich der rechten Einschätzung des Origenes schließen, die längere Zeit nach dem Tode des Theologen, als die Erinnerung an dessen tatsächliche Lebensumstände bereits in starkem Schwinden begriffen war, in Alexandrien ausgetragen wurden. Zum Zwecke der Verteidigung des großen Gelehrten entstand eine Reihe legendarischer Erzählungen, die später — sicherlich in gekürzter Form — in die Kirchengeschichte des Eusebius aufgenommen wurden und zweifellos schon in der Apologie des Pamphilus — dort sicherlich in ausführlicherer Form — Aufnahme gefunden hatten. Der Angriff gegen Origenes, den die Motivreihe A voraussetzt, bestand in der Anzweiflung seiner Rechtgläubigkeit. Verhielte es sich anders, so wäre die gemeinsam mit dem Gnostiker Paulus unter demselben Dache verbrachte Zeit unerwähnt geblieben. Man wird jedoch auf die gnostischen Elemente in der Theologie des Origenes hingewiesen und das Vorhandensein solcher Elemente mit der erwähnten Periode im Leben des Meisters in Zusammenhang gebracht haben. Dagegen ist Origenes nach Aussage dieser Tradition nie etwas anderes als ein ergebener Sohn der rechtgläubigen Kirche gewesen.

⁴³ GCS 20, 1911, S. 224. ⁴⁴ Aquila war in Alexandrien Präfekt von 203—210.

Die Frage nach der Entstehungszeit dieser Tradition läßt eine sichere Antwort nicht zu. Am ehesten käme wohl die Zeit des Bischofs Dionysius in Frage. Denn anlässlich der Auseinandersetzung des Dionysius mit den Sabellianern der Pentapolis scheint der erste nennenswerte Angriff gegen den Origenismus mit römischer Unterstützung geführt worden zu sein. Ist diese Tradition in bischöflichen Kreisen entstanden, so dürfte dadurch die durchweg positive Zeichnung des Heraklas eine gute Erklärung finden. Zwar gibt es ausdrückliche Nachrichten, die es zweifellos machen, daß Heraklas später direkt Partei gegen Origenes genommen hat,⁴⁵ ja es ist wahrscheinlich, daß er ihn, als er noch einmal nach Alexandrien zurückkehrte, als Bischof noch einmal exkommuniziert hat.⁴⁶ Dies alles aber wird in der Kirchengeschichte des Eusebius unterschlagen. Der Grund dafür ist der, daß die Tradition A, der Eusebius folgt, von den Differenzen mit der bischöflichen Instanz nur eben gerade das Minimum erzählen will, das ausreicht, um Origenes' spätere Übersiedlung nach Cäsarea zu motivieren. Daß es bei dem Konflikt Origenes - Demetrius um Prinzipienfragen ging (dazu s. u.), wird unterdrückt; dagegen wird der Grund der Auseinandersetzung in dem persönlichen Neid des Demetrius gesucht. Die Apologeten befinden sich in einer schwierigen Lage; sie dürfen weder den Origenes noch den Bischof zu stark belasten; von da her ist wohl die im Grunde nur sehr zurückhaltende Kritik an Demetrius in VI, 8 zu erklären.⁴⁷

Zu C. Der Motivreihe C zufolge übernimmt Origenes die Leitung der alexandrinischen Schule als Nachfolger des Klemens von Alexandrien. Origenes ist der Schüler des Klemens. Leonides spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle. Klemens wiederum ist der Schüler und Nachfolger des Pantänus. Diese Behauptung belegt Eusebius mit dem Hinweis auf die Hypotyposen, in denen Klemens angeblich den Pantänus als seinen Lehrer bezeichnet hat (h. e. V., 11, 2), insbesondere aber mit Strom. I, 11, wo Klemens seinen Lesern versichert, daß er der Schüler derer gewesen sei, welche die wahre, unmittelbar von den heiligen Aposteln Petrus, Jakobus, Johannes und Paulus stammende „Überlieferung der seligen Lehre“, die sie „wie ein Sohn

⁴⁵ Vgl. A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius², 2. Teil, Die Chronologie, 2. Band, S. 25.

⁴⁶ Harnack ebd.

⁴⁷ Daß Origenes und Heraklas Feinde waren, war dem Dionysius selbstverständlich bekannt. Er, der noch zu den Lebzeiten des Origenes Bischof von Alexandrien wird, ist sehr wahrscheinlich Zeuge der Auseinandersetzungen und Kämpfe gewesen. Dennoch weiß sich Dionysius beiden Seiten verbunden. Er spricht mit Ehrfurcht von seinem Amtsvorgänger Heraklas (h. e. VII, 7, 4). Er spricht sich aber auch gegenüber dem römischen Bischof (!) bewundernd über Alexander von Jerusalem aus (h. e. VI 46, 4) und muß auch in persönlichen Beziehungen zu Origenes gestanden haben, an den er eine Schrift „Über das Martyrium“ gerichtet hat (h. e. VI, 46, 2). Dionysius „lebte und webte in der religionsphilosophischen Wissenschaft seines wenig älteren Lehrers und verstand es, ihre kirchliche Seite so hervorzukehren, daß das Ansehen des Origenes, das unter seinen beiden Vorgängern tief geschädigt war, sich wieder hob und trotz fortgesetzter Anfechtungen wieder wirksam wurde“ (A. v. Harnack, Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen, 1926, S. 63).

vom Vater“ empfangen hatten, festhielten. Aus dem Kreise der Lehrer, die er in aller Welt traf, hebt sich einer besonders hervor. Es ist der letzte, dem er begegnet, doch dem Range nach erkennt er ihm den ersten Platz zu. Bei diesem Lehrer ist Klemens nach seinem Zeugnis „zur Ruhe gekommen“. Eusebius will diesen Lehrer, dessen Name bei Klemens ungenannt bleibt, mit Pantänus identifizieren.⁴⁸ Nach dem Recht dieser Identifikation ist in diesem Zusammenhang nicht zu fragen. Jedenfalls legt Eusebius durch sie die Rolle des Pantänus auf die eines Tradenten der Überlieferung fest. Die Schule, deren Leitung Origenes antritt, ist nach alledem die Überlieferungsstätte der kirchlichen Gnosis. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang das *διαδοχή*-Motiv.⁴⁹ Mit Hilfe dieses Terminus wird die alexandrinische Schule bei Eusebius in eine Analogie zu den heidnischen Philosophenschulen gebracht. Seit Jahrhunderten spielten Begriffe wie *διαδοχή* und *παράδοσις* im antiken Schulwesen ihre Rolle, „um die gleichsam genealogische Fortpflanzung der Lehrüberlieferung vom ursprünglichen Lehrer zu dessen Schülern und späteren Schulvorstehern zu erläutern“.⁵⁰ Zum Begriff der *διαδοχή* gehört die Vorstellung einer persönlichen Berührung des Vorgängers mit dem Nachfolger.⁵¹ Im Sinne des *διαδοχή*-Begriffes war es unumgänglich, Origenes, wenn er schon einmal zum Nachfolger des Klemens erklärt worden war, auch zum Schüler desselben zu machen, denn ohne persönliche Vermittlung der *παράδοσις* ist keine *διαδοχή* denkbar.⁵²

Die Motivreihe C weiß also von einer Schule, in der die vom Herrn selbst ausgehende *παράδοσις* über die Apostel und deren Nachfolger zu Pantänus und von diesem über Klemens zu Origenes gelangt ist. Eusebius schreibt: „Origenes stand im 18. Lebensjahr, als er Vorsteher der Katechetenschule wurde, in welcher er zur Zeit der Verfolgung des Aquila große Erfolge erzielte . . .“ (VI, 3, 3). Die Behauptung, daß Origenes bei der Übernahme der Schule im 18. Lebensjahre stand, gehört ebenfalls der Motiv-

⁴⁸ Eusebius ist sich dessen freilich nicht sicher; vgl. V 11, 2: *τοῦτόν τε αὐτόν καὶ τῶν Στραματέων ἐν πρώτῳ συγγράμματι ἀντιτεσθαί μοι δοκεῖ*.

⁴⁹ Vgl. Bardy S. 78 f. zum Gebrauch von *διαδέχσθαι*, *διαδοχή*: „cette formule lui (sc. Euseb.) est en quelque sorte dictée par le plan général qu'il s'est proposé de suivre dans son histoire et qui revient à envisager la vie de l'église comme une série régulière de successions.“ Bereits Pamphilus versucht in seiner Apologia Origenis das Verhältnis der alexandrinischen Lehrer zueinander mit Hilfe des *διαδοχή*-Motives zu erfassen, wie wir von Photius, Biblioth. cod. 118, erfahren (bei Lommatzsch, Origenis opera omnia XXIV, p. 285): *Τοῦτον τοίνυν τὸν Ὠριγένην . . . ἀκροάτην καὶ διάδοχον λέγουσιν γενέσθαι Κλήμεντος τοῦ στραματέως, καὶ τοῦ κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἐκκλησιαστικοῦ διδασκαλείου. Κλήμεντα δὲ Πανταίνου γενέσθαι λέγουσι καὶ ἀκροάτην καὶ τοῦ διδασκαλείου διάδοχον. Πάντανον δὲ, τῶν τε τοὺς ἀποστόλους ἐωρακότων ἀκροάσασθαι*

⁵⁰ v. Campenhausen a.a.O., S. 174 f.

⁵¹ Vgl. v. Campenhausen S. 175.

⁵² In diesem Zusammenhang kommt es Euseb darauf an, die große Nähe des Klemens zu den Aposteln zu betonen. Bezugnehmend auf Strom. I 11 betont er (h. e. VI 13, 8): *ὅν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ἐαυτοῦ δηλοῖ ὡς ἤγγιστα τῆς τῶν ἀποστόλων γενομένου διαδοχῆς*.

reihe C an. Wie sich zeigt, wird A von C vorausgesetzt; C ist also jünger als A. Die Behauptung der Quelle A, daß Origenes beim Tode des Vaters noch „ein ganz kleiner Junge“ gewesen sei und sich noch um 206 „im zarten Alter“ befand, wird von C korrigiert: Zwar war Origenes, als er die Schule übernahm, noch sehr jung, doch hatte er gerade zur rechten Zeit das 18. Lebensjahr erreicht, welches als die Grenze zwischen dem Kindes- und dem Jünglingsalter galt. Wußte A nur zu vermelden, daß Origenes noch als Knabe irgendwann während der Verfolgung durch Demetrius die Beauftragung zur Katechese erhielt, und blieb das genaue Anfangsdatum der Lehrtätigkeit des Origenes unbestimmt, so hat Origenes nach C zu dem Zeitpunkt, da Klemens die Stadt verließ, also wohl um 202, die Nachfolge seines angeblichen Lehrers angetreten. Befand sich Origenes demnach bereits um 202 im 18. Lebensjahr, so macht ihn C also um einige Jahre älter als A. Aus welchem Grunde? Unter den Schülern, die er hatte, waren nach VI, 3, 13 (wahrscheinlich nach A) viele τῶν ἀπίστων ἔθνῶν τῶν τε ἀπὸ παιδείας καὶ φιλοσοφίας. Man empfand, wie gewagt die Behauptung war, daß Männer aus heidnisch-philosophischem Milieu bei einem Kinde in die Schule gingen, von ihm sich bekehren und zum Martyrium zurüsten ließen. Lehrer und Propheten im Kindesalter⁵³ mögen in gnostischen Kreisen — ebenso wie Frauen als Lehrer und Propheten — möglich gewesen sein; Gnostiker hätten sich also allenfalls bei Origenes eingefunden, dagegen keine wissenschaftlich und philosophisch gebildeten Griechen. Denn nach allgemeiner antiker Anschauung war die Weisheit einzig und allein mit dem Alter gepaart. Die Bedenken von C gegen A mögen dahin gegangen sein, daß ein noch nicht 18-jähriger Knabe als διάδοχος eines berühmten Lehrers und als Tradent einer ernstzunehmenden παράδοσις kaum in Frage gekommen wäre. Die alexandrinische Schule hat den Rang und das Niveau der berühmten Philosophenschulen jener Zeit; und natürlich übertrifft sie diese noch kraft eines überlegenen Ethos, vor allem aber durch den Ursprung ihrer παράδοσις in der Offenbarung. Ihr Stifter ist ja der Herr selbst. Im Sinne dieses Gedankens sind die Sätze des Clemens Alexandrinus über die vom Herrn ausgehende und nur wenigen bevorzugten Aposteln geoffenbarte und von einigen auserwählten Männern der nächsten Generation weitergetragene Gnosis hochwillkommen. Der esoterische Charakter dieser Offenbarung, der für Klemens große Bedeutung hatte, dürfte indes für Eusebius (und schon für die Motivreihe C) nicht mehr interessant sein. Die Grundgedanken und großen Lebensideale des Christentums sind nach Euse-

⁵³ Vgl. Clemens Alexandrinus, strom. III 5, 2 über den gnostischen Lehrer Epiphane: Ἐπιφάνης οὐτός, ὃς καὶ τὰ συγγράμματα κομίζεται . . . ἔζησε δὲ τὰ πάντα ἐτη ἑπτακαίδεκα. Vgl. auch das Zitat aus dem Thomas-Evangelium in der Naassenerpredigt (bei Völker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, S. 13): ἐμὲ ὁ ξητῶν εὐρήσει ἐν παιδίῳ ἀπὸ ἐτῶν ἑπτά, ferner Logion 4 des in Cod. III von Nag Hamâdi enthaltenen Thomas-Evangeliums (zitiert von H.-Ch. Puech bei Hennecke, Neutest. Apokryphen, 3. völlig neubearb. Aufl. v. W. Schneemelcher, 1959, S. 203 f.) und aus dem manichäischen Psalmbuch (A Manichaean Psalm-Book ed. C. R. C. Allberry 1938) S. 192, 2—3.

bis nicht nur einer zahlenmäßig beschränkten pneumatischen Elite zugänglich, sondern Allgemeingut der Masse des Kirchengvolkes.⁵⁴

V.

Es ist keine Frage, daß die Reihe C den eigenen Gedanken und Tendenzen des Eusebius am meisten entspricht, was natürlich nicht heißen muß, daß Eusebius als ihr Urheber anzusprechen sei. Wir finden die Grundgedanken von C, nämlich die Behauptung einer lückenlosen Folge von *διαδοχαί* vom Herrn bis Origenes, bereits in der in Gemeinschaft mit Pamphilus verfaßten Apologie.⁵⁵ Es ist eine caesaraeensische Tradition, die Eusebius vorbringt; darum bezeichnen wir sie mit C. Ebenso ist die Reihe A — vornehmlich auf Grund der Verknüpfung mit echter alexandrinischer Märtyrerüberlieferung — als alexandrinisch zu bezeichnen; wir nennen sie darum A. C setzt A voraus und knüpft daran an. Zu einem harmonischen Gesamtbild ist es dabei nicht gekommen; es bleibt eine Anzahl konkurrierender Motive. Das liegt daran, daß die caesaraeensische Tendenz C nicht nur gemeinsam mit der alexandrinische Tradition A an der apologia Origenis interessiert ist,⁵⁶ sondern noch eine darüber hinausgehende Tendenz verfolgt, die wir bei A nicht finden: Das Dreigestirn Pantänus - Klemens - Origenes bildete wohl einen Höhepunkt in der Geschichte der berühmten Schule, doch nicht deren Abschluß. Vielmehr wird ihre Tradition fortgesetzt. Nach A setzte sich ihre Tradition in Heraklas und Dionysius fort. Eusebius, der Verehrer des Dionysius, widerspricht nicht. Doch muß es irgendwann in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts in Alexandrien zum definitiven Bruch mit dem Origenismus gekommen sein.⁵⁷ Trotz Weiterbestehens der Schule reißt also die Tradition in Alexandrien ab. Dagegen setzt sich die Tradition in Palästina fort. Eusebius selbst vermag sich über seinen geistigen Vater Pamphilus und dessen Lehrer Pierius, der eine Zeitlang Vorsteher der Schule von Alexandrien gewesen ist,⁵⁸ in das System der *διαδοχαί* einzuordnen. Auch sonst spannen sich vielerlei Fäden zwischen Alexandrien und der Kirche von Palästina. So erwähnt Eusebius h. e. VI, 14, 8 den Bischof Alexander von Jerusalem, der in einem Brief an Origenes des Klemens und des Pantänus gedenkt und berichtet, daß beide Männer seine Freunde gewesen seien. Er schreibt: „Denn das ist, wie du weißt, der Wille Gottes, daß unsere seit den Vorfahren bestehende Freundschaft unverletzt bleibe, ja daß sie an Wärme und Festigkeit zunehme. In jenen heiligen Männern, die uns vorangegangen sind und bei denen wir bald wieder sein werden, nämlich in Pantänus, dem wahrhaft seligen Herrn, und in dem

⁵⁴ Vgl. H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, Bd. 3, S. 158.

⁵⁵ Siehe oben.

⁵⁶ Der Verteidigung des Origenes dient C insofern, als es ihn in eine unmittelbar auf den Herrn als Stifter zurückgehende Sukzessionsreihe einordnet, also die Autorität des Herrn selbst für ihn haften läßt.

⁵⁷ Das muß einige Zeit nach dem Tode des Dionysius geschehen sein, denn noch in Pierius finden wir einen Origenisten als Vorsteher der Schule von Alexandrien.

⁵⁸ Vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur², 1, S. 550.

heiligen Klemens, der mein Herr und Wohltäter wurde, und in anderen etwaigen Männern dieser Art erkennen wir unsere Väter. Durch sie habe ich dich, meinen in jeder Beziehung trefflichsten Herrn und Bruder kennen gelernt.“ Diesen Brief erwähnt Eusebius mit triftigem Grunde; zeigt er doch, daß die *φιλία*, die freundschaftliche Verbundenheit der palästinensischen bischöflichen Kreise mit der alexandrinischen Schule bis in die Zeiten des Pantänus und des Klemens zurückreicht. Dieser Brief muß unsere Aufmerksamkeit für eine Weile beschäftigen. Th. Zahn⁵⁹ kommt auf Grund dieses Briefes zu folgenden Schlüssen: „durch Pantänus und Clemens hat Alexander schon von Origenes Rühmliches gehört und ihn schätzen gelernt, lange ehe er in Palästina in direkte persönliche Verbindung mit ihm trat. Der Ausdruck im einzelnen und der Ton im ganzen zeigen, daß Origenes und Alexander nicht etwa gleichzeitig Schüler des Pantänus und Clemens gewesen und nicht als Mitschüler in Alexandrien Freundschaft geschlossen haben. Alexander, der schon vor dem J. 211 ein Bisthum in Kleinasien, wir wissen nicht wie lange, verwaltet hatte, muß spätestens um 170 geboren sein, Origenes erst 185, Alexander kann die Schule in Alexandrien besucht haben, als Origenes ein unmündiges Kind war. Trotzdem kann er später durch Clemens, mit welchem er sich später wieder persönlich berührt hat, und durch Pantänus, mit dem er in brieflichem Verkehr gestanden haben mag, über das frühreife Talent und den frommen Eifer des Origenes gehört haben. Und so muß es sich verhalten. Hat nun Origenes nicht nur nach dem Tode des Pantänus den Unterricht des Cl., sondern auch noch den Unterricht des Pantänus genossen und durch seine Begabung die Aufmerksamkeit des alten Lehrers sich zugezogen, so kann Pantänus kaum vor dem J. 200, in welchem Origenes 15 Jahr alt wurde, gestorben sein.“

Der Brief des Alexander müßte nach Zahn „in die Zeit des ersten Aufenthaltes des Origenes in Palästina fallen, der nicht von langer Dauer und durch die Unruhen in Alexandrien bei Gelegenheit des Aufenthaltes Caracallas daselbst im J. 215 veranlaßt war“.⁶⁰ Gegen diese Datierung erheben sich Bedenken. Man muß sich ja fragen, wieso Alexander es nötig hat, ausgerechnet in dem Moment mit Origenes in eine briefliche Verbindung zu treten, da dieser selbst nach Palästina gekommen ist, da also Gelegenheit genug zu einem direkten Verkehr mit Origenes besteht. Aber noch eine andere Schwierigkeit erhebt sich. Wenn der Verfasser nämlich im Hinblick auf die verstorbenen großen Lehrer behauptet: *πρὸς οὗς μετ' ὀλίγον ἐσόμεθα*, so deutet das ja darauf hin, daß er sein eigenes Lebensende in der nächsten Zeit erwartet. Wir haben es also mit dem Brief eines alten Mannes zu tun, der dem baldigen Tode entgegensieht. Es ist jedoch unvorstellbar, daß Alexander, der erst um 211⁶¹ der Nachfolger des uralten Narcissus in Jerusalem geworden war, beim Antritt seines Amtes bereits ein so alter Mann gewesen sei, daß er vier Jahre später bereits seinen Tod nahen fühlte. Der Brief müßte also viel später abgefaßt worden sein. Aber auch der Versuch einer späteren Datierung stößt auf Widerstände. Th. Zahn behauptet

⁵⁹ A.a.O., S. 171 f.⁶⁰ S. 174.⁶¹ Vgl. h. e. VI 8, 7.

tet: „Das kurze Fragment genügt doch, erkennen zu lassen, daß es ein eben erst entstehendes persönliches Verhältnis zwischen Alexander und Origenes ist, welches darin zum Ausdruck kommt.“⁶² Dieser Eindruck ist zweifellos richtig. Nun hatte aber Alexander bereits in der Zeit von 215 bis 217 die beste Gelegenheit, Origenes kennen zu lernen. Anlässlich des erwähnten Aufenthaltes des Caracalla in Alexandrien im Jahre 215 war Origenes nach Palästina geflohen. Wie wir aus der Angabe des Epiphanius ersehen, daß Origenes im siebten Jahre des Caracalla in Jericho eine griechische Übersetzung des Alten Testaments gefunden habe, hat Origenes noch im Jahre 217 in Palästina gewelt.⁶³ Es ist keine Frage, daß Origenes damals die Beziehung zu den Bischöfen Palästinas angeknüpft hat, die es ihm später gestattete, sich für den Rest seines Lebens in Palästina niederzulassen. Daß Origenes und Alexander sich seit dieser Zeit gut kannten, ist gar nicht zu bezweifeln. Dagegen klingt der erwähnte Brief im einzelnen wie im ganzen wie ein erster Versuch der Kontaktaufnahme. Setzen wir nun voraus, daß die beiden Männer seit etwa 215 gut miteinander bekannt waren, und trifft es andererseits zu, daß der Brief erst verfaßt wurde, als Alexander seinem nahen Ende entgegensah, so stehen wir vor einer Aporie, die sich überhaupt nicht lösen läßt, wenn wir an der Echtheit des Briefes festhalten. Wenn dem Adressaten Tatsachen mitgeteilt werden, die ihm doch auf Grund der langen Bekanntschaft mit dem Verfasser längst selbstverständlich sein mußten, deren Erwähnung sich also erübrigte, und wenn diese Mitteilungen zudem noch derart gewichtig formuliert und feierlich betont werden, wie es ja der Fall ist, so kommen wir zu dem Schluß, daß der Inhalt des Briefes nicht für Origenes, sondern für andere Personen bestimmt war. Der angebliche Alexander-Brief ist eine Fälschung im Sinne der Motivreihe C, aufgemacht als eine Art von Testament des Bischofs von Jerusalem.

Der Skopus des Briefes deutet sich bereits in dem einführenden Satz des Eusebius an (VI, 14, 8): *πάλιν δ' ὁ δηλωθεὶς Ἀλέξανδρος τοῦ Κλήμεντος, ἅμα δὲ καὶ τοῦ Πανταίνου ἐν τινὶ πρὸς Ὠριγένην ἐπιστολῇ μνημονεύει . . .* Die Anordnung der drei Namen in ein und demselben Satz weist bereits auf deren enge Zusammengehörigkeit hin. Die drei Namen stehen für eine Sache. Alexander wurde, wie hinzugefügt wird, der *γνώριμος* des Pantänus und des Klemens, m. a. W.: das christliche Palästina steht seit des Pantänus Zeiten in einem freundschaftlichen Verhältnis zu der Schule von Alexandrien. Im Eingang des Briefes wird es als der Wille Gottes bezeichnet (*τοῦτο γὰρ καὶ θέλημα θεοῦ, ὡς οἶδας, γέγονεν*), daß die von den Vorfahren her — gemeint sind die Vorfahren dem Geiste nach, nämlich Pantänus und Klemens — bestehende *φιλία* unverletzt bleibe, ja daß sie noch fester und wärmer werde. Wiederum ist auf die traditionelle Verbundenheit der bischöflichen Kreise Palästinas mit der Schule Alexan-

⁶² Ebda.

⁶³ A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius², 2. Teil, Die Chronologie, 2. Bd., S. 30 Anm. 3.

driens angespielt. Genauer ist dieses Verhältnis der Verbundenheit als das einer dankbaren Schülerschaft zu bestimmen, wie in der Bezeichnung des Pantänus und des Klemens als *πατέρες* und *κύριοι* und des Origenes als *κατὰ πάντα ἄριστος καὶ κύριος* zum Ausdruck kommt.

So betrachtet wird dieser Brief erst recht verständlich. Er ist nicht als persönlicher Brief Alexanders an Origenes entstanden, sondern als eine von dritter Hand dem Bischof unterstellte feierliche Demonstration der traditionellen Verbundenheit Palästinas mit den Spitzen der berühmten alexandrinischen Schule. Dasselbe Interesse leitet Eusebius, wenn er von der letzten, in Caesarea verbrachten Zeit des Origenes berichtet: „Auch Bischof Alexander von Jerusalem und Bischof Theoktist von Caesarea schlossen sich ständig ihm als ihrem einzigen Lehrer an und gestatteten ihm, die göttlichen Schriften zu erklären und auch der übrigen Ämter des kirchlichen Unterrichtes zu walten“ (VI, 27).

Die Motivreihe C ist also — so können wir jetzt resumieren — nicht nur an Origenes interessiert (wie A), sondern auch an Pantänus und Klemens. Die drei Lehrer werden in ein geordnetes Verhältnis von Lehrer- und Schülerschaft gebracht und vermittelt des *διαδοχή*-Begriffes miteinander verbunden. Dient A der Verherrlichung des Origenes, so geht es C darum, in der Beziehung zu der alexandrinischen Schule und in dem Schülerverhältnis zu deren berühmten Häuptern ein hervorstechendes Charakteristikum der Kirche von Palästina herauszustellen. Die ganze besondere Ausrichtung und Eigenart, die Verhältnisse und Zustände der Kirchen von Jerusalem und Caesarea, ihre kirchliche Tradition und ihre theologische Orientierung werden unter die Autorität der berühmten alexandrinischen Lehrer gestellt, welche vermöge einer ununterbrochenen Sukzession die vom Herrn selbst ausgehende *παράδοσις* festgehalten haben. Damit erkennen wir, daß das Sukzessionsprinzip nicht auf die Lehre vom Bischofsamt beschränkt geblieben ist, sondern — wenigstens in der östlichen Kirche — auch auf die theologischen Lehrer angewandt werden konnte.

Folgende Daten aus der Jugend des Origenes sind nach alledem fast problemlos sicher:

1. Origenes wurde als Sohn heidnischer Eltern geboren.
2. Origenes hat eine bestimmte Zeit mit dem Gnostiker Paulus in einem Hause gelebt.
3. Origenes hat als Privatlehrer Unterricht in der Grammatik erteilt.
4. Origenes hat den Grammatikunterricht irgendwann aufgegeben, um einen freien theologischen Lehrbetrieb zu begründen.
5. Origenes hat schließlich bei Ammonius Sakkas Philosophie gehört.

(Schluß folgt)

Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West

Von Paul Löffler

Hilarius von Poitiers, nachmaliger Bischof seiner Vaterstadt, wurde zu einem uns unbekanntem Zeitpunkt am Anfang des 4. Jahrhunderts geboren. Er ist sicher in Gallien aufgewachsen und hat vor allem dort seine theologische Ausbildung empfangen. Als reifer Mann wird er dann Bischof und gerät alsbald durch sein neues Amt mitten in den „Arianischen Streit“ hinein, der zu dieser Zeit nach dem Westen übergegriffen hatte. Hilarius stellt sich dabei mit aller Entschiedenheit auf die Seite der „Nicäner“, zu deren Führer er in Gallien wurde. Sein großer Gegenspieler war Bischof Saturninus von Arles. Nach einem kurzen Kampf siegt Saturninus mit des Kaisers Constantius Hilfe: Die Synode von Biterrae (356) schickt Hilarius in die Verbannung nach Kleinasien. Und hier, in einem Zentrum der östlichen Theologie, verbringt nun der westliche Kirchenführer entscheidende Jahre seines Lebens (bis 360). Er nutzt die Zeit zur intensiven theologischen Arbeit, zum Kennenlernen der östlichen Trinitätslehre und zur Entfaltung seiner eigenen Theologie. Seine beiden Hauptschriften „De trinitate“ und „De synodis“ — eine Darstellung der Trinitätslehre und ein Bericht über die östliche Theologie — entstehen in den vier Jahren. Bedeutende Synoden und Treffen, die in seiner Umgebung stattfanden, lassen ihn auch am aktuellen Geschehen im Osten teilhaben.¹

Schon diese erste Vorstellung des Hilarius weist auf seine Bedeutung hin: Er gehört mit seiner Theologie mitten in die große Auseinandersetzung um die kirchliche Trinitätslehre hinein, die das 4. Jahrhundert für die Geschichte der Christenheit so bedeutsam hat werden lassen. Unter anderem findet innerhalb dieser ersten wirklich ökumenischen Auseinandersetzung eine umfassende Begegnung der griechischen und lateinischen Kirche statt, durch die das spätere Verhältnis der beiden zueinander grundlegend bestimmt worden ist. Gerade für diesen Vorgang stellt die Trinitätstheologie des Hilarius ein wichtiges Beispiel dar, wie uns sein Lebenslauf zeigt

¹ Sirmium (357); Ancyra (358); wieder Sirmium (359) und Seleucia (359). — Zum Leben des Hilarius überhaupt vergl. J. H. REINKENS: „Hilarius von Poitiers“, Schaffhausen, 1864 und Praefatio, Patrologia Latina, tom. IX.

hat. Denn der Bischof gehörte zu den wenigen Persönlichkeiten des 4. Jahrhunderts, die östliche und westliche Theologie gleich gut kannten und in ihrer Person auch zu verbinden suchten.

Umso erstaunlicher ist es, daß die Trinitätstheologie des Hilarius bisher wenig Beachtung gefunden hat.² Ich möchte deshalb im Folgenden das Augenmerk auf die eigentümliche Stellung des Hilarius zwischen Ost und West lenken und an Hand der oben genannten Schriften einige Hauptpunkte seiner Trinitätslehre unter diesem Gesichtspunkt behandeln.

Es handelt sich dabei um das Ergebnis einer Untersuchung, die ich in Zusammenhang mit meiner Dissertation über dieses Thema durchgeführt habe.

I

Hilarius entfaltet seine Trinitätslehre in der schon erwähnten Schrift „De trinitate“. Er tut das allerdings in einer äußerst weitschweifigen Darstellung, die 12 Bücher füllt. Wir versuchen, sie in einigen Hauptpunkten zusammenzufassen:

1) Der Kampf um die kirchliche Trinitätslehre war im 4. Jahrhundert vor allem zu einer Auseinandersetzung um den Ursprung des Sohnes Gottes geworden. Denn nach allgemeiner Zeitauffassung bestimmte der Ursprung einer Person über ihr Wesen.³ So entschied sich schon an diesem Punkt, wie sich das Ganze der Christologie und Trinitätslehre gestalten sollte. Die entscheidende Frage war dabei: Nimmt der Sohn seinen Ursprung allein aus dem Wesen Gottes oder ist er — in letzter Konsequenz — nur ein Geschöpf Gottes, das nicht gezeugt, sondern geschaffen wurde?

Die Antwort der Arianer ist bekannt: Sie fassen den „Sohn“ als etwas von Gott Geschaffenes auf, das sich zwar turmhoch über alle anderen Geschöpfe erhebt, von dem jedoch gilt, daß es einmal nicht war. Der „Sohn“ wird bei ihnen dadurch zu einer Art halbgöttlichen Zwischenwesen, das zwischen Gott und Mensch steht.

Hilarius lehnt diese Lehre grundsätzlich ab. Für ihn ist der Sohn aus Gottes Wesen selber hervorgegangen. Er braucht hierfür den Begriff „Geburt“ (nativitas) und faßt die neutestamentlichen Bezeichnungen „Vater“ und „Sohn“ entsprechend auf. Natürlich ist die Geburt aus Gott nicht als menschlich gedachter, physischer Akt mißzuverstehen,⁴ Hilarius will vielmehr mit diesem Begriff nur sagen, daß der Sohn das volle göttliche Wesen (natura, substantia) „von Geburt her“ besitzt.⁵ Die Einheit von Vater und Sohn besteht nicht nur in einer Willenseinheit, sondern in der Einheit ihres

² Seit A. BECKS: „Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers“, Mainz, 1903, sind wohl einige wenige Monographien über einzelne Stücke seiner Theologie erschienen, aber nur eine Gesamtdarstellung der Theologie des Hilarius in französischer Sprache: P. SMULDERS: „La doctrine Trinitaire de Saint Hilaire de Poitiers“, Rom, 1944.

³ vgl. etwa de trin. VI, 29, 181 A — Ich zitiere Hilarius immer nach Migne, Patrologia Latina, vol. IX und X.

⁴ de trin. VII, 28, 224 Af.

⁵ de trin. XII, 17, 443 Af.

ganzen Seins.⁶ Hierauf kommt es Hilarius an, und um dies sicher zu stellen, drängt er gegen die Arianer so entschieden darauf, daß der Sohn genau wie der Vater Ewigkeit besitzt: Der Sohn ist immer gewesen!⁷ Denn das Ewigsein gehört zum göttlichen Wesen. Ohne Ewigkeit wäre der Sohn nicht wesenhaft göttlich.

Hilarius will sich aber mit dem Begriff der „Geburt“ nicht nur gegen die Subordination des Sohnes bei den Arianern wenden. Zugleich möchte er damit auch die sabellianische Identifikation von Vater und Sohn abwehren, die den Sohn zum bloßen „modus“ des Vaters macht. Er argumentiert dazu, daß die Vorstellung von der Geburt notwendig zwei selbständige Personen voraussetzt (nämlich einen Vater und einen Sohn), wie sie andererseits die Wesensgleichheit der beiden Personen einschließt.⁸ Hilarius greift mit den eben skizzierten Aussagen inhaltlich wie begrifflich die Auffassungen der nicänischen Parteien auf, wie sie etwa in der Glaubensformel von Nicäa ausgesprochen sind.

2) Innerhalb des durch die Formel von Nicäa abgesteckten Raumes entwickelt Hilarius nun jedoch weitergehende Gedanken. Sie gruppieren sich vor allem um die „Imago“-Vorstellung: Neben die personhaften Begriffe (Vater, Sohn, Geburt) tritt die Bezeichnung des Sohnes als „Abbild“ (imago) des Vaters. Zunächst bedeutet dies nichts anderes als eine Erneuerung der Aussagen, die Hilarius schon mit dem Begriff „Geburt“ verbunden hatte: Der Sohn ist ein genaues Abbild des Vaters. Er hat alle seine Wesenseigenschaften und Fähigkeiten zu eigen.⁹ Konsequenter endet dieser Gedankengang in der an die „Imago“-Vorstellung anschließenden „gegenseitigen Einwohnung von Vater und Sohn“, wie es Hilarius nennt: der Sohn ist von Ewigkeit her im Vater, wie der Vater ganz in seinem Abbild lebt.¹⁰

Daneben tauchen dann Formulierungen auf, in denen der Sohn „*visibilis imago invisibilis Dei*“ genannt wird.¹¹ Hinter ihnen steht ein neuer Gedanke, der die „Imago“-Vorstellung in einem anderen Licht erscheinen läßt: Gott, der Vater, selber ist unsichtbar, in den Kategorien und Strukturen dieser Welt nicht darstellbar, er besitzt ein ungegenständliches überweltliches Sein. Der Sohn ist dagegen das sichtbare, gegenständliche Abbild des Vaters. In ihm offenbart sich uns Gott, erschafft und erlöst die Welt. Unter diesem Aspekt gestaltet sich die Trinitätslehre zu einem ungeheuren Entfaltungsprozeß (dispensatio): Am Anfang befindet sich der ruhende Zustand Gottes. Dann tritt Gott im Vollzug der Schöpfung als „Abbild“ Sohn aus sich heraus. Er wird sichtbar, und diese Sichtbarmachung erreicht ihren Höhepunkt in der Fleischwerdung des Sohnes. Die durch sie bewirkte Erlösung hat wiederum kein anderes Ziel, als die gefallene Schöpfung in Gott zurückzubringen, so daß am Ende Gott wieder alles in allem

⁶ z. B. de trin. V, 37, 155 A; VI, 16, 169 Bf; XI, 11, 406 Bf; XII, 12, 440 C.

⁷ z. B. de trin. I, 38, 49 B; IV, 6, 100 A; XII, 52, 467 B.

⁸ z. B. de trin. II, 8, 57 B; VI, 35, 185 Bf; IX, 37, 308 f.

⁹ z. B. de trin. II, 8; III, 23; XI, 5 402 B.

¹⁰ z. B. de trin. IX, 51, 322 A; X, 6.

¹¹ z. B. de trin. II, 8, 57 B; VII, 37, 231 A; VIII, 48, 271 B; 49, 272 Bf u. ö.

sein soll.¹² Danach wird die Trinitätslehre von Hilarius als eine Bewegung aufgefaßt und ihre Entfaltung mit dem Handeln Gottes verbunden. Weiterhin bekommt sie einen binitarischen Charakter, der auf der Zweiheit — nicht Dreiheit — von Urbild und Abbild beruht. Dies wird konkret darin sichtbar, daß die Lehre vom hl. Geist in den 12 Büchern über die Trinität nur einen ganz kleinen Raum einnimmt. Und selbst diese wenigen Aussagen stehen unverbunden neben dem eigentlichen Gedanken der „Trinitätslehre“.

So ist es Hilarius gelungen, ein durchdachtes und geschlossenes „trinitarisches“ System zu entwerfen. Er fügt es aus den zwei Aussagereihen, der Vater-Sohn-Beziehung und der „Imago“-Vorstellung, zusammen. Obwohl beide Reihen von Haus aus nicht zueinander gehören, verbindet sie Hilarius über den Begriff der Wesensgleichheit von Vater und Sohn. So ist er in diesem Zentrum der Trinitätslehre (der Wesensgleichheit) völlig eindeutig und klar, geht aber in der Darstellung und Beschreibung der Trinität verschiedene Wege. Das war nach Inhalt und Methode ein beachtlicher Beitrag zur theologischen Diskussion im 4. Jahrhundert.

3) Trinitätslehre und Christologie gehören bei Hilarius aufs engste zusammen: An Christus liest er die entscheidenden Aussagen über das Wesen Gottes ab. Hier ist der Erkenntnisgrund seiner Trinitätslehre, wie sich umgekehrt erst in der Christologie im vollen Umfange zeigt, was die Trinitätslehre bedeutet. Schon äußerlich besteht daher der überwiegende Teil von „De trinitate“ in christologischen Ausführungen und Exegesen des Neuen Testaments. So haben wir jetzt noch unser Augenmerk auf die Christologie des Hilarius zu lenken.

Der Sohn Gottes hat nichts von seinem göttlichen Wesen bei der Fleischwerdung verloren, heißt der erste und entscheidende Satz, wenn Hilarius von der Inkarnation spricht.¹³ In der Erklärung zum Christuspsalm in Phil. 2 präzisiert er das dahingehend, daß Christus bei der Menschwerdung nur die göttliche Gestalt (forma) aufgegeben habe, seine göttliche „natura“ dagegen behalte.¹⁴ Um Gott die Fleischesannahme zu ermöglichen, muß Christus allerdings eine „ideale“ und sündlose, vom Vater besonders geschaffene Menschheit erhalten.¹⁵ Ihm wird jede Schwäche und alles Leidensvermögen abgesprochen bis hin zu doketisch klingenden Aussagen.¹⁶ Dabei kommt es Hilarius vor allem darauf an, daß die göttliche und die menschliche Natur Christi eine Personseinheit bilden. Das ist möglich, weil Hilarius die Gottheit als *K r a f t* (virtus) beschreibt, die in Christus die menschliche

¹² etwa de trin. III, 9, 81; XI, 43, 428 B; 44.

¹³ z. B. de trin. X, 16, 355 A; 19, 357 Af; 47, 380 B.

¹⁴ z. B. de trin. VIII, 45; IX, 51–54; XI, 5.

¹⁵ vergl. de trin. X, 15, 354 A; 16, 355 A; 17, 356 A; 44, 377 Cf.

¹⁶ vergl. die Diskussion von A. BECK und G. RAUSCHEN in Kirchliche Studien und Quellen, Amberg 1903, S. 82 ff., in Tübinger Quartalschrift 87, 1905, S. 424 ff. und in der Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck, 1906, S. 108 ff., S. 295 ff., S. 305 ff.

Seite ohne an ihrer Göttlichkeit Schaden zu nehmen, durchdringen kann. Denn als *K r a f t* vermag Gott in allen Dingen zu sein.¹⁷

Die Bedeutung dieser Christologie wird in der Erlösungslehre klar: Christus kann nun mit seiner göttlichen Kraft über seine Menschheit die gesamte menschliche Welt — auch ihre Stofflichkeit — durchdringen. So vollbringt er eine umfassende Erlösung von Leib und Seele. Es ist ein Rückverwandlungsprozeß des gefallen Menschen in das Ebenbild Gottes, der auf seine völlige Vereinigung mit Gott abzielt.¹⁸ Der realen Christologie entspricht demnach eine reale Erlösungslehre. Beide haben wiederum ihre Entsprechung in der Trinitätslehre: Der Sohn Gottes, der nachher Fleisch annimmt, muß von Anfang an eine ganz reale (d. h. im Wesen verankerte) Göttlichkeit besitzen. Das wird durch den „Imago“-Begriff und die Vater-Sohn-Beziehung ausgedrückt. So stellt sich die Theologie des Hilarius als ein geschlossenes Ganzes dar, in dem Trinitätslehre, Christologie und Erlösungslehre zusammengehören und aufeinander bezogen sind.

II

In der Kirchengeschichte wird Hilarius zuweilen „Athanasius des Westens“ genannt. Schon die gedrängte Darstellung seiner Trinitätslehre ließ erkennen, daß dahinter mehr als nur eine oberflächliche Etikettierung steckt. Die Berührungspunkte mit der Theologie des Athanasius sind etwa bei der zuletzt skizzierten Erlösungslehre ganz auffällig: Das nachdrückliche Betonen einer realen Erlösung, deren Inhalt die Verwandlung des Menschen zu Gottes Ebenbild ausmacht, hat bei Athanasius seine deutliche Entsprechung. Eine Untersuchung zu dieser Frage kommt dann auch mit überzeugenden Argumenten zu dem Ergebnis, daß Hilarius hier vom Osten abhängig ist. Denn eine so ausgeprägte Vergottungs- und Verwandlungslehre, wie er sie vorträgt, läßt sich im Westen sonst schlechterdings nicht nachweisen.¹⁹ Hilarius lehrt an diesem wichtigen Punkt östliche, athanasianische Theologie. Die Parallele geht in der Christologie weiter: Hier kommt es Athanasius ebenso wie Hilarius auf die Erhaltung der Gottheit des Sohnes bei der Fleischwerdung an. Die Bedeutung der Menschheit tritt demgegenüber zurück, wieder bis hin zu doketischen Aussagen.²⁰ Im Hintergrund steht das gemeinsame Anliegen, durch die Betonung einer realen Gottheit in Christus eine umfassende Erlösung des Menschen zu garantieren.

Im Zusammenhang mit diesem Gedanken ergeben sich weitere Gemeinsamkeiten in der Trinitätslehre selber. Athanasius lehnt gleichfalls entschieden jede Subordination des Sohnes gegenüber dem Vater ab und bekennt

¹⁷ de trin. I, 6, 29 B; III, 12, 82 Cf; VI, 27, 178 B; VII, 36, 230 A; IX, 38, 309 B.

¹⁸ de trin. III, 16, 85 B; IX, 38, 311 A; X, 7, 348 Af; X, 16, 357 B; XI, 49, 422 ff.

¹⁹ vergl. Ph. T. WILD „The Divinization of Man according to St. Hilary of Poitiers“, Mundlein, 1947, S. 19 ff.

²⁰ Contra Arianos II, 8, 161 Cff.; wie Aaron das priesterliche Gewand überzog, so zieht der Sohn Gottes die Menschheit über. Nach Migne, Patrologia Graeca, tom. XXVI.

sich zu dessen alleinigen Ursprung aus Gott.²¹ Dabei legt er genau wie Hilarius gegen die arianische Irrlehre den Nachdruck auf die Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater, weil von ihr die Wesensgleichheit abhängt. Vor allem könnten aber die personenhaften Begriffe, Vater, Sohn, Geburt, und die mit ihnen verbundenen Aussagen über das Vater-Sohn-Verhältnis direkt von Athanasius kommen. Sie machen das Herzstück seiner Trinitätslehre aus, das er sinngemäß in den „Arianerreden“ mit dem Begriff „homousios“ beschreibt. Dieser Begriff spielt zwar in „De trinitate“ nur eine Nebenrolle,²² was Athanasius mit ihm aussagen will, entspricht aber genau der Grundintention der Trinitätslehre des Hilarius, nämlich die völlige Wesenseinheit von Vater und Sohn, die auf der Gleichheit ihrer Natur beruht, festzuhalten.

Am Rande sei noch vermerkt, daß die theologische Gemeinsamkeit von Athanasius und Hilarius auch ihre literarische Parallele besitzt: Aufbau und inhaltliche Gestaltung der drei Arianerreden und von „De trinitate“ sind einander auffallend ähnlich. So muß man annehmen, daß Hilarius wichtige Stücke seiner Trinitätslehre aus der östlichen Theologie und speziell von Athanasius übernommen hat.

Auf der anderen Seite lassen sich wesentliche Aussagen in der Trinitätslehre des Hilarius nicht mit Athanasius in Verbindung bringen. Ich erinnere an die Auffassung und Darstellung des Sohnes als Kraft Gottes, an den binitarischen Ansatz der gesamten Trinitätslehre und schließlich auch an die Ewigkeit des Sohnes im Vater. Gerade das letzte widerspricht zusammengekommen mit der „ökonomischen“ Entfaltung der Trinität ganz deutlich dem östlichen Prinzip der Ewigkeit der Trinität in drei selbständigen Personen.²³

Loofs hat nun eindrücklich nachgewiesen, daß eben diese drei Punkte ein Charakteristikum der in der Formel von Sardika (342) enthaltenen Trinitätslehre sind. Er macht für die Gestaltung dieses Bekenntnisses freilich weitgehend die Theologie des Marcell von Ancyra verantwortlich.²⁴ Offensichtlich sind die drei Charakteristika aber Eigentümlichkeit der westlichen Trinitätslehre, die durch den Einfluß von Marcell höchstens verstärkt worden sind. Jedenfalls finden wir alle drei Punkte schon in ausgeprägter Form bei Tertullian, dem Vater der westlichen Trinitätslehre:

Ausgangspunkt seiner Trinitätslehre ist die ruhende Einheit Gottes — ein Zustand, bei dem der Sohn im Vater ist.²⁵ Erst mit dem Beginn des Handelns Gottes in der Schöpfung entfaltet sich die Trinität in einen Prozeß, den er wie Hilarius „dispensatio“ nennt. Trinität heißt Bewegung

²¹ z. B. contra Arianos I, 9, 28 Cff.; 19, 52 B.

²² In „De synodis“ macht Hilarius das „homousios“ gleichfalls zum Leitwort seiner Theologie — vergl. de syn. 81–86.

²³ Das Prinzip findet sich etwa in Gedanken der ewigen Zeugung bei Origenes und Athanasius.

²⁴ vergl. F. LOOFS „Die Homousianer von Sardika“, Abhandlung für die königlich preußische Akademie der Wissenschaften, Historische Klasse, 1909, S. 17 f.

²⁵ z. B. adversus Praxean 5, 233 f.; 6, 235 — zitiert nach C.S.E.L. vol. 47.

Gottes, bis am Ende der Zeiten alles wieder in Gott zurückkehren wird.²⁶ Ferner macht schon Tertullian einen doppelten Seinsbegriff zur Grundlage seiner Trinitätslehre: Gott ist einmal alles umfassendes, ruhendes Sein und zugleich bewegende, handelnde Kraft in allem.²⁷ Diese Doppelheit entspricht der Zweiheit von Urbild und Abbild. Daraus folgt mit gleicher Notwendigkeit wie bei Hilarius eine binitarische Tendenz in der Trinitätslehre. Schließlich wird auch bei Tertullian der Sohn vorwiegend als Kraft (*virtus*) Gottes beschrieben, die bei der Fleischwerdung die Menschheit Christi dynamisch durchdringt.²⁸

In direkter Beziehung zu Tertullian steht der römische Presbyter Novatian. In seiner Schrift „*De trinitate*“ finden sich alle charakteristischen Aussagen aus Tertullians Trinitätslehre wieder. Das zusammenfassende Kapitel 31 der Schrift²⁹ enthält z. B. den Gedanken der Ewigkeit des Sohnes im Vater, es spricht davon, daß der Sohn „*virtus*“ ist, und von seiner „*nativitas*“ aus Gott und der *substantia divina*, die er dadurch besitzt. Ganz klar kommt hier auch der ökonomisch-dynamische Aufbau der Trinitätslehre zum Ausdruck, wenn die selbständige Existenz des Sohnes an seine Aufgabe gebunden wird. Der Sohn ist Lichtstrahl, nicht Lichtquelle; er kehrt am Ende wieder in Gott zurück. Gelegentlich taucht in diesem Zusammenhang auch schon der Begriff „*imago*“ auf.³⁰ Nach Kapitel 2 ist Gott die Quelle aller Dinge, der mit seinem Sein alles umfaßt. So vertritt Novatian den gleichen Gottesbegriff wie Tertullian.

Von Novatian lassen sich die Verbindungslinien weiterziehen: zu Ambrosius (*De fide*), Foebadius und eben zur Formel von Sardika. Dies sind Beweise genug dafür, daß es eine ganz bestimmt geprägte westliche Trinitätslehre gegeben hat. Hilarius war unbestreitbar mit diesem westlichen Traditionsstrom verbunden, ebenso wie er andererseits vom Osten Einflüsse in seine Theologie aufgenommen hat.

III

Wie verhalten sich nun aber diese beiden Traditionsströme zueinander? An einem bestimmten Beispiel aus der Trinitätslehre des Hilarius kann man ihr wechselseitiges Verhältnis gut aufzeigen: Es ist der für sie besonders entscheidende „*Imago*“-Begriff. Dieser Begriff — griechisch: *eikon* — spielt auch bei Athanasius eine zentrale Rolle.³¹ Er verwendet ihn als Ausdruck der absoluten Gleichheit von Vater und Sohn. Der Sohn ist vollkommenes Abbild des Vaters.³² Jede platonische Abwertung des Abbildes gegenüber dem Urbild ist verschwunden.

²⁶ z. B. *adv. Praxean* 4, 232.

²⁷ z. B. *adv. Praxean* 8, 238 ff.; *de carne Christi* 3 u. 15 f.

²⁸ z. B. *adv. Praxean* 7, 236.

²⁹ Text nach Yorke-Fausset, *Cambridge/Patristic Texts*.

³⁰ vergl. dazu c. 22; 28.

³¹ Aus der neueren Literatur zum „*Eikon*“-Begriff bei Athanasius vergl. J. B. SCHOEMANN: *Eikon* in den Schriften des hl. Athanasius in Scholastik, XVI, Jahrgang 1941, S. 335 ff. und R. Bernard: *L'image de Dieu d'après St. Athanase*; Paris. Dort weitere Literatur.

Hier gibt es keinen Unterschied zwischen Athanasius und Hilarius. Umso mehr fällt auf, daß Athanasius den Begriff „eikon“ niemals als Bezeichnung für den Inkarnierten gebraucht. Denn mit der Fleischwerdung hat die vollkommene Ebenbildlichkeit Christi mit dem Vater aufgehört, weil ein Abbild des unsichtbaren Gottes selber auch unsichtbar bleiben muß.³³ Für die Zeit der Inkarnation verliert also der Sohn seine vollkommene Ebenbildlichkeit, da er nun im Fleisch sichtbar und gegenständlich wird.³⁴ Diese Auffassung steht im klaren Gegensatz zu der These des Hilarius, die besagt: der Sohn ist *visibilis imago invisibilis Dei*. Hilarius kommt es gerade darauf an, daß Gott in Christus in seiner ganzen Fülle sichtbar wird. Dabei kennt er keine Bedenken, es könnte dem Wesen Gottes widersprechen, als Kraft im Fleische anschaulich zu werden. In diesem grundsätzlichen Punkt steht er bei Tertullian (und Novatian), der genau in der gleichen Weise vom Sichtbarwerden Gottes im Fleische spricht.³⁵ Bei der Grundfrage, dem Gottesbegriff, ist demnach Hilarius von der westlichen Theologie bestimmt, obwohl er weithin sein Material aus der östlichen „Eikon“-Vorstellung bezieht.

Es hat sich damit an diesem Beispiel gezeigt:

1. Hilarius übernimmt umfangreiches Material mit zentralen Aussagen für seine Trinitätslehre aus der östlichen Theologie.
2. In seiner Denkform und bei seinem theologischen Ansatz in der Theologie und Trinitätslehre bleibt er jedoch dem westlichen Denken verhaftet.
3. Dadurch werden die östlichen Gedanken wesentlich modifiziert, und zwar so, daß sie in einen neuen Sinnzusammenhang kommen. Umgekehrt wird freilich auch das westliche Denken mit neuen Inhalten aus dem Osten aufgefüllt.

Diese drei Thesen bestätigen sich rückblickend über unser Beispiel hinaus für die gesamte Trinitätslehre. Denn ihr Aufriß ist in der Tat eindeutig vom westlichen Denken bestimmt. Die Grundlage bildet der westliche doppelseitige Gottesbegriff, bei dem der Sohn als die aktive Seite (*virtus*) Gottes verstanden wird. Dazu gehört der ökonomische Aufbau der Trinitätslehre und schließlich — das scheint mir der fundamentale Punkt zu sein — ihre monistische Denkweise: Im Westen gibt es, wie sich am Beispiel des „Eikon“-Begriffs gut erkennen ließ, keinen grundsätzlichen Gegensatz zwischen Gott und Welt, zwischen dem unsichtbaren Sein Gottes und der dinghaft stofflichen Menschenwelt. Gott hat auch die Materie geschaffen, und der Sündenfall konnte nichts an seinem positiven Verhältnis zu ihr ändern. Deshalb vermag der Sohn ohne Schaden für seine Gottheit

³² z. B. Athanasius, *contra Arianos* II, 35, 221 C; I, 9, 28 Cff.

³³ z. B. Athanasius: *de decretis Nicaenae Synodis* 27, 465 B. Auf der gleichen Linie liegt es, wenn der Begriff „eikon“ im Gegensatz zu Hilarius auch nicht für den vergotteten Menschen gebraucht wird — da heißt es höchstens: *kat'eikona*.

³⁴ vergl. z. B. SCHOEMANN, *Eikon* in den Schriften des hl. Athanasius in: *Scholastik*, XVI. Jahrgang, 1941, S. 335 ff. und R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après St. Athanase*, Paris, S. 24 ff.

³⁵ etwa Tertullian, *adversus Praxean*, 14 f.

Fleisch anzunehmen. So denkt Tertullian und so denkt auch Hilarius.³⁶ Beide unterscheiden sich darin von der östlichen Denkweise, die einen durch den Sündenfall verursachten Gegensatz zwischen Gott und Materie annimmt. Charakteristisch ist dafür neben der Begrenzung der Abbildhaftigkeit auf den präexistenten Christus das östliche Streben, durch die Erlösung von der Stofflichkeit befreit zu werden. Bezeichnenderweise wird bei Hilarius die Stofflichkeit des Menschen durch die Erlösung nicht aufgehoben, sondern nur verwandelt.³⁷

In diesen westlichen Aufriß fügt nun Hilarius freilich eine große Menge östlichen Gedankenguts ein, wie wir gesehen haben. Er versucht dabei, die östlichen Gedanken mit dem westlichen Ansatz zu verbinden und auszugleichen: Die Ewigkeit des Sohnes im Vater modifiziert sich in Anlehnung an die von Origenes gelehrt ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater zur gegenseitigen Einwohnung von Vater und Sohn. Damit wird der durch das Heraustreten des Sohnes aus Gott bestimmte ökonomische Charakter der Trinitätslehre abgeschwächt. Die philosophisch-abstrakte Auffassung der Trinitätslehre ergänzt Hilarius durch personhafte Vorstellungen des Athanasius. Er nimmt die Vergottung des Menschen als Ziel der Erlösung auf. Selbst in der grundlegenden Bewertung des Verhältnisses von Gott und Welt zeigt sich Hilarius vom Osten beeinflusst. In Abweichung von der Christologie des Tertullian lehrt Hilarius nicht einfach die unmittelbare Verbindung von Gott und Mensch, sondern spricht Christus eine besondere ideale Menschheit zu. So steht Hilarius mit seiner Trinitätslehre tatsächlich zwischen Ost und West.

IV

Wir kehren zum Leben des Hilarius zurück. Denn nun müßte man annehmen, daß Hilarius mit dieser seiner Trinitätstheologie zum Vermittler zwischen Ost und West in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts hätte werden können. Er hat einen solchen Brückenschlag auch wirklich versucht und in seiner Schrift „De synodis“ praktisch durchgeführt. In diesem Sendschreiben an die westlichen Bischöfe in Gallien, den beiden Germanien und Britannien informierte er sie über die theologische Situation im Osten.³⁸ Er tut das, indem er die wichtigsten östlichen Formeln seit Antiochia (341) wiedergibt und kommentiert. Erstaunlich genug, Hilarius wirbt dabei für die eusebianische Theologie, eben für die 2. Formel von Antiochia.³⁹ Hier zeigt es sich, daß er bei der östliche und westliche Gedanken umfassenden Weiträumigkeit seiner Trinitätslehre auch Stücke der eusebianischen Theologie einbeziehen konnte. Das gilt vor allem vom trinitarischen Kernbegriff der Formel, dem von Christus gesagten *απαρραλληκτος ειπων*. Noch enger fühlt er sich den Homoiousianern von Ancyra verwandt. In ihren Formu-

³⁶ vergl. dazu Tertullian, *adversus Praxean* 7, 236 f.; 27, 280; *de Carne Christi* 16, 825 C; *Apologia* 21, 14. Hilarius, *de trin.* VIII, 53, 276 B; X, 16, 397 B u. 409 C; 40, 425 B.

³⁷ dazu Hilarius, *de trin.* VIII, 53, 276 B; XI, 40, 525 B.

³⁸ *de syn.* 1, 479 ff.

³⁹ *de syn.* 32, 405 A ff.

lierungen findet er ein gut Teil seiner eigenen Intentionen wieder.⁴⁰ Vor allem weist er die westlichen Bischöfe auf das verwandte „homousios“ hin.

Gegen Ende der Schrift wendet sich Hilarius dann aber auch an die Theologen des Ostens. Von Ihnen fordert er Verständnis für den westlichen Standpunkt.⁴¹ Er verteidigt das „homousios“ des Westens und endet mit einem Appell zur Einigung. Sein Vorschlag gipfelt in der These, daß östliches „homousios“ und westliches „homousios“ zusammengehören.⁴² Die auf die Einheit der Trinität drängende Theologie des Westens muß mit der die Unterscheidung der Personen betonenden Lehre des Ostens verbunden werden.

Dieser Vorschlag ist von beiden Seiten nicht angenommen worden. Als es im Jahre 381 endlich zu einer gemeinsamen kirchlichen Definition der Trinitätslehre kam, die von Ost und West gleichermaßen akzeptiert werden konnte, war sie nicht auf dem Boden der west-östlichen Vermittlungstheologie des Hilarius gewachsen, sondern auf dem der kappadozischen Theologen.⁴³ Hilarius hat mit seiner Trinitätstheologie im Westen wie im Osten wenig Beachtung gefunden. Warum ist sein Brückenschlag mißglückt? Die Antwort kann für uns nur lauten: weil Hilarius einmal dem Osten gegenüber ein im Prinzip westlich denkender Theologe geblieben ist, der die östliche Trinitätslehre im Grunde gar nicht verstanden hatte. Wenn Hilarius in „De synodis“ vorschlug, „homousios“ und „homoiosios“ zu verbinden, dann stand hinter diesem Vorschlag eben seine westliche Auffassung von „usia“ und sein westlicher Gottesbegriff. Nach der westlichen dynamischen Auffassung der „usia“ Gottes gab es keinen wesentlichen Unterschied zwischen „gleich“ und „ähnlich“, da der Sohn als alles durchdringende Kraft aus Gott beschrieben wurde.⁴⁴ Im Osten beruhte der Gegensatz gerade auf der Unterscheidung von „gleich“ und „ähnlich“, weil hier der Sohn substantia als Person neben dem Vater aufgefaßt wurde. Für den Westen enthielt auf der anderen Seite die Trinitätslehre des Hilarius zu viel östliches Traditionsgut, das der westlichen Theologie fremd war.

⁴⁰ vergl. de syn. 19, 495 B; 20, 496 Af; 27, 500 Cf.

⁴¹ De syn. 78, 530 Cff.

⁴² de syn. 88, 540 f.; 91, 543 A — Die Begriffe „homousios“ und „homoiosios“ bezeichneten im 4. Jahrhundert zwei theologische Auffassungen, die quer durch die westliche und östliche Kirche liefen. Dabei ist die Herkunft des Begriffes „homousios“ noch ungeklärt (ich halte es für westliches consubstantialis). Die damit zusammenhängenden komplizierten Fragen können hier jedoch nicht weiter erörtert werden. Das ist auch gar nicht nötig, weil Hilarius in „De synodis“ die beiden Begriffe nur als Kennworte für den Westen und Osten gebraucht: „Homousios“ steht für die westliche Theologie, wie wir sie kennengelernt haben und wie Hilarius selber sie im Prinzip vertritt. „Homoiosios“ bezeichnet die typisch östliche Position, wie sie Hilarius in der Trinitätslehre der Eusebianer und später der Homoiosianer repräsentiert sieht.

⁴³ Die Theologie der Kappadozier fließt zwar aus verschiedenen Quellen, sie kommt aber letztlich wohl von Origenes her und ist eindeutig östlich — vergl. Karl HOLL: Amphiochius von Ikonien in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen, 1904.

⁴⁴ vergl. dazu de syn. c. 67 und 71.

V

Hilarius hat in seiner Trinitätslehre den für jene Zeit einzigartigen Versuch unternommen, östliche und westliche Tradition, östliche und westliche theologische Gedanken, zu vereinen. Die Gründe für das Scheitern dieses Versuches offenbaren den tiefen, ja fundamentalen Gegensatz im Denken und in der Theologie der östlichen und westlichen Kirche. Es hat sich gezeigt, daß es ein Gegensatz bis hin in den Gottesbegriff und die Auffassung von Welt und Mensch ist.

Von hierher fällt Licht auf das komplizierte Verhältnis von Ost und West im 4. Jahrhundert und auf die langwierige Auseinandersetzung um die Trinitätslehre in der Alten Kirche. Es ging eben nicht nur um einen Streit über theologische Sachfragen, sondern um die Begegnung zweier verschiedener Welten. Gleiche Begriffe, gleiche Sätze besagten nicht dasselbe. Und so lag schon in dieser ersten großen Begegnung der Keim zu dem späteren Zerfall der beiden großen Teile der Christenheit. Als sich die Häupter der östlichen und westlichen Synoden in Philippopol bzw. Sardika im Jahre 342 gegenseitig aus der Kirchengemeinschaft ausschlossen, bedeutete dieses erste bedeutende Zerwürfnis zwischen Ost- und Westkirche mehr als eine kirchenpolitische Meinungsverschiedenheit. Es war Zeichen einer unheilbaren Zukunft.

Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung

Von Josef Semmler

Vor etwas mehr als einem Jahrzehnt hat F. L. Ganshof das Wort von der „décomposition“ der letzten Periode der Regierung Karls d. Großen geprägt.¹ In dieser Zuspitzung dürfte sich Ganshofs Urteil über die Jahre nach der Kaiserkrönung von 800 vielleicht nicht ganz halten lassen.² Doch ist nicht zu verkennen, daß mit der Kaiserkrönung das Werk Karls im wesentlichen getan ist, daß jetzt auch Schäden und Risse in seinem Werke sichtbar werden, die die außenpolitische und kriegerische Aktivität der Jahre bis 800 verdeckt hatte.

Im Jahre 802 war Karl d. Große unter dem Einfluß der christlichen Kaiseridee mit einem umfassenden Reformgesetzeswerk hervorgetreten, einem Programm, das vornehmlich religiös-kirchlich ausgerichtet war, das aber auch in das Rechtsleben eingriff durch Ergänzung der bestehenden Volksrechte.³ Doch dieser Anlauf ist steckengeblieben: Die kirchliche Reform

¹ F. L. Ganshof, *La fin du règne de Charlemagne, une décomposition*, Ztschr. f. Schweiz. Gesch. 28 (1948) S. 433–452; vgl. auch dens., *L'échec de Charlemagne*, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes-rendus des séances (1947) S. 248–257.

² Vgl. Th. Schieffer, *Die Krise des karolingischen Imperiums* in: *Aus Mittelalter und Neuzeit. Festschr. z. 70. Geburtstag von Gerhard Kallen* (Bonn 1957) S. 1–15; dazu wieder F. L. Ganshof, *Louis the Pious reconsidered*, *History* 42 (1957) S. 173 mit Anm. 8.

³ Die wichtigsten Quellen der Kaisergesetzgebung von 802 sind MG. Capit. I, 91–120, 143 f., 146, 157 ff., 170 ff., 237–240 Nr. 33–42, Nr. 57, Nr. 59, Nr. 68, Nr. 69, Nr. 77, Nr. 120 und Nr. 121. Zur Datierung dieser Kapitularien C. de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne (504–814)* = *Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie* 2^{sér.}, fasc. 38 (Löwen/Paris 1936) S. 227; F. L. Ganshof, *Zur Datierung eines Aachener Kapitulars Karls d. Großen*, *Ann. d. Histor. Vereins f. d. Niederrhein* 155/156 (1954) S. 62–66; W. A. Eckhardt, *Die Kapitulariensammlung Bischof Ghaerbalds v. Lüttich = Germanenrechte Neue Folge*, *Deutschrechtl. Archiv* Heft 5 (Göttingen 1955) S. 21 f., S. 24–27, S. 68 f.; dens., *Die Capitularia missorum specialia von 802*, *DA.* 12 (1956) S. 498–516. — Der Ansatz des *Capitulare missorum item speciale*, MG. Capit. I, 102 ff. Nr. 35 durch Eckhardt zu 806 erscheint mir nicht zweifelsfrei.

Ausführlichste erzählende Quelle zur Gesetzgebung von 802 sind die *Annales Laureshamenses* und davon abgeleitet das *Chronicon Moissacense*, vgl. dazu unten den Exkurs S. 63 ff.

ging als ungelöste Aufgabe an Ludwig d. Frommen über; die Rechtsreform beschränkte sich auf einige capitula „et ea imperfecta“, wie Einhard zugeben muß.⁴

Die Kaisergesetzgebung von 802 ist bisher von der Forschung kaum als ein Ganzes betrachtet worden,⁵ sie ist noch nicht einmal quellenmäßig einwandfrei gesichert.⁶ Auf ihrer strikten Durchführung hat Karl d. Große wohl selber nicht bestanden.⁷ Indem er, wie jüngst W. Schlesinger gezeigt hat, in der Teilungsakte von 806 einerseits die Konstantinische Kaisertradition in den Vordergrund schob, andererseits auf die „imperiale“ fränkische Königstradition zurückgriff,⁸ hat er ihre ideelle Grundlage, die Idee des einen christlichen Kaisertums, zwar nicht ausdrücklich den Forderungen der fränkischen Königstradition geopfert, sie aber doch in entscheidenden Punkten geschwächt.⁹

Die 802 sich manifestierenden Ideen haben indes weitergewirkt.¹⁰ Sie sollten sich in den ersten anderthalb Jahrzehnten der Regierung Ludwigs

⁴ Einhard, *Vita Karoli*, rec. G. Waitz, MG. SS. rer. Germ. in us. schol.⁶ (1911) S. 33.

⁵ Vornehmlich die kirchliche Seite des Reformprogrammes von 802 ist quellenkritisch behandelt bei C. de Clercq, *La législation religieuse franque* S. 194–207, S. 223–228; zur Reform des Instituts der *missi dominici* V. Krause, *Geschichte des Instituts der missi dominici*, MIOG. 11 (1890) S. 217–222, W. A. Eckhardt, DA. 12 (1956) S. 511 f.; zur staatsrechtlichen Seite des Reformprogramms vgl. A. Dumas, *Le serment de fidélité et la conception du pouvoir du I^{er} au IX^e siècle*, Rev. hist. de droit franç. et étr. 4^e sér. tom. 10 (1931) S. 289 ff., Ch. E. Odégar, *The concept of royal power in the Carolingian oaths*, Speculum 20 (1945) S. 279–289, Th. Mayer, *Staatsauffassung in der Karolingerzeit*, HZ. 173 (1952) S. 477–482, F. L. Ganshof, *Charlemagne et le serment in: Mélanges d'histoire du moyen-âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen* (Paris 1951) S. 259–270; vgl. auch H. Helbig, *Fideles Dei et regni*, Arch. f. Kulturgesch. 33 (1950/51) S. 275–306, bes. S. 287–291 und W. Schlesinger, *Kaisertum und Reichsteilung. Zur Divisio regnorum von 806 in: Forschungen zu Staat und Verfassung. Festgabe für Fritz Hartung* (Berlin 1958) S. 26–30. — Den ersten Versuch einer Gesamtbeurteilung der Gesetzgebung von 802 machten F. L. Ganshof, *Ztschr. f. Schweiz. Gesch.* 28 (1948) S. 439–447 und danach H. Fichtenau, *Il concetto imperiale di Carlomagno in: I problemi della civiltà carolingia = Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo I* (Spoleto 1954) S. 251–298, bes. S. 274 f., siehe auch H. Liebeschütz, *Wesen und Grenzen des karolingischen Rationalismus*, Arch. f. Kulturgesch. 33 (1950/51) S. 22 f.

⁶ Siehe unten den Exkurs S. 63 ff.

⁷ Vgl. Ganshof, *Ztschr. f. Schweiz. Gesch.* 28 (1948) S. 444–447.

⁸ W. Schlesinger, *Kaisertum und Reichsteilung* (oben Anm. 5) S. 9–51; vgl. auch H. Beumann, HZ. 185 (1958) S. 540–549.

⁹ Zum fränkischen Teilungsprinzip G. Tellenbach, *Die Unteilbarkeit des Reiches*, HZ. 163 (1941) S. 23–37; W. Schlesinger, *Die Anfänge der deutschen Königswahl*, ZRG. Germ. Abt. 66 (1948) S. 382–397; *ders.*, *Karolingische Königswahlen in: Zur Geschichte und Problematik der Demokratie. Festgabe für Hans Herzfeld* (Berlin 1958) S. 201–264, bes. S. 212–215 mit weiterer Literatur. — Daß auch durch den Rückgriff auf die Zeit Konstantins vor der Konstantinischen Schenkung eine Reichsteilung begründet werden konnte, hat W. Schlesinger, *Kaisertum und Reichsteilung* (oben Anm. 5) S. 43–49 gezeigt.

¹⁰ Vgl. vor allem Th. Schieffer, *Die Krise des karolingischen Imperiums* (oben Anm. 2) S. 1–8.

d. Frommen zu einem Regierungsprogramm von imponierender Geschlossenheit verdichten und weit über Karl d. Großen hinausführen.¹¹ Schon die Kaisergesetzgebung von 802 war getragen von einem hohen sittlichen Ethos, durchdrungen von der Verantwortung für die Untertanen, ihr religiöses und sittliches Leben, ihr ewiges Heil, einer Verantwortung, die das kaiserliche Amt belastete und zugleich erhob.¹² In ganz besonderem Maße gilt das von dem Regierungsprogramm Ludwigs d. Frommen, das uns in zwei bedeutsamen Dokumenten, Grundsatzserklärungen gleichsam, vorliegt, dem Prooemium generale ad capitularia tam ecclesiastica quam mundana von 818/819 und der Admonitio ad omnes regni ordines von 823/825.¹³ Der Kaiser als adiutor Gottes hat das ihm durch die Wahl des rex regum übertragene Amt zu verwalten mit iustitia, pietas und zugleich humilitas, um im letzten Gerichte vor Gott bestehen zu können. Seine wichtigste Aufgabe ist die Erhöhung und Ehre der hl. Kirche. Der „congruus honor“ der sponsa Christi gewährt ihren Dienern, d. h. dem ganzen christlichen Volke, pax und iustitia. Pax und iustitia aber garantieren den status regni. Kirche und Reich gehen von ihrer letzten Zielsetzung her, die Untertanen zum Heile zu führen, ineinander über. Sie bilden den ager bonus, in dem durch die ständige Sorge des Kaisers „eradicentur noxia, plantentur utilia“. Über beide, die ecclesia und die res publica,¹⁴ die kirchliche und die weltliche Sphäre, waltet die pax, die der Kaiser durch seine Herrschaft garantiert.

Diese Herrschaft legitimierte nicht mehr nur die Tradition des fränkischen Königtums, das nach wie vor die faktische und machtmäßige Basis der kaiserlichen Herrschaft bildete, sondern vor allem der göttliche Auftrag,

¹¹ Vgl. A. Kleinclausz, L'Empire carolingien, ses origines et ses transformations (Paris 1902) S. 292–295; R. Foltz, L'idée d'Empire en occident du Ve au XVe siècle (Paris 1953) S. 36 ff.; E. Ewig, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter in: Vorträge und Forschungen hg. v. Th. Mayer III (Lindau/Konstanz 1956) S. 70–73; Th. Schieffer, Die Krise des karolingischen Imperiums (oben Anm. 2) S. 5–8; F. L. Ganshof, History 42 (1957) S. 173–178.

¹² Vgl. H. X. Arquillière, L'augustinisme politique (Paris 1934) S. 113 ff.; L. Halphen, Charlemagne et l'Empire carolingien (Paris 1947) S. 207–223, bes. S. 210–213; F. L. Ganshof, Ztschr. f. Schweiz. Gesch. 28 (1948) S. 440 ff.; H. Fichtenau, Il concetto imperiale (oben Anm. 5) S. 274 ff.; E. Ewig, Zum christlichen Königsgedanken (oben Anm. 11) S. 67–70.

¹³ MG. Capit. I, 273–275 und MG. Capit. I, 303–307. — Zum folgenden vgl. L. Halphen, L'idée de l'Etat sous les Carolingiens, Rev. Hist. 185 (1939) S. 62–67; ders., Charlemagne et l'Empire carolingien S. 225–231; Th. Mayer, HZ. 173 (1952) S. 467–484; F. L. Ganshof, Over het idee van het keizerschap bij Lodewijk de Vrome tijdens het eerste deel van zijn regering, Mededelingen van de koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie, Klasse der Letteren, Jaargang XV (1953) Nr. 9 S. 3–16; E. Ewig, Zum christlichen Königsgedanken (oben Anm. 11) S. 70 ff.; R. Bonnaud-Delamare, L'idée de la paix à l'époque carolingienne (Paris 1939). Vgl. auch E. Delaruelle, En réalisant le „De institutione regia“ de Jonas d'Orléans. L'entrée en scène de l'épiscopat carolingien in: Mélanges . . . L. Halphen (1951) S. 185–192.

¹⁴ Zu dem neu auftauchenden Begriff „res publica“ vgl. H. Liebeschütz, Arch. f. Kulturgesch. 33 (1950/51) S. 37 ff.; E. Ewig, Zum christlichen Königsgedanken (oben Anm. 11) S. 72 f. mit zahlreichen Belegen; F. L. Ganshof, History 42 (1957) 174–180.

das „munus divinum“.¹⁵ Am kaiserlichen Amte, dem „ministerium“, hatten die Großen des Reiches und der Kirche mit ihren „ministeria“ ihren hierarchisch gestaffelten Anteil.¹⁶ Nicht mehr nur dem Herrscher durch persönliche Bindungen verpflichtete Gefolgsleute sollten sie sein, sondern subiecti, der Kaiser ihr admonitor, sie seine adiutores, mit dem Kaiser geeint in der pax.

Die pax in ecclesia und res publica aber war nicht denkbar ohne den Komplementärbegriff der „unitas“. Die Einheit des Reiches wurde nicht begründet mit staatlicher Zweckmäßigkeit, sondern mit der Einheit des Glaubens und der Kirche. Sie fand ihre letzte Verwurzelung in dem einen Vater aller.¹⁷

Politisch ließ sich indes die Idee der Reichseinheit nur auf das Kaisertum beziehen, worauf vor allem Ganshof hingewiesen hat.¹⁸ Sie war mit dem einen christlichen Kaisertum untrennbar verbunden.¹⁹ Für Karl d. Großen mußte so 806 die fast unüberwindliche Schwierigkeit entstehen, dem Teilungsprinzip der fränkischen Königstradition Genüge zu tun, ohne dabei die Idee des christlichen Kaisertums aufzugeben. Er fand jedoch die nach der Seite der praktischen Durchführbarkeit hin unvollkommene, in ihrem Ideengehalt aber großartige Lösung, indem er einerseits an die konstantinische Kaisertradition, andererseits an die „imperiale“ fränkische Königstradition anknüpfte.²⁰

Diese fränkische „imperiale“ Königstradition hatte seit Pippin in der Herrschaft über verschiedene gentes und regna ihren Ausdruck gefunden. Von ihr legten die neben dem „nomen imperatoris“^{20a} geführten Königstitel Karls d. Großen Zeugnis ab. Ludwig d. Fromme aber ließ gerade die Königstitel ganz fallen, er nannte sich „divina providentia imperator augustus“ und datierte — wiederum im Gegensatz zu seinem Vater — seine Urkunden nur nach den „anni imperii.“²¹ Die „divina providentia“, auf die sich Ludwig d. Fromme in der Intitulatio seiner Diplome berief, war keine leere Floskel. Das Walten der göttlichen Vorsehung bildete für ihn

¹⁵ Die Reversoite der Goldsolidi Ludwigs des Frommen trägt die Umschrift „munus divinum“; dazu P. E. Schramm, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik I = Schriften der MGH. 13, 1 (Stuttgart 1954) S. 303–306.

¹⁶ Zu Herkunft und Verwendung des Begriffes „ministerium“ Arquillière, *L'augustinisme politique* (1934) S. 72–104; Th. Mayer, HZ. 173 (1952) S. 473 f.; E. Ewig, Zum christlichen Königsgedanken (oben Anm. 11) S. 71 f.; ders., Das Bild Constantins in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters, *Hist. Jahrb.* 75 (1956) S. 41–46.

¹⁷ Vgl. die Belege bei R. Faulhaber, Der Reichseinheitsgedanke in der Literatur der Karolingerzeit = *Historische Studien* Heft 204 (Berlin 1931) S. 24–27.

¹⁸ F. L. Ganshof, *Ztschr. f. Schweiz. Gesch.* 28 (1948) S. 444 f.; ders., *Over het idee van het keizerschap* (oben Anm. 13) S. 3 f.

¹⁹ Siehe vor allem E. Ewig, *Zum christlichen Königsgedanken* (oben Anm. 11) S. 68 ff.

²⁰ Siehe oben Anm. 8. ^{20a} vgl. H. Beumann, *Nomen imperatoris*. Studien zur Kaiseridee Karls d. Großen, HZ. 185 (1958) S. 515–549.

²¹ Vgl. L. Halphen, *Charlemagne et l'Empire carolingien* (1947) S. 226; F. L. Ganshof, *Over het idee van het keizerschap* (oben Anm. 13) S. 5.

die undiskutable Rechtfertigung der „unitas regni“.²² Unsere Getreuen haben uns ermahnt, führt der Kaiser aus, bei voller Gesundheit und in der gegenwärtigen von Gott geschenkten Friedenszeit eine Entscheidung zu treffen „de statu totius regni et de filiorum nostrorum causa more parentum nostrorum“. Da ihm aber die göttliche Vorsehung das Reich in voller Einheit zugedacht hat, sei es ein „scandalum“, ein Ärgernis im moraltheologischen Sinne des Wortes,²³ diese gottgewollte Einheit durch eine „divisio humana“ „more parentum nostrorum“ zu zerreißen. In diesen wenigen Sätzen verbergen sich ideelle Grundlage und Leitidee zugleich der unitarischen Thronfolgeordnung von 817, der „Ordinatio imperii.“

Begreiflicherweise ist gerade dieses Dokument Ludwigs d. Frommen von der Forschung sowohl unter dem politisch-staatsrechtlichen Aspekt als auch neuerdings auf seine ideellen Grundlagen hin immer wieder untersucht worden.²⁴ Die „Ordinatio imperii“ ist in der Tat eines der wichtigsten Zeugnisse für die Reichs- und Kaiseridee Ludwigs d. Frommen, sie stellt gleichsam die Applizierung dieser Reichs- und Kaiseridee auf den politischen Raum dar. Ihr zur Seite tritt die kirchliche Gesetzgebung Ludwigs d. Frommen. Auch sie und gerade sie empfängt aus der hohen Auffassung vom Reiche und vom Kaisertum ihre Begründung und Rechtfertigung. Die Regierung Ludwigs d. Frommen ist bisher zu Unrecht in der historischen Forschung und Bewertung stets hinter der Leistung Karls d. Großen zurückgetreten.²⁵ So ist es nicht verwunderlich, daß sich gerade bei der Behandlung der kirchlichen Gesetzgebung Ludwigs d. Frommen Probleme auftun, deren Lösung im Rahmen dieser Studie nicht möglich ist.

*

Der „honor“ und die „exaltatio“ der hl. Kirche Gottes bildete einen integrierenden Bestandteil des kaiserlichen Reformprogrammes Ludwigs d.

²² Ordinatio imperii, MG. Capit. I, 270 f., ebd. auch das folgende Zitat. — Dazu vor allem F. L. Ganshof, Over het idee van het keizerschap (oben Anm. 13) S. 7–9; ders., Observations sur l'Ordinatio imperii de 817 in: Festschr. f. Guido Kisch (Stuttgart 1955) S. 19 f.

²³ Siehe Ganshof, Over het idee van het keizerschap (oben Anm. 13) S. 11 f.; vgl. auch G. Ermecke, Art. „Ärgernis“ in: Lex. f. Theol. u. Kirche I² (1957) Sp. 838 f. mit weiterer Literatur.

²⁴ A. Kleinclausz, L'Empire carolingien, ses origines et ses transformations (1902) S. 276–298; G. Eiten, Das Unterkönigtum im Reiche der Merowinger und Karolinger = Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 18 (1907) S. 62–71; R. Faulhaber, Der Reichseinheitsgedanke (oben Anm. 17) S. 24–35; H. Zatschek, Die Reichsteilungen unter Kaiser Ludwig d. Frommen, MIOG. 49 (1935) S. 185–220; L. Auzias, L'Aquitaine carolingienne (778–987) = Bibliothèque Méridionale 2^e sér. tome 28 (Paris 1937) S. 79–84; L. Halphen, Charlemagne et l'Empire carolingien (1947) S. 236–239; H. Fichtenau, Das karolingische Imperium (Zürich 1949) S. 226–230; F. L. Ganshof, Over het idee van het keizerschap (oben Anm. 13) S. 3–16; ders., Observations sur l'Ordinatio imperii (oben Anm. 22) S. 15–31; ders., History 42 (1957) S. 175 f.; W. Schlesinger, Karlingische Königswahlen (oben Anm. 9) S. 217–222.

²⁵ Vgl. Th. Schieffer, Die Krise des karolingischen Imperiums (oben Anm. 2) S. 3–8; F. L. Ganshof, History 42 (1957) S. 171 f.

Frommen.²⁶ Von alters her ließ sich dieses Ziel hauptsächlich durch die Erteilung von Rechten, durch Schenkung von Besitz an die Kirche und durch Sicherung ihrer Rechtsstellung und ihres Besitzstandes durch das feierliche Dokument der Urkunde erreichen. Ludwig d. Fromme ließ, wie uns sein Biograph berichtet, alle Diplome seiner Vorgänger einziehen, um sie neu zu bestätigen.²⁷ Die Untersuchungen Th. v. Sickels haben uns darüber belehrt, was es mit dieser Neubestätigung auf sich hat:²⁸ In das Immunitätsdiplom wurde der königliche Schutz eingefügt, den bis dahin nur Kirchen erhalten hatten, die im königlichen Eigentum standen. Das Schutzdiplom trat damit — vom Rechtsinhalt her gesehen — an die Stelle der Immunitätsurkunde. Rein rechtlich wandelte sich damit das Verhältnis der Kirche zum Herrscher völlig. Hatte bis dahin die Immunität die Kirchen nur negativ vom staatlichen Zugriff „befreit“,²⁹ so fügte jetzt der Königsschutz zur „Freiung“ das positive Element der Herrschaft hinzu.³⁰ Ludwig d. Fromme gewann nun auf dem Rechtswege die Herrschaft über die Klöster³¹ und die Bischofskirchen,³² die bisher dem König nur auf Grund des allgemeinen staatsrechtlichen Verhältnisses der Kirche zum Herrscher offenstanden und über die er verfügte in Ausübung seiner Macht. Als aber durch die tiefgreifende Änderung des Urkundenformulars unter Ludwig d. Frommen an die Stelle des indirekten staatsrechtlichen Abhängigkeitsverhältnisses die direkte, aus dem Schutz resultierende Herrschaft trat, konnte der Kaiser, um eine Formulierung Th. Mayers zu variieren, eine Reichskirche aufbauen, wie sie in dieser Form unter Karl d. Großen noch nicht bestanden hatte.³³ Die rechtlich gesehen heterogenen Elemente der fränkischen Kirche, die Bistümer mit z. T. antiker Tradition, die karolingischen Hausklöster, die vielen Adelsklöster, die gerade unter Ludwig d. Frommen in großer Zahl dem

²⁶ Vgl. das Prooemium generale von 818/819, MG. Capit. I, 274 f. und die Admonitio ad omnes regni ordines, MG. Capit. I, 303 cap. 2; vgl. auch Formulae Senonenses recentiores Nr. 9, MG. Formulae S. 215.

²⁷ Thegan, Vita Hludowici imperatoris, MG. SS. II, 593.

²⁸ Th. v. S i c k e l, Beiträge zur Diplomatik III, S. B. d. kaiserl. Akad. d. Wiss. zu Wien, phil.-histor. Klasse 47 (1864) S. 175—277; ders., Beiträge zur Diplomatik V, ebd. 49 (1865) S. 311—410; E. E. S t e n g e l, Diplomatik der deutschen Immunitätsprivilegien vom 9. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts (Innsbruck 1910); Th. M a y e r, Fürsten und Staat. Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Mittelalters (Weimar 1950).

²⁹ Zur fränkischen Immunität neuestens F. L. G a n s h o f, L'immunité dans la monarchie franque in: Recueil de la société Jean Bodin I² (Brüssel 1958) S. 171—216 mit der gesamten älteren Literatur.

³⁰ Vgl. S i c k e l, Beiträge III (oben Anm. 28) S. 209—216; J. F i c k e r, Über das Eigentum des Reiches am Reichskirchengut, S. B. d. kaiserl. Akad. d. Wiss. zu Wien; phil.-hist. Klasse 72 (1872) S. 95 ff.; E. E. S t e n g e l, Diplomatik S. 570 f.; Th. M a y e r, Fürsten und Staat S. 25 ff.

³¹ Vgl. E. L e s n e, Histoire de la propriété ecclésiastique en France II, 2 = Mémoires et travaux publiés par les professeurs des facultés catholiques de Lille fasc. 30 (Lille/Paris 1926) S. 30—62.

³² Vgl. S i c k e l, Beiträge III (oben Anm. 28) S. 231—239; L e s n e, a.a.O., S. 39 f., S. 70—123; Th. M a y e r, Fürsten und Staat S. 32 f.

³³ Th. M a y e r, a.a.O.

Immunität
+
Königl. Schutz

Ludwig
gewinnt
Herrschaft über
Klöster und
Bischofskirchen
↳
unheilvolle
Rückstände
→ sah
es unter
Karl nicht

Kaiser tradiert bezw. seinem Schutze unterstellt wurden,³⁴ die sog. „freien“ Klöster des 7. Jahrhunderts,³⁵ sie alle bildeten von nun an durch eine einheitliche Privilegierung auch rechtlich eine Einheit, durch das persönliche Herrschaftselement des Schutzes an den Kaiser gebunden.

Einer so im Entstehen begriffenen Reichskirche gab Ludwig d. Fromme jetzt auch eine einheitliche, im ganzen Reiche verbindliche Satzung, eine Regel, nach der sich künftig Liturgie und Disziplin, das Gemeinschaftsleben der Stifte und Klöster im Reiche gestalten sollten. Zu diesem Zwecke trat im August 816 eine große Reichssynode zusammen.³⁶ Sie stellte zwei Statuten zusammen, je eines für die Kanoniker und Kanonissen.³⁷ Sie erließ überdies die fundamentalen Bestimmungen einer Einheitsobservanz, nach denen sich die Klosterreform zu vollziehen hatte. Für den nächsten 1. September, d. h. für den 1. September 817, mußten sich die Gemeinschaften der Kanoniker und Kanonissen und die Klöster der Mönche darauf vorbereiten, kaiserliche Untersuchungskommissionen zu empfangen, die zu kontrollieren hatten, inwieweit sich die einzelnen Konvente nach den Satzungen von 816 ausgerichtet hatten.³⁸

Diese hier entwickelte Sicht steht im Widerspruch zu der bis jetzt gültigen Chronologie der Reformen Ludwigs d. Frommen. Obwohl die Quellen den Beginn der vom Kaiser zentral geleiteten Reform in Kanoniker- und Kanonissenstiften und Mönchsklöstern als einen auch zeitlich einheit-

³⁴ Vgl. J. Semmler, *Traditio und Königsschutz*, ZRG. Kan. Abt. 45 (1959) S. 6–13; dazu vom adelsgeschichtlichen Aspekt K. Schmid, *Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel*, Ztschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins 105 (1957) S. 43 f., S. 51–55.

³⁵ Zu den sog. „freien“ Klöstern des 7. Jahrhunderts A. Pöschl, *Bischofsgut und mensa episcopalis I* (Bonn 1908) S. 88–96; E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France I* (Lille/Paris 1910) S. 91–95; zuletzt W. Schwarz, *Jurisdictio und Conditio*, ZRG. Kan. Abt. 45 (1959) S. 45–51, S. 70–83; zu ihrer rechtlichen Einbeziehung in die Reichskirche Ademar v. Chabannes, *Historiae*, MG. SS. IV, 119, zur Deutung dieser Stelle J. Semmler, ZRG. Kan. Abt. 45 (1959) S. 8–11.

³⁶ Die bisher bekannten Quellen zur Reichssynode vom August 816 sind verzeichnet bei Böhmmer-Mühlbacher-Lechner, *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern*² (Innsbruck 1908) Nr. 622 (fortan zit.: BM²); vgl. dazu A. Werminghoff, *Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816*, NA. 27 (1901) S. 607–645; C. de Clercq, *La législation religieuse franque depuis l'avènement de Louis le Pieux jusqu'aux fausses décrétales*, *Revue de droit canonique* 4 (1954) S. 374–385.

³⁷ *Institutio canonicorum Aquisgranensis*, MG. Concilia II, 1, 308–421; *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis*, MG. Concilia II, 1, 421–456.

³⁸ Das Datum des 1. Sept. 817, an dem die missi ihre Tätigkeit aufnehmen sollten, ist ausdrücklich in den Hludowici imperatoris epistolae ad archiepiscopos missae, MG. Concilia II, 1, 460 vermerkt. Zur Überlieferung dieses Schreibens M. Conrat, NA. 37 (1912) S. 771 f., W. Levison, NA. 38 (1913) S. 508 f.; zur Datierung F. L. Ganshof, *Note sur la date de deux documents administratifs émanants de Louis le Pieux* in: *Recueil des travaux offert à M. Clovis Brunel I = Mémoires et documents publiés par la société de l'Ecole des Chartes* 12, 1 (Paris 1955) S. 511–518.

wie einheitl.
Regel für
a) Liturgie
b) Disziplin
c) Gemeinschaftsleben

Semmler
berichtet
alte Forschungs-
stand
laut ihm
Mönchs- u.
Kanoniker-
reform gleich-
zeitig!

lichen Vorgang beschreiben,³⁹ hält die Forschung bis heute daran fest, daß zwar die *institutiones* der *canonici* und *sanctimoniales* im August 816 erlassen wurden und damit die Grundlage für die Stiftsreform gegeben war, daß aber die Mönchsreform nach einer nicht recht faßbaren Vorbereitung im Jahre 816 erst ein Jahr später nach dem Erlaß des sog. „*Capitulare monasticum*“ vom 10. Juli 817⁴⁰ einsetzte.⁴¹ Aber dieses Urteil beruht allein auf einer mangelhaft bekannten und durch Editionen ungenügend erschlossenen Quellenüberlieferung.⁴² Es gibt nicht allzu viele Texte in der gesamten fränkischen Kapitulariengesetzgebung, die handschriftlich so gut bezeugt sind wie das bisher stets als verloren betrachtete monastische Kapitular vom 23. August 816.⁴³ Und dieses Kapitular bezeugt uns, daß die wirklich einschneidenden, z. T. grundstürzenden *canones* der Mönchsreform nicht erst 817, sondern schon 816 erlassen wurden.⁴⁴ Ein Text, den die Forschung seit

³⁹ Alle Quellen, die über das kirchliche Reformwerk Ludwigs d. Fr. berichten, stellen die Stifts- und Klosterreform als einen in sich zusammenhängenden, einheitlichen Vorgang dar; lediglich der zeitliche Ansatz differiert: Das *Chronicon Moissacense* setzt seinen Bericht ins Jahr 815, MG. SS. I, 311; Ermoldus Nigellus, *In honorem Hludowici . . . carmen*, MG. Poetae lat. aevi Karol. II, 38–40 schließt seine Erzählung unmittelbar an Ereignisse des Jahres 816 an; der Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris*, MG. SS. II, 621 f. datiert die Kloster- und Stiftsreform auf 817. Diesem letzteren zeitlichen Ansatz folgen B. Simon, *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig d. Frommen I* (Leipzig 1874) S. 82–98 und Ch. J. Hefele – H. Leclercq, *Histoire des conciles* IV, 1 (Paris 1911) S. 9–30. Ardo, *Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis*, MG. SS. XV, 215 f., der nur über die Klosterreform berichtet, bietet selber keine Datierung.

⁴⁰ *Capitulare monasticum*, kürzere Fassung, ed. B. Albers, *Consuetudines monasticae III* (Montecassino 1907) S. 115–142; *Capitulare monasticum*, längere Fassung, MG. Capit. I, 343–349; dazu B. Albers, *Die Reformsynode von 817 und das von ihr erlassene Kapitular*, Stud. u. Mitt. OSB. 28 (1907) S. 528–540.

⁴¹ Die Chronologie der Reformen Ludwigs d. Frommen geht auf K. Zeumer, *Gött. Gel. Anz.* 1882 S. 1415–1427 zurück, sie ist bis heute nicht revidiert worden; vgl. F. L. Ganshof, *Note sur la date* (oben Anm. 38) S. 511–514, der alle ältere Literatur verzeichnet.

⁴² Das sog. „*Capitulare monasticum*“ vom 10. Juli 817 stellt sowohl in der „kürzeren“ als auch in der „längeren“ Fassung eine Kompilation zweier Synodaltex-te dar (als Vermutung schon ausgesprochen von P. B. Corbett – F. Masai, *L'édition Plantin de Cassin, de la règle des pères et des capitulaires d'Aix pour les moines*, *Scriptorium* 5 (1951) S. 65–70 und Wattenbach-Levison-Löwe, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*. Vorzeit und Karolinger Heft 3 (Weimar 1957) S. 305 Anm. 55): des Kapitulars von 816 und des Kapitulars von 817. Während die „kürzere Fassung“ (s. o. Anm. 40) durchaus offiziellen Charakter hat und vielleicht auf der Reichssynode von 818/819 erlassen wurde, muß die „längere Fassung“ als reine Sekundärüberlieferung aus der weiteren Betrachtung aus-scheiden, denn sie ist eine aus den beiden Kapitularientexten gefertigte private Kom-pilation, die Benedictus Levita als *Additio I* dem 3. Buche seiner *Canones-Samm-lung* angehängt hat; vgl. demnächst J. Semmler, *Zur Überlieferung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs d. Frommen*, DA 17, 1 (1961).

⁴³ Dieses Kapitular wird erstmals im *Corpus Consuetudinum monasticarum* ver-öffentlicht werden. – Zu dieser großen Edition der benediktinischen *Consuetudines* des 8. bis 14. Jahrhunderts vgl. die Ankündigung von K. Hallinger, *Arch. f. mittelrhein. Kirchengesch.* 9 (1957) S. 14 f.

über einem halben Jahrhundert mit Recht als Kommentar zu den monastischen Beschlüssen von 816 ansieht,⁴⁵ der aber nun erst richtig eingeordnet werden kann, nachdem das authentische Kapitular von 816 wiedergefunden ist,⁴⁶ weist ausdrücklich darauf hin, daß man sich auch in Mönchskreisen darauf vorbereitete, vom 1. September 817 an die kaiserlichen missi zu empfangen.⁴⁷

Die Reformbeschlüsse von 816 bilden also nicht nur sachlich, sondern auch zeitlich eine Einheit, wie sie uns in den Quellen auch dargestellt sind, ihre Durchführung war eine einzige Aktion. Zweck dieses tiefen Eingriffs in das kirchliche Leben aber war die Einheit und Einheitlichkeit der Observanz, des kirchlichen Gemeinschaftslebens, Grundlage und Sicherung zugleich auch der politischen Einheit.⁴⁸ Die beiden „institutiones“ für die Kanoniker und Kanonissen betonten selber ihren allgemeinverbindlichen Charakter.⁴⁹ Ein kaiserliches Rundschreiben an die Erzbischöfe führt dazu mit allem Nachdruck aus, daß jede Gemeinschaft von Kanonikern und Kanonissen die neue formula anzunehmen habe und keinerlei Abweichung von der in der „institutio“ festgelegten Satzung geduldet werden dürfe.⁵⁰ Noch aufschlußreicher ist die Sprache der Quellen, wenn sie die Mönchsreform begründen und als Ziel der diesbezüglichen kaiserlichen Gesetzgebung herausstellen, „inprimis ut nulla in ullis rebus inter huius profes-

⁴⁴ Eine weitere Studie über die monastischen Beschlüsse von 816 soll demnächst folgen.

⁴⁵ Statuta Murbacensia, ed. B. A l b e r s, Consuetudines monasticae III, 79–93; Neuedition im Corpus Consuetudinum monasticarum. Daß diese Statuten mit den Beschlüssen von 816 in Verbindung stehen, hat O. S e e b a s s, Über die Statuta Murbacensia, Ztschr. f. Kirchengesch. 12 (1891) S. 322–332 nachgewiesen.

⁴⁶ Die Statuta Murbacensia gehen höchstwahrscheinlich auf eine Aufzeichnung der canones von 816 zurück, die vor der endgültigen Redaktion des Kapitulars von 816 angefertigt wurde, sie enthalten daher nicht alle canones des Kapitulars und weichen auch inhaltlich in manchen Punkten von ihm ab; vgl. J. S e m m l e r, Zur handschriftlichen Überlieferung und zur Verfasserschaft der „Statuta Murbacensia“, Jahrb. f. d. Bistum Mainz (1959/60) sowie den oben Anm. 42 angezeigten Aufsatz.

⁴⁷ Die „Statuten von Murbach“ ordnen an, daß bis Mitte August (817) die Mönche aus den klösterlichen villae zurückzuziehen und durch Laien zu ersetzen seien (ed. A l b e r s, Consuetudines monasticae III, 86). Nach diesem Termin erwartete man offenbar die Kontrolle der missi. — Zur Tätigkeit der missi monastici Astronomus, Vita Hludowici imperatoris, MG. SS. II, 622; Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 215; Ermoldus Nigellus, In honorem Hludowici . . . carmen, MG. Poetae lat. aevi Karol. II, 38 f., 39 f.; Capitula monachorum ad Auam directa, MG. Epist. V, 305; Capitulare de inspiciendis monasteriis, MG. Capit. I, 321 f.

⁴⁸ Es ist bezeichnend, daß Ermoldus Nigellus, In honorem Hludowici . . . carmen, MG. Poetae lat. aevi Karol. II, 38 seinen Bericht über das kirchliche Reformwerk mit den Versen einleitet: „Denique fama sonat latum vulgata per orbem, Quod pius (sc. Caesar) induperans regna novare cupit“, also geradezu die kirchliche und die Reichsreform in eins setzt.

⁴⁹ Institutio canonicorum Aquisgranensis, MG. Concilia II, 1, 313, 394, 401; Institutio sanctionalium Aquisgranensis, MG. Concilia II, 1, 447.

⁵⁰ Hludowici imperatoris epistolae ad archiepiscopos missae, MG. Concilia II, 1, 458–464; vgl. auch Capitulare ecclesiasticum cap. 3, MG. Capit. I, 276 sowie MG. Concilia II, 2, 595 can. 9.

sionis viros in toto regno suo . . . inveniatur varietas.“⁵¹ Der Vita Benedicti v. Aniane zufolge ist dieses Ziel auch erreicht worden: „Cunctaque monasteria ita ad formam unitatis redacta sunt, acsi ab uno magistro et in uno imbuerentur loco. Uniformis mensura in potu, in cibo, in vigiliis, in modulationibus (d. h. in der Liturgie) observanda est tradita.“⁵²

Die forma unitatis der einzelnen ordines, wie sie die Reformbeschlüsse von 816 erstrebten, mußte ihnen auch ihr eigenes unverwechselbares Gepräge geben. Noch z. Zt. Karls d. Großen konnten sich z. B. die Insassen von St. Martin in Tours einmal als Mönche, ein andermal als Kanoniker bezeichnen.⁵³ Es gab Mönchsklöster, in denen Äbte und Mönche „magis canonicè quam monachicè“ lebten,⁵⁴ viele Mönche fühlten sich als Kanoniker, trugen aber das Mönchskleid, die cuculla.⁵⁵ Kein Geringerer als Alkuin unternahm es 801/802, diesen „tertius gradus“, der zwischen Mönchen und Kanonikern stehe, zu verteidigen, „quia tales maxime in domo Dei inveniuntur.“⁵⁶ Mit der klaren Scheidung der Ordines durch die Reformgesetzgebung Ludwigs d. Frommen vertrug sich eine solche Zwitterstellung, die historisch in manchen Gemeinschaften gewachsen war,⁵⁷ künftig nicht mehr. In der Tat sind in der Folgezeit diese Kanonikermönche oder Mönchskanoniker verschwunden, die Existenzberechtigung war ihnen abgesprochen.⁵⁸

Doch nicht nur durch ihre „professio“ sollten sich künftig Mönche und Kanoniker unterscheiden,⁵⁹ auch im innersten Bereich einer jeden kirchlichen Gemeinschaft, in der Liturgie, gingen von nun an Kanoniker und Mönche eigene Wege, vornehmlich im officium. Die Frage des officium spielte auf der

⁵¹ Capitula Notitiarum . . . MG. Epist. V, 303.

⁵² Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 215 f.; vgl. auch Statuta Murbacensia, ed. Albers, Consuetudines monasticae III, 93; Astronomus, Vita Hludowici imperatoris, MG. SS. II, 622; dazu Ph. Schmitz, L'influence de Saint-Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'ordre de Saint-Benoît in: Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale = Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 1957) S. 407 f.

⁵³ Vgl. den Brief Karls d. Gr. an Alkuin, MG. Epist. IV, 401 f. Nr. 247.

⁵⁴ Synode von Tours (813), MG. Concilia II, 1, 290 can. 25.

⁵⁵ Institutio canonicorum Aquisgranensis can. 125, MG. Concilia II, 1, 405.

⁵⁶ Vgl. den Brief Alkuins an Arn v. Salzburg, MG. Epist. IV, 416 Nr. 258. — Alkuin gehörte selber zu diesem „ordo“, vgl. Vita Alcuini, MG. SS. XV, 189 und 191; W. Pücker, Aniane und Gellone (Leipzig 1899) S. 248—258.

⁵⁷ Z. B. in St. Martin in Tours (unten Anm. 84) und Fontanelle (vgl. Gesta ss. patrum Fontanellensis coenobii, ed. F. Lohier — J. Laporte (Rouen/Paris 1936) S. 97).

⁵⁸ Vgl. vor allem die heftigen Angriffe der Reformpartei gegen den Hofklerus, der keinem „ordo“ zugehöre, Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 217; Walafrid Strabo, Visio Wettini, MG. Poetae lat. aevi Karol. II, 314 f.; Epitaphium Arsenii (Vita Walae), ed. E. Dümmeler, Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin, phil.-histor. Klasse (1900) Nr. 2 S. 66; Eingabe der Bischöfe zur Synode von 829, MG. Concilia II, 276 f. can. 19; dazu W. Lüders, Capella, Arch. f. Urkundenforschung 2 (1909) S. 60—64. Vgl. auch H. Fichtenau, Das karolingische Imperium (1949) S. 223 f. — J. Fleckenstein, Die Hofkapelle der deutschen Könige I. Teil = Schriften der MGH. 16, 1 (Stuttgart 1959) geht auf diese Frage nicht ein.

in der Liturgie
solcher
Mönche +
Kanoniker eigene
Wege gehen

Reformsynode von 816 eine zentrale Rolle, eine Rolle, die leider bis jetzt noch nicht in das Blickfeld der Liturgiegeschichte als der zuständigen Fachdisziplin getreten ist.⁵⁹

Zahlreich waren die Bemühungen Pippins und Karls d. Großen, die Liturgie der Kirchen ihres Reiches der römischen anzugleichen.⁶⁰ Neuere Arbeiten konnten diese Tendenzen bis weit in die vorkarolingische Zeit zurückverfolgen.⁶¹ Die Rezeption der römischen Liturgie im Frankenreich vollzog sich jedoch nur langsam und z. T. sehr unvollständig, so daß ein französischer Forscher jüngst mit Recht von einer „anarchie liturgique“ im fränkischen Reich z. Zt. Pippins und Karls d. Großen sprechen konnte.⁶² Im Zuge der liturgischen Bestrebungen Pippins und Karls d. Großen haben auch Klöster die römische Liturgie, vornehmlich das römische officium, ganz oder teilweise übernommen.⁶³ 816 aber lautete der Beschluß der Reichssynode, „ut monachi omnes cursum s. Benedicti cantarent ordine regulari“.⁶⁴ Einen ähnlichen Beschluß hatte offenbar schon die Reichssynode von 802 gefaßt, ohne daß es zu seiner Durchführung gekommen wäre.⁶⁵ Da 816 aber der Kaiser persönlich auf dem benediktinischen officium der Mönchsklöster bestand,⁶⁶ brach der Gegensatz auf: cursus (officium) s. Bene-

*Pippin u. Karl
versuchen, die
Liturgie im
Frankenreich
vom Liturgie
abzugleichen*

⁵⁹ Für sehr eingehende Auskünfte möchte ich auch an dieser Stelle den Herren Prof. Dr. C. Vogel - Straßburg, Prof. Dr. G. Martimort - Toulouse, Dr. K. O. Nussbaum - Bonn und P. Dr. C. Gindeler OSB. - Beuron auf das herzlichste danken.

⁶⁰ Vgl. Th. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkischen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, Hist. Jahrb. 53 (1933) S. 169-189 G. Ellard, Master Alcuin. Liturgist. A partner of our piety (Chicago 1956) S. 1-30; E. Bourque, Etude sur les sacramentaires romains II, 2 = Studi di antichità cristiana, pubblicati per cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 25 (Città del Vaticano 1958) S. 93-100 und jüngst C. Vogel, Les relations en matière liturgique entre l'Eglise franque et l'Eglise romaine in: Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800 = Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo VII (Spoleto 1960).

⁶¹ Vgl. zusammenfassend K. Hallinger, Römische Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit im Frankenreich in: St. Bonifatius. Gedenkgabe zum 1200. Todestag (Fulda 1954) S. 355-361.

⁶² C. Vogel, Les relations en matière liturgique (oben Anm. 60).

⁶³ Vgl. Statuta Murbacensia, ed. Albers, Consuetudines monasticae III, 81 f. siehe auch Expositio regulae ab Hildemaro tradita, ed. R. Mittermüller Vita et regula ss. patris Benedicti III (Regensburg 1880) S. 311 ff.

⁶⁴ Chronicon-Laurissense breve ad a. 816, ed. H. Schnorr v. Carolsfeld, NA. 36 (1911) S. 38 f. - Dieser Beschluß der Synode von 816 wird bestätigt durch die Statuta Murbacensia, ed. Albers, Consuetudines monasticae III, 81 f. und durch das monastische Kapitular von 816 cap. 3.

⁶⁵ Siehe unten Exkurs S. 63 ff.

⁶⁶ Das erfahren wir durch den Regelkommentar des Hildemar, ed. Mittermüller, S. 301 f. - L. Traube, Textgeschichte der Regula s. Benedicti, Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss., philosoph.-philolog.-histor. Klasse 25 ²(1910) S. 104 f. und ihm folgend noch W. Hafner, Der Basiliuskommentar zur Regula s. Benedicti = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens Heft 23

dicti und mos canonicus, officium Romanum, cursus s. Petri standen sich nunmehr gegenüber.⁶⁷ Zwar galt schon im 7. Jahrhundert die Regel des hl. Benedikt im Frankenreich als die „römische“ Regel.⁶⁸ Auch hatte die monastische Gesetzgebung von Aachen 816 entgegen dem Wortlaut der Benediktinerregel römische liturgische Bräuche für die Klöster vorgeschrieben, so z. B. den Ausfall des Alleluia schon an Septuagesima.⁶⁹ Doch empfanden die Zeitgenossen sehr deutlich, daß nunmehr die Benediktinerklöster von der seit Pippin und Karl d. Großen geförderten und durch Verordnungen immer wieder unterstützten liturgischen Einigungsbewegungen im Zeichen des römischen Brauches ausgenommen sein sollten. Der Protest ließ auch nicht auf sich warten: Klöster wollten ihre liebgewonnenen römischen Gewohnheiten nicht aufgeben;⁷⁰ sogar Montecassino scheint protestiert zu haben.⁷¹ Auf der Synode selbst verlangte der fränkische Episkopat, daß wenigstens an den drei letzten Kartagen und an Ostern sich die Benediktinerkonvente mit der ganzen fränkischen Kirche zum Stundengebet „more Romanae ecclesiae“ zusammenfanden.⁷²

Doch scheint sich jene Verpflichtung der Mönche auf das officium der Benediktinerregel nicht in erster Linie gegen die zu weitgehende Übernahme des römischen officium in den Klöstern zu richten. Vielmehr sollten durch

(Münster/W. 1959) S. 100 beziehen diesen ausführlichen Bericht Hildemars fälschlich auf ein sonst nicht bekanntes Konzil, Hildemar hat dagegen eindeutig die Reformsynode von 816 im Auge, vgl. J. Semmler, Ztschr. f. Kirchengesch. 69 (1958) S. 286 f.

⁶⁷ Die Konfrontierung des römisch-gallikanischen officium des 9. Jahrhunderts und des benediktinischen officium, eine Aufgabe der Liturgiegeschichte, steht noch aus. Möglicherweise dürfte sie beträchtliche Unterschiede zwischen den beiden officia zutage fördern. Bis jetzt finden sich nur gelegentliche Andeutungen in der Aufsatzsammlung von C. Callewaert, Sacris erudiri (Steenbrugge 1940), passim und bei A. Baumstark, Nocturna Laus = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Heft 32 (Münster/W. 1957), passim.

⁶⁸ Die Belege bei L. Traube, Textgeschichte (oben Anm. 66) S. 123 f. und bei K. Hallinger, Römische Voraussetzungen (oben Anm. 61) S. 344 ff.

⁶⁹ Statuta Murbacensia, ed. Albers, Consuetudines monasticae III, 88; monastisches Kapitular von 816 cap. 28. — Die Regula s. Benedicti cap. 15 sieht vor, das Alleluia im monastischen officium bis zum Caput Quadragesimae zu verwenden. Dagegen geht der Brauch, es schon am Sonntag Septuagesima entfallen zu lassen, höchstwahrscheinlich auf Gregor d. Großen zurück; vgl. Amalar v. Metz, De ordine antiphonarii, ed. I. M. Hanssens, Studi e Testi 140 (Città del Vaticano 1950) S. 65–67; C. Callewaert, Sacris erudiri (1940) S. 635–657; J. Froger, L'Alleluia dans l'usage Romain et la réforme de Saint-Grégoire, Ephemerides liturgicae 62 (1948) S. 6–48.

⁷⁰ Statuta Murbacensia, ed. Albers, Consuetudines monasticae III, 83.

⁷¹ Epistola Pauli Diaconi ad Carolum regem, MG. Epist. IV, 510 f. Nr. 13. — J. Winandy, Un témoignage oublié sur les anciens usages Cassiniens, Rev. Bén. 50 (1938) S. 280–291 bezweifelt die Authentizität dieses Briefes und sieht vermutlich darin eine Protestschrift Montecassinis gegen die Reformbeschlüsse von 816. Seine gewichtigen Argumente scheinen mir bis jetzt weder von T. Leccisotti, Benedictina 10 (1956) S. 337 f. noch von W. Hafner, Der Basiliuskommentar (oben Anm. 66) S. 64 widerlegt.

⁷² Expositio regulae ab Hildemaro tradita, ed. Mittermüller S. 302.

Sinn der Einführung der Benediktinerregel!

die Synodalbestimmung von 816 offenbar alte ordines beseitigt werden, alte officia, die sich in manchen Klöstern bis zum 9. Jahrhundert behauptet hatten. Es dürfte sich um jene Klöster handeln, in denen man jüngst die officium-Ordnung der „Laus perennis“ nachweisen konnte:⁷³ St. Maurice d' Agaune,⁷⁴ St. Martin in Tours,⁷⁵ St. Marcel-de-Chalon-sur-Saône,⁷⁶ St. Denis,⁷⁷ um nur die bedeutendsten zu nennen. Sehr wahrscheinlich gab es 816 auch noch Klöster, die sich im 7. und 8. Jahrhundert dem Einfluß von Luxeuil geöffnet hatten⁷⁸ und in denen man am ordo officii Columbans,⁷⁹ dem „cursus Scottorum“,⁸⁰ festgehalten hatte.⁸¹ Noch zu Ende des 8. Jahrhunderts beschrieb Abt Angilbert v. St. Riquier den in seinem Kloster herrschenden, dem Ordo der gallischen „Laus-perennis“-Klöster ähnlichen ordo officii.⁸² [Es scheint, daß die Verordnung der Synode von 816 diese alten ordines wirklich an der Wurzel traf.] Manche dieser alten monasteria sind

→ *man wollte die alten 'ordines' beseitigen!*

⁷³ Vgl. zum folgenden C. Gindele, Die gallikanischen „Laus-perennis“-Klöster und ihr „ordo officii“, Rev. Bén. 69 (1959) S. 32–48.

⁷⁴ J. M. Theurillat, L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune des origines à la réforme canoniale (515–830) Sion 1954 S. 103–107 mit allen Belegen.

⁷⁵ Zum Ordo von St. Martin in Tours vgl. Synode von Tours (567), MG. Concilia I, 127 can. 19; Gesta Dagoberti regis Francorum, MG. SS. rer. Mer. II, 144; Vita s. Balthildis, MG. SS. rer. Mer. II, 493.

⁷⁶ Siehe Fredegarii Chronicon, MG. SS. rer. Mer. II, 124, ausführlich C. Gindele, Rev. Bén. 69 (1959) S. 35 ff.

⁷⁷ Vgl. Fredegarii Chronicon, MG. SS. rer. Mer. II, 161, dazu L. Levillain, Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne, Bibl. de l'Ecole des Chartes 86 (1925) S. 74–84.

⁷⁸ Zur Ausbreitung der Regel und Observanz Columbans grundlegend A. Malnory, Quid Luxovienses monachi discipuli sancti Columbani ad regulam monasteriorum atque ad communem ecclesiae profectum contulerint (Paris 1894) S. 12–42.

⁷⁹ Vgl. Regula monachorum s. Columbani abbatis cap. 7, ed. O. Seebass, Zeitschr. f. Kirchengesch. 15 (1895) S. 378–381. — Die Neuausgabe der Regel von G. S. M. Walker in: Scriptorum Latini Hiberniae II (Dublin 1957) war mir noch nicht erreichbar. — Zum columbanischen ordo officii vgl. P. Cousin, La psalmodie chorale dans la règle de Saint-Colomban in: Mélanges Colombaniens. Actes du Congrès International de Luxeuil (Paris 1950) S. 179–191.

⁸⁰ Dieser Terminus findet sich in einem angelsächsischen (?) Traktat des 8. (?) Jahrhunderts, ed. A. W. Haddan — W. Stubbs, Councils and ecclesiastical documents relating to Great-Britain and Ireland (Oxford 1869) S. 139.

⁸¹ Das Kloster Remiremont beispielsweise besaß einen ordo officii, der dem von St. Maurice d'Agaune ähnlich war (vgl. Vita Amati abb. Habendensis, MG. SS. rer. Mer. IV, 218). Erst die zweite Vorgängerin der 821/822 regierenden Äbtissin Theotilde führte die Benediktinerregel ein (vgl. Liber vitae und Nekrolog von Remiremont, ed. A. Ebner, NA. 19 (1894) S. 71 und 74). Wir kommen damit bis an den Beginn des 9. Jahrhunderts heran. Noch ca. 840 spricht der Regelkommentator Hildemar davon, daß es Klöster gebe, in denen der ordo Columbans befolgt werde, vgl. Hildemari Expositio (oben Anm. 63) S. 255 f.

⁸² Angilbertus abb. Centulensis, Institutio de diversitate officiorum, Prolog bei Hariulf, Chronicon Centulense lib. II, cap. 11, ed. F. Lot, Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier, Collection des textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire (Paris 1894) S. 70 f.; vgl. auch cap. 17, ed. E. Bishop, Liturgica historica (Oxford 1918) S. 328 f. — Eine Neuedition der Institutio wird z. Zt. von P. K. Hallinger OSB. für das Corpus Consuetudinum monasticarum vorbereitet.

damals Benediktinerklöster geworden, so etwa St. Denis,⁸³ andere aber traten zum ordo canonicus über wie St. Martin in Tours⁸⁴ und St. Maurice d'Againe.⁸⁵ Wenn aber erst durch die Reformgesetzgebung von 816 alte ordines gallikanischer und columbanischer Prägung beseitigt wurden, dann hat erst die Kaisergesetzgebung Ludwigs d. Frommen zwar nicht den Sieg der Benediktinerregel im monastischen Bereich entschieden,⁸⁶ wohl aber ihre Alleinherrschaft im abendländischen Früh- und Hochmittelalter errichtet.

Stellen wir jedoch die Frage, inwieweit denn diese Satzungen von 816, die „regula“ und „institutiones“ für die drei kirchlichen ordines nun auch wirklich in den Stiften und Klöstern des Frankenreiches Eingang fanden, so vermag uns die bisherige Forschung darauf keine Antwort zu geben. Gerade die Beantwortung dieser Frage würde uns zum erstenmal erkennen lassen, wie weit in räumlicher Hinsicht die vom karolingischen Herrscher zentral erlassenen Gesetze galten.⁸⁷ Die Intensität staatlicher Erfassung in karolingischer Zeit könnte damit konkret aufgezeigt werden, was z. B. mit Hilfe der weltlichen Kapitulariengesetzgebung unmöglich zu sein scheint.⁸⁸

Über die Kanoniker- und Kanonissenstifte, die die „institutiones“ von 816 annahmen, fehlt eine vollständige Übersicht.⁸⁹ Die zahlreichen Handschriften⁹⁰ und die Erwähnungen der Aachener Kanoniker- und Kanonissen-

⁸³ Zur Reform von St. Denis MG. Concilia II, 1, 683—694, dazu L. Le villain, *Bibl. de l'école des Chartes* 86 (1925) S. 35—43.

⁸⁴ Der Übergang von St. Martin in Tours vom Kloster (vgl. oben Anm. 75) zum Stift läßt sich relativ gut verfolgen. Noch 782 ist von „monachi“ die Rede (MG. D Karol. I Nr. 141). 801/802 wirft Karl d. Gr. Alkuin, dem Abt v. St. Martin, vor, seine Untergebenen gäben sich einmal als Mönche, ein andermal als Kanoniker aus (MG. Epist. IV, 401 Nr. 247). Zur gleichen Zeit verteidigt Alkuin selber den „tertius gradus“, der zwischen Kanonikern und Mönchen stehe (MG. Epist. IV, 416 Nr. 258), und bittet um die Aufnahme ins Kloster Fulda, um sein Leben als Benediktinermönch zu beschließen (Vita Alcuini, MG. SS. XV, 191). In einer Privaturkunde für St. Martin von 813 werden dann die Insassen des alten Klosters ausdrücklich als „clerici“ angesprochen, „qui secundum canonicam institutionem in sancto ordine sunt constituti“ (Gallia christiana XIV, Instr. col. 15 n. 12).

⁸⁵ Vgl. I. M. Theurillat (oben Anm. 74) S. 119 ff.

⁸⁶ Die bekannten Fragen Karls d. Großen an die Bischöfe und Äbte von 811, ob es überhaupt Mönche geben könne, die nicht die Benediktinerregel befolgten, und ob es schon Mönche in Gallien gab, ehe die Regula s. Benedicti dorthin kam, machen deutlich, daß die Regel des hl. Benedikt im Frankenreich zwar allgemeine Geltung erlangt hatte, daß aber über die authentische Observanz noch keinerlei Vorstellungen existierten (MG. Capit. I, 161 cap. 12; MG. Capit. I, 164 cap. 12).

⁸⁷ Einen ersten Versuch in dieser Richtung habe ich an Hand eines speziellen Punktes der monastischen Gesetzgebung Ludwigs d. Frommen unternommen in meinem Aufsatz „Volatilia“. Zu den benediktinischen Consuetudines des 9. Jahrhunderts, *Stud. u. Mitt. OSB.* 69 (1958) S. 163—176.

⁸⁸ Vgl. F. L. Ganshof, *Recherches sur les capitulaires* (Paris 1958) S. 89—96.

⁸⁹ Einen ersten orientierenden Überblick bietet Ch. Deréine, Art. „Chanoines“, *DHGE.* XII (Paris 1953) Sp. 365—375; vgl. auch E. Fournier, *Nouvelles recherches sur les curies, chapitres et universités de l'ancienne Eglise de France* (Arras 1942) S. 139—151.

⁹⁰ Eine Übersicht über die bis heute bekannten Handschriften der Institutiones Aquigranenses bietet A. Werminghoff, *MG. Concilia II*, 1, 310 ff. und 422.

Kaisergesetzgebung
Schaffe voll
Alleinherrschaft
des B. v. im
Früh- u. Hochma
Inwie weit
haben die
regula u. die
institutiones
tatsächlich
Eingang ge-
funden?

regeln in Bibliothekskatalogen⁹¹ lassen auf eine schnelle und weite Verbreitung schließen.⁹² Für Italien ergriff Lothar I. offenbar ganz ähnliche Maßnahmen wie zuvor sein Vater im Frankenreich.⁹³

Auch die Mönchs- und Nonnenklöster, die die neue Observanz von Aachen übernahmen, harren noch der Aufarbeitung.⁹⁴ Eine stattliche Anzahl ist indes schon bekannt, und bedeutende Zentren des monastischen Lebens finden sich darunter.⁹⁵ Vor einiger Zeit hat man noch bestritten, daß die Klosterreform Ludwigs d. Frommen auch nach Italien getragen worden ist.⁹⁶ Diese Ansicht dürfte sich nicht halten lassen, gibt es doch deutliche Hinweise dafür, daß z. B. Bobbio⁹⁷ und selbst Montecassino⁹⁸ die Reichsobservanz

⁹¹ Vgl. z. B. Gesta ss. patrum Fontanellensis coenobii, ed. Lohier-Laporte (1936) S. 110; P. Lehmann, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz I (München 1918) S. 77; P. Ruf, ebd. III, 3 (1932) S. 340; siehe auch A. Werminghoff, NA. 27 (1901) S. 618 Anm. 4.

⁹² Vgl. auch die genauen Anweisungen Ludwigs d. Frommen betr. die rasche Verbreitung der authentischen Fassung der Institutiones von Aachen im Zirkular an die Erzbischöfe, MG. Concilia II, 1, 458–462.

⁹³ Olonnense capitulare primum, MG. Capit. I, 327 cap. 7; vgl. auch Historia custodum Aretinorum, MG. SS. XXX, 2, 1471.

⁹⁴ Diese Arbeit hoffe ich in absehbarer Zeit durchführen zu können.

⁹⁵ Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II⁴ (Leipzig 1912) S. 604–622; E. Lesne, Les ordonnances monastiques de Louis le Pieux et la Notitia de servitio monasteriorum, Rev. d'hist. de l'Eglise de France 11^e année tome 6 (1920) S. 162–175; K. Beyerle, Die Kultur der Abtei Reichenau I (München 1925) S. 80 ff., S. 280–291; C. Wolff, Zur Gründung und Geschichte der Abtei Schwarzach am Main im Zeitalter der Karolinger in: Abtei Münsterschwarzach. Arbeiten zu ihrer Geschichte. Festgabe zur Weihe der Kirche 1938 (Münsterschwarzach 1938) S. 187–231; K. Hallinger, Gorze – Kluny = Studia Anselmiana 22–25 (Rom 1950/51) S. 803–819; Th. Mayer, Konstanz und St. Gallen in der Frühzeit, Schweiz. Ztschr. f. Gesch. 2 (1952) S. 512–516; J. Semmler, Studien zur Frühgeschichte der Abtei Weißenburg, Blätter f. pfälz. Kirchengesch. u. rel. Volkskunde 24 (1957) S. 13–17; ders., Studien zum Supplex Libellus und zur anianischen Reform in Fulda, Ztschr. f. Kirchengesch. 69 (1958) S. 293–296; ders., ZRG. Kan. Abt. 45 (1959) S. 11 ff.

⁹⁶ Ph. Schmitz, L'influence de Saint-Benoît d'Aniane (oben Anm. 52) S. 414 f.

⁹⁷ Aus dem Kloster Bobbio stammen zwei Handschriften des 10. Jahrhunderts, die eine bestimmte Fassung der Aachener monastischen Gesetzgebung Ludwigs d. Frommen überliefern, vgl. vor allem O. Seebass, Über zwei Turiner Handschriften des Capitulare monasticum, NA. 19 (1894) S. 217–210. – Das Breve memoracionis Walae abbatis, Codice diplomatico del monastero di San Colombano di Bobbio I, a cura di C. Cipolla = Fonti per la storia d'Italia 52 (Rom 1918) S. 140 n. 36 entspricht in seinen monastischen Bestimmungen völlig den Verordnungen der monastischen Synoden von Aachen.

⁹⁸ Während des Capuaner Exils des Konvents von Montecassino zu Beginn des 10. Jahrhunderts nahm ein Mönch von Montecassino das „capitulum Ludouuuii cum ceteris“, eine bestimmte Textfassung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs d. Frommen, in den Cod. Casinensis 175 auf, von dem sich die gesamte Überlieferung dieses Textes in späteren Casinenser Handschriften herleitet (vgl. E. A. Lowe, The Beneventan Script (Oxford 1914) S. 69; M. Inguanez, Codicum Casinensium manuscriptorum catalogus I (Montecassino 1915) S. 258 ff.). Dies wäre kaum

Ludwigs d. Frommen annahmen. Diese Hinweise bietet nicht zuletzt die Überlieferung der Aachener monastischen Gesetzgebung selber. Hat also die Kloster- und Stiftsreform Ludwigs d. Frommen auch auf das ehemalige Langobardenreich übergegriffen, dann bildet diese Tatsache das Gegenstück zur zentralen herrschaftlichen Erfassung Italiens durch die Karolinger mit Hilfe der Reichsaristokratie, auf die neueste Forschungen eindringlich hinweisen.⁹⁹

Wohl mit den liturgischen Erfordernissen der neuen Satzungen von Aachen scheint ein auffallendes Ergebnis archäologischer Forschung zusammenzuhängen. Während unter Karl d. Großen ein Kirchenbautyp vorherrschte, der sich auf ein quadratisches Grundschema bezog, so sind die unter Ludwig d. Frommen fertiggestellten Kirchen beträchtlich von diesem Schema abgewichen.¹⁰⁰ Bezeichnender aber erscheint uns die Tatsache, daß der Bau von Kirchen, der beim Regierungswechsel in vollem Gange war, gestoppt und nach einem neuen Bauplan weitergeführt wurde. Dieser Wechsel des Bauplanes, den man genau datieren kann, ist so offenkundig, daß nur die Möglichkeit zur Erklärung bleibt, daß staatlicher Wille die Baumeister zwang, von der ursprünglichen Konzeption abzugehen. Neueste Grabungen ergaben, daß zu diesen Kirchen, bei denen während der Regierung Ludwigs d. Frommen der Wechsel des Bauplans eintrat, z. B. der Kirchenbau des Bischofs Haito v. Basel-Reichenau, eines der aktivsten Reformmänner,¹⁰¹ auf Reichenau-Mittelzell, die Stiftskirche in Vreden und als markantestes Beispiel der „Alte Dom“ zu Köln gehören.¹⁰² Schon Doppelfeld hat nachgewiesen, daß die Bauten der karolingischen Bauperiode VI des Kölner Domes genau dem bekannten St. Galler Klosterplan¹⁰³ entspre-

geschehen, hätte dieser monastische Text keine Bedeutung für Montecassino gehabt. — Vgl. auch die Chronik des Leo v. Ostia in der Bearbeitung des Petrus Diaconus, MG. SS. VII, 592 und davon abgeleitet das *Chronicon Volturnense del monaco Giovanni* vol. I a cura di V. Federici = *Fonti per la storia d'Italia* 58 (Rom 1925) S. 222.

⁹⁹ G. Tellenbach, Der großfränkische Adel und die Regierung Italiens in der Blütezeit des Karolingerreiches in: G. Tellenbach, *Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels — Forschungen zur oberrhein. Landesgeschichte IV* (Freiburg/Br. 1957) S. 40–70; E. Hlawitschka, *Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Italien — Forschungen zur oberrhein. Landesgeschichte VIII*.

¹⁰⁰ W. Boeckelmann, *Grundformen im frühkarolingischen Kirchenbau*, Wallraf-Richartz-Jahrbuch, Westdt. Jahrb. f. Kunstgesch. 18 (1956) S. 27–69; vgl. auch H. Fichtenau, *Das karolingische Imperium* (1949) S. 203–206.

¹⁰¹ Vgl. K. Beyerle, *Die Kultur der Abtei Reichenau I* (1925) S. 280 f. — Die Ansicht, Bischof Haito v. Basel sei der Verfasser der „Statuta Murbacensia“ gewesen (vgl. O. Seebass, *Ztschr. f. Kirchengesch.* 12 (1891) S. 331 f. Anm. 1 und K. Beyerle, a.a.O.) muß allerdings aufgegeben werden, vgl. J. Semmler, *Jahrbuch f. d. Bistum Mainz* (1959/60).

¹⁰² W. Boeckelmann, *Der Widerspruch im St. Galler Klosterplan*, *Ztschr. f. Schweiz. Archäologie und Kunstgeschichte* 16 (1956) S. 125–134 mit allen erforderlichen Quellen- und Literaturangaben.

¹⁰³ H. Reinhardt, *Der karolingische Klosterplan von St. Gallen* (Schweiz). Facsimile-Wiedergabe, hg. vom Histor. Verein des Kantons St. Gallen (1952).

chen.¹⁰⁴ Doch nicht dieser Plan wurde in Köln ausgeführt, sondern der der Bauperiode VII zugrundeliegende Plan. Auch letzterer Plan findet sich in dem St. Galler Dokument, aber nicht in der Planzeichnung, sondern in den beigesetzten Maßen, die sich — unerklärlich für die bisherige Forschung — mit der Zeichnung nicht zur Deckung bringen lassen.¹⁰⁴ Der Plan von St. Gallen stellt somit das eindrucksvollste Dokument der unter Ludwig d. Frommen eingetretenen Änderungen im Kirchenbau dar, ein Zeugnis kaiserlichen Reformwillens, der sich auch auf den Kirchenbau erstreckte.¹⁰⁵

*

Wie oben schon dargelegt, kann die bekannte Reichssynode von 817 nicht mehr als Ausgangspunkt der Klosterreform Ludwigs d. Frommen angesehen werden. Sie war bereits in vollem Gange, als im Juli 817 die fränkische Reichsversammlung erneut zusammentrat.¹⁰⁶ Für die Mönche wurde auch 817 eine Reihe von capitula erlassen, die aber nur mehr oder weniger ergänzenden Charakter hatten und die sich in einigen Punkten die Erfahrungen der angelaufenen Reform zunutzemachten.¹⁰⁷ Der Reichstag von 817 war völlig beherrscht von den Fragen, die die Thronfolgeordnung aufwarf; der Erlaß der „*Ordinatio imperii*“, das Hauptwerk dieses Reichstages, sollte die unitarische Reichsidee Ludwigs d. Frommen und seiner Berater in die politische Wirklichkeit überführen.

Die kirchliche Gesetzgebung aber trat erst wieder auf dem Reichstag von 818/819 in den Vordergrund.¹⁰⁸ Jetzt wurde das große Reformwerk zu einem gewissen Abschluß gebracht. Der Kaiser selber gab der Reichsversammlung die Tagesordnung, die vorsah, das Begonnene zu vollenden, Mißstände abzustellen und das ganze Werk zu ergänzen und zu sichern.¹⁰⁹

¹⁰⁴ O. Doppelfeld, *Der alte Dom zu Köln und der Bauriß von St. Gallen, Das Münster* 2 (1948) S. 1–12; ders., *More Romano. Die beiden karolingischen Domgrundrisse von Köln, Kölner Domblatt* 8/9 (1954) S. 33–61.

¹⁰⁵ Die von A. Dopsch, *Das Capitulare de villis, die Brevium exempla und der Bauplan von St. Gallen, Vjschr. f. Sozial- und Wirtschaftsgesch.* 13 (1916) S. 40–71 vorgetragene Ansicht über den Zusammenhang des Capitulare de villis, der Brevium exempla und des St. Galler Klosterplans mit der Klosterreform Ludwigs d. Frommen ist in dieser Form nicht mehr zu halten; vgl. K. Verhein, *Studien zu den Quellen zum Reichsgut in der Karolingerzeit, DA.* 10 (1953/54) S. 315–394; W. Metz, *Zur Entstehung der Brevium exempla, DA.* 10 (1953/54) S. 395–416.

¹⁰⁶ Die Quellen zum Reichstag von 817 sind verzeichnet in *BM*²649a und 650. — Die Darstellung bei C. de Clercq, *Revue de droit canonique* 4 (1954) S. 385 bis 392 muß als überholt betrachtet werden, da sie auf der Sekundärüberlieferung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs d. Frommen bei Benedictus Levita beruht (vgl. oben Anm. 42).

¹⁰⁷ Das authentische monastische Kapitular Ludwigs d. Frommen von 817 wird demnächst erstmals im *Corpus Consuetudinum monasticarum* veröffentlicht werden.

¹⁰⁸ Die Quellen zur Reichsversammlung von 818/819 siehe *BM*²672h und 673–677; dazu E. Lesne, *Rev. d'hist. de l'Eglise de France* 11^e anné tome 6 (1920) S. 321–338, S. 449–488; E. Seckel, *Die Aachener Synode von 819, NA.* 44 (1922) S. 11–42; C. de Clercq, *Revue de droit canonique* 4 (1954) S. 395 bis 404.

¹⁰⁹ *Prooemium generale, MG. Capit. I, 274 f.*

Mit Hilfe des neuen Urkundenformulars waren auch die Bischofskirchen in den Königsschutz einbezogen. Der Kaiser konnte nun auch die Bistümer, die ihm bisher nur staatsrechtlich und auf Grund der faktischen Macht unterstanden hatten, durch den Rechtstitel des Königsschutzes herrschaftlich erfassen. Der königliche Schutz als Herrschaftsform aber zog für die beschützte Kirche als integrierenden Bestandteil ihrer „libertas“ das Wahlprivileg nach sich,¹¹⁰ das den Bischofskirchen auch auf der Reichsversammlung von 818/819 generell erteilt wurde.¹¹¹ Zugleich aber verankerte der Königsschutz auch den consensus des Herrschers zur Wahl des Prälaten,¹¹² während sich das Einweisungsrecht aus der nun auch rechtlich unmittelbaren Verfügungsgewalt des Kaisers über den episcopatus herleitete.¹¹³

Die „institutiones“ der Kanoniker und Kanonissen billigte die Reichsversammlung einstimmig und unterstrich noch einmal ihre Allgemeinverbindlichkeit.¹¹⁴ Darüber hinaus wies der Kaiser die Bischöfe an, den Kanonikern Grund und Boden zur Verfügung zu stellen „ad claustra perficienda“.¹¹⁵ In einer in die *Formulae imperiales* aufgenommenen Urkunde wird uns berichtet, daß Ludwig d. Fromme das erforderliche Land für die claustra der Kanoniker von allen staatlichen Abgaben befreite.¹¹⁶ Zwei spätere Quellenzeugnisse führen eine ähnliche Befreiung der *monasteria canonicorum* auf einen allgemeinen Erlaß Ludwigs d. Frommen zurück.¹¹⁷ Man hat die Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten bestritten, doch sicher zu Unrecht.¹¹⁸ Die Anweisungen an die *missi* von 819 stellen einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen den *claustra canonicorum* und der Immunität der Bischofskirche her.¹¹⁹ Zudem mußten die neuen *monasteria* in unmittelbarer Nähe des *episcopium* errichtet werden,¹²⁰ das als Kern der

¹¹⁰ Vgl. Th. Mayer, *Fürsten und Staat* (1950) S. 25; J. Semmler, ZRG. Kan. Abt. 45 (1959) S. 30.

¹¹¹ *Capitulare ecclesiasticum*, MG. Capit. I, 276 cap. 2.

¹¹² Vgl. E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France* II, 2 (1926) S. 82–86; J. Semmler, ZRG. Kan. Abt. 45 (1959) S. 30 mit Anm. 252.

¹¹³ Vgl. E. Lesne, a.a.O., S. 70–80.

¹¹⁴ *Capitulare ecclesiasticum*, MG. Capit. I, 276 cap. 3.

¹¹⁵ *Capitulare ecclesiasticum*, MG. Capit. I, 277 f. cap. 14; *Capitulare missorum*, MG. Capit. I, 289 cap. 7; zur Datierung des letzteren Kapitulars F. L. Ganshof, *Note sur la date* (oben Anm. 38) S. 522–526. — Einzelmaßnahmen Ludwigs d. Frommen in dieser Hinsicht sind auch schon vor 818/819 bezeugt, vgl. *Hludowici imperatoris epistolae ad archiepiscopos missae*, MG. *Concilia* II, 1, 460 f.; BM² 658; *Floardo, Historia Remensis ecclesiae*, MG. SS. XIII, 469 f.

¹¹⁶ *Formulae imperiales* Nr. 25, MG. *Formulae* S. 305.

¹¹⁷ Urkunde Bischof Aimerichs v. Chartres von 889/890 bei B. Guérard, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Pierre de Chartres* = *Collection des Cartulaires de France* I (Paris 1840) S. 15 f.; *Diplom Karls d. Einfältigen für Paris* von 910/911 bei Ph. Lauer, *Recueil des chartes de Charles III le Simple* (Paris 1940) S. 144 n. 64; dazu A. Giry, *Etudes carolingiennes* in: *Etudes d'histoire du moyen-âge dédiées à G. Monod* (Paris 1896) S. 108–113.

¹¹⁸ A. Werminghoff, NA. 27 (1901) S. 637 Anm. 2; ders., MG. *Concilia* II, 1, 457.

¹¹⁹ *Capitulare missorum*, MG. Capit. I, 289 cap. 7 und 8.

¹²⁰ Vgl. die Verordnung der Synode von Meaux 849, MG. Capit. II, 411 cap. 53.

Immunität galt.¹²¹ Das Immunitätsgebiet aber war durch spezielle Privilegierung von staatlichen Leistungen befreit.¹²² Das wiederum schließt einen generellen Erlaß Ludwigs d. Frommen nicht aus, wonach die *claustra canonicorum* einen Teil des Immunitätsgebietes bildeten und seine Bewohner deshalb keine *servitia* zu leisten brauchten.¹²³ Man wird sogar vielleicht die Frage stellen dürfen, ob nicht etwa in dem abgabefreien Gebiet des *episcopium* und der *claustra* der Kanoniker eine Vorstufe zu sehen ist zur hochmittelalterlichen Engstimmunität, zur „Domfreiheit“ des Spätmittelalters, auf die neuerdings von rechtshistorischer Seite hingewiesen wurde.¹²⁴

Noch einmal, diesmal abschließend, befaßte sich die Reichsversammlung mit der „*monachorum causa*“.¹²⁵ Vielleicht bei dieser Gelegenheit entstand jene „*Regula Benedicti abbatis*“, die schon in den zwanziger Jahren des 9. Jahrhunderts als Grundgesetz monastischen Lebens angesprochen wird.¹²⁶ Mit einiger Wahrscheinlichkeit dürfen wir sie mit dem Text identifizieren, der bislang als die „kürzere Fassung“ des sog. „*Capitulare monasticum*“ bekannt war.¹²⁷ Er faßt die *canones* der Kapitularien von 816 und 817 zusammen und ist in der handschriftlichen Überlieferung als die „*Capitula Ludovici*“ durch Jahrhunderte weitertradiert worden.

Zwei weitere Erlasse Ludwigs d. Frommen zu Gunsten der Mönche ordnen auch die Benediktinerklöster in den Verband der Reichskirche ein. Der Kaiser gewährte den Konventen das Recht der freien Wahl.¹²⁸ Aber auch sie hatten wie die Bischofskirchen zumindest den Konsens des Kaisers einzuholen, der die Wahl erst rechtskräftig machte, d. h. dem unverbindlichen Vorschlag des Konvents zur Verwirklichung verhalf.¹²⁹ Zugleich setzte Ludwig d. Fromme die *servitia* der Klöster gemäß ihrer wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit fest,¹³⁰ um den vorher oft recht willkürlichen Forderungen

¹²¹ MG. Capit. II, 405 cap. 27.

¹²² Vgl. F. L. Ganshof, *L'immunité dans la monarchie franque* (oben Anm. 29) S. 179 f. S. 196 ff.

¹²³ Auch das Bischofskirchen und Klöstern verliehene generelle Wahlprivileg schloß eine spezielle Privilegierung der einzelnen Kirche nicht aus, vgl. E. Lesne, *Rev. d'hist. de l'Eglise de France* 11^e année tome 6 (1920) S. 328 ff.

¹²⁴ Vgl. K. S. Bader, *Das mittelalterliche Dorf als Friedens- und Rechtsbereich* (Weimar 1957) S. 148–168.

¹²⁵ *Capitulare ecclesiasticum*, MG. Capit. I, 276 cap. 5.

¹²⁶ MG. Concilia II, 2, 591 cap. 9; zur Datierung A. Werminghoff, MG. Concilia II, 2, 590.

¹²⁷ „Kürzere Fassung“ des sog. „*Capitulare monasticum*“, ed. Albers, *Consuetudines monasticae* II, 115–142. — Eine Neuedition dieses Textes auf wesentlich breiterer Handschriftgrundlage wird demnächst im Rahmen des *Corpus Consuetudinum Monasticarum* erscheinen.

¹²⁸ *Capitulare ecclesiasticum*, MG. Capit. I, 276 cap. 5; *Vita Benedicti abb. Anianensis*, MG. SS. XV, 217; dazu E. Lesne, *Rev. d'hist. de l'Eglise de France* 11^e année tome 6 (1920) S. 321–338.

¹²⁹ Vgl. etwa *Vita Eigilis abb. Fuldensis*, MG. SS. XV, 223–228; BM²721; BM²820; BM²896 u. ö.

¹³⁰ *Notitia de servitio monasteriorum*, MG. Capit. I, 349–352; dazu E. Lesne, *Rev. d'hist. de l'Eglise de France* 11^e année tome 6 (1920) S. 449–488, ebd. S. 489–493 eine verbesserte Ausgabe der *Notitia*.

gen einen Riegel vorzuschieben. Den Klöstern aber, die aus politischen Gründen weiterhin von einem Kanoniker oder gar einem Laien geleitet wurden,¹³¹ sonderte der Kaiser aus dem Abteigut eine mensa fratrum aus, die nicht mit staatlichen Abgaben belastet werden durfte.¹³² Diese Maßnahme, deren Gleichartigkeit mit der Befreiung der claustra canonicorum von staatlichen Leistungen nicht zu verkennen ist, sollte die Existenzgrundlage der Konvente sichern und sie vor Verarmung schützen, die vordem oft zum Auseinanderfall der jeweiligen Gemeinschaft geführt hatte.

Im gleichen Sinne befaßte sich die Reichsversammlung auch mit dem Geschick der Nieder- und Eigenkirchen. Ein mansus des Besitztums einer jeden Nieder- und Eigenkirche sollte künftig von jeder Belastung frei sein und allein dem Unterhalt des Klerus und des Kirchengebäudes dienen.¹³³ Weitere Bestimmungen über die Berufung des Priesters an der Eigenkirche, die nur mit Genehmigung des Bischofs erfolgen durfte,¹³⁴ und die Festlegung der Standesqualität des Eigenkirchengeistlichen¹³⁵ wirkten gleichfalls in der Richtung, die Existenz der Eigenkirche zu sichern. Zugleich aber versuchten diese Verordnungen, die private Sphäre der Eigenkirche aufzulockern und sie wenigstens lose der kirchlichen Organisation, der Reichskirche anzugliedern.

*

Überschauen wir das kirchliche Reformwerk Ludwigs d. Frommen der Jahre 816—819 als Ganzes, so ist nicht zu verkennen, daß es getragen ist von einem ernsten Willen der Erneuerung,¹³⁶ daß ihm aber zugleich eine

¹³¹ Vgl. K. Voigt, Die karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränkischen Königtums. Laienäbte und Klosterinhaber = Kirchenrechtl. Abhandlungen Heft 90/91 (Stuttgart 1917); E. Lesne, Histoire de la propriété ecclésiastique en France II, 3 (1930) S. 9—82.

¹³² Vita Benedicti abb. Anianensis, MG. SS. XV, 217 f. — K. Voigt, a.a.O. S. 64 f. lehnt diese Konzession Ludwigs d. Frommen ohne überzeugende Gründe ab; dagegen mit Recht E. Lesne, Rev. d'hist. de l'Eglise de France 11^e année tome 6 (1920) S. 330—334, ders., Histoire de la propriété ecclésiastique en France II, 2 (1926) S. 142—145. — Es läßt sich beobachten, daß Ludwig d. Fromme und seine Nachfolger jedesmal dann ein Aussonderung einer mensa fratrum aus dem Abteigut vornahmen, wenn ein Kanoniker oder ein Laie an die Spitze eines Benediktinerkonvents trat, vgl. z. B. MG. Concilia II, 688—694; MG. Epist. V, 290 f.; BM²757; BM²762; BM²961; G. Tessier, Recueil des chartes de Charles II le Chauve (Paris 1943/52) Nr. 156, Nr. 160, Nr. 177, Nr. 191 usw.

¹³³ Capitulare ecclesiasticum, MG. Capit. I, 277 cap. 10. — Vgl. auch Admonitio ad omnes regni ordines, MG. Capit. I, 304 cap. 5 und Capitulare Wormatiense, MG. Capit. II, 12 cap. 4. — Zu dieser Frage U. Stutz, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III. (Berlin 1895) S. 236—259; H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte I³ (Weimar 1955) S. 154 f.

¹³⁴ Capitulare ecclesiasticum, MG. Capit. I, 277 cap. 9 und 11; Capitulare Wormatiense, MG. Capit. II, 12 cap. 1.

¹³⁵ Capitulare ecclesiasticum, MG. Capit. I, 276 f. cap. 6; vgl. auch die Freilassungsurkunden in den Formulae Imperiales Nr. 35 und Add. Nr. 2 und den Formulae Senonenses recentiores Nr. 9, MG. Formulae S. 313 und 328, S. 215.

¹³⁶ Vgl. Th. Schieffer, Die Krise des karolingischen Imperiums (oben Anm. 2) S. 5.

starke objektivierende Tendenz innewohnt. F. L. Ganshof hat neuerdings die gleiche Tendenz auch auf dem staatlich-institutionellen Gebiet aufzeigen können: Das Aufkommen des Begriffes „res publica“ und der Versuch, die Unteilbarkeit des Reiches im Zeichen des einen christlichen Kaisertums durchzusetzen, zeigen, daß die Herrschaft des Kaisers weniger persönlich als vielmehr institutionell gefaßt wurde. Der Amtsgedanke wurde auch an die Bischöfe, Äbte und Grafen herangetragen, deren Aufgabenbereich als „ministerium“ galt. Dem vertieften institutionell-objektivierenden Denken der Generation Ludwigs d. Frommen entsprang die Absicht, den Reichsversammlungen einen genau umschriebenen Platz im Verfassungsgefüge zuzuweisen, indem sie nun häufiger zusammentraten und weitgehend den Zusammenhang mit den Heeresversammlungen verloren.¹³⁷

Die umfassende Konzeption, die sowohl in der staatlich-institutionellen Sphäre als auch in der kirchlichen Reform Ludwigs d. Frommen ihren Ausdruck fand, wirkte jedoch auch in das Gebiet des weltlichen Rechts hinüber. Im Lichte der zentralen Begriffe des Erneuerungsprogrammes *iustitia* und *pax* sind Ludwigs Verordnungen zu sehen, die die Durchsetzung einer einheitlichen Münze und einheitlicher Gewichte zum Ziele hatten.¹³⁸ Die *missi* waren beauftragt, den Schwächeren gegenüber den Mächtigen zu ihrem Rechte und ihrer ungerechterweise verlorenen Freiheit zu verhelfen.¹³⁹

Ausgehend von den Grundbegriffen der Reichsidee Ludwigs d. Frommen, von *iustitia* und *pax*, *unitas* und *concordia*, forderte Erzbischof Agobard v. Lyon in einer leidenschaftlichen Kampfschrift die Einheit auch des weltlichen Rechtes. Die Einheit der Kirche, die fundiert sei in einem Glauben, einer Hoffnung, einer Liebe, und die Einheit des Reiches unter einem Kaiser verlange notwendigerweise auch die Einheit des weltlichen Gesetzes, die Aufhebung regionaler Volksrechte zu Gunsten des fränkischen Rechtes.¹⁴⁰ Freilich konnte diese Forderung des Erzbischofs v. Lyon nicht durchgesetzt werden. Sie zeigt aber, daß in der von Agobard folgerichtig durchdachten Einheitsidee des *Imperium christianum* Möglichkeiten verborgen lagen, das Frankenreich auch strukturell von Grund auf zu verwandeln.

Ebenso drang Agobard v. Lyon mit seinem Verlangen, den der *iustitia* hohnsprechenden gerichtlichen Zweikampf abzuschaffen,¹⁴¹ nicht durch. Immerhin wurden die Kreuzesprobe und die Kaltwasserprobe im Gerichts-

¹³⁷ F. L. Ganshof, *History* 42 (1957) S. 171–180.

¹³⁸ Vgl. *Annales regni Francorum*, ed. F. Kurze, *MG. SS. rer. Germ. in us. schol.* (1895) S. 141; *Chronicon Moissacense*, *MG. SS. I*, 311 f.; *Astronomus, Vita Hludowici imperatoris*, *MG. SS. II*, 619.

¹³⁹ *Capitulare missorum*, *MG. Capt. I*, 289 cap. 1; *Thegan, Vita Hludowici imperatoris*, *MG. SS. II*, 593.

¹⁴⁰ Agobard v. Lyon, *Epistola contra legem Gundobadi*, *MG. Epist. V*, 158–164 Nr. 3; dazu M. Bressolles, *Saint-Agobard, évêque de Lyon* (Paris 1949) S. 90–94.

¹⁴¹ Agobard, *Epistola contra legem Gundobadi*, *MG. Epist. V*, 161–164.

verfahren untersagt.¹⁴² Der bemerkenswerteste Vorstoß aber darf wohl darin gesehen werden, daß Ludwig d. Fromme die volkrechtlich verankerte Blutrache unter strengste Strafe stellte und die Grafen anwies, im Falle eines Mordes unter allen Umständen die Kompositionsbuße zu erzwingen und die Selbsthilfe der Sippe des Ermordeten zu unterbinden.¹⁴³

Das imponierende Programm der „Renovatio imperii Francorum“ Ludwigs d. Frommen und seiner Mitarbeiter und Berater¹⁴⁴ konnte in seiner tiefen theologischen Fundierung hauptsächlich nur von Männern der Kirche verstanden und getragen werden, wie denn auch die fränkische Kaiseridee außerhalb des eigentlichen Frankenreiches kein Echo gefunden hat.¹⁴⁵ Es ließ sich daher auch nur auf dem staatlich-institutionellen Gebiete realisieren und in der kirchlichen Gesetzgebung in die Tat umsetzen. Auf dem Gebiete des weltlichen Rechts stießen aus dieser Konzeption resultierende Forderungen wie die Agobards v. Lyon auf alteingewurzelte Rechtsanschauungen des Volkes, deren allmählicher Abbau z. T. noch Jahrhunderte bedurfte. Daher ist der Einfluß des kaiserlichen Reformprogrammes auch in den Gesetzen, die die Volksrechte ergänzen sollten, auffallend gering geblieben, wenn auch eine gewisse Tendenz zur Nivellierung bestehender Unterschiede nicht zu übersehen ist.¹⁴⁶

*

Wenn wir nach den Männern fragen, die damals zusammen mit dem Kaiser das Karolingerreich in seiner ideellen Fundierung und seiner Gesetzgebung auf seinen „absoluten Höhepunkt“ führten,¹⁴⁷ so sind wir im Grunde um die Antwort verlegen. Wir kennen zwar die Namen einzelner Persönlichkeiten, ihre Tätigkeit, ihr Anteil an diesem Reformwerke läßt sich hingegen kaum bestimmen. An erster Stelle dürfte wohl der Abt Benedikt

¹⁴² Verbot der Kreuzesprobe im *Capitulare ecclesiasticum*, MG. Capit. I, 279 cap. 27, nachdem sie 816 noch erlaubt worden war (MG. Capit. I, 268 cap. 1). Die Kaltwasserprobe wurde erst 829 verboten (MG. Capit. II, 16 cap. 12).

¹⁴³ *Capitula legibus addenda*, MG. Capit. I, 283 cap. 13; vgl. auch *Capitulare pro lege habendum Wormatiense*, MG. Capit. II, 18 f. cap. 1–3.

¹⁴⁴ Die Devise „Renovatio imperii Francorum“ erscheint als Umschrift der Kaiserbulle Ludwigs d. Frommen. Vgl. dazu W. Ohnsorge, *Renovatio imperii Francorum*, Festschr. zur Feier des 200jährigen Bestandes des Haus-, Hof- und Staatsarchivs II = Mitt. d. österr. Staatsarchivs Erg.-Bd. 3 (1951) S. 303–313, jetzt auch in: W. Ohnsorge, *Abendland und Byzanz* (Darmstadt 1958) S. 111 bis 130; P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik I* (oben Anm. 15) S. 297–302; vgl. auch H. Beumann, *Das imperiale Königtum des 10. Jahrhunderts*, Welt als Geschichte 10 (1950) S. 117–130, bes. S. 125, dagegen mit Recht W. Holtzmann, DA. 8 (1951) S. 612.

¹⁴⁵ Vgl. H. Löwe, *Von den Grenzen des Kaisergedankens in der Karolingerzeit*, DA. 14 (1958) S. 345–374, bes. S. 354–358.

¹⁴⁶ Vgl. L. Halphen, *Charlemagne et l'Empire carolingien* (1947) S. 241.

¹⁴⁷ Th. Schieffer, *Die Krise des karolingischen Imperiums* (oben Anm. 2) S. 8, ebd. auch das Zitat.

v. Aniane zu nennen sein,¹⁴⁸ der unbestrittene Führer der monastischen Reform. Ihn hatte der Kaiser als Berater an den Hof berufen¹⁴⁹ und an die Spitze der Klöster des Reiches gestellt.¹⁵⁰ Durch seine rastlose Tätigkeit fand die Einheitsidee, wie sie sich politisch vornehmlich in der „*Ordinatio imperii*“ niederschlug, ihre Verwirklichung im Bereich des Klosterwesens. Sein Verdienst ist es, daß die Benediktinerregel im Frankenreich die absolute Alleinherrschaft errang, ergänzt, ausgelegt und zugleich gesichert durch die „*una consuetudo*“ der monastischen Gesetzgebung von Aachen. Die politische Rolle, die Benedikt v. Aniane gespielt haben muß, bleibt demgegenüber weitgehend im Dunkel. Der Kanzler Ludwigs d. Frommen, der Abt Helisachar, dürfte an der Entwicklung des neuen Urkundenformulars mit seinen weitreichenden rechtlichen Konsequenzen zumindest beteiligt gewesen sein.¹⁵¹ Neuerdings hält man ihn auch für den Verfasser der Kanonikerstatuten,¹⁵² ohne indes über Vermutungen hinauszukommen.¹⁵³ Erzbischof Agobard v. Lyon darf man vielleicht als den konsequentesten Theoretiker des Erneuerungswerkes Ludwigs d. Frommen ansprechen. Er hielt an dem Einheitsgedanken auch dann noch fest, als sich der Kaiser längst seinem eigenen Werke versagt hatte.¹⁵⁴

Überhaupt sah das kirchliche Erneuerungswerk eine tätige Mithilfe der Erzbischöfe vor.¹⁵⁵ Wir wissen aber nur sehr wenig darüber, wie die Metropolen diese ihre Aufgabe erfüllten. Hildibald v. Köln¹⁵⁶ und Hetti v. Trier¹⁵⁷ scheinen sich den Forderungen ihres „ministerium“ nicht entzogen zu haben. Andererseits aber waren beispielsweise die Erzbischöfe von Salzburg und Bordeaux auf der wichtigen Reichssynode von 816 überhaupt

¹⁴⁸ Quellen und Literatur (in Auswahl) über Benedikt v. Aniane sind neuerdings zusammengefaßt bei J. Semmler, *Lex. f. Theol. u. Kirche* II² (1958) Sp. 179 f.

¹⁴⁹ *Vita Benedicti* abb. Anianensis, MG. SS. XV, 215.

¹⁵⁰ *Vita Benedicti* abb. Anianensis, MG. SS. XV, 215; Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris*, MG. SS. II, 622.

¹⁵¹ Th. v. Sickel, *Acta regum et imperatorum Karolorum I. Urkundenlehre* (Wien 1867) S. 159 ff. macht dagegen hauptsächlich Fridugis, den Nachfolger Helisachars, für die Änderungen im Urkundenformular verantwortlich. Vgl. auch E. E. Stengel, *Diplomatik* (oben Anm. 28) S. 10, S. 24–28.

¹⁵² H. Fichtenau, *MIÖG.* 66 (1958) S. 358.

¹⁵³ Vgl. Wattenbach-Levisan-Löwe, *Geschichtsquellen* (oben Anm. 42) S. 306.

¹⁵⁴ M. Bressolles, *Saint-Agobard, évêque de Lyon* (1949).

¹⁵⁵ *Hludowici imperatoris epistolae ad archiepiscopos missae*, MG. *Concilia* II, 1, 458–464; *Commemoratio missis data*, MG. *Capit.* I, 308 cap. 1; dazu V. Krause, *MIÖG.* 11 (1890) S. 234–238; W. A. Eckhardt, *DA.* 12 (1956) S. 509–516.

¹⁵⁶ Vgl. F. W. Oediger, *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter I = Publikationen der Gesellschaft f. rhein. Geschichtskunde* 21 (Bonn 1954/58) Nr. 86 f.; siehe auch J. Fleckenstein, *Die Hofkapelle* (oben Anm. 58) S. 49–52.

¹⁵⁷ Vgl. die Briefe Hettis v. Trier an Bischof Frothar v. Toul, MG. *Epist.* V, 277 f. und 284 Nr. 2, 3 und 12.

nicht anwesend.¹⁵⁸ Einer der führenden literarischen Verfechter der Idee der Reichseinheit, der Bischof Theodulf v. Orleans,¹⁵⁹ soll hingegen 818 in den Aufstand Bernhards v. Italien verwickelt gewesen sein,¹⁶⁰ der diese eben erst rechtlich sanktionierte Reichseinheit aufs ernsteste zu gefährden schien.

Es ist bis jetzt noch nicht möglich, ein Bild von der Rolle zu gewinnen, die die beiden Vettern des Kaisers, Adalhard und Wala, in dem Werk der „Renovatio“ spielten. 814 waren sie ins Exil gegangen und somit von dem großen Gesetzgebungswerk der Jahre 816—819 ausgeschlossen.¹⁶¹ Nach ihrer Rehabilitierung im Jahre 821¹⁶² scheint Wala, wie jüngst vermutet wurde, in gewissem Maße der Nachfolger Benedikts v. Aniane geworden zu sein.¹⁶³ Zusammen mit Adalhard dürfte er die Grundsätze der Mönchsreform in Corvey¹⁶⁴ und später in Bobbio¹⁶⁵ verankert haben. Wie sehr er trotz seiner Verbannung zu Beginn der Regierung Ludwigs d. Frommen der Einheits- und Reformpartei innerlich nahestand, zeigt sich erst 829/830, als er zum unbestrittenen Führer dieser Partei aufsteigt.¹⁶⁶ Adalhard übernahm für seine Abtei Corbie, soweit wir erkennen können, zwar weitgehend die Bestimmungen der monastischen Einheitsobservanz Ludwigs d. Frommen bzw. Benedikts v. Aniane.¹⁶⁷ Neueste Quellenfunde aber lassen

¹⁵⁸ Vgl. Hludowici imperatoris epistolae ad archiepiscopos missae, 1. Fassung, MG. Concilia II, 1, 458.

¹⁵⁹ Vgl. A. Kleinclausz, L'Empire carolingien, ses origines et ses transformations (1902) S. 277 f.; R. Faulhaber, Der Reichseinheitsgedanke (oben Anm. 17) S. 21 und 24 f.

¹⁶⁰ Vgl. die Belege bei B. Simson, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig d. Frommen I (1874) S. 114.

¹⁶¹ Simson, a.a.O., S. 19—22. Wala trat 814 als Novize im Kloster Corbie ein.

¹⁶² Vgl. Astronomus, Vita Hludowici imperatoris, MG. SS. II, 626.

¹⁶³ F. L. Ganshof, History 42 (1957) S. 173.

¹⁶⁴ Zur Gründung und Besiedlung von Corvey Historia translationis s. Viti, MG. SS. II, 578—581; Notitiae fundationis monasterii Corbeiensis, MG. SS. XV, 1043 ff.; Catalogus abbatum et nomina fratrum Corbeiensium, MG. SS. XIII, 274 f. Mit diesen Quellen ist zu kombinieren die Nachricht der Annales Quedlinburgenses ad a. 1015, MG. SS. III, 83, wonach Heinrich II. ... Corbeienses invisens privilegia et consuetudines aliquas priorum, quas ... Ludovico pio dante habuerant potestative mutavit.

¹⁶⁵ Über Bobbio siehe oben Anm. 97.

¹⁶⁶ Vgl. L. Weinrich, Wala, Graf, Mönch und Rebell. Die Biographie eines Karolingers. Ein Beitrag zur Reichs- und Kirchengeschichte, phil. Diss. (Masch.-schr.) Freie Universität Berlin (1954) S. 99—125.

¹⁶⁷ Vgl. Adalhard v. Corbie, Capitula de admonitionibus in congregatione, ed. J. Mabillon, Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti saec. IV, pars I = tom. V (Venedig 1735) S. 711 f. und die Statuta von 822, ed. L. Levillain, Le Moyen-Age 2^e sér. tom. 4 (1900) S. 351—386. L. Levillain, a.a.O., S. 333—349 unterschied bei den Statuten drei sukzessive Redaktionen, erhalten in drei fragmentarischen Textzeugen. Demgegenüber hat E. Lesne, L'économie domestique d'un monastère au IX^e siècle d'après les statuts d'Adalhard, abbé de Corbie in: Mélanges d'histoire du moyen-âge offerts à M. Ferdinand Lot (Paris 1925) S. 385—420 nachgewiesen, daß die Statuten eine unvollständige Sammlung mehr oder weniger fragmentarischer Einzelbreven darstellen, die die Textzeugen manchmal ziemlich willkürlich anordnen, z. T. sogar ineinandergeschoben haben. Die Neuedition, die z. Zt.

deutlich erkennen, daß er in einer älteren monastischen Tradition steht, die er selbst gegen den Reichsabt Benedikt v. Aniane zu verteidigen weiß.¹⁶⁸

Auf Grund von Rückschlüssen aus den Parteigruppierungen der dreißiger Jahre des 9. Jahrhunderts konnte G. Tellenbach auch eine Reihe von Reichsaristokraten weltlichen Standes namhaft machen, die das Werk Ludwigs d. Frommen und seiner geistlichen Mitarbeiter unterstützt haben, sicher nicht zuletzt aus materiellen Interessen.¹⁶⁹ Im ganzen gesehen sind wir jedoch hinsichtlich der personellen Seite des Regierungsprogrammes Ludwigs d. Frommen auf Mutmaßungen angewiesen; vielleicht läßt sich in dieser Frage auch niemals volle Gewißheit erreichen.

*

Dem Höhepunkt des Karolingerreiches während der ersten Regierungsjahre Ludwigs d. Frommen folgte die Krise, der Absturz. Die Konzeption eines universal begründeten einheitlichen Staatsbaus scheiterte an der politischen Realität. Die Träger dieser Konzeption aber mußten selber Partei werden, als sie sich zur Verteidigung ihrer Anschauungen und Ideale gegen den Kaiser wandten, der sich seinem Werke versagte. Sie gaben damit ihre ideelle Basis auf, und so konnte es nicht ausbleiben, daß sie in den inneren Kämpfen der dreißiger und vierziger Jahre des 9. Jahrhunderts zersprengt wurden.

Die von Ludwig d. Frommen und seinen Mitarbeitern und Beratern einmal der Verwirklichung nahegebrachte Idee des Imperium christianum aber hat weitergewirkt. Die Unteilbarkeit des Reiches, im karolingischen Großreich als politische Lösung angestrebt, für die die Zeit noch nicht reif war, hat sich im 10. Jahrhundert in allen Nachfolgestaaten des Karolingerreiches durchgesetzt.¹⁷⁰ Ohne die durch die kirchliche Reformgesetzgebung Ludwigs d. Frommen grundgelegten Fundamente ist aber auch die ottonische Reichskirche nicht denkbar.¹⁷¹ Gegen die Satzungen für die Kanoniker und

von mir vorbereitet wird und im Rahmen des Corpus Consuetudinum Monasticarum erscheinen soll, wird daher nicht auf Umstellungen einiger Textpartien verzichten können. Abgesehen von einigen deutlich erkennbaren späteren Einschüben geben aber die Textzeugen des 10. Jahrhunderts den von Adalhard konzipierten Text recht getreu wieder.

¹⁶⁸ Vgl. die von W. H a f n e r, Der Basiliuskommentar (oben Anm. 66) S. 116 f., S. 132 f., S. 136, S. 139 und S. 140 f. erstmals veröffentlichten Eigentexte der Basilius-Redaktion des Hildemar'schen Kommentars. — Zu den Beziehungen des Regelkommentators Hildemar (v. Civate) zu Corbie L. T r a u b e, Textgeschichte (oben Anm. 66) S. 111 f. und W. H a f n e r, a.a.O., S. 146—150.

¹⁶⁹ G. T e l l e n b a c h, Königtum und Stämme in der Werdezeit des deutschen Reiches, Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit, Bd. VII, Heft 4 (Weimar 1939), S. 61—67.

¹⁷⁰ G. T e l l e n b a c h, Die Unteilbarkeit des Reiches, HZ. 163 (1941) S. 20—42, jetzt auch in: Die Entstehung des Deutschen Reiches — Wege der Forschung I (Darmstadt 1956) S. 110—134.

¹⁷¹ Vgl. H. E. F e i n e, Kirchliche Rechtsgeschichte I³ (1955) S. 219—226 mit allen erforderlichen Quellen- und Literaturangaben. Eine dankenswerte statistische Übersicht bietet L. S a n t i f a l l e r, Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirkensystems, S. B. d. österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse 229 (1954) Abh. Nr. 1.

Kanonissen machte noch vor dem Investiturstreit das Reformpapsttum unter Führung des späteren Gregor VII. Front;¹⁷² und noch im 12. Jahrhundert beklagt z. B. Gerhoh v. Reichersberg, daß die Regeln von Aachen noch immer gerade die Domkapitel beherrschten.¹⁷³ Monastisches Leben hingegen war seit den Tagen Ludwigs d. Frommen und Benedikts v. Aniane bis zum Aufbruch der Mendikantenbewegung des 13. Jahrhunderts nur noch in der benediktinischen Ausprägung möglich. Die Reformbewegung von Cluny führte sich selber auf Ludwig d. Frommen und das Werk Benedikts v. Aniane zurück.¹⁷⁴ Die deutschen¹⁷⁵ und englischen Klosterreformen¹⁷⁶ des 10. Jahrhunderts bauen auf den canones von Aachen auf.

In nur knapp anderthalb Jahrzehnten hatte die Generation nach Karl d. Großen einen Beitrag zur Ausprägung des abendländischen Mittelalters zu leisten vermocht, der aus seinem Bilde nicht mehr wegzudenken ist.

¹⁷² Vgl. das Fragment der Synodalverhandlungen von 1059, ed. A. Werminghoff, NA. 27 (1901) S. 669–675, dazu auch das Synodalrundsreiben Nikolaus' II., MG. Constitutiones I, 549 can. 2; vgl. Ch. Dereine, Vie commune, règle de Saint-Augustin et chanoines réguliers au XI^e siècle, Rev. d'hist. eccl. 41 (1946) S. 390 f.; G. Bardy, Saint-Grégoire VII et la réforme canoniale au XI^e siècle, Studi Gregoriani 1 (1947) S. 47–67; J. Mois, Das Stift Rottenbuch in der Kirchenreform des 11. und 12. Jahrhunderts, Beiträge zur altbayrischen Kirchengeschichte III. Folge 19. Bd. (München 1953) S. 236 f.

¹⁷³ Gerhoh v. Reichersberg, Commentarius in psalms, MG. Libelli de lite III, 473 f. und 479.

¹⁷⁴ Vita Odonis abb. Cluniacensis, Migne PL. 133, Sp. 53 f.; dazu J. Mabillon, Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti VI (Lucca 1738) S. 579 f. und tom. VII, S. 59 f.; B. Albers, Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten, Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar der Universität München II. Reihe Nr. 8 (München 1905) S. 17–23, S. 93–132. Vgl. neuestens J. Wollasch in: Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser, hg. v. G. Tellenbach (Freiburg/Br. 1959) S. 95 f.

¹⁷⁵ Vgl. K. Hallinger, Gorze–Kluny (oben Anm. 95) S. 680–690, S. 741–746, S. 870–874, S. 905 f. u. ö.; H. Büttner, Verfassungsgeschichte und lothringische Klosterreform in: Aus Mittelalter und Neuzeit. Festschr. zum 70. Geburtstag von G. Kallen (Bonn 1957) S. 17–27. — Auch die Klosterreform Gerhards v. Brogne führt über St. Denis (siehe oben Anm. 83) direkt auf Benedikt v. Aniane zurück, vgl. zuletzt E. Sabelle, Etude critique sur la biographie et la réforme de Gérard de Brogne in: Mélanges Felix Rousseau (Brüssel 1958) S. 497–524.

¹⁷⁶ J. B. L. Tolhurst, The monastic breviary of Hyde Abbey, Winchester VI = Henry Bradshaw Society vol. 80 (London 1942) S. 46 f., S. 72 f. u. ö.; Th. Symons, Sources of the Regularis Concordia, The Downside Review 59 (1941) S. 165–170; ders., Regularis Concordia Anglicae nationis monachorum sanctimonialiumque (London 1953) S. XLVIII.

E x k u r s

Zur Reichssynode von 802.

Den ausführlichsten erzählenden Bericht über die Gesetzgebung Karls d. Großen von 802 überliefern uns die *Annales Laureshamenses*¹ und das *Chronicon Moissacense*.² Ein Vergleich der beiden Berichte miteinander zeigt jedoch auf den ersten Blick, daß das *Chronicon* von Moissac seine Erzählung wortwörtlich den *Annales Laureshamenses* entnommen hat.³ Stellen wir aber den Inhalt beider Texte nebeneinander, so ergibt sich, daß das *Chronicon Moissacense* einen bedeutsamen Zusatz bietet, der nicht durch die *Annales Laureshamenses* gedeckt ist:

Ann. Laureshamenses ad a. 802¹:

- I) Reform des Instituts der missi
- II) Reichssynode im Oktober 802
 - 1) Verlesung der canones und decreta pontificum
 - 2) Verlesung der Regula s. Benedicti
 - 3) Reformmaßnahmen
 - 4) — — — — —

Chron. Moissacenses ad a. 802²:

- I) Reform des Instituts der missi
- II) Reichssynode im Oktober 802
 - 1) Verlesung der canones und decreta pontificum
 - 2) Verlesung der Regula s. Benedicti
 - 3) Reformmaßnahmen
 - 4) Fragen des officium
 - a) officium Romanum in den Bischofskirchen
 - b) Errichtung von scholae cantorum
 - c) officium secundum regulam s. Benedicti in den Mönchsklöstern

III) Gesetzesergänzungen

III) Gesetzesergänzungen

Dem *Chronicon* von Moissac wird — wenigstens für seinen Bericht bis zum Jahre 813 — der selbständige Quellenwert weitgehend abgesprochen.³ Seine Zusätze gegenüber seinen Vorlagen haben daher auch wenig Beachtung gefunden.⁴ So hat die Forschung seiner Nachricht, daß 802 auf der Oktobersynode Fragen des officium behandelt wurden, bisher keinerlei Vertrauen geschenkt.⁵ Wir glauben indes, zeigen zu können, daß gemäß dem Bericht der Chronik von Moissac diese Frage zumindest auf der Tagesordnung der Synode vom Oktober 802 gestanden haben muß.

¹ *Annales Laureshamenses* ad a. 802, MG. SS. I, 38 f.

² *Chronicon Moissacense* ad a. 802, MG. SS. I, 306 f.

³ Vgl. W a r t e n b a c h - L e v i s o n - L ö w e, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger Heft 2 (Weimar 1953) S. 265 f.

⁴ BM² 390 a.

⁵ Vgl. O. S e e b a s s, Zeitschrift für Kirchengesch. 12 (1891) S. 328, Anm. 1; B. S i m s o n, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl d. Großen II (Leipzig 1883) S. 277; E. L e s n e, Rev. d'hist. de l'Eglise de France 11^e année tome 6 (1920) S. 165 f., Anm. 2.

Aus den *Capitula de examinandis ecclesiasticis*, die sicher auf die Synode von 802 zu beziehen sind, geht eindeutig hervor, daß die presbyteri, also auch die Kanoniker der Bischofskirchen, 802 auf das römische officium verpflichtet wurden.⁶ Die Verordnung über die Errichtung von Sängerschulen kann zwar nicht mit Sicherheit dem Konzil von 802 zugeschrieben werden, läßt sich aber gerade für diese Zeit durch einen Synodalbeschuß bayrischer Synoden von 800⁷ und durch ein kirchliches Kapitular Karls d. Großen von 805⁸ belegen.⁹ Die Frage des benediktinischen Offiziums aber muß sich mit der eindeutig bezeugten Verlesung der *Regula s. Benedicti* auf der Synode von 802 von selber gestellt haben. In den *Capitula ad lectionem canonum et regulae s. Benedicti pertinentia*, die wir nach Inhalt und Form als Verhandlungsvorschläge der Bischöfe und Äbte für die Synode von 802 ansehen dürfen,¹⁰ tauchen zwei Fragen auf, die sich mit dem officium befassen, die Frage nach der „*synaxis vespertina*“ und die Frage der Evangelienlesung in der Sonntagsvigil.¹¹

Sicher sind beide Punkte auf der Synode auch behandelt worden, stellen sie doch gerade Unterschiede zwischen dem benediktinischen und dem damaligen römisch-gallikanischen officium heraus: Während die benediktinische „*synaxis vespertina*“ eine Vesperordnung mit vier Psalmen und zugehörigen Antiphonen vorsieht,¹² bezeugt Amalar v. Metz für die Vesperfeier als „*cotidianus usus*“ fünf Psalmen.¹³ Den Beschluß der monastischen Vesper bildete das *Pater noster*, die Vesper nach dem damaligen officium Romanum endete hingegen mit einer Oration.¹⁴ Die Evangelienlesung in der Sonntagsvigil aber ist ein rein monastischer Brauch und geht auf Benedikt v. Nursia zurück.¹⁵ Erst im Laufe des 9. Jahrhunderts wurde dieser Brauch allmählich im außermonastischen officium rezipiert.¹⁶

⁶ *Capitula de examinandis ecclesiasticis*, MG. Capit. I, 110 cap. 1 und 2; vgl. auch die *Interrogationes examinationis*, MG. Capit. I, 273 cap. 7.

⁷ MG. *Concilia* II, 199 can. 8.

⁸ *Capitulare missorum* in Theodonis villa datum primum mere ecclesiasticum, MG. Capit. I, 121 cap. 2.

⁹ Vgl. Notker Balbulus, *Gesta Karoli Magni imperatoris*, ed. H. Haefele, SS. rer. Germ. Nova Series XII (Berlin 1959) S. 12–15; siehe auch H. Huckle, Die Einführung des gregorianischen Gesanges im Frankenreich, *Röm. Quartalschrift* 49 (1954) S. 176 ff.

¹⁰ Vgl. F. L. Ganshof, *Recherches sur les capitulaires* (1958) S. 47; zur Datierung der *Capitula* W. A. Eckhardt, *Die Kapitulariensammlung Bischof Ghaerbalds v. Lüttich* (oben S. 37 Anm. 3) S. 21–24.

¹¹ MG. Capit. I, 108 f. cap. 24.

¹² *Regula s. Benedicti* cap. 17.

¹³ Amalar v. Metz, *Liber officialis*, ed. I. M. Hanssens, *Studi e Testi* 139 (Città del Vaticano 1948) S. 432 u. 438. — C. Calleraert, *Vesperae antiquae in officio praesertim Romano* in: *Sacris erudiri* (1940) S. 91–117 geht auf diese Frage nicht ein.

¹⁴ Vgl. A. Chavasse, *Le sacramentaire gelasien*, *Bibliothèque de Théologie sér. 4. Histoire de la théologie* vol. 1 (Paris 1958) S. 452–457.

Der Hinweis auf Differenzen zwischen benediktinischem und römisch-gallikanischem officium macht deutlich, daß die Fragen des officium auf der Synode von 802 Gegenstand der Verhandlungen waren. Sollte es zu dem Beschluß gekommen sein, die Mönche hätten künftig das officium nach der Ordnung des hl. Benedikt zu feiern, wie das *Chronicon Moissacense* bezeugt, dann dürfte dieser Beschluß keine weitreichenden Folgen gehabt haben. Denn die Frage des officium spielte auf der Reichssynode von 816 die zentrale Rolle; erst sie leitete die strenge Scheidung der ordines der canonici und der monachi auch im liturgischen Bereich ein. Trotzdem erweist sich die Synode von 802 von der Frage des officium her als eine Vorläuferin des unter Ludwig d. Frommen durchgeführten Reformwerkes.

¹⁵ Regula s. Benedicti cap. 11; vgl. *Ordo Romanus XVI*, ed. M. Andrieu, *Les ordines Romani au haut moyen-âge III = Spicilegium sacrum Lovaniense fasc. 24* (Löwen 1951) S. 149; *Ordo Romanus XVII*, ed. Andrieu, ebd. S. 186; *Expositio regulae ab Hildemaro tradita*, ed. Mittermüller (1880) S. 290.

¹⁶ Vgl. S. Bäumer, *Geschichte des Breviers* (Freiburg/Br. 1895) S. 287 f. und A. Baumstark, *Nocturna Laus* (oben S. 48 Anm. 67) S. 87 f.

Die Homiletik des Andreas Hyperius

Von Peter Kawerau

Als am Abend des Martinstages 1531 in dem damals hessischen Städtchen Vacha die Tore geschlossen worden waren, nahmen die Behörden im Hause eines der Wiedertaufe verdächtigen Bürgers eine Durchsuchung vor. Sie hatten Erfolg: sie überraschten den hessischen Täuferapostel Melchior Rink und elf seiner Anhänger bei einer Andacht und nahmen die ganze Versammlung fest. Am folgenden Tage wurden die Täufer verhört. Einer von ihnen, ein Schmied aus der Hersfelder Gegend, sagte dabei folgendes aus:

„So hab er bis daher wenig Gutes gesehen, das von der Lutherischen Pfaffen Predigen käme, denn alles Ärgernis, Freiheit, Buberei, und sei böser und ärger denn unterm Papsttum. Wo Gottes Wort rechtschaffen gelehrt werde, da bringe es Frucht, da stehen die Leute von der Sünde ab, aber die Prediger führen öffentlich ein sündliches, ärgerliches Leben. Christus aber sage, an ihren Früchten solle man die falschen Lehrer erkennen, darum glaube er nicht, daß sie den heiligen Geist haben, denn der heilige Geist wanke nicht wie sie, sei auch nicht geizig usw., wie jetzt unter den Lutherischen befunden. Wo aber der heilige Geist nicht wohne, da möge auch nicht die Wahrheit gelehrt und erkannt werden. So habe er nun Melchior Rink erkannt an der Lehre und Leben, daß er nicht anders erkennen hab können, denn daß er die Wahrheit gelehrt. Denn Christus sage: an seinen Früchten werde man einen falschen Propheten erkennen“.¹

¹ Aussage des Schmiedes Adam Angersbach aus Unterhaun bei Hersfeld vom 12. Nov. 1531. Paul Wappler (Bearb.): Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584. Jena 1913. (= Beiträge zur neueren Geschichte Thüringens Band 2) Seite 328–329 (Urkunde 40 b). Vgl. hierzu Walther Köhler in Mennonitische Geschichtsblätter 5 (1940) Seite 18: (Die sittliche Laxheit auf seiten der Reformation) „ist Tatsache, natürlich nicht von den Reformatoren gewollt, aber eine Folge der falsch verstandenen reformatorischen Rechtfertigungslehre. Es ist jenes „Zechen auf Christi Kreide“, wie Ludwig Häzler gut formulierte.“ — Ähnliche Äußerungen „falscher oder blöder Christen“ zitiert Zwingli in seiner Anm. 4 genannten „Christlichen kurzen Einleitung“ Seite 640. — Ein Idealbild täuferischen Predigertums versucht Gerhard J. Neumann in seinem Aufsatz „Predigt und Predigerstand in den Täuferdiskussionen der Reformationszeit“, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 10, Köln 1958, Seite 209–219 zu zeichnen.

Diese Äußerung aus dem Munde eines Täufers ist typisch für das Urteil, das man in diesen Kreisen über Lehre und Leben der evangelischen Prediger damals hegte. Freilich standen die Täufer mit diesem Urteil nicht gänzlich allein: in einer Verordnung des Landgrafen Philipp von Hessen vom Juni 1542 wird darüber Klage geführt, daß „sich jetzt in ziemlicher Anzahl Prädikanten und Seelsorger übel halten, böses, ärgerliches Leben führen, sich mit Vollaufen, Spielen, Wuchern beladen, sich in den Zechen mit den Leuten raufen, schlagen, zanken und sonderlich auch gegen die Weiber unzünftig erzeigen sollen“. Auch wird geklagt, daß „eines Teils Prädikanten in ihren befohlenen Kirchen des Jahres kaum eine oder zwei Predigten tun“.² Urbanus Rhegius, der Reformator Lüneburgs, klagt darüber, daß manche Prediger noch nicht genug in der Schrift geübt seien und deshalb einzelne Stücke aus dem Zusammenhang rissen, ihnen eine mißverständliche Bedeutung gäben und — wie er sagt — ohne Vorsicht und mit Ärgernis predigten. Dadurch verwirrten sie die Gewissen und erregten Streit.³

Die Reformatoren haben sich von Anfang an bemüht, die Prediger zum rechten Verständnis des Evangeliums und zum richtigen Predigen anzuleiten, nicht selten auf direktes Ersuchen der Obrigkeit. So 1523 in Zürich: bevor sich hier der Rat entschloß, die Messe und die Bilder abzuschaffen, wurde Zwingli beauftragt, zur Belehrung der des göttlichen Worts noch zu wenig berichteten Pfarrer auf dem Lande eine kurze Anleitung zu schreiben, aus der sie lernen könnten, wie sie die Lehre Gottes zuhanden nehmen und ihren Gemeinden vorhalten sollten. So entstand Zwinglis „Kurze und christliche Einleitung“, in der dargelegt wurde, wie man über Sünde, Gesetz und Evangelium, über Bilder und Messe evangelischerseits lehren solle: also eine kleine, auf die speziellen Verhältnisse Zürichs berechnete Glaubenslehre.⁴ Einen andern Weg, den evangelischen Predigern zu helfen, schlug 1524 Johannes Bugenhagen ein. Er veröffentlichte in Wittenberg ein Hilfsbuch für unerfahrene Prediger, in dem er die Sonntagsevangelien sachgemäß zerlegte und die für die Behandlung der einzelnen Abschnitte zu beachtenden Gesichtspunkte andeutete. Diese Indices in Euangelia Dominicalia wurden bis 1528 noch dreimal gedruckt und scheinen also einem fühlbaren Bedürfnis entgegengekommen zu sein.⁵ Im Lüneburgischen hat Urbanus Rhe-

² Heinrich Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen, Marburg 1876, Bd. 1, S. 287.

³ Urbanus Rhegius: Wie man fürsichtlich und ohne Ärgernis reden soll von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre. (Formula quaedam caute et citra scandalum loquendi). Nach der deutschen Ausgabe von 1536 nebst der Predigtanweisung Herzog Ernst des Bekenners von 1529 hrsg. von Alfred Uckeley. Leipzig 1908. (= Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus Heft 6), Seite 30–31.

⁴ Ein christenliche kurtze inleytung, in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke Bd. 2 (= Corpus Reformatorum Vol. 89) Leipzig 1908, S. 630 ff.

⁵ Indices quidam Joannis Bugenhagii Pomerani in Euangelia (ut vocant) Dominicalia, Insuper usui temporum et Sanctorum totius anni servientia. Wittenberg: Johannes Lufft 1524. Vgl. Georg Geisendorf: Bibliotheca Bugenhagiana, Bibliographie der Druckschriften des D. Joh. Bugenhagen, Leipzig 1908. (= Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts Bd. 6) Seite 74.

gius eine 1529 von Herzog Ernst dem Bekenner erlassene kurze Predigtinstruktion zu seiner bekannten Schrift „Wie man fürsichtiglich und ohne Argernis reden soll von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre“ erweitert.⁶ Auch diese Formula quaedam caute et citra scandalum loquendi von 1536 hat dogmatischen Charakter und zeigt an ausgewählten Schriftstellen, wie man über Buße, über Glauben, Werke und Verdienst, über die Messe, über das Gesetz usw. dogmatisch richtig predigen soll.

So wichtig und verdienstvoll auch alle diese Schriften waren: eigentliche Predigtlehren sind sie nicht gewesen. Eine solche zum ersten Male geschaffen zu haben, ist das Verdienst des Andreas Gerhard, nach seiner Vaterstadt Ypern Hyperius genannt. Er wurde 1511 geboren — ist also rund ein Menschenalter jünger als Luther — und starb 1564 als Professor der Theologie in Marburg.⁷ Seine Bedeutung für die Homiletik beruht auf seiner Schrift „De Formandis Concionibus Sacris seu de Interpretatione Scripturarum Populari Libri duo“, die 1553 in erster, 1562 in einer stark erweiterten zweiten Auflage erschien, die dann noch mehrere Nachdrucke erfahren hat.

Für die geschichtliche Einordnung und für die Beurteilung dieses Werkes ist es wichtig, daß Hyperius nicht auf der mittelalterlichen Homiletik fußt. Deren Grundlage bildete Augustins in den Jahren 396 und 426 geschriebenes Buch „De Doctrina Christiana“,⁸ das in seinen rhetorischen Anweisungen ganz von Cicero abhängig ist.⁹ Hyperius, obwohl er mit dieser Schrift

Die späteren Ausgaben der Indices erschienen 1524 bei Joh. Petrejus in Nürnberg, 1525 bei Simpertus Ruff in Augsburg, 1528 bei Nicolaus Schyrlentz in Wittenberg. — Vgl. Realencyklop. f. protestant. Theol. u. Kirche Bd. 15, Leipzig 1904, S. 661. — Ich habe die erste Wittenberger Ausgabe von 1524 aus SUB Göttingen benutzt.

⁶ Vgl. Anm. 3.

⁷ Über ihn Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Andreas Hyperius, Professor der Theologie in Marburg (1511–1564). Ein Beitrag zum Verständnis seiner Persönlichkeit und zur Problematik seiner Theologie. In: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, Bd. 9, Darmstadt 1958, S. 55–82. Vgl. D. Frielinghaus: Ecclesia und Vita. Eine Untersuchung zur Ekklesiologie des Andreas Hyperius. Diss. Göttingen 1956.

⁸ De Doctrina Christiana Libri Quatuor. In: Migne, Patrologia Latina Bd. 34 (1865) Sp. 15–122. Eine deutsche Übersetzung in der 2. Aufl. der Bibliothek der Kirchenväter, Ausgewählte Schriften Augustins Band 8 (München 1925) S. 6–225.

⁹ Vgl. E. Chr. Achelis, Lehrbuch d. prakt. Theologie, 2. Aufl. Bd. I, Leipzig 1898, S. 620. Charles Sears Baldwin: Medieval Rhetoric and Poetic (to 1400) interpreted from representative Works. New York: Macmillan 1928; hierin S. 51–73 „St. Augustine on Preaching (De Doctrina Christiana, IV)“, ursprünglich unter dem Titel St Augustine and the rhetoric of Cicero in Proceedings of the (British) Classical Association Vol. XXII (April 1925). Hier weitere Lit. — Vgl. unten Anm. 14. Vgl. auch Gerhard Strauss, Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin. Tübingen 1959. (= Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik. 1.) Hier S. 156–159 Lit.

Augustins selbstverständlich wohl vertraut war,¹⁰ knüpfte doch nicht an sie an. In den entscheidenden Punkten bildete er vielmehr Ansätze fort, die unmittelbar vor ihm von Philipp Melanchthon und von Erasmus von Rotterdam entwickelt worden waren. Melanchthon hat sich zwischen 1519 und 1552 verschiedentlich zu homiletischen Fragen geäußert, so in seinen mehrfach überarbeiteten *Elementa Rhetorices*¹¹ und in *De Officiis Concionatoris* von 1529.¹² Erasmus hat — nicht zuletzt aus humanistischem Ärger über die geschmackwidrige Predigtweise seiner Zeit — im Jahre 1535 ein vier Bücher umfassendes Werk „*Ecclesiastes sive de Ratione Concionandi*“ publiziert, das neben Melanchthons Schriften die Arbeit des Hyperius vorbereitet hat.¹³ Welche neuen Ansätze sind hier zu erkennen?

Die klassische Rhetorik¹⁴ hatte alle mit der Rede und den Funktionen und Aufgaben des Redners zusammenhängenden Fragen in ein wohldurchdachtes Begriffssystem gebracht. So hatte sie den Zweck der Rede, den Idealen des Wahren, Schönen und Guten entsprechend, in *docere* (belehren), *delectare* (erfreuen) und *flectere* (den Willen bestimmen) eingeteilt,¹⁵ hatte die Gegenstände oder Veranlassungen der Rede, die *Genera causarum*, in *demonstratio*, *deliberatio* und *judicium* eingeteilt und gelehrt, daß diesen *Genera causarum* drei *Genera orationis* entsprächen: das *genus demonstrativum*, welches lobt oder tadelt, das *genus deliberativum*, welches zu etwas antreibt oder von etwas abrät, und das *genus iudiciale*, welches anklagt oder verteidigt. Über die Aufgaben des Redners hatte sie gelehrt, diese bestünden in fünf Dingen: in der *Inventio* oder Findung des Stoffes der Rede, in der *Dispositio* oder Anordnung des Stoffes, in der *Elocutio* oder Ausarbeitung, in der *Memoria* oder Einprägung und in der *Pronunciatio*

¹⁰ Hyperius *Homiletik* S. 26; 38. (Der genaue Titel dieser Schrift unten Anm. 27). Zum Folgenden Martin Schian: *Die Homiletik des Andreas Hyperius, ihre wissenschaftliche Bedeutung und ihr praktischer Wert*. In: *Zeitschrift für praktische Theologie*, Jg 18 (1896) S. 289–324; Jg 19 (1897) S. 27–66; 120–149. — P. Biesterveld: *Andreas Hyperius, voornamelijk als homileet. Rede*. Kampen 1895.

¹¹ Philipp Melanchthon: *Elementorum Rhetorices Libri duo*. In: *Corpus Reformatorum* Vol. 13 (1846) Sp. 417–506. Vgl. Schian S. 35–36.

¹² Philipp Melanchthon: *De Officiis Concionatoris* (Mai oder Juni 1529). In: *Supplementa Melanchthoniana* 5, 2 (Homiletische Schriften), Leipzig 1929, Seite 3–14; *Quomodo concionator novitius concionem suam informare debeat* (Zwischen 1531 und 1536) Seite 15–29; *De modo et arte concionandi* (Um 1537–1539) Seite 31–55; *De ratione (arte) concionandi* (Ende 1552) Seite 57–79.

¹³ Desiderius Erasmus Roterodamus: *Ecclesiastae sive de Ratione Concionandi libri quatuor*. Basel: Froben 1535. (UB Münster/Westfalen, G² 72). — Eine neue Ausgabe von F. A. Klein 1820 verzeichnet *Achelis Lehrbuch* I 631.

¹⁴ W. Kroll, Art. *Rhetorik* in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband 7, Stuttgart 1940, Sp. 1039–1138; über *Rhetorik und Christentum* nur kurz Sp. 1138. — Vgl. auch Donald Lemen Clark, *Rhetoric in Greco-Roman Education*. 2. Aufl. New York: Columbia Univ. Pr. 1959.

¹⁵ Die dreifache Aufgabe des *probare*, *delectare*, *flectere* war dem Redner erstmals von Cicero gestellt worden, Kroll l. c. 1101; so auch Augustin: *docere*, *delectare*, *flectere* (*movere*), vgl. *Achelis Lehrbuch* I 621.

oder dem Vortrag der Rede. Die Rhetorik enthielt ferner Anweisungen über die Stilarten der Rede, über ihre Ausgestaltung durch rednerischen Schmuck, über die Teile der Rede usw.

Melanchthon und Erasmus empfanden nun sehr deutlich das Unzulängliche dieser rhetorischen Anweisungen für den christlichen Prediger, und das mit Recht, denn schließlich war ja denn doch das Predigen jetzt ein ander Ding geworden. Was sollte zum Beispiel der Prediger mit den traditionellen genera der Rede anfangen? Wann hatte die christliche Predigt etwa einen Menschen zu verherrlichen, sich also in dem rhetorischen *genus demonstrativum* zu vollziehen? Melanchthon hatte völlig recht, wenn er dieses *genus* für *plane repudiandum* erklärte, weil der Prediger *numquam laudabit personam oratorum more*,¹⁶ und er hatte ebenso recht, wenn er wenigstens zeitweise¹⁷ das *genus iudiciale* fortließ, weil es sich für den Prediger nicht ziemte, wie der Orator auf dem Forum zu hadern und zu streiten.¹⁸

Waren also einerseits die vorhandenen genera für die Predigt vollkommen ungeeignet, so fehlten andererseits genera, die der Prediger nötig brauchte. So verhielt es sich zum Beispiel mit der Trostpredigt. Erasmus hatte deshalb in seinem *Ecclesiastes* ein *genus consolatorium* eingeführt und Anweisungen für seine Behandlung gegeben,¹⁹ und auch Melanchthon hat die *consolatio* als Aufgabe des Predigers nicht ganz ignoriert.²⁰ Aber wenn auch beide hinsichtlich der genera nicht zur Klarheit gekommen sind, so ist doch Melanchthons Versuch bemerkenswert, ganz neue genera zu bilden: ein *genus didacticum*, ein *genus epitrepticum*, welches *ad credendum hortatur*, und ein *genus paraeneticum*, welches *ad mores hortatur*.²¹ Hier bahnt sich also in einer von den rhetorischen Aufstellungen deutlich geschiedenen Neubildung der genera eine Scheidung von Rhetorik und Homiletik an. Aber man darf dabei doch nicht übersehen, wie stark Erasmus und Melanchthon der alten Rhetorik verhaftet blieben: weiß doch Erasmus dem angehenden Prediger kein besseres rhetorisches Vorbild als Demosthenes und Cicero zu

¹⁶ De Off. Con., 1529, Suppl. Mel. 5, 2 (1929) S. 6: „Ego vero demonstrativum genus plane repudiandum duxi. . . Nunquam laudabit personam ullam concionator oratorum more“. Vgl. Schian 41.

¹⁷ Wie Melanchthon hinsichtlich der Zahl der genera schwankte, zeigt Schian 1897 S. 39–41; Achelis Lehrbuch (1898) I 633–634 und Achelis in der Einleitung zur Homiletik des Hyperius (1901) S. 8. Vgl. unten Anm. 27.

¹⁸ Suppl. Mel. 5, 2 (1929) S. 7 (= De Off. Conc., 1529): „Et alio quodam litigare modo concionatorem decet, quam oratorem in foro“. Vgl. Schian 41.

¹⁹ Ecclesiastes (oben Anm. 13) S. 345: „Restat consolatorium (genus), cuius frequens usus incidit, tum privatim, tum publice, velut in persecutione impiorum, in bello et obsidione, in pestilentia et fame. . .“

²⁰ In den *Elementa Rhetorices* (Corp. Ref. 13 (1846) Sp. 445) sagt er z. B.: „Genus deliberativum versatur in suadendo ac dissuadendo, adhortando et dehortando, petendo, precando, consolando, et similibus negociis, ubi finis est non cognitio, sed praeter cognitionem actio aliqua“. Vgl. Schian 41.

²¹ De Off. Conc. (1529) (Suppl. Mel. 5, 2 (1929) Seite 5–6); vgl. Schian 40.

empfehlen,²² und die von Melanchthon behandelten Beispiele sind, besonders in seinen jüngeren Jahren, zumeist den alten Rednern und Dichtern und nur selten den Schriften des Neuen Testaments oder den Kirchenvätern entnommen.

Bildeten also die genera das eine große Problem einer von der Rhetorik unterschiedenen Homiletik, so lag das andere große Problem im Stoff der Predigt. Woher hatte der kirchliche Redner den Stoff für seine Predigt zu nehmen? Diese Frage wurde von der Rhetorik in der Lehre von der Inventio behandelt. Was lehrten Erasmus und Melanchthon über die Inventio?

Erasmus hat im vierten Buch seines *Ecclesiastes* einen Index materiarius, in quibus potissimum versatur *Ecclesiastes*, gegeben:²³ es ist eine Sammlung dogmatischer und ethischer Lehrstücke, zum Beispiel *Deus, Lex, Dei natura, Virtutes et vitia*.²⁴ Erasmus war also der Meinung, daß dogmatische und ethische Erörterungen den Inhalt der Predigt bildeten. Melanchthon hat bei aller Betonung der *doctrina Christiana* doch je länger je mehr auf die *Sacrae Litterae* als die Quelle des Predigtstoffes hingewiesen; so heißt es in den *Elementa*: *Docenti in ecclesia certa materia in sacris litteris praescripta est, quam explicare debet*,²⁵ und in *De Officiis Concionatoris* wird dieser Hinweis von ihm eindringlich wiederholt.²⁶ So bietet Melanchthon in der Lehre von der Inventio bereits Fingerzeige, über die später Hyperius nicht hinausgegangen ist.

Wie hat nun Hyperius in seiner Predigtlehre diese beiden Probleme der Genera und der Inventio behandelt? Zunächst die Genera. Hier hat er den entscheidenden Schritt getan, daß er die drei rhetorischen Genera insgesamt als für die evangelische Predigt unbrauchbar ablehnte und sie durch neue — und zwar aus der Heiligen Schrift gewonnene — ersetzte: „Übrigens weiche ich“, so sagt er gleich in der Vorrede von *De Formandis Concionibus*, „in der Unterscheidung der Genera von den andern etwas ab; ich habe jedoch zu den Lesern das Vertrauen, daß sie mich deshalb nicht verurteilen werden, da leicht erkennbar der unvergleichliche Meister aller Prediger, der

²² *Ecclesiastes* Seite 254: „Hic si quis me consulat, ex doctoribus prophanis et Ecclesiasticis quorum libri potissimum sint evolvendi futuro concionatori, nullus est quem Demostheni ac Ciceroni praeferamus, vix etiam quem conferamus, sane quod attinet ad dictionis virtutes.“ Vgl. dazu Hyperius, *Homiletik* S. 26–27 und S. 9 (Einleitung von Achelis).

²³ *Ecclesiastes* S. 860 (Anfang des 4. Buches).

²⁴ *Deus*: S. 864; *Lex*: S. 868; *Virtutes et Vitia*: S. 880.

²⁵ *Corp. Ref.* 13, 422; zu *docere* vgl. *Suppl. Mel.* 5, 2 Seite 7.

²⁶ *Suppl. Mel.* 5, Seite 6: „Nam cum evangelium multa supra captum rationis posita precipiat, non potest intelligi, qui sit vere dei cultus, nisi quid doceat evangelium teneamus“; Seite 7: „Tota enim doctrina Christiana divinitus tradita est et mandata literis a prophetis et apostolis. Id scriptum sequendum est.“

Apostel Paulus, mein Führer und Gewährsmann ist“.²⁷ Zu diesem Schritt kam Hyperius durch eine von den rhetorischen Regeln abweichende Zielsetzung der Predigt. Zwar läßt er den überlieferten Zweck der Rede: *docere, delectare, flectere* formell in Geltung, aber er bestimmt das Ziel der Predigt faktisch doch ganz anders: sie müsse *ad promovendam spiritualem hominum utilitatem* abzielen, sie müsse die Seelen *ad servatorem Christum ducere aut trahere*: das Heil der Hörer ist das *finis concionatoris*: „Das ist sein Werk, dies seine Arbeit, daß er mit allem Eifer und aller Anstrengung das befördere, was zum Heil der Menschen und zu ihrer Versöhnung mit Gott dient“, wie denn das Evangelium das Wort des Heils genannt werde, durch das die Menschen das Heil erlangen.²⁸ Unter dieser Zielsetzung ist aber die Predigt nichts anderes als Schriftauslegung; alles, was dem Menschen zum Heile nötig ist, findet sich allein in der Heiligen Schrift, und der Prediger hat nur darauf bedacht zu sein, daß er seinen Hörern auch wirklich das ganze Heil predige. Wie dies geschehen könne, zeigt dem Hyperius der *coryphaeus omnium concionatorum*,²⁹ der Apostel Paulus: 2. Tim. 3, 16 heißt es: „Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, daß ein Mensch Gottes sei vollkommen, zu allem guten Werk geschickt“, und Röm. 15, 4 heißt es: „Was aber zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben, auf daß wir durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben“. Der gesamte Inhalt der Bibel läßt sich also, wie hier der *excellentissimus theologus Paulus* lehrt, unter diese fünf *finis sive capita* bringen: Lehre oder *doctrina*, Strafe oder *redargutio*, Besserung oder *institutio*, Züchtigung oder *correctio*, Trost oder *consolatio*. Daß diese fünf *capita* tatsächlich das ganze Heil umfassen, legt Hyperius in folgender Überlegung dar: „Mit diesen Worten“, so sagt er, „zeigt der Apostel deutlich, wie wir aus dem Text entnehmen müssen 1. was zur Lehre oder zur Erkenntnis der Glaubenssätze, 2. was zum Lebenswandel oder zur Sittlichkeit, 3. was zum Trost uns dient. Der Apostel bezeichnet aber mit *doctrina* die Begründung der

²⁷ Andreas Hyperius: *De formandis concionibus sacris seu de interpretatione Scripturarum populari libri II*, bearb. von E. Chr. Achelis, Seite 15. (= Die Homiletik und die Katechetik des Andreas Hyperius, verdeutscht und mit Einleitungen versehen von E. Chr. Achelis und Eugen Sachsse, Berlin 1901, S. 15–146). (Deutsche Übersetzung der *Editio princeps*, Marburg 1553, die ich in dem Exemplar der SB München benutzt habe; daneben habe ich die 2. Aufl. von 1562 in dem Nachdruck Basel: Thomas Guarinus 1563 und in der Ausgabe von Heinrich Balthasar Wagnitz Halle 1781 (*Editio Wagnitz*, „EW“ bei Schian) benutzt. Ich zitiere die deutsche Übersetzung von Achelis als „Hyperius, Homiletik“, den Nachdruck Basel 1563 als „Hyperius, Formandis“. Exx. der UB Münster/Westfalen.) — Ohne die in der zweiten Auflage von Hyperius gemachten Zusätze ist die Struktur seiner Predigtlehre nicht zu verstehen. Der Bemerkung von Achelis (Hyperius, Homiletik, Einleitung S. 7), die Ausgabe von 1562 sei in ihrer Erweiterung ein literarisches Produkt, verfaßt für den literarischen Markt, weshalb es ihr an nichts fehlen durfte, was der Geschmack oder die Geschmacklosigkeit des Zeitalters forderte, kann ich deshalb nicht ganz zustimmen.

²⁸ Hyperius, Homiletik S. 25–26; Hyperius, Formandis S. 19–20.

²⁹ Hyperius, Formandis S. 42; 133.

wahren Glaubenssätze, mit redargutio die Widerlegung der falschen Glaubenssätze, und durch diese beiden Teile wird der *Glaube* festgestellt. Die institutio dagegen bezeichnet die richtige Unterweisung zum Leben und zur Sittlichkeit, die correctio den Tadel der Laster und schlechten Sitten, und diese beiden Teile umfassen alle *Liebespflichten*. Die consolatio endlich bezeichnet die Ermahnung zum Ausharren wie in der gesunden Lehre, so auch in gottwohlgefälligen Sitten, und hierdurch wird die *Hoffnung* aufgerichtet. Du siehst daher diese Hauptstücke so geordnet, daß alles, was zur Vollkommenheit eines Christenmenschen notwendig ist, darin vollständig enthalten ist.³⁰ Glaube, Liebe und Hoffnung umschreiben die Gesamtheit der christlichen Vollkommenheit, und darum ist es nicht möglich, daß die Bibel mehr enthalte als die angegebenen fünf capita oder Hauptstücke.³¹

Alles nun, was in der Predigt gesagt wird, muß daher auf diese fünf capita zurückgeführt werden: „Müssen wir also nicht sagen“, so meint Hyperius, „daß alle genera der Predigten nach eben diesen capita unterschieden werden müssen?“³² Und so stellt er fünf Predigt-Genera auf: das genus doctrinale oder *διδασκαλικόν* für die Lehrpredigt, das genus redargutivum oder *ἐλεγχικόν* für die Kontroverspredigt, das genus institutivum oder *παιδευτικόν* für die Moralpredigt, das genus correctorium oder *ἐπαρθωτικόν* für die Strafpredigt, und das genus consolatorium oder *παρακλητικόν* für die Trostpredigt.³³ „Auf diese fünf genera“, so sagt er, „können und müssen alle gottesdienstlichen Predigten zurückgeführt werden, und viel mehr wird darunter begriffen als unter jenen Redegattungen, welche die Kunstredner so sehr anpreisen.“³⁴ Deren Gattungen seien nicht nur mangelhaft und gänzlich ungeeignet für die Predigt, weil die Aufgabe des Predigers im Gotteshause sehr verschieden sei von der Aufgabe des Kunstredners in öffentlicher Volksversammlung; es sei vielmehr auch ein Unrecht gegen die Theologie, diese Fürstin unter allen Wissenschaften, die drei rhetorischen genera aus dem unheiligen Markt in die heilige und geistliche Kirche einzuführen, weil dadurch der Eindruck erweckt werde, als ob die Theologie den zur Erfüllung ihrer kirchlichen Aufgabe erforderlichen Hausrat nicht im eigenen Hause zur Verfügung habe.³⁵

³⁰ Hyperius, Homiletik S. 48.

³¹ Den naheliegenden Gedanken, diese 5 capita auf 3 zu reduzieren, lehnt Hyperius vor allem unter Hinweis auf die Autorität des Apostels Paulus — ab: „Contendat forte aliquis posse haec omnia redigi ad ternarium numerum, ut primum quidem genus sit *γρωστικόν*, cui includerentur doctrinale et redargutivum; secundum vero *πρακτικόν*, quod contineret institutionem et correctionem; tertium denique *παρακλητικόν*; sed cum propter alias causas, tum propter auctoritatem Apostoli, et majoris perspicuitatis ergo, praestat omnino eum quem diximus, et numerum et ordinem retineri“, Hyperius, Formandis S. 48.

³² Hyperius, Formandis S. 44.

³³ Hyperius, Formandis, S. 46; Hyperius, Homiletik S. 90.

³⁴ Hyperius, Homiletik S. 90.

³⁵ Hyperius, Editio Wagnitz S. 50: „Nec possumus aliter judicare, quam injuria longe maxima Theologiam omnium disciplinarum principem ab illis affici, qui sic tenues et accisas putant ejus facultates, tanquam suppellectilem et instrumenta ad ecclesiasticam praesertim functionem necessaria, ipsa domi suae non haberet.“

Es ist beinahe unnötig hinzuzufügen, daß Hyperius den Stoff der Predigt ausschließlich der Heiligen Schrift entnimmt. Zwar hat er nach altkirchlichem Vorbild auch textlose Predigten für möglich gehalten, aber mit solchen hat es seine Homiletik nicht zu tun: sie will ein ganz enges Verhältnis von Text und Predigt herstellen, und inventio ist in ihr nicht die Frage, woher der Prediger den Stoff nehmen solle, sondern ist die Methode, ihn aus der Heiligen Schrift zu gewinnen. Dieser Weg vom Text zur Predigt verläuft in einzelnen Stufen; es sind die folgenden:

1. Die Bestimmung des status des zu behandelnden Textabschnittes: „Wenn du“, so sagt Hyperius, „irgend eine zu behandelnde Stelle der Heiligen Schrift zur Hand nimmst, so ist es nun deine Pflicht, sie im Hinblick auf ihre einzelnen Teile, auf alle ihre Gegenstände und Umstände hin mit gespannter Aufmerksamkeit einigemale zu lesen und wiederzulesen. Hierauf wirst du sorgfältig erwägen und überdenken, was der Autor damit beabsichtigt hat“.³⁶ Hat man diese Absicht herausgefunden, so soll man die darin enthaltene summa des Textes in einen kurzen Satz formulieren. Dieser Satz ist der status oder der scopus oder die propositio generalis, also das Thema des Textes.³⁷ Bisweilen geben die biblischen Verfasser den status am Anfang oder am Ende eines Abschnittes selbst an: so Paulus am Ende von Röm. 3: „Arbitramur fide justificari hominem absque operibus legis“. Hier würde der vom Prediger formulierte status etwa lauten: Fides justificat.³⁸

2. Der zweite Schritt besteht darin, zu bestimmen, unter welches der fünf möglichen capita der Schrift — oder, was das gleiche ist, unter welches genus der Predigt — der gefundene status fällt. Es wird also das genus des status bestimmt: „Sobald du den status einmal formuliert hast“, sagt Hyperius, „ist es keine Mühe zu erkennen, ob in ihm eine wahre Lehre empfohlen oder eine falsche Lehre widerlegt wird, ob die Menschen zu guten Handlungen angetrieben oder wegen böser Handlungen getadelt werden, oder ob endlich etwas zum Trost dort bereitet sei. Folglich: wenn du bemerkst, daß eine wahre Lehre befestigt wird, wirst du sagen, daß die Predigt dem genus didascalicum angehören wird. Wird aber eine falsche Lehre zurückgewiesen, so wirst du sagen, sie gehöre zum genus redargutivum“ usw.³⁹ Der aus Röm. 3 gefundene status „fides justificat“ gehört also, da in ihm eine wahre Lehre befestigt wird, in das genus doctrinale, eine über Röm. 3 zu haltende

³⁶ Hyperius, Formandis S. 118: „...colliges quod auctor eo toto sibi velit“.

³⁷ Hyperius, Formandis S. 49–51: „Status est brevis summa rei universae de qua dicere propositum est, adeoque totius orationis argumentum atque caput“; l. c. S. 122: „Status sive propositio generalis“; l. c. S. 118: „Haec sententia concionis universae erit status“; Hyperius, Homiletik S. 90: „Weiter, da der Inhalt (status) die Propositio (Thema und Teile) ist, welche die Summa des Gegenstandes, worüber gepredigt wird, enthält, und daher die Hauptsache der ganzen Abhandlung...“. Achelis übersetzt status immer mit „Inhalt“, Hyperius, Homiletik S. 89. Der hier mit status gleichgesetzte Begriff propositio bedeutet auch Gliederung, Hyperius, Formandis S. 63: „De Divisione seu Propositione“.

³⁸ Vgl. Hyperius, Formandis S. 49; 121.

³⁹ Hyperius, Formandis S. 118–119; Editio Wagnitz S. 132.

Predigt würde folglich eine Lehrpredigt sein und etwa das Thema „De justificatione fidei“ haben.

3. Jetzt kann der Prediger an die eigentliche Stofffindung für die Predigt (*inventio*) herangehen. Erschienen die fünf paulinischen Begriffe *doctrina*, *redargutio*, *institutio*, *correctio* und *consolatio* in ihrer jeweiligen Anwendung entweder auf den Text oder auf die Predigt einmal als *status* des Textes oder als *genus* der Predigt, so werden die gleichen fünf Begriffe nun als Hilfsmittel oder Gesichtspunkte benutzt, um aus dem Text den Stoff für die Predigt zu gewinnen. In dieser Funktion nennt Hyperius sie die *quinque loci inventionis*: ihre Dienstleistung besteht jetzt darin, daß der Prediger, indem er wiederum den Text aufmerksam liest und ein wenig bei jedem Vers, ja bei jedem einzelnen Wort stehenbleibt, sich fragt, welche *doctrinae*, *redargutiones* usw. darin enthalten sind. Hyperius führt an der Speisungsgeschichte Mark. 8 ein solches Beispiel praktisch durch. Sie beginnt mit dem Satz: „Zu der Zeit, da viel Volks da war und hatten nichts zu essen“. Wenn hier, so erklärt Hyperius, „gesagt wird, daß eine sehr große Menge zusammengeströmt sei, um die Worte Christi zu hören, bietet sich sofort eine *institutio* dar, wodurch wir ermahnt werden, mit großem Eifer nach der Erkenntnis des Wortes Gottes zu trachten, in dem aller Wille Gottes aufs klarste ausgelegt wird. Sodann eine *correctio* oder der Tadel derer, die zu dem, was das Heil der Seele betrifft, übermäßig träge erfunden werden und kaum einmal in vielen Tagen daran denken, die heilsame Lehre der Schrift zu hören“. Eine weitere *institutio* oder auch eine *doctrina* liegt darin, daß der Haufe nichts zu essen gehabt habe: jenen Hörern haben also die geistlichen Güter mehr als die leiblichen am Herzen gelegen, und so soll auch unsere Seele zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit trachten, wie uns ja auch der Herr zuerst um das Kommen seines geistlichen Reiches und erst danach um unser tägliches Brot zu bitten gelehrt hat. Darin liegt nun zugleich eine weitere *correctio* derer, die mehr auf irdische und vergängliche Dinge als auf himmlische und ewige bedacht sind. So bietet bereits dieser erste Vers zwei *institutiones* und zwei *correctiones* dar, und im ganzen gewinnt Hyperius aus der Speisungsgeschichte 24 solcher Lehrstücke.⁴⁰

Das Ergebnis dieses Verfahrens, mit Hilfe der fünf *loci inventionis* den Text durchzugehen und Material zu sammeln, sind die Lehrstücke oder *loci communes*, und das Verfahren selbst nennt Hyperius ein *locos communes invenire* oder *excerpere*. Sie bilden die eigentliche *materia* der Predigt, und da jede Perikope sehr viel mehr *loci communes* enthält, als für eine einzige Predigt nötig sind — in einem Falle findet Hyperius 50 *doctrinae*, *redargutiones* usw. —, muß der Prediger aus den gewonnenen *loci* eine Auswahl treffen. Die übrigen notiert er sich gleichsam auf Vorrat für spätere Predigten.⁴¹

⁴⁰ Hyperius, Homiletik S. 53–59; Hyperius, Formandis S. 157–168.

⁴¹ Hyperius, Homiletik S. 59; Hyperius, Formandis S. 168.

4. Diese Auswahl der für die gegenwärtige Predigt zu behandelnden loci communes bildet den vierten Schritt in der Predigtvorbereitung. Einem klugen und treuen Haushalter im Hause Gottes gleich, der aus seinem Schatze altes und neues hervorbringt, hat der Prediger darauf zu sehen, daß er jeweils einen nützlichen, leichten und notwendigen Stoff sich auswähle: utilis, facilis, necessaria muß die für die Predigt aus den vorhandenen loci zu wählende materia sein.⁴² Nützlich ist eine materia dann, wenn durch sie der Glaube genährt wird, wodurch die Leute zur Liebe und zu guten Werken gereizt werden, wodurch endlich die Hoffnung sowohl den richtig Glaubenden als auch den gut Handelnden gestärkt wird, sagt Hyperius; ermitteln läßt sich eine solche materia utilis am besten an Hand des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und der Zehn Gebote.⁴³ Die auszuwählenden loci müssen sodann eine materia facilis bilden, und zwar deshalb, weil in der großen Menge der größte Teil roh und unwissend ist und es unter diesen Umständen nutzlos ist, in der Predigt das, was entweder überhaupt niemand oder nur sehr wenige verstehen, vorzutragen. Auch wecke die Behandlung schwieriger loci nur Grübeleien und schwärmerische Ansichten und schade der Kirche mehr, als es ihr Nutzen bringe.⁴⁴ „Endlich muß vom Prediger ein notwendiger Stoff ausgewählt werden. Ich meine notwendig, sofern er dem Ort und der Zeit durchaus entsprechen muß, und sofern die gegenwärtige Hörschaft ihn nur schwer entbehren kann“. So können Hungersnot, Unwetter, Tumulte, ferner vorhandene Sünden und Ketzereien hier bestimmend sein. Was eine materia necessaria ist, muß also der Prediger auf Grund seiner Kenntnis der Gemeinde selbst entscheiden.⁴⁵

Die Zahl der als materia utilis, facilis, necessaria ausgewählten loci soll drei nicht überschreiten: „Nicht mehr als zwei oder drei Lehrstücke dürfen zur näheren Erläuterung vor dem Volke ausgewählt werden. Das hat den Vorteil, daß auch ungebildete Hörer alles leichter verstehen und zuhause das, was sie gelernt haben, im Gedächtnis zu wiederholen vermögen“, sagt Hyperius.⁴⁶

Mit der Gewinnung von zwei oder drei loci, die in der Predigt dann behandelt werden, ist der eigentliche Vorgang der inventio abgeschlossen. Man bemerkt nun leicht, daß in ihm eine logische Schwierigkeit liegt, die eine gewisse Schwäche dieses Verfahrens darstellt. Es braucht sich nämlich die Auswahl der loci communes nicht unbedingt nach dem genus der Predigt bzw. nach dem status des Textes zu richten, sodaß Fälle eintreten konnten, in welchen der Inhalt der Predigt zu dem auf Grund des status des Textes aufgestellten Thema der Predigt in schreiender Disharmonie stand. In dem Beispiel der Speisungsgeschichte Mark. 8 bestimmt Hyperius den status wegen des von Christus gewirkten Wunders dahin, alle sollten

⁴² Hyperius, Homiletik S. 27–28; Hyperius, Formandis S. 22.

⁴³ Hyperius, Homiletik S. 28–30; Hyperius, Formandis S. 22–26.

⁴⁴ Hyperius, Homiletik S. 30–32; Hyperius, Formandis S. 26–29.

⁴⁵ Hyperius, Homiletik S. 32–34; Hyperius, Formandis S. 29–36.

⁴⁶ Hyperius, Homiletik S. 49; vgl. S. 57.

zu dem Bekenntnis geführt werden, Christum esse verum Deum, atque in ipsum credant. Da das ein Glaubenssatz ist, gehört die hierüber zu haltende Predigt in das genus doctrinale. Nun exzerpiert Hyperius mit Hilfe der fünf loci inventionis 24 loci communes und empfiehlt dem klugen Prediger dann unter dem Gesichtspunkt dessen, was loco atque tempori maxime accomodum ist, diejenigen loci communes in der Predigt zu behandeln, qui tradunt officia caritatis, quibus corriguntur vitia, atque corrupti mores emendantur, während er zugleich dringend davon abrät, die dogmatischen loci zu behandeln, cum praesertim multitudo illius doctrinae minus est capax. Und diesen Rat gibt er im genus doctrinale.⁴⁷ Doch hat Hyperius dieser Schwierigkeit insofern Rechnung getragen, als er noch eine sechste Predigtgattung, das genus mixtum, gelten lassen will, das, wie er sagt, aus den andern Gattungen zusammengewoben ist. Beispiele solcher gemischten Predigten findet er vornehmlich bei den Evangelisten: „Denn häufig bietet Christus verschiedene Lehrstücke, die sich auf die Glaubenslehre oder auf die Lebensführung oder auf Tröstung beziehen, in einer einzigen zusammenhängenden Rede dar“.⁴⁸

Hat nun der Prediger die für die Predigt erforderlichen zwei oder drei loci ausgewählt, so beginnt er die Ausarbeitung der Predigt. Jede Predigt, so fordert Hyperius, soll kurz sein, aus einer lichtvollen und deutlichen Rede bestehen und richtig geordnete Teile haben.⁴⁹ Was diese letzteren betrifft, so bleibt hier Hyperius ganz in traditionellen Bahnen; als partes concionis nennt er die Lectio Scripturae Sacrae,⁵⁰ die Invocatio Spiritus Sancti für Prediger und Hörer⁵¹ und behandelt dann das Exordium: die Einleitung kann zwanglos sein, doch „wird kein Verständiger solche Einleitungen billigen, die dem Gegenstande fremd und weit hergeholt oder sehr weitläufig sind“.⁵² Die Gliederung (Divisio oder Propositio) soll brevis, ordinata und dilucida sein und wird mit Recht während der Predigt ausdrücklich angegeben.⁵³ Die beiden Hauptteile, die Confirmatio⁵⁴ und die

⁴⁷ Schian S. 314; Hyperius, Formandis S. 170–171; Editio Wagnitz S. 184.

⁴⁸ Hyperius, Formandis S. 412: „Crebro namque Christus diversos locos, atque alios quidem et ad doctrinam fidei, alios vero ad vitae institutionem, aut consolationem pertinentes, in aliqua oratione continua excutit“; vgl. S. 48–49; Hyperius, Homiletik S. 139.

⁴⁹ Hyperius, Homiletik S. 34; Hyperius, Formandis S. 36: „Concio omnis esse debet brevis; deinde oratione constare dilucida et explanata; ad haec partes habere rite ordinatas“.

⁵⁰ Hyperius, Homiletik S. 36–38; Formandis S. 52–55.

⁵¹ Hyperius, Homiletik S. 38–39; Formandis S. 55–56.

⁵² Hyperius, Homiletik S. 39–43, bes. S. 42; Formandis S. 56–63, bes. S. 62; „Ceterum exordia aliena a causa, et longius petita, vel etiam valde prolixa, nemo sanus probaverit“.

⁵³ Hyperius, Homiletik S. 43–47; Formandis S. 63–69, bes. S. 64: „Debet autem omnis divisio esse brevis, ordinata, ac dilucida: id est, non erunt multa membra (vix unquam plura quam tria): deinde rite prout exposulat rerum natura, collocabuntur: postremo, verbis minime obscuris decet omnia exprimi“.

⁵⁴ Hyperius, Homiletik S. 60–64; Formandis S. 69–78.

Confutatio⁵⁵ — erstere ist totius concionis pars dignissima⁵⁶ — werden je nach dem genus der Predigt verschieden ausfallen und lassen sich daher schwer in allgemeine Regeln fassen. Doch sollen sie sich durch Wahrheit und Einfachheit auszeichnen: veritatis oratio simplex esse debet, sagt Hyperius.⁵⁷ Die Conclusio endlich⁵⁸ muß darauf abzielen, Affekte — also Freude, Hoffnung, Furcht oder Betrübniß — in den Hörern zu erwecken. Sie kann eine Wiederholung der vorgetragenen Hauptsätze enthalten, es ist bisweilen auch erlaubt, in ihr Ermahnungen oder Verweise auszusprechen, die den behandelten Lehrstücken ganz fern stehen: „Dies wird dann mit gutem Grund geschehen, wenn es sich um Dinge handelt, worüber das Volk einer Erinnerung bedarf.“⁵⁹

Die Homiletik des Hyperius besteht aus zwei Büchern: das erste enthält die bisher dargelegte allgemeine Predigtlehre, das zweite behandelt der Reihe nach die fünf Predigt-Genera und bespricht das den einzelnen Gattungen Eigentümliche, denn, so sagt Hyperius, „mag man nun ein Lehrstück oder zwei oder drei in jener Predigt durchzunehmen wünschen, so hat man doch vornehmlich dessen eingedenk zu sein, daß jedes einzelne nach einer bestimmten Methode erklärt werden muß, daß daher jedem einzelnen eine ihm eigentümliche Art der Begründung (Confirmatio) entsprechen muß.“⁶⁰ Trostgründe seien etwas anderes als Begründungen eines Glaubenssatzes, und wenn man Laster tadeln wolle, müsse man anders verfahren als bei der Widerlegung falscher Lehren.⁶¹ Im einzelnen enthält dieses zweite Buch viele treffliche Ratschläge, im Ganzen steht hier Hyperius ganz auf dem Boden der alten Rhetorik. Bei der Lehrpredigt etwa⁶² zählt er alle diejenigen Begriffe auf, mit denen die Dialektiker ein gegebenes Thema näher erklären. So werde das Quid des in Frage stehenden Gegenstandes näher bestimmt durch definitio nominis et rei, durch Angabe von genus, species, differentia und proprium. Die Frage, quot partes der Gegenstand habe, werde durch die Begriffe divisio, totum, partes usw. beantwortet. „Der Theologe“, so sagt Hyperius, „wird diese Begriffe gebrauchen, wenn er glaubt, daß sie zu seinem Vorhaben passend sind. Wir werden sie also

⁵⁵ Hyperius, Homiletik, S. 64–67; Formandis S. 78–82.

⁵⁶ Hyperius, Formandis S. 69: „Confirmatio sequitur propositionem seu divisionem, estque revera totius concionis pars dignissima, ideoque plus laboris, operae, atque industriae, quam reliquae partes, requirens“.

⁵⁷ Hyperius, Homiletik S. 105; Formandis S. 351. Vgl. Hyperius, Formandis S. 81: „Pulchre procedit disceptatio Ecclesiastica quae veritate ac simplicitate vestita ornataque conspicitur“.

⁵⁸ Hyperius, Homiletik, S. 67–68; Formandis S. 82–84.

⁵⁹ Hyperius, Homiletik, S. 68; Formandis S. 82. Zu diesen Regeln des Hyperius vgl. eine von Melanchthon überlieferte Predigtanweisung Luthers: „Evangeliorum tractandorum haec erat doctoris (M. Lutheri) frequens formula: I. legere textum; II. summam evangelii explicare; III. paraphrasin addere; IV. membra seu partes recensere; V. tractanda proponere et tractare; VI. usum ostendere; VII. in peroratione singula capita tractata repetere“, Suppl. Mel. 5, 2 S. 72.

⁶⁰ Hyperius, Homiletik S. 60, vgl. S. 91; Formandis S. 70.

⁶¹ l. c.

⁶² Hyperius, Homiletik S. 91–100; Formandis S. 122–153, bes. S. 135.

aufzählen, aber auch nichts weiter als aufzählen, denn den, der weiteres wünscht, verweisen wir auf die Lehrer der Dialektik“.⁶³ Zugleich weist er darauf hin, daß bei der Behandlung von Lehr- und Glaubenssätzen nie der praktische Nutzen für die Kirche und für den Einzelnen vernachlässigt werden dürfe: „Die Erkenntnis einer Lehre, deren Nutzen unerfindbar und verborgen ist, ist müßig und so ziemlich überflüssig“, sagt er.⁶⁴

Die Originalität des Hyperius liegt nicht in diesem zweiten Teile seiner Homiletik; sie beruht auf seiner genera-Lehre und auf seiner Theorie der inventio. Ich übergehe deshalb die rhetorischen und logischen Regeln, die er für die einzelnen Predigt-Gattungen gibt. Etwas anderes aber erscheint mir noch wichtig:

Nachdem Hyperius lange Zeit fast gänzlich in Vergessenheit geraten und erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts vornehmlich durch Franz Ludwig Steinmeyer in Erinnerung gebracht worden war,⁶⁵ hat Martin Schian seine Homiletik im Jahre 1896 einer gründlichen Untersuchung unterzogen.⁶⁶ Er hat — und ich bin ihm hierin gefolgt — vor allem die Abhängigkeit des Hyperius von Erasmus und Melancthon hervorgehoben.⁶⁷ Einen Einfluß Luthers auf Hyperius hat er nicht in Erwägung gezogen.⁶⁸ Aber man wird die Frage doch wenigstens aufwerfen dürfen, ob ein solcher Einfluß gänzlich von der Hand zu weisen ist. Zumindest muß man fragen, ob Hyperius mit seinen homiletischen Anschauungen denn nur in der humanistischen, und nicht auch in der reformatorischen Tradition steht.⁶⁹ Gerhard Ebelings 1942 erschienene Untersuchung zu Luthers Hermeneutik⁷⁰ legt einem diese Frage nahe: denn — um nur einige Beispiele zu nennen — beide, Luther wie Hyperius, dringen auf historisch-grammatische Exegese der Schrift,⁷¹ beide betonen ihre simplicitas⁷² und warnen vor allegorischer Aus-

⁶³ Hyperius, Formandis S. 134.

⁶⁴ Hyperius, Homiletik S. 98; Formandis S. 149.

⁶⁵ Franz Ludwig Steinmeyer: Beiträge zur Praktischen Theologie. I. Die Topik im Dienste der Predigt. Berlin: Wiegandt und Grieben 1874. — Über Steinmeyer vgl. Gustav Kawerau in Realencyklopädie f. protestant. Theol. u. Kirche 18 (1906) S. 794 bis 800, bes. S. 799.

⁶⁶ Vgl. oben Anm. 10.

⁶⁷ Daß Hyperius theologisch ganz in den Bahnen Martin Butzers wandelt, ist allgemein bekannt und bedarf hier keiner Erörterung; vgl. dazu Kantzenbach (oben Anm. 7) S. 69 ff.

⁶⁸ Kantzenbach l. c. S. 71 weist darauf hin, daß Hyperius nie Luther oder Melancthon (!) erwähnt, und fährt fort: „Hyperius war Luthers theologisches Eigentum bereits überkommen und mußte dafür sorgen, daß im Sinne der reformatorischen Erkenntnisse eine Reform der geistlichen Ausbildung realisiert wurde“.

⁶⁹ Vgl. dazu oben Anm. 59. Die Frage, ob Hyperius den 1. Teil von Luthers Genesisvorlesung (Wittenberg 1544; WA 42) gekannt habe, wird von Frielinghaus (oben Anm. 7) S. 153 aufgeworfen.

⁷⁰ Gerhard Ebeling: Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. München: Lempp 1942. (= Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, Band 1.)

⁷¹ Ebeling S. 412–413; 416. Hyperius, Homiletik S. 52; Formandis S. 118, vgl. oben Anm. 36.

⁷² Ebeling 416. Hyperius, Homiletik S. 52.

legung.⁷³ Beide fordern Gebet und Meditation als Anfang für alle hermeneutische Erkenntnis, und wenn Hyperius nach dem Beispiel des *Predigers* Christus ein *genus mixtum* für die Predigt einführt, so liest man bei Luther zu Joh. 3, 14 den Satz: „Diesen Text lasset uns wohl merken und behalten, denn wahrlich der Herr Christus ist vor den andern Aposteln der beste *Prediger* gewesen“.⁷⁴ Für Luther ist es „eine heilsame Zucht“, bei jeder Perikope die „Hauptmeinung“ „in summa“ anzugeben, er nennt sie das *caput*, den *principalis locus*, den *scopus* usw., an dem man erkennen kann, ob man den *Generalskopos* der Schrift, welcher Christus ist, getroffen habe.⁷⁵ Gilt es nicht auch von Hyperius, wenn Ebeling sagt: „Im Gegensatz zu einer formalen *scopus*-Theorie, die leicht die einzelnen Worte entwertet zugunsten des ‚Wesentlichen‘, führt Luthers Auffassung vom *scopus* den Exegeten dazu, das Gewicht aller einzelnen Worte abzuwägen und den Text mit bedächtiger Gründlichkeit, für die es nichts Überflüssiges gibt, von Wort zu Wort, von Buchstaben zu Buchstaben abzutasten“.⁷⁶ „*Singula verba pondera*“, sagt Luther, bewiege ein Wort nach dem andern, siehe von Stück zu Stück, von Wort und Buchstaben zu Wort und Buchstaben.⁷⁷ Und ist es nicht wie ein Leitsatz zu des Hyperius homiletischem Bemühen, wenn Luther sagt: „*Videamus, ut maneamus auf der Schrift, vel numquam Christum capiemus, non manu, non cogitationibus nostris et spiritu*, Sed er hat sich ins Wort gefaßt“?⁷⁸

Wie weit es Hyperius gelungen ist, wirklich „auf der Schrift“ zu bleiben, ist dabei natürlich eine Frage für sich. Martin Schian hat gegen ihn eingewendet, sein Verfahren sei allzu mechanisch, von einem Interpretationsverhältnis zwischen Text und Predigt könne eigentlich kaum noch die Rede sein, bestenfalls sei die Predigt Darlegung einiger Schriftgedanken, aber sie vermöge der lebendigen Art des Schriftwortes nicht gerecht zu werden; es fehle ihr der Zeugnischarakter, auch habe Hyperius nicht zwischen Gemeinde- und Missionspredigt unterschieden, und wichtige genera wie die Dankpredigt, die Lob- und Jubelpredigt, die Bitt- und Bußpredigt fehlten überhaupt. Das trifft freilich zu. Aber man kann von Andreas Hyperius

⁷³ Hyperius, *Formandis* S. 147: „*Ex his autem sequitur, similitudines quidem parce, typos vero et allegorias perraro, aut nunquam dogmatum comprobatorum ergo debere accersi, utpote ex quibus argumenta ducantur, quod omnes fatentur, parum firma*“; l. c. S. 284: „*Ceterum ab allegoriis... meo consilio unusquisque quantum fieri poterit, abstinebit.*“

⁷⁴ WA 47, 60, 17–18 (Auslegung des 3. und 4. Kap. *Johannis* in *Predigten*, 1538–1540); dazu Ebeling S. 363.

⁷⁵ Ebeling S. 411 Anm.: „Die termini für diese sehr häufig gegebene Zusammenfassung eines Textes wechseln bei Luther in reicher Fülle: *caput*, Hauptstück, Hauptmeinung, Hauptverstand, der Punkt, Begriff, Meinung, Kern, *principalis*, *capitalis locus*, *doctrina*, *scopus*, *summa*, *summa summarum*, *conclusio* eines Textes usw. Wenn man diese Begriffe auch z. T. sachlich differenzieren könnte, so gehen sie doch in Luthers Gebrauch durcheinander.“

⁷⁶ Ebeling S. 412–413.

⁷⁷ Die Stellen bei Ebeling l. c.

⁷⁸ WA 27, 16, 17–19, Ebeling 363.

doch etwas Entscheidendes lernen. Was ich meine, möchte ich durch einige Sätze ausdrücken, mit denen Albert Hauck im Jahre 1901 einmal einen Vortrag über die altkirchliche und mittelalterliche Missionsmethode geschlossen hat:

„Ich habe von der Missionsmethode untergegangener Zeiten gesprochen, nicht um Belehrung darüber zu geben, wie man es jetzt machen muß oder nicht treiben darf. Denn die Geschichte ist weder dazu da, daß man in der wohlfeilen Klugheit der Spätgeborenen sich in dem Bewußtsein sonne, daß es die Alten verkehrt gemacht haben, noch dazu, daß man in dem Glauben an die unfehlbare Methode der Alten die Gegenwart schulmeistere. Wer sie so benutzen wollte, der würde nur Verkehrtes aus ihr lernen. Aber eines lehrt sie zweifellos: daß nur derjenige mit Erfolg arbeitet, der zweckmäßig arbeitet, der sein Verfahren den Verhältnissen anpaßt, die er findet. Nur wer das im Auge hat, wird erreichen, was alle methodische Arbeit erreichen will: die größte, mit der vorhandenen Energie erreichbare Leistung“.⁷⁹

⁷⁹ Allgemeine Missionszeitschrift Band 28 (1901) S. 383.

Martin Bucer und England

Sein Beitrag zur englischen Reformationsgeschichte *

Von C. Hope

Die im Oktober 1548 abgesandte Einladung des Erzbischofs von Canterbury Thomas Cranmer an den Straßburger Reformator Martin Bucer, der dieser im April 1549 Folge leistete, wurde nicht nur für das persönliche Geschick des Straßburgers bedeutungsvoll; sie gewann auch für die englische Kirchengeschichte besondere Wichtigkeit.

Das Augsburger Interim des Jahres 1548 hatte endlich überdeutlich dargetan, daß die irenischen Unionsbestrebungen, die auf eine Wiederannäherung zwischen Rom und den protestantischen Kirchen hinielten, zumindest vorerst zum Scheitern verdammt waren. Damit schien aber das gesamte Wirken Bucers, das ja ganz darauf ausgerichtet war, echte Beziehungen zwischen den Kirchen herzustellen, die grundlegenden Gemeinsamkeiten aufzuzeigen und zu behaupten, auf einmal in Frage gestellt; alle Hoffnungen und Bestrebungen wurden enttäuscht und gelähmt.

In den zwei Jahrzehnten, die vorangegangen waren, wäre im Grunde kaum ein Religionsgespräch, kaum ein Reichstag oder irgendeine Beratung von theologischer Tragweite ohne die Gegenwart, die Mitwirkung und das ausgleichende Bemühen Bucers denkbar. Das entscheidende Marburger Religionsgespräch, die Regensburger Gespräche, die Verhandlungen mit den Oberländern, die zur ‚Tetrapolitana‘ führten, Hagenau, die Wittenberger Konkordie von 1536, Bern und Konstanz, die Pfälzer Versuche, das Gutachten für die Waldenser 1530, das große Reformationswerk im Erzstift Köln, die Verhandlungen mit Herzog Ernst v. Braunschweig-Lüneburg, die mit den norditalienischen Städten, die fruchtbaren Beziehungen zwischen Bucer und Landgraf Philipp v. Hessen (Problem der Doppelhele, hessische Kirchenzuchtordnung, Lösung der Wiedertäuferfrage, Katechismus und Konfirmation) — selbst diese umfangreiche Liste vermag die weitreichende Bedeutung Bucers nur in großen Zügen anzudeuten.

* Der Aufsatz gibt den überarbeiteten Text eines Vortrages wieder, der am 12. Juni 1958 an der Marburger Philipps-Universität gehalten wurde.

Für all dies mußte Bucer im Interim wenn nicht das Ende, so doch eine möglicherweise langwierige Unterbrechung sehen. Hier mochte die Einladung nach England im Augenblick einen glücklichen Ausweg bieten.

Dennoch war die England-Reise für Bucer wohl mehr als nur eine günstige Augenblickslösung. Bucer hatte England und seiner Kirche schon immer besonderes Interesse und Verständnis bezeigt. In jüngster Zeit schienen ihm nun Briefe und Berichte ein Erwachen zu echtem reformatorischem Denken anzukündigen.

Bucers reger und ausgedehnter Briefwechsel mit fast allen europäischen Ländern erstreckte sich auch auf England. Er hatte schon früher mit Erzbischof Cranmer korrespondiert, auch mit Hooper, dem späteren Bischof von Gloucester, mit Edward Fox, dem Bischof von Hereford, und anderen mehr. Engländer kamen nach Straßburg, logierten in Bucers gastfreiem Haus und lernten unter ihm und Johann Sturm an der Straßburger Humanistenschule. Unter ihnen befand sich der junge Sir Thomas Hoby, von seinem Bruder geschickt, der dann später Bucers ‚Congratulatio ad Ecclesiam Anglicanam‘ ins Englische übertrug und zum Druck brachte. Auch der junge Hitzkopf George Joye aus Cambridge nahm hier Zuflucht, der gemeinsam mit William Tyndale an den englischen Fassungen des Neuen Testaments und des Psalters gearbeitet hatte. Geschäftsleute wie Richard Hilles berichteten von der Entwicklung der Kirche im Inselreich. In Regensburg kam Bucer ins Gespräch mit Stephen Gardiner, dem Bischof von Winchester, der als Vertreter Heinrichs VIII. an den Verhandlungen teilnahm; schon damals begann die Kontroverse über die Fragen der Rechtfertigung und der Priesterehe, mit denen sich die beiden Männer in verschiedenen Streitschriften der Folgejahre auseinandersetzten. Bucers Kommentar zum Römerbrief war Cranmer gewidmet, seine ‚Enarrationes in quatuor Evangelia‘ dem Bischof von Hereford.

Als sich nun der kürzlich zur Regierung gekommene Knabenkönig Eduard VI. so deutlich der Reformation zuneigte, als man Bucer das erste Homilien-Buch der englischen Kirche übersandte, in dem er eine Verteidigung seiner und der protestantischen Rechtfertigungslehre zu finden glaubte, schrieb er im Jahre 1548 seinen bereits erwähnten Glückwunschbrief an die englische Kirche, der den Anbruch des Reiches Christi in England begrüßte (und dabei zugleich wohl auch die Berechtigung seines Kampfes gegen Gardiner nachweisen sollte).

Der darauf folgende Einladungsbrief weckte in Bucer, der sich krank, zu früh gealtert und in seinem theologischen Vermittlungsstreben tief enttäuscht fühlte, Hoffnungen auf eine neue Möglichkeit, seine Idee einer christlichen Politeia unter einem wahrhaft christlichen Fürsten verwirklichen zu können. So kam er nach England.

Bucer war wohl zu sehr Realtheologe, um der Täuschung zu erliegen, das England Heinrichs VIII. habe sich durch die Absage an das Papsttum auf die Seite der Reformation geschlagen. (Man braucht hierzu nur seinen Briefwechsel mit Landgraf Philipp zu verfolgen.) Das Supremats-Gesetz

(supremacy act) des Jahres 1534, die Enteignung der Klöster, der ‚Praemunire‘-Erlaß, das ‚congé d’élire‘ und die bald folgenden ‚Sechs Artikel‘, nicht zuletzt auch die weitergeführte Ketzerverfolgung zeigten dem klarsehenden Theologen nur zu deutlich, daß die Übertragung der geistlichen Autorität vom Papst auf den König als Schirmherrn Struktur, Verfassung, Dogma und Ritus der Kirche, ja sogar die Auffassung vom geistlichen Amt mit dem Festhalten an der apostolischen Sukzession unverändert beließ: Die englische Kirche war trotz interner Veränderungen in ihren äußeren Formen wie in ihrem Grundaufbau katholisch geblieben. (Der Vermerk „Cum privilegio regali“, den während der Regierung Heinrichs VIII. gedruckte Bücher tragen mußten, entsprach im Grunde dem früheren „Imprimatur, nihil obstat“).

Hoffnungen, in England zu einem raschen Erfolg der Reformation im Sinne der Lutheraner, Zwinglianer oder später Calvinisten zu gelangen, wurden bald enttäuscht. Sah man zunächst in den politischen Verhandlungen des Königs mit verschiedenen Fürsten des protestantischen Lagers ein gutes Omen, um so mehr, als ihr die Entsendung deutscher protestantischer Theologen nach England folgte, so bedeutete die Verkündigung der ‚Sechs Artikel‘ eine klare Absage: Verbot der Priesterehe, Ablehnung der Transsubstantiationslehre, Abendmahl in einerlei Gestalt usw. — ein Festhalten am Katholizismus war unverkennbar.

Die Freunde der Reformation in England — und es gab deren eine große Zahl, zu der sowohl der Erzbischof wie verschiedene Politiker gehörten — ließen jedoch in ihren Bemühungen um die endgültige Durchführung der Reformation in England nicht nach.

Die Machtpolitik der Tudors mußte darauf ausgehen, einer Spaltung der Kirche durch eine straffe Kirchenverfassung vorzubeugen. Die verschiedenen ‚Acts of Uniformity‘ boten zugleich die Handhabe, Struktur, Verfassung, Form, Lehre und Tradition der Kirche unverändert zu bewahren. Heinrich VIII. hatte in Stephen Gardiner einen zuverlässigen Ratgeber, der wiederholt auf die Gefahren hinwies, denen König und Reich mit einem Öffnen der Schleusen für die Neue Lehre ausgesetzt wären. Vorher, in der Ära Thomas Cromwells waren verschiedene Verfügungen selbst der Gefahr allzu zahlreicher, unkontrollierter englischer Bibelübersetzungen entgegengetreten.

Als nach Heinrichs VIII. Tod mit dem Regierungsantritt seines Sohnes Eduard VI. am Hof und in der Kirche die betont protestantische Richtung zum Zuge kam, nahm all dies ein neues Gesicht an. Der Protektor Herzog von Somerset, sein Nachfolger Herzog von Northumberland, der Herzog von Dorset und andere führende Vertreter von Staat und Kirche öffneten jetzt die „Schleusen“; der lästige Warner Gardiner war in Ungnade gefallen und abgesetzt. Die Schweizer Theologen unter Bullinger sandten ihre Schüler und ihre Schriften. Cranmer, der Bischof von London Ridley, Hooper, der spätere Bischof von Gloucester, Theologen beider Universitäten gaben ihrer freundschaftlichen Verbundenheit mit Peter Martyr, Martin

Bucer, Paul Fagius, Dryander, A Lasco und anderen Reformatoren des Kontinents offen Ausdruck.

Northumberland sah die Gefahr, in die ein vorzeitiger Tod des kränklichen jungen Königs die gerade reformierte Kirche bringen mußte, und suchte ihr durch politische Intrigen vorzubeugen, die mit der Krönung der unglücklichen Jane Grey die Wahrung seiner eigenen Machtstellung anstrebten. Die Thronbesteigung Marias im Jahre 1553 beendete die nur sechsjährige Spanne die der eigentlichen englischen Reformation nach dem Tod Heinrichs VIII. vergönnt war. Der Versuch nach der Herausgabe des noch konservativ gehaltenen ersten ‚Prayer Book’s‘ von 1549 mit dem zweiten ‚Prayer Book‘ von 1552 (das nie vom Parlament anerkannt worden ist) zu einer grundsätzlichen Umwandlung von Ritus und Liturgie zu gelangen, fand mit der Rückkehr zum Katholizismus unter Maria sein Ende. Auch die Ordination war nach wie vor bischöflich, die Reformation letztlich auf der ganzen Linie gescheitert.

Als Elisabeth die Nachfolge Marias antrat war es dann zu spät für eine echte Wiedererweckung der Reformation. Auch die Entwicklung des rasch erstarkten Puritanismus, die Unterstützung von der Schweiz aus und vor allem durch die aus dem dortigen Exil zurückkehrenden englischen Theologen vermochten daran nichts zu ändern. Elisabeth war im übrigen auch eine Tudor und — bei aller Gegnerschaft gegen Rom, vor allem als politische Macht — entschlossen, die Einheit der englischen Kirche durch erneute ‚Acts of Uniformity‘ zu sichern. Ihre kluge Diplomatie erreichte das sogenannte ‚Elizabethan Settlement‘.

Dieser Exkurs umreißt den Hintergrund, vor dem die Wirksamkeit Bucers in England gesehen werden muß.

*

Für die Einflußnahme Bucers auf die reformatorischen Bestrebungen in England müssen drei Perioden unterschieden werden. Die erste Periode liegt vor seinem Aufenthalt in England, also vor 1548. Abgesehen von der Korrespondenz mit Engländern und seinem Interesse an englischen Fragen (Scheidung Heinrichs VIII.), dem Regensburger Religionsgespräch mit Gardiner und der Widmung seiner Kommentare an Cranmer und Fox verdienen für diese Zeit zwei Punkte besondere Beachtung: 1. der Einfluß von Bucers Psalmenkommentar auf die Entstehung des englischen Psalters;¹ 2. die mittelbare Einwirkung Bucers auf die Entstehung des ‚Prayer Book’s‘, insbesondere hinsichtlich des Taufsakraments, durch seine Mitwirkung am Kölner Reformationswerk Erzbischof Hermanns v. Wied; hier ist das Weiterwirken Bucers wohl am nachhaltigsten und offensichtlichsten. Am Rande wäre als 3. Punkt noch zu vermerken, daß sich Bucers Evangelienharmonie der Passions- und Auferstehungsgeschichte, die er im Jahre 1528 seinem

¹ Als ich 1941 zuerst auf diesen Einfluß hinweisen konnte, gelangte gleichzeitig — unabhängig von mir — auch der Amerikaner Charles Butterworth bei seinen Forschungen zur Geschichte der englischen Bibel zu entsprechenden Ergebnissen.

Kommentar zum Johannes-Evangelium einfügte, als erste Harmonie in englischer Sprache in einem Primar unter Heinrich VIII. wiederfindet.²

Die zweite Periode, die Zeit des zweijährigen England-Aufenthalts bis zu Bucers Tod im Jahre 1551 brachte naturgemäß die engste Berührung mit und zugleich Einwirkung auf englische Probleme. Zahlreiche persönliche Gespräche, Bekanntschaften und sogar Freundschaften mit bedeutenden Staatsmännern, Universitätstheologen und Kirchenfürsten bildeten Hintergrund und Voraussetzung für Bucers Wirken in diesen Jahren. Sein Vermögen, mit Menschen umzugehen, machten ihn bald zum Freund und Berater zahlreicher leitender Persönlichkeiten Englands. Zunächst sind hier natürlich Erzbischof Cranmer und der junge König Eduard zu nennen. Neben ihnen aber stehen Menschen aus allen Ständen und Berufen. Erwähnt werden müssen der große Schulmann und Erzieher Elisabeths, Roger Ascham, bekannt durch seinen ‚Toxophilos‘, den ‚Schoolmaster‘ und andere Werke, der bald zu den besten Freunden Bucers zählte, daneben Persönlichkeiten wie Cheke, Cecil, Somerset, Northumberland, Lady Jane Grey, die Herzogin von Suffolk mit ihren beiden Söhnen, Sir Thomas Hoby, der spätere Erzbischof von Canterbury Parker, Hooper, A Lasco, Petrus Martyr, der Master von Pembroke College William Bill und viele andere. Auch mancher Brief aus der umfangreichen Korrespondenz Bucers wurde über den persönlichen Bereich hinaus bedeutsam.

Dauerndes Kranksein und der frühe Tod im Februar 1551 ließen Bucers Vorlesungstätigkeit nur wenig Zeit. Auch hier hatte er jedoch sein Auditorium, regte zur Diskussion, gelegentlich auch zum Widerspruch an. Die Vorlesung über den Epheserbrief mit Bucers Ausführungen „de vi et usu sacri ministerii“ — in der 1577 in Basel posthum veröffentlichten Ausgabe der ‚Scripta Anglicana‘ teilweise erhalten — erregte großes Interesse. Eine Disputation mit dem Cambridge-Theologen Young über die Rechtfertigungslehre, in der sich dieser auf die alte Lehre der römischen Kirche versteifte, zeigte Bucer als gewandten Fechter. Bald wandten sich auch die jungen Theologiestudenten an ihn um Rat. Überliefert ist, daß er sie, anknüpfend an die Diskussionen der spätmittelalterlichen Kirche über Zins und Wucher, zum Leih- und Zinsproblem beriet, das für manchen Studenten, der sein Studium nur durch Geldverleih auf Zinsen bestreiten konnte, überaus akut war. Bucer war, um es noch einmal zusammenzufassen, allgemein geachtet, geschätzt und anerkannt und wurde immer wieder und von den verschiedensten Seiten um seinen Rat angegangen. Nur daraus ist letztlich die weittragende Wirkung seiner wichtigsten Arbeiten und Äußerungen erklärlich.

Besondere Erwähnung verdienen hierbei folgende Punkte: 1. die Zusammenfassung seiner Kritik und seiner Ratschläge zum ersten ‚Prayer Book‘ von 1548/49 in der von Erzbischof Cranmer erbetenen ‚Censura‘; 2. sein Beitrag zu dem so heiß umstrittenen Problem des Ordinations-Formulars der englischen Kirche; 3. Bucers Stellungnahme zum Problem

² Für diese von mir vor noch nicht allzulanger Zeit festgestellte Tatsache vgl. ‚Journal of Theological Studies‘, April 1951, S. 68 ff.

des Ornats, der geistlichen Amtstracht, die in dieser wichtigen, die Kirche jahrelang beunruhigenden Streitfrage den Ansatz zu Verständigung und Lösung bot; 4. die bereits erwähnten Äußerungen über „vi et usu sacri ministerii“ in der Vorlesung über den Epheserbrief; besonders aber 5. Bucers Werk ‚De Regno Christi‘, die große Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Christentum und Staat, die — dem jungen König Eduard VI. gewidmet — auf den verschiedensten Gebieten weitergewirkt hat: in der Frage der Armengesetzgebung, der Ehe- und Scheidungsgesetze, in der Stellung zu Handel und Gewerbe, und im Bereich der Erziehungsfragen.

Die dritte und letzte Periode fällt zusammen mit der Regierungszeit der Königin Elisabeth. Sie zeigt ein Fortdauern des Bucerschen Einflusses; die verschiedensten Theologen berufen sich auf seine Äußerungen und Schriften: Erzbischof Whitgift in seiner Stellungnahme gegen Cartwright, den Wortführer der puritanischen Partei, betr. Ornatsfrage, Konfirmation, Zeichen des Kreuzes etc.; Bischof Cosin in seiner Revisionsarbeit am Prayer Book, und später auch Erzbischof Laud. Nicht zuletzt ist hier auch John Milton zu nennen, der Dichter des ‚Paradise Lost‘, der in Bucer einen Verbündeten seiner eigenen Einstellung zur Ehe sah und daher größere Abschnitte und Kapitel aus Bucers ‚De Regno Christi‘, die sich auf diese Frage beziehen, ins Englische übertrug.

*

Das Hauptgewicht kommt zweifellos der mittleren Periode, der unmittelbaren Wirksamkeit Bucers in England zu, die es näher zu untersuchen gilt.

a) Bucer und das ‚Prayer Book‘

Bucers Ankunft in England im April 1549 fiel zeitlich mit einem wichtigen Ereignis der englischen Reformationgeschichte zusammen: der Herausgabe des ersten englischen ‚Prayer Book‘^s und seiner Anerkennung durch Parlament und Regierung im Frühjahr und Sommer desselben Jahres.

Mit der Veröffentlichung der ‚Order of Communion‘ hatte man schon im März 1549 versucht, einem neuen Verständnis des Altarsakraments den Weg zu ebnen: an die Stelle des bloßen Messe-Lesens und Messe-Hörens sollte der bewußte Empfang des Sakraments in beiderlei Gestalt treten; hierin sah wie der Erzbischof, wie viele andere, auch Bucer die Bedeutung dieses Interpretationsversuches. Nach dem wenig späteren Erscheinen des ersten ‚Prayer Book‘^s wartete man gespannt auf die Reaktionen, die dieser „Versuchsballon“ hervorrufen würde. Die überaus reservierte Haltung der Geistlichkeit und des Volkes — vor allem in Nordengland — versprach an sich wenig Gutes. Gardiner, der orthodoxe Henrician par excellence, freilich begrüßte das ‚Prayer Book‘, indem er sich in das Unvermeidliche fügte. Der Erzbischof und Bucer selbst sahen hier wenigstens einen Anfang in einer Richtung, die ihren eigenen Auffassungen entsprach. Die Eiferer, die extremen Verfechter der Reformation aber fanden das gesamte ‚Prayer Book‘ viel zu konservativ, kritisierten das vielfältige Festhalten an der alten Tradition; eine Flut von unautorisiert veröffentlichten Pamphleten

forderte eine völlige Neubearbeitung, die nichts von dem alten Ritus bestehen lassen sollte. Kernpunkt der Diskussion war die Abendmahlsfrage, das Konsekrationsgebet des ‚Prayer Book’s: Leib und Blut, die Gegenwart Christi, waren es wirklich Herrenworte, bedurfte es einer Epiklese oder Anamnese, eines kanonischen Gebets? In dieser Lage war man in England wie auf dem Festland auf den Fortgang der Entwicklung gespannt. Die ‚Act of Uniformity‘ bot dem ‚Prayer Book‘ eine gewisse Sicherung, doch ließ sich die Geistlichkeit nicht zu einer völligen Absage an die alte Liturgie, die alte Kirchenordnung bewegen. Das interessante Werk kam nicht voll zur Auswirkung. Schon sein bloßes Vorhandensein bildete jedoch eine Voraussetzung für die weitere Entwicklung; 1662 schließlich wurde das erste ‚Prayer Book‘ in veränderter Form zum ‚Prayer Book‘ der Anglikanischen Kirche.

Schon bald wurde Bucer gebeten, den Bischöfen, vor allem aber Erzbischof Cranmer ein detailliertes Urteil über das Werk zu geben. Seine Stellungnahme ist bekannt unter dem Titel ‚Censura‘, den sie in der posthumen Baseler Ausgabe der ‚Scripta Anglicana‘ erhielt.

Bucer erklärte zunächst allgemein, daß er das Werk begrüße; es sei im wahren Geist der Heiligen Schrift, der Kirchenväter und der Kirche geschrieben. Die Ansatzpunkte der Bucer’schen Kritik sind dem, der sich näher mit der Zeit befaßt, wichtig: 1. für die Beurteilung der dogmatischen Haltung Bucers zu diesem Zeitpunkt, 2. für die liturgische Entwicklung der englischen Kirche, und 3. zum Verständnis der fortschrittlichen Bewegung, die sich drei Jahre später mit der Herausgabe des zweiten ‚Prayer Book’s‘ durchzusetzen suchte, dann aber unter Maria Tudor verstummen mußte, um erst unter Elisabeth neue Hoffnung zu fassen.

Bucers besonderes Interesse galt der Behandlung der zentralen Frage des Abendmahls im ‚Prayer-Book‘; ihr sind die meisten Kapitel der ‚Censura‘ gewidmet. Zunächst gilt es allgemein festzustellen, daß im Jahre 1549 die Haltung gegenüber den Schweizer Theologen, insbesondere in der Abendmahlsfrage, vorwiegend ablehnend war. Selbst Bucer sagte sich völlig von der zwinglianischen Auffassung in ihrer Negierung der Realpräsenz los.³ Auch Cranmer wagte es zu diesem Zeitpunkt nicht, sich ganz von den traditionellen Lehren und Formen im Kanon des Ritus loszusagen, wenn gleich das zweite ‚Prayer Book‘ von 1552 nur zu deutlich zeigte, wohin seine wirklichen Ansichten tendierten. Das ‚Prayer Book‘ von 1549 zeigte ferner, daß Cranmer und die englische Kirche, so gern sie — etwa in Auffassung und formaler Ausgestaltung des Taufsakraments — an das Reformationswerk Hermanns v. Wied anknüpften, doch deutlich zögerten, dem

³ Vgl. meine Arbeit ‚Martin Bucer and the English Reformation‘ (1946), S. 95; dazu Richard Hilles Brief an Bullinger vom 4. Juni 1549 (abgedr.: ‚Epistolae Tigurinae‘, Nr. 121). Vgl. ferner Bucer an Theobald Niger, 15. April 1550: „... nec Ecclesiam Anglicanam uspiam in eam venire suspicionem quasi nihil in coena Domini agnosceretis, quam vacua Christi signa, per quae absentis modo Christi debeat excitari recordatio.“ (gedr.: ‚Scripta Anglicana‘, Basel 1577, S. 549).

Kölner Erzbischof auch in der Abendmahlsordnung, beim Verlassen des herkömmlichen Messe-Kanons zu folgen. Dies gilt besonders auch für die entscheidende Frage der Konsekration der Elemente durch die Herrenworte und für das kanonische Meßgebet. Sicher veranlaßten hier auch die scharfen Angriffe auf die entsprechenden Teile des Reformationswerks Erzbischof Hermanns, die sich in den vom römisch gesinnten Kölner Kapitel herausgegebenen ‚Antididagma‘ fanden, Cranmer zu vorsichtigem Vorgehen.

Einige Punkte des ersten ‚Prayer Book’s, die Bucers besondere Kritik herausforderten, seien herausgegriffen. Der wichtigste Änderungsvorschlag Bucers bezieht sich auf das große Kirchengebet des Kanons, das sich zur Einsegnung der Elemente steigert. Es hieß dort:

Erhöre uns, o barmherziger Vater und gewähre mit Deinem Heiligen Geist und Wort zu segnen und zu heiligen (hier ist die Ausführung des Kreuz-Zeichens über den Elementen vorgeschrieben) diese Deine Gaben und Schöpfungen des Brotes und des Weines, daß sie für uns der Leib und das Blut unseres geliebten Herrn Jesu Christi sein mögen.

Das „fiant“ des Kanons wurde also abgeschwächt zu „sein mögen“. Bucer schlägt stattdessen vor: „... uns segnend und heiligend, daß wir im wahren Glauben den Leib und das Blut Christi in diesen heiligen Mysterien empfangen möchten als himmlische Nahrung“. An die Stelle der unmittelbaren Beziehung der Herrenworte auf die Elemente trat für Bucer und das eigentlich reformatorische Denken die Beziehung der Herrenworte auf den Glauben des die geheiligten Elemente am Altar Empfangenden.

Hierzu ist kurz auf eine Stelle im Abschnitt des ‚Prayer Book’s‘ über das Krankenabendmahl („Communion of the Sick“) zu verweisen, zu der Petrus Martyr Bucer in einem Brief Stellung zu nehmen bat, da er dies in der ‚Censura‘ nicht getan habe. Eine Randbemerkung des ‚Prayer Book’s‘ hatte dort angeordnet, daß der Geistliche sofort nach der Abendmahlsfeier in der Kirche zu dem Kranken gehen und ihm von den gesegneten Elementen das Sakrament reichen sollte, ohne erneut die Herrenworte zu sprechen. Martyr schrieb dazu aus Oxford.⁴

Es stößt mich an, daß der Geistliche am Krankenbett nicht Teile des Abendmahlsgottesdienstes wiederholt, besonders da ich mit Dir übereinstimme in dem Gedanken, daß die Worte des Heiligen Abendmahls sich an den Abendmahlsgast wenden und nicht so auf Brot und Wein bezogen gemeint sind. ... Besonders auch, daß diese Worte zum Kranken nicht gesprochen werden, obwohl sie bei der Abendmahlsfeier in der Kirche über dem Kelch wiederholt werden, sooft neuer Wein gesegnet wird. ...

Hier kommt die von Martyr und anderen vertretene Abendmahlsaufassung klar zum Ausdruck, die dynamisch eine Beziehung zwischen Herrenworten und Empfangenden sieht, nicht statisch eine einmal vollzogene Handlung zwischen Worten und Elementen, die somit auch die Reservation des Sakraments ablehnen muß. Ein Antwortbrief Bucers mit seiner Stellungnahme ist nicht bekannt; man darf wohl vermuten, daß er die fragliche Stelle des ‚Prayer Book’s‘ bei Ausarbeitung seiner ‚Censura‘ übersehen hat.

⁴ am 10. Januar 1551; vgl. mein ‚Martin Bucer...‘, S. 73.

Zur Vervollständigung der Bucer'schen Abendmahlsauffassung sei hinzugefügt, daß er die Bitte des Gebets („Prayer of Oblation“) „... demütigst Dich bittend, daß, wer auch immer hier Empfänger des Abendmahls ist, daß er würdiglich empfangen den Heiligen Leib und Blut Deines Sohnes Jesu Christi...“ beibehalten wollte.⁵ Andererseits verwendet er sich beim „Prayer of Humble Access“, das dem Konsekrationsgebet unmittelbar vorangeht, ausdrücklich gegen die Schweizer Lehre gerichtet für die Wendung „... so das Fleisch Deines lieben Sohnes zu essen und so sein Blut zu trinken...“.

Einzelne Vorschläge Bucers schlugen sich in Abänderungen oder sogar Auslassungen in der Neufassung des „Prayer Book's“ von 1552 nieder, die von der noch recht konservativen Grundhaltung des ersten „Prayer Book's“ weg auf eine stärkere protestantische Ausrichtung hinwirkten; manches wurde freilich später, 1662 und schon vorher unter Elisabeth, auf den status quo von 1549 zurückgeführt.

Interessant für die Grundtendenz der Bucer'schen „Censura“ ist — neben der behandelten Haltung in der Abendmahlsfrage — eine Äußerung zu dem „Prayer Book“-Abschnitt über die Taufe. Das „Prayer Book“ hatte die Taufordnung bekanntlich fast vollständig von dem entsprechenden Abschnitt des Kölner Reformationsbuches übernommen; für dessen Fassung wiederum war in erster Linie Bucer — gestützt auf andere deutsche Kirchenordnungen und Luthers Taufbüchlein — verantwortlich. Umso befremdlicher muß es zunächst erscheinen, daß sich Bucer nun gegen eine Stelle des „Prayer Book's“ wandte, die Luther auf Grund alter Quellen in sein Taufbüchlein aufgenommen, er, Bucer selbst, dann bewußt für die Kölner Ordnung übernommen hatte. Es ist die Stelle des Gebets:

... Und in der Taufe Deines lieben Sohnes Jesu Christi hast Du geheiligt die Fluten des Jordan und alle anderen Wasser zu einem geheimen Wegwaschen der Sünde ...

Bucer erklärte nun in der „Censura“, die Stelle habe keine Begründung in der Schrift und sei überdies geeignet, der abergläubischen Anschauung Vorschub zu leisten, daß dem Taufwasser eine besondere geheime, heiligende Tugend und Kraft innewohne, dem Glauben an eine magische Verwandlung, der von den Menschen nur zu gern aufgenommen, von der römischen Kirche so häufig genährt werde. Es müsse also hinzugefügt werden, daß die Taufe ein Sakrament der Vergebung der Sünden sei, ein Privileg des Herrn, das er in seiner Taufe am Kreuz für uns erworben habe, daß somit die Vergebung — wenn gleich Wasser benutzt werde — nicht das Werk des Wassers, sondern das unseres Herrn Jesu Christi sei ...

Hier klingt zwar deutlich Luthers „Wasser tut's freilich nicht“ an, auch die augustinische Lehre vom „verbum accedit ad elementum et fit sacramentum“; Luther selbst aber nahm an der Stelle des Taufgebets ebensowenig Anstoß, wie es Bucer seinerzeit im Kölner Buch getan hatte.

Der zur Verfügung stehende Raum verbietet ein näheres Eingehen auf die übrigen, zum Teil überaus wichtigen Abschnitte der „Censura“ in ihrem

Verhältnis zum ‚Prayer Book‘. Es bleibt abschließend nur allgemein zu bemerken, daß Bucers kritische Anmerkungen und Verbesserungsvorschläge nicht nur in der Vorarbeit für das zweite ‚Prayer Book‘ sondern auch in den Diözesan-Visitationen und bischöflichen Umfragen der Folgejahre, besonders dann auch wieder in der Zeit Elisabeths, ein deutliches Echo fanden: bei Bischof Hooper von Gloucester 1551/52, bei Bischof Ridley in London 1550, bei Grindal und in Coventry 1565.⁵

b) Bucers Einfluß auf das ‚Ordinal‘

Die Aufnahme des ‚Ordinal‘⁶ ins ‚Prayer Book‘ bringt die Fragen der Ordination, der geistlichen Grade, der Validität,⁶ der Succession etc. in einen gewissen Zusammenhang mit den zuletzt behandelten Problemen. Hier bedarf Bucers Stellung aber, vor allem in Hinblick auf die späteren, an ihn anknüpfenden Diskussionen, einer gesonderten Beleuchtung.

Die englische Kirche hielt grundsätzlich am Prinzip der apostolischen Succession fest; sie erkannte die drei geistlichen Grade des Diakons (deacon), Priesters (priest) und Bischofs (bishop) an. Wichtig ist nun, daß sich in Aufbau, Fragen und Gebeten der Ordinationsordnung vielfältige, zum Teil fastwörtliche Übereinstimmungen mit Bucers Schrift ‚De Ordinatione Legitima Ministrorum Ecclesiae Revocanda‘ ergeben, die von seinem Freund Conrad Hubert 1577 in den posthumen ‚Scripta Anglicana‘ veröffentlicht wurde. Bucer behandelte freilich nur eine Form der Ordination, erkannte aber die drei Grade an und schlug vor, die gegebene Form für Diakon, Priester und Bischof soweit notwendig zu variieren. Auch seine „Formula ordinationis“ stimmt mit der des englischen ‚Ordinal‘⁶ nicht überein. Bei den an den Ordinanden zu richtenden Fragen, Vermahnungen etc. ergibt sich jedoch eine auffallende Ähnlichkeit.

Es wäre nun zu fragen, ob Bucer seinen Abriß bereits in Straßburg niedergelegt hatte, ob er ihn auf Cranmers Veranlassung am Anfang des England-Aufenthalts in Lambeth bearbeitet hat oder ob es sich schließlich auch hier, wie bei den verschiedenen Teilen der ‚Censura‘, um kritische Bemerkungen zu einem ihm vorgelegten Entwurf der englischen Theologen und Bischöfe handelt.

⁶ Die seit Leos XIII. Bulle ‚Apostolicae Curae‘ von 1896 zwischen Rom und der Church of England akut gewordene Frage der „validity“, der Gültigkeit der anglikanischen Ordination kann hier nicht ausführlicher behandelt werden. Die römisch-katholische Kirche hat in dieser Kontroverse die Frage der Entstehung des englischen ‚Ordinal‘⁶ polemisch ausgenutzt. Die englische Ordination sei, — so lauten die Hauptargumente Roms — 1. defektiv in der „intention“ (hier gäbe das „preface“ des ‚Ordinal‘⁶ die beste Antwort), und 2. defektiv in der Form, da nicht ausdrücklich erwähnt werde, daß der Priester zu dem bestimmten Amt des Opfers am Altar ordiniert werde (hier wäre als „argumentum e silentio“ die gesamte Ausrichtung des ‚Prayer Book‘⁶ entgegenzuhalten). — Als Literatur: Dom Gregory Dix, ‚The Question of Anglican Orders‘ (1944); E. C. Messenger, ‚The Lutheran Origin of the Anglican Ordinal‘ (Lo. 1934); A. Stephenson, S. J., ‚Anglican Orders‘ (1956). Zur weiteren Unterrichtung vgl. auch den Abschnitt über das ‚Ordinal‘⁶ in meinem Bucer-Buch.

Wenn wir unterstellen, daß Bucers Schrift in der einen oder anderen Form der endgültigen Fassung des ‚Ordinal’s‘ zugrundelag, so muß jedenfalls festgestellt werden, daß die englische Geistlichkeit wie bei den meisten der Bucer’schen Vorschläge auch hier manches annahm, manches verwarf und anderes völlig ignorierte. Das „Esse“ des Episkopats stand damals wie heute nicht zur Diskussion.

Besonders deutlich wird die z. T. überraschend enge Parallelität zwischen Bucers Formulierungen und dem englischen ‚Ordinal‘ in den Gegenüberstellungen in Dr. E. F. Brightmans monumentalem liturgischen Werk ‚The English Rite‘. Am frappantesten ist die Übereinstimmung bei den Fragen des Bischofs an den Ordinierenden und dessen Antworten. In der 5. der an den Diakon (deacon) gerichteten Fragen wirkt Bucers Fassung noch heute in jeder Ordination weiter. Es handelt sich hier um die besondere Aufgabe des Diakons in der Armenpflege, wobei auch Bucers entsprechende Ausführungen in seinem ‚De Regno Christi‘ anklängen.⁷

c) Bucers Bedeutung für den Ornats-Streit

Besonders weitreichend und einschneidend war Bucers Wirkung in einer Frage, die an sich auf den ersten Blick recht unbedeutend erscheint, in der überdies auch er selbst sich wohl kaum diese Wirkung erwartet oder erhofft hatte, die seinen Namen — stärker als der Einfluß auf das ‚Prayer Book‘ und anderes — für mehr als ein Jahrhundert im englischen theologischen Denken verankerte. Es ist dies freilich ein Phänomen, daß sich bei Bucers Tätigkeit immer wieder, nicht nur hier in England beobachten läßt, daß er sich da, wo er wirken und beeinflussen wollte, vielfach nicht durchzusetzen vermochte, daß sich sein Einfluß dann aber auf Gebieten geltend machte, die er gar nicht in Betracht gezogen hatte (hier wäre auch an die Wirkung des Psalmenkommentars zu denken!). In dem besonderen Fall handelt es sich um die Streitfrage um den Ornat der englischen Geistlichkeit.

Zunächst wurde der Tatsache, daß sich Hooper, der als Bischof von Gloucester eingesetzt werden sollte, gegen die, wie er meinte, papistische und aaronische Amtstracht des weißen Chorhemds, der Alba, verwahrte, kaum Bedeutung beigemessen. Die Weigerung Hoopers zog jedoch immer weitere Kreise und wuchs sich zu einer Kontroverse aus, die die englische Kirche und ihre Einheit lange Zeit bedrohte und schließlich wohl auch zu einer der Ursachen für die Entstehung des Puritanismus wurde. So schrieb der Dekan von York Matthew Hutton 1573, rund zwei Jahrzehnte nach Ausbruch des Streits an den Staatssekretär der Königin Elisabeth:

Am Anfang handelte es sich nur um Kappe und Chorhemd. Nun aber geht es um Bischöfe, Erzbischöfe, Kathedralen und den Umsturz aller gefügten Ordnung, noch deutlicher gesagt: um die Autorität der Königin in kirchlichen Fragen!

⁷ Vgl. Brightman, ‚The English Rite‘, Bd. II, S. 951, 953; dazu ‚Scripta Anglicana‘, S. 81. — Für die Behandlung der Armenfrage in Bucers ‚De Regno Christi‘ und seinen Einfluß auf die englische Armengesetzgebung vgl. unten, Abschnitt d.

Der große Kirchenhistoriker und Liturgiker Dr. Frere konnte später sagen:

Hier (im Ornamentsstreit) zeigen sich deutlich die beiden hauptsächlichen Unterstellungen aller puritanischen Argumentationen... die zunächst so kleinliche Zänkereien zu sein scheinen. Die erste ist die Forderung, daß es für alles, was im Gottesdienst geschieht, einen Schriftbeweis geben muß. Dies schließt ein die Verneinung der kirchlichen Autorität, Zeremonien und Rituale zu bestimmen, die nicht ausdrücklich in der Schrift erwähnt sind. Wenn man dem aber entgegenhält, daß eine solche Forderung auf Schriftbasis nicht auf kleine gleichgültige Dinge, *Adiaphora*, bezogen werden könne, so sucht man Zuflucht bei der zweiten Behauptung, daß solche Dinge nicht *Adiaphora* seien, da sie papistisch und deshalb abergläubisch götzenanbeterisch und anti-christlich seien.

Diese Bemerkungen gilt es im Auge zu behalten, um nicht in dem so vielschichtigen und z. T. konfus erscheinenden Material zu dieser Ornamentsfrage zu ertrinken.

Hooper hatte naturgemäß die fortschrittliche Gruppe der Schweizer Theologen, auch A Lasco und alle diejenigen, die im Grunde völlig mit dem alten Ritual und Zeremoniell brechen wollten, uneingeschränkt hinter sich. A Lasco trieb dabei im Grunde der Wunsch, für seine neugegründete Londoner Flüchtlingsgemeinde volle Freiheit und Immunität von den Diözesanrechten des Bischofs von London, Ridley, zu erlangen. Cranmer — wohl informiert über den fortschreitenden Briefwechsel zwischen Hooper, dem Bischof von London Ridley, A Lasco und Martyr — forderte nun Bucer zu einer klaren Stellungnahme in dieser Angelegenheit auf; er bat ihn freilich zugleich, sich kurz zu fassen, da er die übliche Weitschweifigkeit Bucers kannte.

Bucer wurde in seiner Antwort an den Erzbischof beiden Anliegen gerecht. Er erklärte, daß zum ersten die Geistlichkeit der englischen Kirche durchaus mit Gottes Wohlgefallen die bisher getragenen Gewänder weiterhin tragen könne, da die Gewänder nur ein Zeichen eine ‚signification‘, keineswegs aber essentiell mit dem römischen Ritus verbunden seien; daß zum zweiten diejenigen, die im Tragen dieser Gewänder einen Verstoß gegen das Gesetz sähen, auch insofern irrten, als sie damit verleugneten, daß denen, die geheiligt sind, alle Dinge heilig seien. Er fügte hinzu, es wäre grundsätzlich wohl richtig, vom Gebrauch der traditionellen Gewänder, die vielfach zu Aberglauben und gefährlichen Auswüchsen geführt hätten, abzugehen. Dann aber sollte man zunächst alle Sakrilegien, alle falschen Lehren und Gebräuche beseitigen und nicht ausgerechnet mit den Gewändern beginnen; zuerst müsse die ‚doctrina tota Christi‘, die echte ‚disciplina‘ der Kirche wiederhergestellt werden. Gerade das in diesem letzten Zusatz anklingende Prinzip ist charakteristisch für Bucer und seine Lehre von der Kirche und ihrer Zucht; es findet sich überall, wo Bucer reformatorisch tätig wurde, besonders auch in der ‚Censura‘ und dem Werk ‚De Regno Christi‘: Man muß an den Wurzeln ansetzen, um die verzweigten Ausläufer und Ranken des „Satans“ abtöten zu können.

Bucer schlug sich also im letzten gegen Hooper und A Lasco auf die Seite der Bischöfe. Mit diesen widersetzte er sich dem Hooper'schen Argument, daß alles und jedes in der Schrift begründet sein müsse, ein Argument, das später, von den Puritanern aufgegriffen, zur Spaltung der Kirche zu führen drohte. Bucer erklärte demgegenüber etwa, daß sich in den Evangelien kein Hinweis darauf finde, wie das Zeremoniell beim Empfang des Abendmahls beschaffen sein solle und zu welcher Stunde des Tages das Sakrament zu nehmen sei, daß sich aber dennoch eine feste Tradition ausgebildet habe, die der christlichen Lehre nicht widerspreche. An A Lasco schrieb er,⁸ Christus habe keine ausdrücklichen Vorschriften für die Kirche hinterlassen, so daß die Christen diese Dinge in voller Freiheit ihrem Gewissen gemäß ordnen könnten. Ähnlich heißt es in einem Brief an Bill:⁹ „... falsum enim est nihil adhibere in sacris ceremoniis, nisi licere nobis dato sit nobis iniunctum.“

Ein gutes halbes Jahrhundert später faßte Thomas Bell die grundsätzliche Argumentation in seiner gegen Brown gerichteten Streitschrift ‚Vom Regiment der Kirche‘ in 7 Punkten zusammen, deren Kernsätze hier wiederholt seien: Christus habe in seinem Wort nur die Substanz des Gottesdienstes vorgeschrieben. Er habe der Kirche Vollmacht gegeben, alle Einzelfragen zu regeln, die die geziemende und rechte Ordnung und Administration der heiligen Dinge betreffen. Punkt 6 besagt — nun ausdrücklich auf die Frage der Gewänder bezogen —, kein Mißbrauch durch Menschen oder den Antichrist, den Erzteufel habe sie so unmöglich gemacht, daß sie nicht auch heutzutage noch würdig und rechtmäßig gebraucht werden könnten. Er bleibt bei dem alten Prinzip, daß „abusus non obstat usum“, damit zugleich aber auch bei der Feststellung Bucers, daß der Ornat nicht an sich antichristlich sein könne.

Die ersten Auseinandersetzungen, an denen Bucer noch persönlich beteiligt war, führten zwar zur vorläufigen Dispensation Hoopers vom Bischofsamt in Gloucester,¹⁰ bildeten aber letztlich doch nur ein Vorspiel. Das nächste Kapitel in der Geschichte des großen Streits wurde erst nach Bucers Tod, unter Königin Elisabeth geschrieben. Dennoch waren es gerade in dieser entscheidenden Phase des Disputs immer wieder Bucers Name, Bucers Autorität, die den Ausschlag gaben.

Bis dahin war ja die Korrespondenz zwischen den anfänglichen Hauptkontrahenten Cranmer, Bucer, Hooper, A Lasco und Petrus Martyr nur in den lateinischen Manuskripten vorhanden und damit nur einem verhältnismäßig kleinen Kreis von Gelehrten zugänglich und bekannt. Als sich nun, nach der Thronbesteigung Elisabeths, die aus dem Exil zurückkehrenden Verfechter der extremen reformierten Richtung in der Gruppe der Puritaner konsolidierten, um erneut und verstärkt für den Bruch mit Tradition und Ritual der Kirche einzutreten, griffen die Erzbischöfe Whitgift und Parker auf die seinerzeit geführte Korrespondenz zurück, ließen sie zum

⁸ am 20. Oktober 1550; vgl. Strype, S. 449.

⁹ am 17. November 1550.

¹⁰ Vgl. ‚Journal of Theological Studies‘, 1943.

Druck bringen und zirkulieren, um entlang den damals aufgezeigten Linien eine Lösung des Streites anzubahnen.¹¹ Da die Drucklegung um der größeren Wirksamkeit willen verständlicherweise in englischer Übersetzung erfolgt, sind die lateinischen Originale der Briefe nur noch zu einem Teil überliefert.

Als erstes dieser englisch-sprachigen Werke erschien unter königlichem Imprimatur die berühmte ‚A brief examination‘, in der als Hauptargument gegen die Ausführungen der Puritaner eben die erwähnten Briefe veröffentlicht wurden. Walter Haddon, der Vizekanzler der Universität Cambridge, schrieb im Juni 1566 an seinen Freund Parker:

Es ist die Autorität Bucers und Martyrs, die es vermag, die Argumente dieser plebejischen Erneuerungssüchtigen zu zerstören. . . . Uns bleibt nur übrig, in Dingen der Disziplin die Frechheit (importunitas) mit Strafe zu verfolgen, da sie gegen das Edikt der Königin und gegen die öffentlichen Konstitutionen der Kirche auftritt.

Die ‚Brief Examination‘ sollte ein puritanisches Pamphlet beantworten, das betitelt war ‚A brief Discourse against the Outward Apparel . . . of the Popish Church‘. Haddon wies auf eine in der Tat schwache Stelle in den puritanischen Attacken hin, da die Rubrik des ersten ‚Prayer Book‘, die das Weitertragen der herkömmlichen Altargewänder erlaubt hatte, unter Elisabeth nicht widerrufen wurde, die Puritaner sich somit gegen eine gesetzliche Bestimmung von Staat und Kirche auflehnten.

Der Disput war jedoch mit der Publikation der ‚Brief Examination‘ keineswegs abgeschlossen. Wie dies in literarischen und theologischen Diskussionen der Zeit üblich war, ließen die Puritaner nun ihrerseits eine Entgegnung folgen — ‚An Answer for the Tyme, to the Examination‘ (1566) —, in der sie ihrerseits Bucer für ihre eigene Position in Anspruch zu nehmen suchten. Andere puritanische Schriften wie auch verschiedene Briefe verfolgten ein ähnliches Ziel. Die Vertreter der Kirche, so hieß es nun, hätten sich durchaus unrechtmäßig auf Bucer berufen. Die englische Übersetzung der Bucer-Briefe wurde als parteiisch zurückgewiesen.

In der Folge kam es nun zu einer ausgedehnten Auseinandersetzung zwischen den beiden Hauptprotagonisten, dem elisabethanischen Erzbischof Whitgift auf kirchlicher, Cartwright auf puritanischer Seite. Die dreibändige Ausgabe dieser Disputationen ist wohl eine der wichtigsten Quellen für die fragliche Zeit. Cartwright beschuldigte Whitgift und die Kirche, sie hätten die Original-Briefe Bucers zurückgehalten. Whitgift verwies in seiner Entgegnung auf die gedruckte Übersetzung und betonte seine Verwunderung, daß Cartwright diese offensichtlich nicht kenne.

Da sich Bucer aus den Briefen letztlich doch kaum als Verbündeter der puritanischen Sache erweisen ließ, wandten sich die Puritaner den früheren Bucer-Werken zu, um dort — aus zumeist ganz anderen zeitlichen und

¹¹ Die beste knappe Einführung in die Hintergründe des Streits gibt W. H. Frere's Abschnitt ‚Grappling with Puritanism‘ in ‚The English Church in the Reigns of Elizabeth and James I‘ (Lo. 1911), S. 110–128.

sachlichen Zusammenhängen — Stellen zur Unterstützung ihrer Position aufzuspüren. Das Gesuchte fand sich endlich in Bucers Kommentar zum Matthäus-Evangelium, dessen 18. Kapitel nun die Behauptung stützen sollte, Bucer und die Straßburger hätten sich gegen das Tragen des Ornaments gestellt. Die Puritaner veröffentlichten die fraglichen Abschnitte in englischer Übersetzung in einem besonderen Bändchen: ‚The Mind and Exposition of that Excellent Learned Man M. Bucer upon these Words of S. Matthew: „Woe be to the Worlde because of Offences . . .“‘.

Zu den bisher zitierten Schriften ist noch eine weitere, wiederum von kirchlicher Seite zu nennen, die ebenfalls 1566 erschien: ‚Whether it be Mortal Sin to transgress Civil Laws which be the Commandments of Civil Magistrates‘. In den genannten Schriften finden sich englische Fassungen der Briefe: Cranmer an Bucer, 2. Dezember 1550; Bucer an Cranmer, 8. Dezember 1550; Hooper an Bucer, 17. Oktober 1550; und Bucer an A Lasco, 20. Oktober 1550.

Der ganze Streit ist an sich überaus unerfreulich, vielfach auch verwirrend und unübersichtlich in seinem vielfältigen Hin und Her von Argumenten und Gegenargumenten, Schriften und Gegenschriften. Auf der einen Seite steht jedoch immer wieder der Ruf nach der Schrift und nur nach der Schrift, während die Kirche demgegenüber ein Zusammenwirken von Kirche, Schrift und Ordnung fordert. Schon die ‚Brief Examination‘ hatte zurecht auf den ersten Absatz des Artikels 34 in den 39 Artikeln der englischen Kirche hingewiesen, der erklärte:

Wer auch immer auf Grund seines persönlichen Urteils willentlich und bewußt, offen gegen Traditionen und Zeremonien der Kirche verstößt, die dem Wort Gottes nicht entgegenstehen, verordnet und durch die allgemeine Autorität genehmigt sind, der soll öffentlich getadelt werden.¹²

Ordnung kann nur durch Ordnung entstehen, und auch wirkliche Irrtümer können nur durch die Autorität, nicht durch Aufruhr und auf Grund persönlicher Ansichten verworfen werden.

In diesem Sinne hat letztlich auch Bucer gewirkt, der die „Mißbräuche“ zwar im Grunde auch gern abgestellt gesehen hätte, sich aber der noch lebendigen Kraft der Tradition und der Bedeutung des Festhaltens an der kirchlichen Ordnung bewußt war, der zudem den grundlegenden Fehler in der Argumentation der Neuerer sah und überdies überzeugt war, daß mit der Abschaffung des Ornaments, solange nicht von Grund auf reformiert werden konnte, nur ein belangloser Einzelpunkt geklärt worden wäre.

Die Betrachtung des Ornaments-Streits sei geschlossen mit einer Episode, die Bucers Stellung in dieser an sich so nebensächlichen, verwirrenden und doch überaus wichtigen Kontroverse recht treffend charakterisiert: Bischof Pilkington sagte in seiner Rede bei der „Restorations-Feier“, als unter Königin Elisabeth am 25. Oktober 1564 die Asche der unter Maria Tudor verbrannten Gebeine Bucers zu neuer, ehrenvoller Beisetzung gehoben wurde:

¹² Vgl. mein ‚Martin Bucer and the English Reformation‘, S. 144.

Man erzählt sich von dem böhmischen Hauptmann Zisca, er habe Befehl gegeben, nach seinem Tode eine Trommel mit der Haut seines Leibes zu beziehen, da die Feinde dann beim Klang dieser Trommel nicht länger standhalten könnten. Dasselbe trifft auch auf Bucer zu, denn ähnlich wie man die Trommel des Zisca benutzte, sollte man Argumente und Lehre Bucers rühren; wenn dann die Papisten diesen Laut hörten, würden ihre Narreteien bald zu Ende kommen.

d) Bucers ‚De Regno Christi‘

Bucer selbst hätte seinen bedeutendsten Beitrag zur englischen Reformationgeschichte sicher in seinem ‚De Regno Christi‘ gesehen, das als Testament und Vermächtnis dem jungen König gewidmet war. Hier faßte er, kurz vor seinem Tode, noch einmal seine letzten Ziele und Hoffnungen zusammen, die gerichtet waren auf die Gründung einer christlichen ‚Politeia‘, in der alles in christlichem Denken und gemäß der Lehre Christi gelenkt würde; er hoffte, daß nun Eduard VI. als neuer Josiah das Werk durchführen würde, an dem er, Bucer, gescheitert wäre.

Wilhelm Pauks Arbeit ‚Vom Reiche Gottes auf Erden‘ faßt die staats- und kirchenpolitischen Ziele Bucers gut zusammen. Bucer bietet mehr als Thomas More's ‚Utopia‘ und andere ähnliche Schriften der Zeit; ebenfalls zu wenig beachtet wird freilich das c. 1530 erschienene Werk von Thomas Starkey ‚The Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset‘, das in dieselbe Richtung ging und interessantes Licht auf die Zeit wirft.

Es ging Bucer um ganz konkrete Fragen, letztlich um eine Art Theokratie, die durchaus auch Anklänge an Calvins Genfer Experiment aufweist. Bucer ging jedoch nicht von einer konstruierten, erst neu zu gründenden Staatsgesellschaft aus. Er wollte auf den vorgegebenen Formen und Traditionen aufbauen, dem vorhandenen Rahmen der Kirche, der Gesetze, des Staates — an deren gegenwärtiger Form er vieles auszusetzen fand — einen neuen Inhalt geben, der völlig von der Ordnung und dem Geist Christi bestimmt sein sollte.

Im ersten allgemeiner gehaltenen Teil des ‚De Regno‘ suchte Bucer zunächst seine Grundidee im Spiegel der alt- und neutestamentlichen Auffassungen zu entwickeln; er kommentierte die entsprechenden Jesaja-Kapitel, untersuchte den Gedanken der ‚Basilea‘ im Neuen Testament.

Der konkrete Aufbau des Reiches Christi in England müßte, so meinte Bucer dann, einerseits an den Universitäten, zum andern aber von unten her, in den Gemeinden ansetzen. Vorlesungen geeigneter und besonders ausgewählter Theologen könnten die Studenten allmählich in die gewünschte Richtung lenken. Die Studenten müßten ebenfalls sorgfältig ausgewählt werden, müßten dann aber ihr Studium ohne Behinderung durch Gebühren etc. durchführen können. Von der Universität her müßte das ‚papistische‘ Denken mit der Zeit durch neue Gedanken abgelöst werden; damit wäre freilich erst auf eine Änderung zu hoffen, wenn der beherrschende Einfluß päpstlich gesinnter Theologen auf die Besetzung der Lehrstühle und anderer

Stellen ausgeschaltet werden könnte. — Zu ergänzen ist hier, daß sich unter den Studenten in der Tat reformatorische Auffassungen immer stärker durchsetzten, z. B. bei Johann Bank, George Joy und manchem Schweizer Theologiestudenten, auch bei dem jungen Fagius, Brem u. a., eine Entwicklung, die über den Bereich der Universität hinauswirkte.

Den zweiten Ansatzpunkt der Reform sah Bucer in den Pfarreien. Auch hier schien die starke Position der traditionell gesonnenen Pfarrer, die durch ihre Pfründe gesichert waren, zunächst jedem Wandel entgegenzustehen. Die Stellung des ‚rector‘, wenngleich durch die Auflösung der Klöster geschwächt, war doch fest und schwer angreifbar geblieben. So lasen manche dieser Pfarrer, die sich als Herren ihrer Gemeinden fühlten, die Messe auch nach Veröffentlichung des ersten ‚Prayer Book’s‘ ungehindert weiter in ihrem alten Stil. Die gegen das ‚Prayer Book‘ gerichteten Aufstände in Devon, Norfolk und Teilen des Nordens sind von da aus zu verstehen. Man müßte also jedenfalls zunächst eine neue Generation von Predigern im reformatorischen Denken heranbilden.

Zu diesen beiden Schlüssel- und Ausgangspunkten für das Reich Christi — Universität und Gemeinde — stellt sich dann das Problem der rechten Wahl des rechten Bischofs. Immer schon war für Bucer und seine Reformatoren-Freunde auch die Frage des Katechismus von Bedeutung gewesen, so daß es nicht überraschen kann, wenn Bucer auch nun wiederum auf die Bedeutung des Unterrichts hinwies. Die Jugend müsse durch Spiel, Unterricht und eine gut klassische Bildung im rechten Sinne erzogen werden.

Im zweiten Teil des ‚De Regno Christi‘ ging Bucer dann von den allgemeinen Grundlagen zu Einzelfragen über. Er entwickelte ein Programm von 14 Gesetzen. Zwei von ihnen, die für die englische Reformation von besonderer Bedeutung waren, vor allem in ihrem Fortwirken, seien hier näher beleuchtet. Es handelt sich dabei einmal um das Armenwesen, die Bettler- und Vagabundenfrage, eines der akuten Probleme der Zeit, zum andern aber um Ehe und Scheidung, ein Problemkreis, der Bucer seit der Scheidung Heinrichs VIII. und der Doppelhehe Landgraf Philipps immer wieder beschäftigt hat.

Die Gründe für die gefährliche Ausbreitung des Bettlertums in England können hier nicht im einzelnen untersucht werden. Hauptursachen waren einmal die Auflösung der Klöster und ihrer Besitzungen, die eine große Zahl von Bediensteten und Hilfskräften, dazu Laienbrüder und Mönche brotlos machte, wichtiger noch und schon weiter zurückreichend die Ausbildung einer verfeinerten Textil-Heimindustrie, z. T. durch Heranziehung von Brabanter Webern, die zur Ausdehnung der Schafzucht und damit zur Umwandlung großer landwirtschaftlicher Nutzflächen in Schafweide führte. Die ‚Einhegung‘ (enclosure) zahlreicher Güter führte zweifellos zur Arbeitslosigkeit und Vertreibung zahlreicher Kleinbauern und Landarbeiter und trug damit — auch wenn man ihr vielleicht gelegentlich zuviel Gewicht beigelegt hat, sicher wesentlich zum Anwachsen des Bettlertums bei. Die Bettelei wurde zu einem Problem, das den Staat ernsthaft beschäftigte, zu einem

wirklichen Charakteristikum der Zeit, das sich sogar in einem alten englischen Kinderreim niederschlug:

Hark, hark, the dogs do bark:
 The beggars are coming to town.
 Some give them white bread,
 And some give them brown;
 And some give them a good horsewhip
 And send them out of the town.

Die an sich so friedliche Gestalt des Schäfers mit seinen Schafen wurde zum Schreckgespenst für den Betrachter der Volkswirtschaft, der den Strom der Bettler wachsen sah. Schon Thomas More schrieb in seiner ‚Utopia‘: „Ein Schäfer oder Hirte genügt, um mit seiner Herde das Land zu verschlingen, zu dessen Anbau früher eine Vielzahl von Händen benötigt wurde“. Ganz ähnlich sagte dann Bucer: „Quem lanae quaestum aiunt nunc eo excrevisse, ut plerisque in locis unus occupet pro ovium suarum pascuis tantum agri, quanto paulo ante alebantur et vivebant supra mille homines.“¹³

Staat und Regierung sahen sich gezwungen, der wachsenden Bedrohung für Frieden und Ordnung des Landes entgegenzutreten. Die Gesetzgebung der Tudors hat das Problem immer im Auge behalten, und Elisabeth ist es schließlich gelungen, hier Ordnung zu schaffen.

Es ist interessant zu sehen, wieweit Bucer in die doch vorwiegend ökonomischen Fragen eingedrungen war, um auf Grund eigener Kenntnisse praktische Vorschläge für die Gesetzgebung machen zu können. Bucer, der selbst kaum Englisch sprach, hat doch von Anfang an versucht, sich mit den Problemen des damaligen England, nicht nur auf theologischem Gebiet, vertraut zu machen. Sampson schrieb 1573 an Staatssekretär Cecil, Bucer habe vor allem aus seinen Gesprächen und Berichten der Freunde an der Universität Cambridge Verständnis für die Lage Englands gewonnen; da diese Freunde eben diejenigen waren, die später an die Spitze der englischen Kirche traten, die Erzbischöfe Parker, von Canterbury und Grindal von York, Bischof Sandys von London u. a., hielt es Sampson für sicher, daß sie nun nach Bucers Tod sein Werk uneingeschränkt anerkennen würden. Neben diesen Theologen standen schon damals Persönlichkeiten wie Cecil, Cheke, die Herzogin von Suffolk, Roger Ascham u. a., die ihm halfen, seine Einsichten zu vertiefen.

Bucer hat zweifellos einen wichtigen Beitrag zur Ausbildung der englischen Armengesetzgebung geleistet, wenngleich sein Einfluß hier nicht überschätzt werden darf. Karl Holl schrieb 1927:¹⁴

In diesem Geist hat Elisabeth nach sorgfältiger Vorbereitung durch die Gesetze vom Jahre 1597 und 1601 das Armenwesen neu geregelt. ... Dieser Geist ist der Bucers, der in den betreffenden Kapiteln des ‚De Regno Christi‘ zu finden ist.

¹³ ‚Scripta Anglicana‘, S. 136.

¹⁴ ‚Gesammelte Aufsätze‘, Bd. I, S. 515.

Dies Urteil ist sicher bis zu einem gewissen Grade richtig, übersieht jedoch wohl, daß die elisabethanischen Gesetze von 1597 und 1601 auf älteren, von Elisabeth damit revidierten Gesetzen aufbauten, daß sie also sicher nicht ausschließlich Bucer zuzuschreiben sind.¹⁵ Eine Betrachtung der Vorläufer aus den Zeiten Heinrichs VIII. und Eduards VI. zeigt dann freilich deutlich, daß diesen früheren Gesetzen charakteristische Züge fehlen, die sich sowohl bei Bucer wie in den Gesetzen Elisabeths finden, daß diese Punkte also mit Fug und Recht auf Bucer zurückgeführt werden können.

Zunächst trugen die Gesetze zur Regelung des Bettler- und Vagabundenwesens rein punitiven Charakter, drohten mit Bestrafung durch Tod oder Verlust von Gliedern des Leibes, Gefängnis, Galeere usw. Das erste Gesetz, auf dem die folgenden dann aufbauten, war die ‚Act concerning punishment of Beggars and Vagabonds‘ von 1530/31 (zitiert unter der Signatur 22 Henry VIII c. 12). Das Gesetz war repressiv, bot keine Erleichterungen oder Versorgungsmöglichkeiten für Arme und Bettler. Es wurde durch das Gesetz 27 Henry VIII c. 25 verbessert. Das erste Gesetz Elisabeths (5 Eliz. c. 3) stützte sich — mit Abänderungen und Zusätzen — auf 22 Henry VIII c. 12. Das darauf folgende Gesetz 14 Eliz. c. 5 widerrief dann jedoch beide, ebenso wie die beiden unter Eduard ergangenen Armengesetze. Zu den vier entscheidenden Gesetzen aus der Regirungszeit Elisabeths gehören außer den beiden bereits genannten 39 Eliz. c. 3 und 43 Eliz. c. 2.

Wie schon im letzten Gesetz Heinrichs VIII. fand sich auch in den Gesetzen Elisabeths die Unterscheidung zwischen gesunden, arbeitsfähigen und unfähigen, kranken und invaliden Bettlern. Erst unter Elisabeth tritt jedoch zu den repressiven Maßnahmen der henricischen Gesetzgebung das positive Moment der Vorsorge für ein organisiertes Hilfswerk, die an die Stelle unregelter privater Wohltätigkeit eine gesetzlich fundierte staatliche Wohlfahrtsorganisation ermöglichte.

Die neuen Regelungen waren keineswegs philanthropisch oder karitativ bestimmt; sie galten dem Kampf gegen Anarchie und Verbrechen, den Staat und Kirche übernehmen mußten, und der nicht länger der willkürlichen, gefühlsbestimmten Hilfstätigkeit Einzelner überlassen bleiben konnte.

Betteln blieb auch nach den neuen Vorschriften generell verboten. Die Arbeitsfähigen sollten in Arbeitshäusern und ähnlichen Einrichtungen untergebracht, die Arbeitsunfähigen durch Unterstützungen der Kirche und der Gemeinden unterhalten werden. Krankenhäuser, Findlings- und Altersheime sollten gegründet werden. Private Almosen wurden untersagt; die Kirche richtete gesetzlich vorgeschriebene Almosenkästen ein, deren Einkünfte sinnvoll verwaltet und verteilt werden sollten. Arme ohne festen Heimattort oder auch aus Gemeinden, die zu arm waren, um für ihre Armen aufzukommen, konnten von Amts wegen bestimmten Gemeinden zugewiesen werden. Kirchlicherseits sollten sich, wie schon im ‚Ordinal‘ festgelegt, besonders die Diakone um die Armenpflege kümmern. Der Staat ernannte besondere Beamte zur Überwachung der neuen Regelungen.

¹⁵ Vgl. auch Pauck, a.a.O., S. 92.

In all diesen Punkten stimmte die elisabethanische Gesetzgebung mit Bucers Vorschlägen überein. Die Kapitel des ‚De Regno Christi‘ zur Armenfrage wurden in englischer Übersetzung in einer kleinen Schrift ‚A Treatise, how by the Word of God Christian Mens‘ Almose ought to be distributed‘ abgedruckt, die besonders deutlich macht, wie eng sich Bucers Gedanken mit der Gesetzgebung insbesondere unter Elisabeth berührten.¹⁶ Vorschläge Bucers, den vierten Teil allen Einkommens den Armen zukommen zu lassen, fanden sich später in den Injunktionen und Visitationsartikeln wieder.

Bucers Motiv für die Beschäftigung mit der Armenpflege war, wie man bei genauerem Studium rasch feststellt, mehr als privates Mitleidsgefühl oder Interesse am Schutz der Gesellschaft einfach das „Gebot Christi“. Zum ungerichteten, unverantwortlichen Spenden privater Almosen stellt er fest, sie verstößen 1. gegen den Heiligen Geist, 2. gegen die Gemeinschaft der Heiligen, ließen 3. oft Unwürdigen das zukommen, was für die wirklich Armen bestimmt sei, und geschehe zum 4. häufig nur aus Prahlerei und um die Selbstherrlichkeit des Spenders zu steigern.

Einige Bemerkungen zu den Problemen der Ehe und der Scheidung, denen 34 Kapitel im zweiten Teil des ‚De Regno Christi‘ gewidmet sind, mögen die Behandlung von Bucers unmittelbarer Wirksamkeit in England abrunden.

Die im Mittelalter gültige Auffassung, die die Ehe als untrennbar ansah, eine Scheidung ‚a vinculo‘ ausschloß und nur die Trennung ‚a mensa et a thoro‘ ohne Recht zur Wiederverheiratung zugestand, daneben freilich das große kanonische Rechtssystem der Nichtigkeitserklärungen wegen Nichtbestehen einer gültigen Ehe stellte, blieb im Grunde auch in der Reformation herrschende Lehre der Kirchen. Bucers Äußerungen — nicht nur in ‚De Regno Christi‘, auch schon in früheren Schriften, etwa denen gegen Latomus, gegen Gardiner u. a. — stellten diese Lehre in Frage. Der Herausgeber der französischen Übersetzung von ‚De Regno Christi‘ sah sich veranlaßt, ausdrücklich vor Bucers gefährlich revolutionären Ansichten in der Scheidungsfrage zu warnen.

Grundlage aller Beschäftigung Bucers mit dem Ehe- und Scheidungsproblem war das Versprechen der Schrift: „Und sie werden sein ein Fleisch“ (Gen. 2, 24). Alles, was dessen restloser Verwirklichung im Wege steht, schließt somit eine rechte Ehe aus und entzieht ihr damit die tragende Grundlage. Der sakramentale Charakter der Ehe war für Bucer nicht zwangsläufig mit dem „sine qua non“ der Unauflöslichkeit verknüpft.

Auch die englische Kirche strebte damals in tiefem seelsorgerischem Bemühen nach Klärung der Frage, ob es über den im „locus classicus“ (Matth. 5, 32) enthaltenen Fall hinaus weitere Scheidungsmöglichkeiten geben dürfe. Cranmer unternahm in diesem Sinne in seinen ‚Collectiones de Divortio‘ eine gründliche Prüfung der klassischen Bibelstellen und der Väter des kanonischen Rechts. Ergebnis dieser Bemühungen waren dann noch zur Zeit Cranmers die Kapitel ‚De adulteriis et divortiis‘ in der ‚Reformatio Legum‘,

¹⁶ Vgl. mein ‚Martin Bucer . . .‘, S. 120–122.

deren Vorschläge Bucers Ideen bis zu einem gewissen Grade entsprechen, obgleich er keinen Anteil an ihrer Abfassung hatte.

Die ‚Reformatio‘ riet zu einer Gesetzesvorlage, die Scheidungen auch über den klassischen Fall hinaus und vor allem Wiederverheiratung möglich machen sollte. Ehebruch und böswilliges Verlassen sollten zwar hart bestraft, dem unschuldigen Teil aber nach Ablauf eines oder eines halben Jahres die Wiederheirat gestattet werden. Bei einer Rückkehr innerhalb der Frist mußte die Ehe jedoch wieder aufgenommen werden. Auch bei erwiesener Feindseligkeit und Brutalität eines Ehegatten sollte dem unschuldigen Partner eine neue Heirat erlaubt werden. Im Gegensatz zu Bucer blieb jedoch in der ‚Reformatio‘ bei kleineren ehelichen Zwistigkeiten oder auch unheilbarer Krankheit eine Wiederverheiratung ausgeschlossen.

Schon die ‚Reformatio‘ brachte sich jedoch mit der überhaupt zugestandenen Möglichkeit des Wiederheiratens und Abschaffung der Trennung von Tisch und Bett zugunsten einer echten Scheidung in diametralen Gegensatz zur herkömmlichen kanonischen Ehegesetzgebung und -rechtsprechung. Freilich vermochte die ‚Reformatio‘ nie konstitutionelle Geltung oder auch nur richtungsweisenden Einfluß auf die Kirche zu gewinnen. Bucer ging noch über die ‚Reformatio‘ hinaus, wenn er auch Aussatz, Lepra, als triftigen Scheidungsgrund anerkannt wissen wollte.

Der Gegensatz zwischen Bucer und Cranmer, der sich bei genauer Durchsicht ihrer Schriften zeigt, ist aus einem besonderen Grunde interessant. Cranmer beschäftigte sich in seinen ‚Collectiones‘ neben den klassischen Schriftstellen (Matth. 5, 32 und 19, 3—9 mit den Parallelstellen bei Mk. 10 und Luk. 16, 18, sowie Röm. 7 und 1. Kor. 7) mit dem Codex Iustinianus, mit Ambrosius, Augustin, Chrysostomus, Cyprian, Epiphanius, Hieronimus und Origines und gelangte dabei mehr und mehr zur Überzeugung, daß die Scheidung nicht erlaubt sei. Bucer benutzte und zitierte — unabhängig von Cranmer — oft dieselben Stellen, sah in ihnen jedoch vielfach umgekehrt seine Auffassung, für die Möglichkeit der Scheidung, bestätigt.¹⁷ Es ist Bucer jedoch nicht gelungen, in dieser Hinsicht einen wirksamen Einfluß auf Cranmer oder auf die englische Kirche auszuüben, die seine Vorschläge ebenso wie die der ‚Reformatio‘ überging.

Zwei Vorschläge Bucers verdienen noch besondere Erwähnung. Einmal sprach er sich für die Aufstellung einer besonderen Liste der verbotenen Verwandtschaftsgrade aus, wie sie später — wenn auch abweichend von Bucers Vorschlag — in Erzbischof Parkers ‚List of Affinity‘ verwirklicht wurde, die ja noch heute einen Teil des ‚Prayer Book’s‘ bildet; die Wichtigkeit einer solchen Liste braucht jedem, der sich jemals mit Kasual-, Ehe- und Scheidungsrecht, Nichtigkeitserklärung etc. befaßt hat, nicht näher erläutert zu werden. Des weiteren sah Bucer — ausgehend von seiner auf Gen. 2, 24 gegründeten Eheauffassung — in verträglichen und austauschenden Verhältnis der Ehepartner zueinander ein Hauptkriterium der Ehe und wollte daher diesen Gesichtspunkt, der im Traugottesdienst des ‚Prayer

¹⁷ Vgl. mein ‚Martin Bucer ...‘, S. 111 f.

Book's' erst an dritter Stelle erscheint, an die erste gerückt wissen, blieb aber auch damit ohne Erfolg.

Nach dem verhältnismäßig geringen Echo, das Bucers Vorschläge zum Ehe- und Scheidungsproblem in der englischen Kirche seiner Zeit fanden, wurden sie fast ein Jahrhundert später noch einmal ans Licht gezogen, als John Milton sich nicht genug tun konnte, Bucer als tapferen Vorkämpfer für die Freiheit in der Ehe zu rühmen. Milton ging daran, die entsprechenden Kapitel aus ‚De Regno Christi‘ zusammen mit denselben Fragen gewidmeten Kapiteln aus Bucers Evangelienkommentar ins Englische zu übersetzen, so daß sich Bucer in englischer Übertragung noch heute in der Gesamtausgabe der Milton-Werke findet.

*

Wie bereits gesagt, machte sich Bucers Einfluß in England nicht nur während der kurzen Jahre seines Aufenthalts im Lande geltend. Der Einfluß des unter Bucers Mitwirkung entstandenen Kölner Reformationswerks auf das ‚Prayer Book‘, besonders im Taufgottesdienst, wurde bereits angedeutet. Weniger bekannt ist, daß Bucer auf die scharfen Angriffe des römisch gesinnten Kölner Kapitels gegen das Reformationsbuch, die ‚Simplex Deliberatio‘, in ihren ‚Antididagma‘ eine Entgegnung, die ‚Constans Defensio‘ zur Verteidigung des Reformationsbuchs verfaßt hat. Man hat dieser ‚Defensio‘ im allgemeinen keine Bedeutung für ihre Zeit beigemessen, da sie erst 1613, mehr als ein halbes Jahrhundert nach Bucers Tod, aus dem Manuskript gedruckt wurde. Auf Grund neuerer Forschung läßt sich jedoch jetzt sagen, daß die Schrift schon vor Bucers Tod im Manuskript einem größeren Kreis — so z. B. auch Erzbischof Parker — bekannt geworden ist. Mehr noch, zur Zeit der ‚Prayer Book‘-Krise 1548 versuchte ein anonym gebliebener Engländer bei Cranmer Gehör zu finden, indem er in einem selbständigen Schriftchen Stellen aus Bucers ‚Constans Defensio‘ in englischer Übersetzung wiedergab!^{17a}

Interessant wäre auch eine genauere Beleuchtung des Streits zwischen Bucer und Gardiner über die Rechtfertigungslehre, wobei freilich Gardiners Einfluß auf Heinrich VIII. verhinderte, daß Bucers Ideen damals in England Eingang fanden. Ausgangspunkt der Kontroverse waren bekanntlich die Regensburger Gespräche, die Bucer in seinen ‚Disputa Ratisbonae‘ behandelte. Der in den verschiedenen gedruckten Streitschriften der Jahre 1541—48 weitergeführte Streit hat die kirchlich-politischen Beziehungen zwischen Heinrich VIII. und dem deutschen Protestantismus sicher wesentlich mit beeinflußt. Die Unvereinbarkeit in den Ansichten Bucers und der übrigen festländischen Theologen mit ihrem Beharren auf dem „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ und des englischen Bischofs, der sich gegen diese Lehre wehrte, begründet letztlich in den völlig anders gearteten Vor-

^{17a} siehe mein Aufsatz ‚An English Version of Parts of Bucer's Reply to the Cologne Antididagma of 1544‘; (Journal of Theological Studies, April 1960).

aussetzungen der Diskussionspartner, hat wohl sicher zum Zusammenbruch der Verhandlungen Heinrichs VIII. mit den deutschen Gesandten beigetragen.

Die Aufzählung der einzelnen Punkte, an denen Bucers Beitrag zur englischen Reformation ermessen werden kann, darf nicht ohne Erwähnung des Bucer'schen Psalmenkommentars beschlossen werden, dessen Weiterwirken ja, wie oben angedeutet, erst durch meine und des Amerikaners Buterworth Forschungen in neuerer Zeit bekannt geworden ist.

Wie so viele der Reformatoren und Theologen des 16. Jahrhunderts — unter ihnen Buther, Bugenhagen, Calvin, um nur einige zu nennen — brachte auch Bucer den Psalmen besonderes Interesse entgegen. Das „ad fontes“ der Renaissance hatte mit dem neutestamentlichen ‚Textus receptus‘ des Erasmus, der ‚Complutensis‘ des Kardinals Ximenes die Beschäftigung mit den griechischen und hebräischen Urtexten der Bibel neu belebt. Der Gehorsams-eifer der Reformatoren gegenüber dem in der Schrift niedergelegten Gotteswort wirkte in derselben Richtung und ging dann mit den Kommentaren noch einen Schritt weiter. Der Text wurde geprüft, auf seine Quellen hin untersucht und interpretiert. Felix Pratensis, Leo Juda, Sebastian Münster, Le Fèvre, Olivetan, aber auch die Rabbiner Kimchi und Raschi sind hier zu nennen. Tyndale und Coverdale in England fügten noch das ganz der Reformation zugehörige Element der Schriftübersetzung in die Muttersprache hinzu. Zu den Kommentaren, den gelehrten theologischen, sprachwissenschaftlichen und grammatischen Dissertationen stellten sich die zahlreichen Bibelübersetzungen in den verschiedenen Sprachen Europas.

Die besondere Vorliebe für den Psalter war wohl darin begründet, daß er zweifellos das bekannteste Buch der Bibel war, untrennbarer Bestandteil jedes Gottesdienstes und durch das tägliche Lesen und Singen in den Stunden gebeten und im Gottesdienst vertrautes Gemeingut der Gläubigen.

Bucer schrieb seinen umfänglichen Psalmenkommentar im Jahre 1529 und widmete ihn dem französischen Dauphin. Er veröffentlichte ihn allerdings unter dem Pseudonym Aretius Felinus,¹⁸ einmal wohl aus Sorge vor der Aufnahme des Kommentars in Frankreich, zum andern auf Grund eines voraufgegangenen Streits mit Bugenhagen (Bucer hatte bei der Herausgabe eines Bugenhagen'schen Buches ohne Wissen des Verfassers Teile seiner eigenen Abendmahlsauffassung eingefügt!).

Bucers Arbeit ist überaus interessant, zeugt von dem sprachlichen Wissen, der großen Belesenheit, auch den geschichtlichen Kenntnissen des Verfassers. Enthält der Kommentar zahlreiche theologisch gute Abschnitte, so ging es Bucer doch keineswegs — wie etwa Luther — ausschließlich und in erster Linie um die theologische Seite; er wollte auf alles eingehen, was theologisch, sprachlich, kulturgeschichtlich oder auch naturgeschichtlich von Interesse war. Die einzelnen Psalmen waren aus dem Hebräischen übersetzt, die Texte mit Vulgata und Septuaginta verglichen, dazu auch die Bemerk-

¹⁸ Aretius von Ares = Mars (Martin); Felinus von Felis, Katze, wohl in Anlehnungen Butze = Kätzchen.

kungen der Kirchenväter über andere Lesarten und Interpretationen, sowie die Kommentare der Rabbiner Raschi und Kimchi berücksichtigt. Sogar französische Ausdrücke wurden eingearbeitet; seltsam klang es freilich, wenn „Jahwe“ mit „Autophyes“ übersetzt wurde. Jedem Psalm war als Überschrift eine kurze und präzise Einleitung von zwei bis drei Zeilen vorangestellt.

Interessanterweise finden sich nun im British Museum und in Cambridge zwei kleine Psalter aus dem Jahre 1530 in englischer Sprache, die Psalmen mit einleitenden Überschriften bringen. Eine Überprüfung zeigt, daß es sich um eine Übertragung der lateinischen Psalmen Bucers handelt, die somit den ersten gedruckten englischen Psaltern zugrundelagen. Gleichzeitig fanden sich englische Übersetzungen der Bucer'schen Psalmen mit seinen Überschriften auch in dem sogenannten ‚Primer‘, einer Art Gebetbuch, das erstmalig in englischer Sprache erschien, um die Gemeinde in ihrer Sprache am Gottesdienst teilnehmen zu lassen und das Verständnis für Gebete und Psalmen zu erleichtern.

Die Auffindung dieser Psalmenübersetzungen muß an sich überraschen, da unter Heinrich VIII. ein scharfes Verbot für Druck und Einfuhr nicht autorisierter Bibelübersetzungen bestand; die Unterbindung heretischer Übersetzungen oder kirchenfeindlicher Annotationen war ein Hauptanliegen der königlichen Politik, verständlich, wenn man die Übersetzungen von Thomas More oder Erasmus, besonders aber die tendenziöse Übertragung Tyndale's betrachtet, der „ecclesia“ mit „Gemeinde“, „sacerdos“ mit „Ältester“, „sacramentum“ mit „Geheimnis“ wiedergab.

Bucers Kommentar, dessen Verfasser „Felinus“ in England völlig unbekannt war, drang also mit den Psalmenübersetzungen teilweise in England ein. — Tyndale hatte zwar das Neue Testament übersetzt; eine vollständige Ausgabe der Bibel oder des Alten Testaments auf Englisch fehlte jedoch noch. Erst Coverdale vollendete dann die Bibelübersetzung. Als Unterlagen für seine Ausgabe bezeichnete er im Vorwort die Vulgata, Pagninus, Luther, die deutsche Übersetzung Zwinglis und Leo Juda, für den Pentateuch Jona und für das Neue Testament den Text Tyndale's; in der revidierten ‚Great Bible‘ von 1539 zog er für den Psalter auch Sebastian Münster heran. Da Münster wie Bucer häufig auf Raschi und Kimchi zurückging, wäre da immerhin eine mittelbare Beziehung konstruierbar.

Viel wichtiger ist, daß die ‚Matthew Bible‘, die nach Coverdale aber noch vor der ‚Bishops' Bible‘ und der ‚Authorized Version‘ von 1611 herauskam, im Psalter nicht nur die Überschriften Bucers sondern auch einen Teil der Marginalien des Bucer'schen Kommentars übernahm. Einzelbeispiele finden sich in meinem Bucer-Buch.¹⁹ Waren Bucers Psalmen — wohl ohne sein Wissen — schon vor dem Bestehen einer anderen englischen Psalmenübersetzung ins Englische übertragen und gedruckt worden, so wurde ihm damit endgültig ein fester Platz in der Geschichte der englischen Bibel eingeräumt.

¹⁹ a.a.O., S. 228 ff.

Die aufzählende Aneinanderreihung des so vielseitigen und weitzerstrenten Materials wirkte vielleicht gelegentlich ermüdend und in dem Nebeneinander z. T. scheinbar kaum koordinierter Einzeltatsachen verwirrend. Doch nur so, indem man die zahlreichen, mühselig zusammengetragenen Details letztlich für sich selbst sprechen läßt, kann man schließlich zu einer objektiven Gesamtwertung des Bucer'schen Einflusses auf England und seine Reformation gelangen.

Wie überall, wo man Bucer als Ratgeber berief, hat man ihn — um nun zu einem zusammenfassenden Abschlußurteil zu gelangen — auch in England aufgeschlossen und freundschaftlich empfangen, hat seine Ratschläge jederzeit bereitwillig angehört. Dennoch ist nicht zu übersehen, daß man Bucer gerade hier in England — in abgeschwächter Form läßt sich dies auch bei seiner Tätigkeit in anderen Ländern beobachten — nur da wirklich folgte, wo die grundsätzliche Struktur und Verfassung der Kirche, das geistliche Amt, Liturgie und Lehre nicht existentiell betroffen waren. Bucers Einfluß ist auf Schritt und Tritt zu spüren. Soweit seine Vorschläge verwirklicht wurden, betrafen sie jedoch im allgemeinen nur Marginalien, Details, keine wirklich einschneidenden Veränderungen, obwohl ja gerade Bucer immer wieder die umfassende Erneuerung der Kirche von der Wurzel aus gefordert hatte. Selbst Cranmer, der Bucer in Einzelfragen so oft um seinen Rat anging, hielt ihn von den entscheidenden Verhandlungen fern.

In der Abendmahlsliturgie hat Cranmer nicht gewagt, sich rückhaltslos dem von Bucer mitbestimmten Kölner Reformationswerk anzuschließen. Wenn die Ausarbeitung des zweiten „Prayer Book's“ 1552 dann einen vollständigen Zusammenbruch der bis dahin verfochtenen Kirchenpolitik brachte, so hatte Bucers Einfluß daran nur sehr geringen Anteil. In der Behandlung von Ehe und Scheidung vermochte sich Bucer letztlich ebensowenig durchzusetzen, wie bei den zentralen Fragen der Ordination, in der von ihm angestrebten Vereinheitlichung der Einsegnungsformel für alle geistlichen Grade; der Bestand des Episkopats blieb unangetastet. Auch am Ritus wurde letztlich nichts geändert. Theologie und Lehre blieben von der Kirche und ihrem Ritus bestimmt. Die „disciplina“ blieb die der Buße, der „communio sanctorum“ und des Abendmahls, auch in ihren karitativen Auswirkungen.

So ist Bucer überall anzutreffen, überall verbunden mit der Geschichte dieser eigentümlichen englischen Reformation. Er war jedoch nicht ihr Architekt, ihr Baumeister. Cranmer war wohl Anreger und Planer — Grundlage und Rahmen dieser Kirche der Reformation blieb letztlich die „ecclesia catholica“.

Man hat Bucer gelobt und getadelt, hat ihm Anerkennung gezollt und hat ihn geschmäht. Man darf ihn sicher nicht überbewerten, sollte seinen Beitrag aber auch nicht unterschätzen. Wenn Luther einmal sagte „das Klappermaul, der Bucer“, so war das wohl nicht ganz unberechtigt angesichts der weitschweifigen Art der Bucer'schen Schriften, seiner Gespräche, die gern um den Kern der Dinge herumgehen und versuchen, bestehende Gegensätze zu verwischen. Der polemisierende Bischof von Avranches

sprach noch schärfer vom „mali corvi ovum pessimum“. Bossuet andererseits nannte Bucer den „Architekten der Subtilität“, und auch sein Urteil hat seine Berechtigung, wenn man Bucers feine und diplomatische Verhandlungstechnik, seine Bemühungen zur Lösung von Streitigkeiten durch das Eingehen auf den Standpunkt des Gegners ins Auge faßt. Milton rühmte ihn etwas überschwänglich als den „pastor of nations“, deutete jedoch damit das eine Ziel an, das Bucer immer am Herzen lag: den Frieden der Völker zu schaffen und zu sichern.

Es geht hier nicht um Werturteile. Entscheidend bleibt das grundlegende Bemühen des Menschen Bucer, an dem er noch im Angesicht des Todes festhielt, das Bemühen um die Heilung der in seiner Zeit aufgebrochenen Spaltungen und Gegensätze, im letzten um das eine große Ziel: die Rettung der „Una Sancta“.

Literaturhinweise:

Die lateinischen und deutschen Schriften Bucers müssen zumeist noch in den Originalausgaben benutzt werden, da Neuausgaben fehlen. Den ersten Versuch einer zusammenfassenden Ausgabe Bucer'scher Werke unternahm Konrad Hubert mit den ‚Scripta Anglicana‘ (Basel 1577). Erst nach dem letzten Krieg ist das Projekt einer großen Gesamtausgabe der Bucer-Werke (einschließlich der Briefe) in Angriff genommen worden: ‚Martini Bucer Opera, Auspiciis Ordinis Theologorum Evangelicorum Argentiniensis Edita‘. In den beiden ersten Bänden (Opera Latina, Bd. XV und XV bis) erschien, herausgegeben von François Wendel der lateinische und französische Text des ‚De Regno Christi‘ (Paris und Gütersloh 1954/55).

Einen Überblick über die Bucer-Schriften gibt Robert Stupperich (unter Mitwirkung von Erwin Steinborn) in seiner ‚Bibliographia Buceriana‘ (Schriften des Ver. f. Ref. Gesch. 1697, Jg. 58, H. 2, S. 39 ff., 1952). Vgl. dazu die ältere Arbeit von F. Mentz, ‚Bibliographische Zusammenstellung der gedr. Schriften Martin Buzers‘ (Straßburg 1891).

Stupperich berücksichtigt auch die Bucer-Korrespondenz, ist dabei jedoch nicht ohne Lücken. Briefsammlungen finden sich vor allem in den Bibliotheken Straßburg (‚Thesaurus Baumianus‘), Zürich (Simmler-Sammlung), British Museum London, Corpus Christi-College Cambridge, Bodleian Library Oxford. Die wichtigste Briefedition ist noch immer der ‚Briefwechsel Landgraf Philipps v. Hessen mit Bucer‘ hrsg. von Max Lenz (3 Bände, Publikationen aus den Preuß. Staatsarchiven Bd. 5, 28, 47. Leipzig 1880–91). Bucer-Briefe finden sich natürlich in den großen Ausgaben der Reformatorenbriefe im ‚Corpus Reformatorum‘ bei Luther, Calvin, Melancthon, Zwingli, auch Erasmus. Wichtig ist E. Arbenz, ‚Die Vadianische Briefsammlung...‘ (St. Gallen 1905). Ferner sind zu nennen: A. Kuyper, ‚Joannis a Lasco Opera...‘ (Amsterdam 1866); T. Schiess, ‚Briefwechsel der Brüder . . . Blaurer‘ (3 Bde., Freiburg i. Br. 1908–12); ‚Politische Correspondenz der Stadt Straßburg‘ (4 Bde., Strbg. 1882–1933); T. W. Röhrich, ‚Gesch. der Reformation im Elsaß‘ (3 Teile, Strbg. 1830–32); J. Schwebel, ‚Centuria Epistolarum‘ (Zweibrücken 1597); ‚Epistolae Tigurinae‘ (Parker Society Cambridge 1848). Dazu die Briefe in den weiter unten zitierten Werken von Harvey, Hopf, Strype u. a.; dazu J. V. Pollet, ‚Martin Bucer Études sur la correspondance avec de nombreux textes inédits I‘ (Paris 1958), und meine Kritik dieses Buches in ‚The Journal of Ecclesiastical History‘ (October 1959, vol. x, No. 2, p. 244 sq.).

Bei den Werken über Bucer sind zunächst die bahnbrechenden Arbeiten von J. W. Baum, ‚Capito und Butzer‘ (Elberfeld 1860) und Gustav Anrich, ‚Martin Bucer‘ (Straßburg 1914) hervorzuheben. Grundlegende Arbeiten waren: A. Lang, ‚Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie‘ (Lpz. 1900); Gg. Klingenburg, ‚Das Verhältnis Calvins zu Butzer‘ (Bonn 1912).

Für das besondere Thema des vorliegenden Aufsatzes ist zuerst die Dissertation von A. E. Harvey, ‚Martin Bucer in England‘ (Marburg 1906) zu nennen. Die theologischen Aspekte wurden vertieft durch Wilh. Pauck, ‚Das Reich Gottes auf Erden. Utopie und Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu Butzers De Regno Christi und zur Englischen Staatskirche . . .‘ (Berlin-Lpz. 1928). Der Amerikaner Hastings Eells gab der Bucer-Forschung in seinen beiden Büchern ‚The Attitude of Martin Bucer toward the Bigamy of Philip of Hesse‘ (Yale Univ. 1924) und ‚Martin Bucer‘ (ebd. 1931) neue Impulse. Mein eigenes Buch über ‚Martin Bucer and the English Reformation‘ (Oxford 1946) versucht die Forschung über Bucers Beziehungen zu England und zur englischen Reformation anhand neuveröffentlichten Quellenmaterials, vor allem in Hinblick auf die liturgische Bedeutung des Bucer’schen Einflusses weiterzutreiben (vgl. das ausführliche Literaturverzeichnis der Arbeit!). Gut als Einführung in die Zeit ist auch das Kapitel über Bucer und Cambridge bei Charles Smyth, ‚Cranmer and the English Reformation under Edward VI‘ (Cambridge 1926).

Voraussetzung für die Beschäftigung mit Bucers Bedeutung für England ist die Kenntnis der politischen, kirchengeschichtlichen und theologisch-liturgischen Zusammenhänge der Zeit. Als vorzügliche Kenner der Zeit sind heranzuziehen: Pierre Janelle, ‚L’Angleterre Catholique a la Veille du Schisme‘ (Paris 1935); Abbé G. Constant, ‚La Réforme en Angleterre‘ I. ‚Le Schisme Anglican. Henry VIII, 1509–47; II. ‚L’Introduction de la Réforme en Angleterre. Edouard VI, 1547–53‘ (Paris 1930–39, auch in engl. Übersetzung). Auch das Buch von Smyth gehört hierher (wenn auch mit Vorsicht zu benutzen), ferner Cardinal Aidan Gasquet und Edmund Bishop, ‚Edward VI and the Book of Common Prayer‘ (NA. London 1928); einen brillanten Überblick gibt F. M. Powicke, ‚The Reformation in England‘ (Oxford 1941). Besonders wichtig ist auch die Darstellung von T. M. Parker, ‚The English Reformation to 1558‘ (Oxford U. P. 1950). Gutes Material bietet Bd. 16 der Serie ‚Histoire de l’Eglise depuis les origines‘, ‚La crise religieuse du XVI siècle‘. Unter den älteren englischen Kirchenhistorikern verdienen noch immer Erwähnung die Werke von John Strype, ‚Ecclesiastical Memorials‘, ‚Annals of the Reformation‘ und ‚Memorials of Archbishop Cranmer‘ (in den späteren Ausgaben Oxford 1822, 1824, 1840); dazu R. W. Dixon, ‚History of the Church of England‘ (vor allem Bd. 3, London 1893).

Für die Auseinandersetzung Bucers mit Gardiner ist unentbehrlich: James Arthur Muller, ‚The Letters of Stephen Gardiner‘ (Cambridge U. P. 1933). — Für die liturgischen Fragen und das ‚Prayer Book‘ sind heranzuziehen: W. H. Frere und F. Procter, ‚A New History of the Book of Common Prayer on the Basis of the former Work by Francis Procter‘ (London 1941); neben diesem grundlegenden Werk bleibt für das Quellenstudium wichtig: F. E. Brightman, ‚The English Rite‘ (2 Bde., 2. Aufl. London 1921), Interessant schließlich die Arbeiten von J. Dowden, ‚The Workmanship of the Prayer Book‘ (London 21902) und ‚Further Studies in the Prayer Book‘ (1908). Für die tragenden Persönlichkeiten des kirchlichen Geschehens Whitgift, Cosin, Cartwright, Laud, wie auch Cranmer, Ridley, Hooper und Parker sind ihre zumeist im 19. Jh. neugedruckten Schriften heranzu-

ziehen. — Für die Geschichte der englischen Bibel, des Psalters etc. seien genannt: B. F. Westcott, ‚A General View of the History of the English Bible‘ (London 1905); E. Clapton, ‚Our Prayer Book Psalter, containing Coverdale’s Version from his 1535 Bible and the Prayer Book Version by Coverdale from the Great Bible 1539–41 . . .‘ (London 1934); E. Burton, ‚Three Primers put forth in the Reign of Henry VIII‘ (Oxford 1834). Wichtig sind die modernen Arbeiten von Charles C. Butterworth, ‚The Literary Lineage of the King James Bible (1340–1611)‘ (Philadelphia 1941) und ‚The English Primers (1529–1549)‘ (ebd. 1953). — Weitere Literatur, auch für die Beschäftigung mit Sebastian Münster, Olivetan, Lefèvre, Raschi, Kimchi, Tyndale, Coverdale etc. findet sich im Literaturverzeichnis meines Bucer-Buches.

Jacob Brocard als Vorläufer der Reich-Gottes-Theologie und der symbolisch-prophetischen Schriftauslegung des Johann Coccejus

Von Jürgen Moltmann

1. Jacob Brocard

Es ist eine dogmengeschichtlich noch ungeklärte Frage, wie und auf welchem Wege es in der nachreformatorischen Zeit bei den Chiliasten und „prophetischen Theologen“ des 17. Jahrhunderts zu einer Übernahme und Verarbeitung der spätmittelalterlichen Apokalyptik und der prophetischen Geschichtsauffassung Joachim von Fiore kommen konnte. Die Analogien etwa in den Entwürfen zur apokalyptischen Periodisierung der Heilsgeschichte zwischen Coccejus und Joachim fallen so sehr auf, daß sich die Frage erhebt nach eventuellen historischen Bindegliedern, durch deren Vermittlung joachimitischer Geist für die theologische Geschichtsauffassung des anhebenden protestantischen und namentlich des reformierten Pietismus fruchtbar und aktuell wurde.

Gottlob Schrenk hat in seiner ausgezeichneten Arbeit über „Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johann Coccejus“, Güterloh 1923, für die Föederaltheologie von Zwingli und Bullinger über Calvin, Olevian und Cloppenburg eine feste, ausgeprägte dogmatische Tradition nachweisen können. Für den zweiten beherrschenden und für die coccejanische Schriftauslegung unvergleichlich viel wichtigeren Grundgedanken des „Reiches Gottes und seiner Geschichte“ glaubte Schrenk, „ähnlich feste dogmatische Überlieferungen, die Quadersteine für ein ausgebildetes System werden können“, nicht vorzufinden. So beschränkte er sich darauf, die Haupttypen der dogmatischen Behandlung des Reichsbegriffes in der Mystik, im Humanismus, bei den Reformatoren, Täufern und Chiliasten herauszustellen, um dann per analogiam zu dem Schluß zu gelangen, die Reichstheologie bei Coccejus sei „eine Mischung von Calvinismus, Barokbiblizismus, Täuferium und Staatskirchentum“ (S. 293). Dieses wie auch sein zusammenfassendes Urteil, Coccejus habe „im Grunde nur den Calvinismus in die Eschatologie projiziert“ (S. 297), lassen die Frage nach den täuferischen und chiliastischen Quellen und Motiven, die eine solche Mutation reformatorischer Theologie veranlaßt haben könnten, offen. Während

es Schrenk gelang, für die föderal-theologische Tradition eine Genealogie nachzuweisen, beschränkte er sich bei der reichstheologischen, apokalyptischen Tradition auf Analogieschlüsse.

Es läßt sich aber auch hier eine gewisse Genealogie aufweisen, und zwar in Gestalt einer *apokalyptisch-reichstheologischen Tradition*, deren *reformatorisches Zentrum Straßburg* war, deren vorreformatorischer Anknüpfungspunkt die Tradition der *joachimitischen Spiritualen* namentlich unter den „italienischen Häretikern der Spätrenaissance“ (D. Cantimori) und deren nachreformatorischer Systematiker der *Venezianer Jacob Brocard* mit seinen Veröffentlichungen in *Leiden* und *Bremen* gewesen ist.

Den Anlaß zu dieser Vermutung geben eine Bemerkung Tholucks und bibliographische Funde. Bei *Tholuck* findet sich in seiner Schrift „Das akademische Leben im 17. Jahrhundert“, II, Halle 1853, S. 229, folgende Bemerkung über Coccejus: „Für das auf seine Schriftforschung gegründete eigentümliche System waren ihm Anknüpfungspunkte gegeben gewesen. Als *oeconomia foederum* war schon vorher mehrfach, namentlich von *Cloppenburg* (seit 1644 in Franeker), die Geschichte der göttlichen Offenbarung aufgefaßt worden; auch die Annahme eines Untersinnes (*ὀπνόνοια*) der Schrift und die Beziehung desselben auf die verschiedenen Epochen der Kirche war nicht neu. Der bekannte *Breckling* nennt namentlich einen katholischen Ausleger als seinen Vorgänger. In einem Brief von 1703 an May schreibt er: ‚Coccejus hat das Meiste und Beste aus des Jacobi Brocardi mysterio interpretationis in Genesin, prophetas et apocalypsin, der in thesi sehr trefflich schreibt, aber in applicatione ad sua tempora bisweilen a scopo Dei abirrt; und weil Brocardus bei den Reformierten in Verdacht ist, so hat er dessen Lehre und prophetiam fortgepflanzt und seinen Namen verschwiegen, wie es auch *Gürtler* tat‘.¹ Schrenk ist diesem Hinweis nicht weiter nachgegangen. In der Beilage 1 (S. 333 f.) über die Auslegung der Apokalypse und die Periodisierungsversuche der neutestamentlichen Zeitgeschichte nennt er zwar Brocard, findet jedoch in dieser Frage nur geringe Übereinstimmungen zur Periodenlehre bei Coccejus. Der symbolisch-prognostischen Schriftauslegung Brocard ist er nicht weiter nachgegangen.

Merkwürdigerweise blieb ihm und anderen die Tatsache verborgen, daß Brocards Hauptwerke in ihrer letzten Gestalt² 1585 in der Heimatstadt

¹ Hier liegt ein Irrtum vor. Brocard war nicht katholisch, sondern gehörte zunächst der französisch-reformierten, später der niederländisch-reformierten Kirche an. — Nicolaus Gürtler war von 1696 bis 1699 Rektor des Gymnasium Illustre in Bremen. Sein Hauptwerk „Syntagma Theologiae Propheticæ“ erschien 1701 in Amsterdam. Über seine Stellung zu den Coccejanern vgl. *E. Bizer*, Historische Einleitung zu H. Heppes Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, 1958, S. LXXXIII ff.

² In canticum canticorum mystica expositio, Bremen 1585. Mystica et prophetica libri Geneseos interpretatio, quae ante imperfecta et mendis plena se ignorante fuit typis mandata ab his, qui cognoscendi causa descriperant: Nunc ab ipso datur emendatior et auctior (ut ferunt quidam tempora): perfecta omnia dabit Dominus, perfectius eventis his, quorum partem vidimus, Bremen 1585. Beide Schriften sind verlegt bei Gluchstein.

des Coccejus, in Bremen, gedruckt worden sind, er selber eine zeitlang in Bremen weilte, mit dem bremischen Superintendenten und „zweiten Reformator“ der Stadt Christoph Pezel in einer engen Gemeinschaft des Denkens und Wollens verbunden war³ und seine joachimitischen Ideen in bestimmten Kreisen der bremischen Geistlichkeit auf fruchtbaren Boden fielen. Diese Tatsache erhält ihre besondere Bedeutung dadurch, daß Brocard vier Jahre zuvor als apokalyptischer Schwärmer von der französischen National-synode zu La Rochelle 1581 verurteilt, seine prophetische Schriftauslegung als „profanation de l'écriture Sainte“ verworfen worden⁴ und er auch in den Niederlanden, seiner nächsten Zufluchtsstätte, auf Ablehnung gestoßen war. Bremen wurde danach für Brocard zum heilsgeschichtlichen Ort der „Aufnahme des Propheten“. Für Bremen selbst datiert seit 1585 und nicht erst seit dem Wirken des Coccejus die bis in das 19. Jahrhundert hineinreichende, noch bei *Gottfried Menken* zu beobachtende apokalyptisch-reichstheologische Tradition der Schriftauslegung. Sie läßt sich vor Coccejus im 16. Jahrhundert bei *Carolus Gallus* und am Anfang des 17. Jahrhunderts in dem Kollegium zum Studium der Apokalypse, das *Lampadius* leitete, und endlich in der apokalyptischen Neubearbeitung des philippistischen Geschichtswerkes Pezels, „*Mellificium historicum integrum*“, 1626, durch den Letztgenannten nachweisen. Sie hat auch nach Coccejus ihre Selbständigkeit bewahrt bei jenen Theologen, für die die coccejanische Ehe zwischen Föederal- und Reichstheologie durchaus nicht verbindlich war, wie etwa bei Nicolaus Gürtler und Menken.

Jacob Brocard ist uns weitgehend ein Unbekannter. Doch könnte mit ihm das fehlende Bindeglied in der Traditionskette der Apokalyptiker von Joachim bis Coccejus greifbar werden. P. Bayle nennt ihn „einen von den ehrlichen Visionären des 16. Jahrhunderts“.⁵ Von Polenz spricht von „einem den Torheiten der Weissagung bis zum Wahnsinn hingegebenen,

³ Brocard schrieb in der praefatio zum Genesiskommentar: „Habet autem hoc tempore Civitas Bremensis, et doctrina et pietate praeditos concionatores, qui lucem Evangelii retinent ac conservant; inter caeteros est *Doctor Christopherus Pezelius*, de cuius sapientia et doctrina nil dicam, quae per Germaniam, Galliam, et alibi cum summa ejus laude celebratur. Video ego ejus labores, et diligentiam in concionando et docendo et scribendo, et scolam post suum adventum erectam regendo: atque quod maxime requiritur in ministro Christi, charitatem in singulos, et studium conciliandae pacis, et concordiae inter dissidentes, ut divino consilium factum sit, ut e Saxonia propter veritatem ejectus, inserviret huic Civitati, in retinendo cum aliis piis concionatoribus eandem veritatem susceptam a principio catholicam“.

Pezel versah Brocards Auslegung des Hohen Liedes statt einer Vorrede mit einem Brief an Ségur, in welchem es heißt: „In quo ut tuis jussis satisfaceret, Mysticum illud Salomonis canticum interpretatione sui illustrare studui. Cujus lectionem, ut viris piis ac doctis qui de summa rei candide judicare volent neque inutilem neque insuavem fore confido: Sic ne Epistolam hanc testem meae erga te observantiae et amoris gravem molestamque tibi esse sinas, meque ut solita tua benevolentia constanter complectaris, ea qua debeo reverentia rogo atque oro.“

⁴ Vgl. Aymon, *Tous les synodes nationaux des églises réformées de France*, La Haye, 1710, I, S. 151 ff.

⁵ Dictionnaire, Art. „Brocard“.

alten Piemontesen“.⁶ Neuerdings hat Delio Cantimori diesem Manne eine ausgezeichnete biographische Studie gewidmet⁷ und die Gedanken Brocards in die joachimitische Geisteswelt des Savonarola-Kreises gestellt. Brocards eigene Schriften sind auf Grund seiner Selbsteinschätzung als „Prophet der Endzeit“ voller persönlicher Notizen. Bereitwillig gibt er auch seine Quellen an.

Jacob Brocard war, wie seine frühen rhetorischen Werke zeigen,⁸ ursprünglich ein aristotelisch gebildeter Humanist, geboren und aufgewachsen in Venedig. 1563 schlug an diesem Ort, der in den Jahrzehnten zuvor berühmt und berüchtigt war für die ersten organisierten Täuferversammlungen, die Stunde seiner prophetischen Berufung. Ganz im Stile der üblichen Illuminationsmystik erzählt er sie: von einem Spaziergang mit Freunden in der Mittagszeit zurückgekehrt, hat er in seinem Hause die Bibel aufgeschlagen und Haggai 1 gefunden: „Ecce cor mihi constringitur et quasi torculari comprimitur cum dolore: ac loquentem audio, qui mihi memorat oportere prius parare et efficere, quae sunt Ecclesiae et Regni Christi“.⁹ Brocard gab daraufhin die Annehmlichkeiten seines weltlichen Berufes auf und wandte sich ganz dem Studium der Prophetie zu, die ihn zu immer neuen Visionen über die Zukunft der „Kirche und des Reiches Christi“ führte. Diese Zusammenstellung von Kirche und Reich wurde die Grundlage seiner prophetischen Theologie. Sein Dienst an beiden bestand darin, der Kirche und den Weltreichen das nahende Ende und die bevorstehende Auflösung in der kommenden göttlichen Universalmonarchie auf Erden zu prophezeien. Diese chiliastische Erwartung führte ihn weiter dazu, aus symbolischen Interpretationen einzelner biblischer Weissagungen und bestimmten astrologischen Berechnungen konkrete Prognosen zu stellen. So kündigte er den Venezianern den baldigen Verlust Zyperns an. So prophezeite er dem Papst den in Kürze zu erwartenden Sturz durch einen evangelischen Fürsten, der die neue christliche Reichseintracht herstellen werde. 1565 wurde Brocard vom Magistrat Venedigs der Inquisition übergeben. 1573 finden wir ihn nach gelungener Flucht in Straßburg und in Heidelberg, wo er den navarrensischen Hofintendanten *Jaques Ségur* kennenlernte und ihn mit apokalyptischen Erklärungen und Prognosen zur zeitgeschichtlichen Lage für sich gewann. Ségur brachte ihn nach Holland und drängte ihn zur Veröffentlichung seiner mystisch-prophetischen Kommentare, deren Druckkosten er übernahm. 1580 brachte Ségur Manuskripte Brocards nach Frankreich. Sie machten Eindruck, wurden vielfach abgeschrieben und 1580 in La

⁶ Geschichte des französischen Calvinismus, IV, Gotha 1864, S. 365 ff.

⁷ Visione e speranza di un ugonotto italiano, In: Rivista storica Italiana, 1950, S. 199 ff.

⁸ Jacobi Brocardi in tres libros Aristotelis de arte rhetorica Paraphrasis, Paris 1549. J. B. Partitiones Oratoriae, quibus Rhetorica omnia Aristotelis praecepta breviter ac dilucide explicantur, Venedig 1558.

⁹ Genesis, S. 37 v. Zur Bedeutung Venedigs für die norditalienischen Täufer, Spiritualen und Chiliasten vgl. D. Cantimori, Italienische Häretiker der Spätrenaissance, deutsch von W. Kaegi, Basel 1949, S. 49 ff.

Rochelle ohne Wissen Brocards — mit vielen Fehlern und Entstellungen, wie er behauptete, — gedruckt. Die Nationalsynode zu La Rochelle verwarf seine Auslegungsweise. Angesichts der offenbaren Erfolge der Brocardischen Visionen sah sich noch 1583 die Nationalsynode zu Vître genötigt, dieses Urteil in scharfer Form zu wiederholen.¹⁰ Der französische Calvinismus verwarf damit ganz entschieden die symbolisch-prophetische Auslegungsweise der Schrift auf zeitliche und endzeitliche Ereignisse der Geschichte, die später genau so in vollendeter barocker Technik von Cocceus und pietistischen Biblizisten betrieben wurde. In Holland urteilte 1581 die wallonische Synode zu Middelburg milder und beauftragte lediglich Lambert Danaeus und Martin Lydius mit einer theologischen Zurechtweisung des Schwärmers. Da Brocard ein entschiedener Gegner der anabaptistischen und antitrinitarischen Bewegung war, kam Gisbert Voet zu dem Schluß: „Brocard war ein rechtschaffener, der Orthodoxie und Frömmigkeit eifrig nachstrebender Mann“.¹¹ Vollends positiv und zustimmend urteilte zuletzt Christoph Pezel, der bekannte reformierte Philippist und Vermittlungstheologe in Bremen,¹² über die vervollständigten und von Brocard in Bremen überarbeiteten und herausgegebenen Kommentare, er finde in ihnen nichts unangenehm oder unnütz (*neque inutilem neque insuavem*). Ségur, der 1583 im Auftrage Heinrichs von Navarra und der französischen reformierten Kirche eine großangelegte Reise zu allen protestantischen Fürsten und freien Städten Europas unternahm, bei der ihn Brocard begleitete, war durch diesen von der apokalyptischen Bedeutung seiner Mission überzeugt. Sein Freund und Gewährsmann Pezel in Bremen schmiedete mit ihm im gleichen Geiste an den konfessionspolitischen Konföderationsplänen einer universalen protestantischen Liga. Der englische Gesandte William Herle, der im Auftrage Elisabeths I. diesem Kreise protestantischer Unionsagenten angehörte, erbat dringend über Menso Alting Brocards Schriften aus Bre-

¹⁰ Aymon, a.a.O., S. 171: „Plusieurs s'étant plaints de la Censure faite par le dernier Synode de la Rochelle, sur l'Exposition du Livre de la Génèze, par *Brocard*, auquel Synode elle fût condamnée d'impieté, parceque la sainte Parole de Dieu y est profanée, et les choses interpretées trop a la Lettre: Quoique quelques-uns voullussent excuser l'Auteur, à cause qu'il convient avec nous sur tous pes Articles de nôtre Foi; cette Assemblée confirme néanmoins la Censure faite par ledi Synode jugeant qu'un Doctrine est non seulement impie lors qu'elle est contraire aux Articles de nôtre Foi, mais que toute Doctrine est aussi impie quand elle corromp, en quelque chose que se soit, le veritable sens des Ecritures Canoniques, parce qu'elles sont la Base de toute la Doctrine Chrétienne, laquelle cet Auteur renverse dans son Exposition Cependant pour donner quelque satisfaction à ceux qui se plaignent de la Censure que l'on a faite du Livre dudit *Brocard*, on peut bien faire une Liste des Erreurs les plus grossieres, qu'on tirera de cette Exposition, lesquelles on communiquera à d'habiles Theologiens, pour être examinées“. Am heftigsten polemisierte *Nicolas Viguier*, Théâtre de l'Ante-Christ, 1609, gegen Brocard.

¹¹ Zitiert bei von Polenz, a.a.O. IV, S. 368.

¹² J. Moltmann, Chr. Pezel und der Calvinismus in Bremen, Bremen 1958, S. 111 ff., S. 167 ff.

men.¹³ So fand der in Frankreich verworfene Joachimist bei den Unionspolitikern und den Vermittlungstheologen des Nordens gute Aufnahme. Zuletzt finden sich noch Nachrichten, daß Brocard 1594 bei seinem Freunde Camerarius in Nürnberg gestorben sei.¹⁴

2. Brocards joachimitische Schriftauslegung und Apokalyptik

Als seine Quellen gibt Brocard immer wieder *Joachim von Fiore*, dessen Schriften er ausführlich zitiert, und *Savonarola*, den er für den „Elia der Endzeit“ hält, an. Seinen protestantischen „censores importunes“ hält er die „Weltendvermutungen“ Luthers, Melancthons und Oslanders, vor allem aber die prophetischen Kommentare der Straßburger Martin Cellarius, Wolfgang Capito, Martin Bucer und Heinrich Effhren vor. Bei Capito, dem „ausgesprochensten Eschatologen unter den Reformatoren“ (G. Schrenk), fand er die heilsgeschichtliche Periodenlehre, den Chiliasmus, die Antichristweissagung und die Erwartung der Judenbekehrung als feste Stücke der Prophetie bereits vor. Capito war dazu angeregt worden durch den ehemaligen Täufer Martin Cellarius (Borrhaus). Seine praefatio zu dem Werk des Cellarius „De operibus Dei“, 1527, nennt die näheren Umstände und gibt einen Einblick in die frühen Verhältnisse der Straßburger Reformation.¹⁵ Cellarius war ursprünglich Parteigänger der täuferischen Propheten Nicolaus Storch gewesen. Er flüchtete dann nach Straßburg, wo er sich dem „Straßburger Evangelium“ und der Straßburger Gemeindeordnung unterwarf. Capito berichtet, Cellarius haben sich in verschiedenen Kolloquien mit großer Erleuchtung „de fide praedestinationis“ erklärt. Er habe sich über den Erwählungsglauben, das „semen Dei“ in der Erwählten, die „perseverantia sanctorum“, die „certitudo salutis“, und die „natura et ratio filiorum Dei“ dergestalt mit den Straßburgern besprochen, daß er ihre volle Zustimmung gefunden habe. Lediglich seine apokalyptischen Ideen seien den Straßburgern zu hoch gewesen. „Adjecit alia quaedam, ut sunt Evangelii revelati tempora, modus et generalitas Prophetiae, excidium impiorum, et quae sunt generis ejusdem, quae partim ex collatis scripturis facile agnovimus, partim quia videbantur, et sunt ad aedificationem in Deum, et ana-

¹³ Menso Alting an Pezel, 1. Okt. 1584 (Coll. Camerar. Staatsarchiv München): „Legato nomine est Guliemo Herle, offert tibi suam benevolentiam tuamque amicitiam, expetit. Contendit majorem in modum, ut Brocardi commentariorum in Genesin aliquot exemplaria ad se mittas, et siquid praeterea sit ejusdem auctoris quod apud vos prostet“.

¹⁴ Von Polenz, a.a.O. IV, S. 368. Auch der humanistische Chiliast Francesco Pucci, dessen Visionen denen Brocards genau entsprechen, hielt sich in den Jahren davor in Nürnberg und Altdorf, dem späteren Sitz des Kryptosozinianismus, auf. Vgl. D. Cantimori, Italienische Häretiker der Spätrenaissance, 1949, S. 489, Anm. 20. Das wirft ein besonderes Licht auf den Nürnberger Humanistenkreis.

¹⁵ Vgl. dazu M. Cellarius, De operibus Dei, 1527, und W. Capito, In Hoseam, 1528. Für Brocard war diese Vorrede Capitos so wichtig, da er sie in seinem Genesiskommentar, S. 179 ff., vollständig wiedergab.

logiam fidei spectantia, consonaque scripturis: refutare non sustinimus, etiamsi captum nostrum superarent. Oravimus itaque universam fidem, ac revelationem suam ordine conscriptam, dijudicandamque libere nobis exhiberet“.¹⁶ Aus dem Bericht Capitos wird deutlich, wie Cellarius an das Spezialinteresse Straßburger, an den Erwählungsglauben und die Psychologie der Illumination der Gläubigen anknüpfte und die Vorstellungen in Richtung auf eine prophetisch-visionäre Geistbegabung weiterführte. Sein ursprüngliches Täufern wandelte sich in ein esoterisches Illuminantentum. Cellarius wurde später Professor für Rhetorik in Basel. Seine originelle Sprachphilosophie beeinflusste die spiritualistischen Kreise um Curione, Renato und Siculo.¹⁷ Für Brocard war Cellarius der tiefste Denker der Reformation. Ihm zur Seite stellte er Capito und Bucer mit ihren Kommentaren zu den Propheten und endlich Heinrich Efrhen mit seinen dreizehn Homilien über Hes. 35 bis 39, Straßburg 1571. Denn er hielt sie alle und ihre diesbezüglichen Werke für die „innovatores Prophetiae“, die im Gefolge der „innovatio Evangelii“ durch Luther in der Heilsgeschichte notwendig kommen mußten.¹⁸

Auch in seiner Zeit war der apokalyptisch-prognostische Geist untergründig im Schwange. *Postel* verkündete im Kreise um Heinrich von Navarra seine „concordia mundi“ in Gestalt einer kommenden Universalreligion. Hier vertrat auch *Jean Bodin* die Idee eines freien Universalkonzils der Christenheit. Im katholischen Bereich erregte *Pucci* durch seine natürliche Religion und seine theokratische Schwärmerei Anstoß. Nachdem das Konzil von Trient abgeschlossen war und Papst Pius V. die erasmianischen Konziliaristen auf katholischer Seite absetzte, lebten die konziliaren

¹⁶ Genesis, S. 180 f. Capito begann seine Vorrede mit den Worten „Fecit iter hac nuper Martinus Cellarius, homo Dei, praeciquoque praeditus Spiritu. Is dum accepisset hujus Ecclesiae conditionem modumque revelationis, qua per gratiam Dei quomodocunque pollet, consilium cepit, nobiscum de Fide ac dogmatibus quibusdam conferendi.“

Über Cellarius vgl. J. W. Baum, Capito und Bucer, Straßburgs Reformatoren, Elberfeld 1860, S. 380 ff. Bucer dagegen beklagte diese Freundschaft zwischen Capito und Cellarius: „Cellarius, der durch und durch von dem wiedertäuferischen Geist beseelt ist, hat durch seinen allzu langen und vertrauten Umgang unseren Capito ganz eingenommen“ (Brief an Zwingli vom 15. April 1528, Opp. Zwingli, VIII, S. 161).

¹⁷ Vgl. D. Cantimori, a.a.O., S. 103 f. Für Cellarius ist die menschliche Sprache (sermo) das göttliche Wort. Dieses Wort ist Abbild und Exemplar Gottes. Der Mensch ist zum „Wort“ geschaffen, d. h. zum „Bilde Gottes“. Die menschliche Sprache hat der ganzen Schöpfung den Willen Gottes kund zu machen und das Wort, das aller Schöpfung und allen Ereignissen der Geschichte zugrunde liegt, auszusprechen.

¹⁸ Heinrich Efrhen, geb. 1530 in Köln, hatte in Paris (P. Ramus), Wittenberg und Tübingen studiert und war lutherischer Pfarrer und Lehrer in Württemberg. Vgl. W. Heyd, Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 1887, S. 55 ff.

Genesis, S. 34: „Hoc autem opus apertae Prophetiae coeptum est agi et in publicum conferri per Joachimum; et semper deinceps perstitum est agi usque ad haec tempora, quod quidem perficietur tandem in innovata Ecclesia et aetate postrema.“

Ideen weiter mit einem zunehmend utopischen und apokalyptischen Charakter, nichtsdestoweniger aber formgebend und mächtig bald für die irenischen Bestrebungen der Humanisten, bald für die politischen Pläne der Unionspolitiker, bald für den Rigorismus der verfolgten Sektierer. Mitten im Anbruch des „Zeitalters des konfessionellen Absolutismus“ wuchsen in diesen Kreisen zukunftssträchtige aufklärerische Ideen, die im 17. Jahrhundert dann zur Auswirkung gelangten. Für die Astrologen unter den Apokalyptikern warf das „Jahr der Vollendung“ 1600 seine Schatten voraus.

Von Joachim und Savonarola über die apokalyptischen Konziliaristen am Vorabend der Reformation, über die Straßburger Cellarius, Capito und Efrhen, über Schwärmer und Utopisten um 1580 zieht sich eine ausgeprägte Tradition bis zu Brocard.²⁰ Sie wurde zwar von den Reformatoren als „Chiliasmus“ verworfen, kam jedoch im nachreformatorischen Zeitalter zum Tragen und wurde im 17. Jahrhundert verbunden mit der föderaltheologischen Methode eine Quelle für die neue Geschichtsauffassung und für den reichstheologischen Pietismus.

Brocard nimmt sich innerhalb dieser Tradition als einer der ersten und besten Systematiker der endzeitlichen Prophetie im reformatorischen Gewande aus. Seine Kommentare spiegeln nicht beziehungslose Erleuchtungen, sondern eine festgefügte neue Dogmatik wieder.

Als Adressaten seiner universalen Prophetie nennt er — das ist durchaus singular — „Christen, Juden und alle Völker, die jetzt zur Aufnahme des Reichsevangeliums gerufen werden“ (quae nunc vocantur ad suscipiendum

¹⁹ Cantimori, a.a.O., S. 358 ff. Sowohl Pucci als auch Postel sahen wie Brocard in Heinrich von Navarra den großen humanistischen Fürsten, der das ersehnte Konzil erzwingen und das Papsttum überwinden werde. Hier erhebt sich gegen Ende des Jahrhunderts noch einmal die „dritte Kraft“ (Friedrich Heer) der Vermittlung und Ausgleich der Konfessionen auf einem Konzil suchenden Humanisten in chiliasmatischem Gewande. Vgl. dazu auch J. Kvačala, W. Postell. Seine Geistesart und seine Reformationsgedanken, ARG, 1912. H. 4, S. 285 ff., und E. Egli, Th. Bibliander, *Analecta Reformatoria* II, 1901.

²⁰ Brocard selbst stellt den Traditionsstrom der nachchristlichen „Prophetischen Theologie“ dar: „Hoc tempore praeter verbum Evangelicum et Apostolicum, praeter Apocalypsim, extiterunt multi Prophetiae, ut narrant Acta Apostolorum. Extitit deinde *Hermas*, de quo meminit Paulus in Epist. ad Rom. Extitit *Methodius* et alii, quorum Prophetia in eventis apparere fuisse Dei verbum, ut praetermittam magnum numerum Doctorum, qui Graeca, et Latine verbum Dei sunt interpretati. In octavo tempore a Carolo magno usque ad tempus *Abbatum Cyrilli et Joachimi*, et decretalis papistici constituti populo Christiano. Tempore Caroli magni *Rabanus* Monachus praecipuus ejusdem Caroli scripsit librum de cruce, qua tum fuit sprete a Papatu . . . In nono tempore ab illis novis Prophetis usque ad haec nostra tempora. Quo toto illo tempore praeter duos Abbates, quod dixi, extiterunt plurimi Prophetiae nuntiantes omnia, quae nunc vidimus in secundo adventu Domini fieri. *Thelesphorus* in suo libro multos collegit. Habemus praeterea *fratrem Robertum* praeter alios retinentem morem antiquorum Prophetarum. Habuimus *Savonarolam* alterum Eliam nuntiantem adesse secundum adventum Domini, et illa, quae vidimus evenisse pertinentia tum ad praedicationem Evangelicam, tum ad restitutionem Regni Israelitici per virgam ferream“ (Praef. in Genesis S. 6).

Evangelium Regni).²¹ Dieses Evangelium vom kommenden Universalreich Gottes ist für ihn die Summe der Schrift und der geheime Tenor der Weltgeschichte, auf den alle politischen und kirchlichen Ereignisse abgestimmt sind. Seine Schriftauslegung versteht sich darin als „mystisch“, daß sie nach neuplatonischem und origenistischem Muster kreatürliche und geschichtliche Verhältnisse symbolisch auf „Christus und sein Reich“ deutet. „Ratio mysticae interpretationis ducta est a rebus creatis“.²² „Weil alle natürlichen Dinge in Christus geformt, von Christus getragen und erhalten sind, wird durch die hl. Schrift Christus in allen Dingen der Welt aufgewiesen“ (rebus omnibus signatur Christus in sacris literis). Er ist das Wort, durch das die Welt und alles in der Welt Gestalt gewonnen haben und durch das alle Ereignisse im Laufe der Weltzeiten geschehen. Seine Schriftauslegung versteht sich darin als „prophetisch“, daß ihr die Vision einer vollkommenen Harmonie zwischen Schrift und Weltgeschehen zugrunde gelegt ist.²³ Die Schrift ist die Offenbarung der weltgeschichtlichen Vorgänge, denn in ihr spiegelt sich prophetisch die vollkommene geschichtslenkende Weisheit Gottes wider. Sie steht als Mikrokosmos in comparatio und proportio zum umfassenden Makrokosmos der Welt- und Heilsgeschichte. Die Weltgeschichte aber enthüllt sich in der Schrift und in der prophetischen Öffnung der Schrift als der Gang, die Entfaltung und die Vollendung des Reiches Gottes, dessen Beginn Brocard mit Cellarius im vorzeitlichen Prädestinationsratschluß und dessen Ziel er in der kosmischen Universalmonarchie Christi erkennt. Für Brocards prophetische Hermeneutik ist die Schrift die Offenbarung der

²¹ Praef. in Gen.: „Cum in praefatione interpretationis mysticae ac propheticae Sacrorum librorum scribam generatim ad Christianos, Hebraeos et omnes gentes, quae nunc vocantur ad suscipiendum Evangelium Regni; videor debere ante separatim de meo instituto agere cum populo nomen Christi profitente: ac ostendere me eam interpretationem suscepisse, quod nunc pervenerimus ad illa *tempora restitutionis omnium* in secundo Adventu Domini, quae Deus locutus est per os omnium suorum Prophetarum ad initio: quodque oporteat haec nunc ob multas causas patefieri omnibus“.

²² Genesis, S. 28 v: „Quoniam autem omnes res creatae sunt formatae in Christo, portantur et sustinentur a Christo, estque ipse caput Ecclesiae, quae est corpus ejus; rebus omnibus mundi signatur nobis Christus in sacris literis“.

S. 18: „Quod eodem verbo, quo facta sunt omnia in mundo, factus sit quoque mundus: et quo verbo extitit perfectus mundus, eodem extitisse omnia, quae facta videmus in cursu temporum mundi“.

²³ Genesis, S. 13 v: „Quod vero denunciata fuerint omnia in verbo Dei, quod dixi; comprobandum est ex comparatione rerum denunciatarum, atque earundem eventuum. Quare si ostendentur, quae sunt status mundi omnium temporum, ea fuisse in verbo Dei proposita: et ordine, ut futura erant, atque evenerunt, exposita: manifestum erit, fuisse illud Dei verbum, et res illas a Deo perfectas. Ostenduntur autem haec in interpretatione Prophetiae, quae est in universa scriptura divina. Ubi patefiet consilium Dei in aeterna ejus praedestinatione...“ „Interea aperuit consilium suum quibusdam piis: ut Abelo, Setho, Enoso, Enocho, Noe, Abrahamo, Mosi, Prophetis, Apostolis, Novis Prophetis sive interpretibus Prophetarum usque ad Lutherum. ... Omnia autem, ac prope totum Dei consilium universis generatim patefiet in statu constituto regni Israelitici... Antequam autem perventum sit ad hoc tempus, summe expetiverunt homines penetrare ad consilium filium Dei et scire progressum rerum futurarum et finem“.

heilsgeschichtlichen Weisheit und der Entwicklungsgesetze der Reich-Gottes-Bewegung, nicht als theoretische Beschreibung, sondern in der Form der Zeugnisse aus der Vergangenheit der Heilsgeschichte für die Zukunft der Heilsgeschichte. Die Phasen und typischen Gestalten der Reichsgeschichte wiederholen sich in allen Zeitaltern, namentlich in den letzten Zeiten in Kirche und Welt, und sind so im eigenen gegenwärtigen Geschehen wiederzufinden. An die Stelle der katholischen Korrelation von Schrift und Tradition tritt die Korrelation von Schrift und Weltgeschichte. An die Stelle der protestantischen Korrelation von Schrift und Verkündigung (*doctrina*) tritt die von Schrift und prophetischer Deutung der Zeitgeschichte. Theokratische Schriftauslegung und theokratische Apokalyptik bedingen sich gegenseitig, denn der prophetische Beziehungspunkt der Schrift und ihrer Verheißungen ist die „Öffnung der Schrift“ in der Endzeit. Nicht die Schrift an sich, sondern erst diese prophetische Öffnung und Applikation der Schrift wird von Brocard im eigentlichen Sinne als Offenbarung verstanden. Unter allen hermeneutischen Methoden der Reformationszeit steht diese zweifellos derjenigen des Coccejus am nächsten, der sagen kann: „*Quaeri potest, annon in N. T. post praedicatum Evangelium adhuc detur prophetia, sive revelatio divinae providentiae, quae fortasse in verbo Dei, saltem definite et distincte revelatae non sunt. Respondeo: nihil pugnare. — Paulus anathema dicit, vel sibi vel angelo de coelo, aliud Evangelium praedicanti, sed non sibi vel alii mysteria Dei clarius explicanti aut mysteria providentiae Dei plura indicanti*“.^{23a}

Im einzelnen sieht Brocard die Entwicklungsgesetze der Reichsgeschichte in der von Joachim übernommenen Drei-Zeiten-Lehre und in der allgemein-apokalyptischen Zählung der sieben Weltzeitalter. Wie bei Joachim gibt die heilsgeschichtlich aufgelöste, nach den ökonomischen Werken neu bestimmte Trinitätslehre das Grundprinzip der Welt- und Geschichtsdeutung ab. Drei Prinzipien finden sich überall und immer: die *creatio* des Vaters, die *formatio* des Sohnes und die *efficacitas* durch den hl. Geist bestimmen jedes Ding und jedes Ereignis.²⁴ Entsprechend finden sich „*tres status distincti in populo Dei*“.²⁵ Im ersten Stadium wird das Werk des Vaters, im zweiten das des Sohnes und im dritten das des hl. Geistes einsichtig. Im ersten Stadium wird Gott der Vater und Schöpfer gepredigt und angerufen. Es ist die Zeit von Adam und Abraham bis Christus, die „Zeit des Naturgesetzes“ (*tempus legis naturae*):²⁶ „*mundus priscus*“, „*mundus impiorum*“. Im zwei-

^{23a} Zit. bei *Chr. Sepp*, *Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16 de en 17 de eeuw*, II, 1874, S. 64.

²⁴ Genesis, S. 19: „*In quavis re singulari tria habes indicia Patris, Filii, et Spiritus Sancti unius Dei. Hinc quoniam in rebus creatis insignitus est earum creator, formator, et effector, ipse Deus, ipse Pater, Filius, et Spiritus Sanctus: item quae agunt et praestant in Ecclesia, saepe in creaturis signantur*“.

²⁵ Genesis, S. 20 v.

²⁶ Genesis, S. 21 v: „*In his tribus statibus videmus diversum opus Dei. Nam alia videmus operatum Patrem in primo statu, alia Filium in secundo, alia Spiritum S. in tertio. Videmus nomine Patris sanctitatem legem, nomine Filii praedicatum Evangelii, nomine Spiritus Sancti patefactam Prophetiam*“.

ten Stadium kommt Christus, predigt das Evangelium, konstituiert die apostolische Kirche, bereitet durch das Blut der Märtyrer seinem Volk das Reich und schickt während der Tyrannis des Antichristen, der durch das römische Decretale und das Papsttum regiert, die Boten seiner zweiten Ankunft im Geist. Diese Boten sind nach Brocard Joachim von Fiore, die Albingenser, Johann Hus, Savonarola, und zuletzt Luther und die Reformatoren.²⁷ Sie alle künden den Untergang der päpstlichen Ära und verheißen eine neue „*restitutio omnium in secundo adventu Domini*“. Im dritten Stadium, das dem hl. Geist zukommt, kommt der Gottessohn im Geist und predigt erneut das Evangelium (Reformation). Nach vierzigjähriger Predigt ruft er die Gläubigen zum Endkampf auf, das Reich zu bereiten, welches Brocard „*regnum israeliticum*“ zu nennen pflegt, und die erneuerte Kirche zu bauen.²⁸

Auf diese drei Phasen der Heilsgeschichte ist das gesamte Werk Gottes verteilt. Im Namen des Vaters wird das *Gesetz* erlassen; im Namen des Sohnes das *Evangelium* gepredigt und im Namen des Geistes die *Prophetie* aufgetan. Zu dem Schema von „Gesetz und Evangelium“ tritt bei Brocard die „Prophetie“ als dritter Typ des Wortes Gottes. Für die Interpretation ergab sich daraus folgende Regel: „*Verbum Dei refert Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, sive distinguit trium statuum opera*“.²⁹ Es gibt somit keine Stelle der Schrift, die nur einen Sinn hätte und sich nur auf eine Zeit und eine Sache bezöge. Jede Schriftstelle ist auf diese drei Zeiten der Heilsgeschichte auszulegen. „*Triplex interpretatio saepe requiritur in verbo Dei*“.³⁰ So redet z. B. Psalm 3 für Brocard im ersten Stadium von der Verfolgung Davids durch Absalom, im zweiten von der Verfolgung Christi durch die Juden und im dritten von der endzeitlichen Drangsal der Kirche unter dem Papst und weltlichen Fürsten, die früher einmal Christen waren.

Daneben variiert Brocard auch die allgemein-apokalyptische Vorstellung von einem siebenfachen Rhythmus der Geschichte durch alle biblischen Bücher: „*Interdum secundum rationem septem aetatum exponuntur, quae sunt sacrae historiae. Ut quae sunt status promissionum Abrahae, legis, Prophetarum, Evangelii, ac Ecclesiae Apostolicae, mulieris ductae in desertum, novorum Prophetarum, aetatis, in quam nunc ingredimur, septimae veniant in unum opus Spiritus Sancti*“.³¹ Sowohl die Heilsgeschichte im Ganzen als auch die besondere Zeit des neuen Bundes erscheinen in diesem siebenfachen Rhythmus der Weltzeit. Für die prophetische Hermeneutik

²⁷ Genesis, S. 20 v: „*In primo statu Deus Pater et Creator omnium praedicatur et invocatur . . . In secundo statu venit Christus Dei Filius, praedicat Evangelium suum aeternum . . . In tertio statu, qui est Spiritus Sancti, venit secundo Dei Filius in Spiritu: praedicat iterum Evangelium in membris suis: adest Spiritus S. a Patre et Filio. Post praedicationem quadraginta annorum vocat credentes ad parandum regnum Israeliticum ad constituendam innovatam Ecclesiam, ad confirmandum statum spirituales in omnibus terris semper duraturum deleto statu Papistico et omnium tyrannorum.*“

²⁸ Genesis, S. 153 v: „*Post quadraginta annos a praedicatione Lutheri incipit Christus agere virga ferrea contra Papatum.*“

²⁹ Genesis, S. 24 v.

³⁰ Genesis, S. 23 v.

³¹ Genesis, S. 24.

ergibt sich daraus folgende Regel: „Interpretatio saepe requiritur secundum rationem septem aetatum“.

Sowohl in dem triadischen als auch in diesem siebenfachen Rhythmus der Zeiten offenbart sich für den Apokalyptiker die Vollkommenheit des göttlichen Heilsratschlusses: „Universa perfecta ostendit universa divina scriptura“. „Verbum Dei probatur ex effectis in mundo, et haec vere opera Dei ex Dei verbo“. Die Geschichte enthüllt im Gang ihrer Handlungen und Fortschritte den in der Bibel offenbaren Heilsplan Gottes. Im Fortschritt der Geschichte wird die Schrift bewiesen und durch die Ereignisse „geöffnet“. So gibt sich die prophetische Schriftdeutung als ein der Vollendung zunehmendes Mitwissen des Erleuchteten um Gottes Ratschluß und Plan.³²

Die prognostische Zeitbestimmung im nachreformatorischen Zeitalter ist zuletzt das Ziel aller Schriftauslegung Brocards. Das siebte, letzte Alter der Kirche ist für ihn angebrochen. Zeichen dafür sind die „innovatio Evangelii“ durch die Reformatoren und die „neue Prophetie“ durch die von Brocard genannten Schwärmer und zuletzt der nach seiner Weissagung vierzig Jahre nach der Reformation ausbrechende und siebenzig Jahre währende Religionskrieg.³³ Das Ziel der endzeitlichen Dramatik ist zunächst ein geistiges: es ist das verheißene Wachsen der prophetisch-mystischen Erkenntnis der Welt- und Geschichtszusammenhänge bis zu der Zeit, in welcher das kirchliche und prophetische Lehramt aufhören wird, weil die allgemeine Geistausgießung das allgemeine Priestertum der Gläubigen verwirklicht haben wird.

Das Ziel ist aber auch ein politisches: Christus selbst wird den Religionskrieg gegen Papsttum und Tyrannis, gegen das ganze antichristliche Imperium, zum Siege führen. Die Zeit ist dafür reif, denn „Papst Pius IV. ist der Antichrist“.³⁴ Brocard kam zu dieser überraschenden Behauptung durch eine alte apokalyptische Berechnung Joachims. Schon Joachim hatte die Namen und Eigenarten der zwölf Stämme Israels auf die Nationen des abendländischen Corpus Christianum übertragen. Aus dem Stamme Dan

³² Genesis, S. 22 v: „Atque idem praesefert in se divina scriptura fieri, in qua est verbum Dei literis consignatum. Haec quidem prope ubique unam sententiam, et in eadem tres nobis affert. Nam nullum est e sacris voluminibus, in quo dum exponit una sententia, sive argumentum ad unum tempus, et ad unam rem pertinens, quin et tria tempora trium statuum, sive tempora septem, septem aetatum, et quae sunt horum statuum et aetatum consignantur“.

Genesis S. 187 v: „Progressionem facit populus Dei ab aetate ad aetatem, usque ad septimam: progressionem facit in donis: accipit verbum promissionum, legis, Prophetiae, Evangelii et apertionem librorum: augetur populus in cursu temporum: obtinet regiones et populos usque dum occupet, et possideat omnes terras, quanta earum est latitudo, et longitudo“.

³³ Genesis S. 30 ff. und an vielen anderen Stellen.

³⁴ Genesis, S. 260 v: „E Dan vult Abbas Joachimus nasci Antichristum, et Longobardiam esse sub tribu Dan. Idcirco Antichristum futurum Longobardum. Evenit autem, ut in Concilio secundo Tridentino fuerit declaratus Papa Antichristus: atque fuit Papa tunc Pius quartus Mediolanensis“. S. 209: „Papa est Antichristus. Hinc quia in Philistaeis signati sunt Longobardi praeter regiones regni Philippi in Germania inferiori, praesertim Flandria, dixerunt novi Prophetae, Antichristum futurum Longobardum. Ac Pius quartus uir Mediolanensis, cujus tem-

ist der Antichrist zu erwarten. Zum neuen Stamme Dan aber gehören die Longobarden. Also wird der Antichrist ein Longobarde sein. Brocard fand im Abschluß der zweiten Sitzung des Konzils von Trient die letzte Enthüllung des Antichristen. Der verantwortliche Papst, der auch eine neue Ketzerverfolgung einleitete, war Pius IV., ein Mailänder! —

Als Diener des Antichristen sieht Brocard die Tyrannen an, die mit dem Schwert den evangelischen Glauben und die neuen Propheten verfolgen. Karl V. gilt ihm als confirmator des antichristlichen Reiches, der Herzog von Alba als manus Antichristi. Christus selber aber, der „Löwe aus Juda“, wird „expulso Papatu et regno Tyrannorum“ die Seinen zum Siege führen. Es ist Brocards politische Vision, daß sich der in den Niederlanden und in Frankreich begonnene Religionskrieg ausdehnen müsse und werde auf Spanien, Italien und Deutschland und daß am Ende dieser europäischen Revolution das tausendjährige Reich Christi selber stehen werde. Das vornehmste Werkzeug Christi ist in diesem Kampfe Heinrich von Navarra. Ihm ist es nach Brocard vorherbestimmt, den Papst in wenigen Jahren von seinem Stuhle zu stoßen und sich selbst zum Haupt der auf neue Weise vereinigten Christenheit zu erheben (*Caput concordiae Christianae*). Den politischen Nuntius des in Macht und Herrlichkeit kommenden Christus sieht Brocard in dem navarrensischen Legaten Ségur, der zu den neuen Stämmen Israels reist, um sie zum *Regnum Israeliticum* zu sammeln und zum Endkampf zu rüsten.³⁵ Nach dem Siege über Papst und Tyrannen soll sich Christus dann vom Waffenkampf zum Neubau seiner Kirche wenden. Ein Weltkonzil aller Provinzen und Städte wird die christliche Reichseintracht herstellen. Der wiederkommende Christus wird darin den Vorsitz halten. Eine allgemeine kommunistische Theokratie wird das wahre Friedensreich verwirklichen. Eine kosmische Harmonie von Himmel und Erde, Kreatur und Reich, Sternlauf und Weltlauf wird in Erscheinung treten. „Christus effecturus est omnia in toto populo Christiano, et in toto mundo fiant Dei, ut sit Deus pater omnium et nos omnes ejus familia una, ei omnia accepta ferentes, ei in omnibus parentes, quisque peragentes quae erunt suae vocationis, et muneris. Ministri verbi, et ministri publici eximentur a certis oneribus communibus. Quantum tribuetur Deo, quatuor erunt nobis, observabimus praecepta, et erimus in Ecclesia, in qua habitat pater, filius et Spiritus Sanctus: in quibus habebimus quae pertinent ad vitam in hoc mundo ducendam: et ad coelestem consequendam.“³⁶

pore Papa in concilio secundo Tridentino fuit declaratus Antichristus: in Flandria fuit Dux Albanus Hispanus manus Antichristi, percutiens credentes Christo“. — Beachtlich ist, daß die französische Nationalsynode zu Gap 1603 und Mornays Schrift „*Mysterium Iniquitatis*“, 1612, den Papst offiziell zum End-Antichrist erklärten, während der calvinistische Theologe Hieronymus Zanchi 1563 in Straßburg im Streit mit Marbach gegen die Lutheraner diese Identifizierung strikte ablehnte. Bei Mornay findet sich sogar ein zahlensymbolischer Nachweis, daß Paul V. die Bestie aus Apk. 13, 18 sei.

³⁵ Genesis S. 232. Auch bei Pucci und Postel erscheint Heinrich von Navarra als der von Joachim verheißene „Friedenskönig“.

³⁶ Genesis S. 30 v, S. 263 v.

3. Jacques Ségur und die protestantische Unionspolitik

Durch seine prophetische Deutung zeitgeschichtlicher Ereignisse im französischen Bürgerkrieg und im niederländischen Freiheitskampf wurde Brocard trotz synodaler Verdikte zu einem apokalyptischen Ideologen bestimmter hugenottischer Kreise, namentlich um Jacques Ségur.

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts, als der gegenreformatorische Druck die Lage der Protestanten in Frankreich und Holland zunehmend verzweifelter werden ließ, wurden hier Stimmen laut, die den Waffengang zum religiösen Kampf gegen den römischen Antichristen erhoben. Das Interesse an der Offenbarung Johannis erwachte mit einem Schlage. In den Niederlanden und in England erschienen massenhaft zeitgeschichtliche und politische Auslegungen zu diesem, einst von den Reformatoren beiseitegeschobenen, Buch. Die alte Antichristweissagung der Bibel, nach der allein der wiederkehrende Christus dem Antichristen „durch den Hauch seines Mundes und die Erscheinung seiner Wiederkunft“ (2. Thess. 2, 8) ein Ende machen werde, gewann einen starken militärpolitischen Aspekt. Der protestantische Unionsplan, den Ségur vertrat, trägt unverkennbar solche Züge. Die französische Nationalsynode von Sainte Foy hatte 1578 ein „projet de réunion entre toutes les églises réformées et protestantes du monde chrétien“ aufgestellt.³⁷ 1582/1583 war die politische Lage in Deutschland günstig. Kurfürst Gebhardt von Köln konvertierte zum evangelisch-reformierten Bekenntnis. Mit ihm war der vierte Kurfürst im Reich evangelisch. Ségur wurde für die Gesandtschaft Heinrichs von Navarra an die deutschen Fürsten ausersehen. Duplessis Mornay, der einflußreiche hugenottische Staatsmann, öffnete ihm durch seine Verbindungen die Wege. Man suchte ein Schutzbündnis mit den deutschen Protestanten und hoffte, die trennenden Abendmahlsstreitigkeiten auf einer allgemeinen Synode beilegen zu können (*totius Europae Ecclesiarum synodum haberi*) und bis dahin um der Aktionsgemeinschaft willen ein Stillschweigeabkommen in der Kontroverse zu erreichen. Ségur bereiste 1583 die deutschen protestantischen Fürstenhöfe und Städte mit einem drängenden und beschwörenden Brief Heinrichs von Navarra.³⁸ Sein Erfolg war bei den Fürsten und Städten des Konkordienverbandes gering. Man verkannte die Gunst der Lage und verabscheute einen solchen „Synkretismus“ aus konfessionellen Gründen. Aber auch die politischen Kreise um das Haus Oranien hielten sich zurück. Der eifrige reformierte Unionspolitiker Johann von Nassau-Dillenburg warnte seinen Freund Christoph Pezel in einem Brief vom 7. Mai 1584 vor den undurchsichtigen Machenschaften Ségurs mit folgenden Gründen: „Es ist bei etlichen

³⁷ Vgl. Aymon, a.a.O., S. 131. Von Polenz, a.a.O. IV, S. 363 ff. H. Heppel, Der kirchliche Verkehr Englands mit dem evangelischen Deutschland im 16. Jahrhundert, Marburg, 1859, S. 80 ff.

³⁸ Im Nachlaß Pezels findet sich ein Sammelband „Ex legatione Segurii“ mit Abschriften der gesamten diesbezüglichen Korrespondenz Heinrichs von Navarra. Vgl. Moltmann, a.a.O., S. 111 ff.

guten Leuten mit wenig verdedhtig, daß der Brocardus bei dieser Legation (sich) findet, dann er für ein gottlosen Mann gehalten, welchen die Kirchen zum ministerio von seiner verbotenen prophezeiungen von falschen göttlichen worts nit zulassen wollen, besorgen, daß er und andere, welche diese Legation unter einem feinen Schein erpraktiziert haben und treiben, mehr eine verfolgung und unterdrückung der reinen reformierten Kirchen als eine concordiam, welche der König von Navarra doch gewißlich begehrt, suchen.“ Er ist weiter besorgt darüber, daß die navarrensische Instruktion die nicht-reformierte Phrase über das Abendmahl: „nos verum corpus Christi assumere“ enthalte und endlich das geforderte Stillschweigen bis zur geplanten allgemeinen Synode der fortschreitenden reformierten Bewegung in der Pfalz, in Nassau und anderen Ländern hinderlich sei.³⁹

In Bremen, wo Ségur sich drei Wochen lang aufhielt, fand er dagegen warme Aufnahme. In ihrem Antwortschreiben an Heinrich von Navarra vom 14. Mai 1584 unterstrichen die Bremer ihre eigenen Bemühungen um „pax et concordia inter dissipatas Ecclesias“. Sie wissen sich einig mit den bedrängten Hugenotten im Bekenntnis zur „reineren Lehre des Evangeliums“, im Eifer um seine Ausbreitung und in der Verantwortung um das Leben und Heil aller vom römischen Antichristen getrennten Kirchen. Der Rat der Stadt hält die geplante allgemeine Synode für das beste Heilmittel zur Beilegung der „dissidia domestica“ der protestantischen Kirchen.⁴⁰ Seit dieser Verbindung zu den Hugenotten findet sich Bremen an der vordersten Stelle im Kampf um eine protestantische Union vor dem Ausbruch des dreißigjährigen Krieges.

4. Apokalyptische Schriftauslegung in Bremen vor und bei Coccejus

Bei *Christoph Pezel* finden sich kaum Spuren der Brocardischen Apokalyptik. Pezel kam aus dem Wittenberger Philippismus. Seine Zukunftserwartung ist bis in sein Alter hinein stark geprägt vom melanchthonischen Humanismus. Wie sein Meister, so war auch er der Überzeugung, daß mit der Wiederentdeckung des Evangeliums im Gefolge der Reformation das „goldene Zeitalter“ wahrer Bildung und Frömmigkeit anbrechen und sich alle strittigen dogmatischen Fragen auf friedlichem, konziliarem Wege lösen lassen müßten. Daß diese Hoffnung trog und daß inzwischen das „Zeitalter des konfessionellen Absolutismus“ (Karl Eder) angebrochen war, hat er zusammen mit vielen anderen Philippisten und Erasmianern niemals bewußt realisiert.

Sein Alterswerk war eine auf vier Bände geplante Chronik zur Weltgeschichte von der Schöpfung bis zur Gegenwart, das „Mellificium histori-

³⁹ Abgedruckt bei Karl Wolf, Aus dem Briefwechsel Chr. Puzels mit Graf Johann dem Älteren von Nassau-Dillenburg, Archiv für Reformationsgeschichte, Jg. 34, 1937, S. 211.

⁴⁰ Abgedruckt bei Moltmann, a.a.O., S. 179 f.

cum“. Er selber konnte vor seinem Tode 1604 nur die beiden ersten Bände fertigstellen. Als Vorlage dienten ihm die „*Chronica Carionis*“, die schon Melanchthon 1558 bearbeitet und sein Schwiegersohn Caspar Peucer, der Schwiegervater Pezels, 1573 neu herausgegeben hatte,⁴¹ und Sleidans Vorlesungen über die Weltgeschichte. Der Bremer Theologe *Johann Lampadius* setzte Pezels Werk fort und verfaßte den entscheidenden dritten Teil über die Reformationszeit und die Zukunftserwartung. 1626 wurde das ganze Werk als „*Mellificium historicum integrum*“ veröffentlicht. Während Pezels Arbeit chronikartig gestaltet war und dem Aufriß Sleidans von den vier Weltmonarchien folgte, findet sich in der letzten Bearbeitung durch Lampadius eine völlig neue, reichstheologische und apokalyptische Struktur. Es ist dieses eine einmalige Gelegenheit, den Übergang aus den chronikartigen Geschichtswerken der Reformationszeit zur apokalyptischen Historik des 17. Jahrhundert zu fassen. Lampadius vollendete Pezels Werk unter dem Eindruck der englischen und niederländischen Apokalypsenkommentare seiner Zeit, die ganz im Stile Brocards auf eine heilsgeschichtlich-prognostische Erfassung der Gegenwart und Zukunft ausgerichtet sind. Er nennt als Kommentatoren seiner Zeit, von denen er die Periodenlehre gelernt habe, *Carolus Gallus*, *Clavis prophetica nova apocalypseos*, Antwerpen 1590, *Johann Napeirus*, *Explicatio apocalypseos Johannis*, Edinburg 1593 (deutsch Frankfurt 1627) und *Thomas Brightmannus*, *Apocalypseos apocalypsis*, Frankfurt 1609. Sein Werk ist Jacob I. von England gewidmet, „*reformatae Religionis Patrono nostrisque in Christo adversus Antichristum sociis et confoederatis*“,⁴² dessen eigenen Kommentar zur Apokalypse Lampadius besonders rühmend hervorhebt. Er teilt ferner mit, daß in Bremen unter Theologen ein Kollegium entstanden sei, zu dem Urbanus Pierius, Tobias Pezel, Daniel Marcellus und er selbst gehörten, das sich mit der Apokalypse, der apokalyptischen Zeitrechnung und der zeitgeschichtlichen Prophetie ihrer englischen und niederländischen Kommentatoren beschäftigte.⁴³

An die Stelle der alten philippistischen Chronik der vier Weltreiche treten bei Lampadius die sieben Epochen, in denen die Zeit ihrer Vollendung entgegendrängt: 1. von der Zerstörung Jerusalems bis zu Konstantin, 2. von Konstantin bis zur Zerstörung des Ostreiches, 3. bis zu Karl dem Großen, 4. bis zu Gregor VII., 5. bis zu Adolf von Nassau, 6. bis zur Reformation oder zur Offenbarung des Antichristen (Gog und Magog). 7. seit 1519 (nach Gallus) oder seit dem Tode Luthers (nach Napeir) ist die letzte Periode der Apokalypse des Reiches angebrochen.⁴⁴ Ziel dieser dramatischen Geschichtsschau ist die Adhortation, daß nur derjenige von der Herrschaft des Antichristen gerettet sei, der mit der ersten Kirche auf dem Boden des Erwählungsdogmas stünde und in der *perseverantia sanctorum* ausharre bis ans Ende.

⁴¹ Vgl. Moltmann, a.a.O., S. 167 ff.

⁴² Lampadius, *Dedicatio* zum Teil III, S. 3.

⁴³ Ebd. S. 4. ⁴⁴ *Mellificium*, S. 537 ff.

Bei *Ludwig Crocius*, der aus Herborn nach Bremen gekommen war, und hier 1636 seine Dogmatik „*Syntagma Theologiae*“ veröffentlichte, zeigt sich die apokalyptische Reichstheologie in systematischer Vollendung. Crocius rühmt die Offenbarung Johannis als die „Fürstin unter den neutestamentlichen Schriften“,⁴⁵ weil in ihr die notwendige „*prophetia Novi Testamenti*“ am hellsten und sublimsten ausgesprochen sei. Die sieben Sendschreiben nennen die sieben Zeiten der Kirche: die apostolische Kirche bis Trajan, 2. die Verfolgungszeit bis zu Konstantin, 3. von Konstantin bis zu Karl dem Großen, 4. das römische Papsttum in seiner Apostasie bis zu Karl dem V., 5. die Reformation, 6. die neue Bruderkirche und die Bekehrung der Juden, 7. die halbe Stunde Schweigen der Apokalypse (30 Jahre) und das jüngste Gericht.⁴⁶ Hier erfolgt bei Crocius eine entscheidende Verschiebung.

Während Brocard und Lampadius ihre Gegenwart in das Licht der sieben und letzten Periode der Heilsgeschichte stellen und damit die Reformation und die Religionskriege endgeschichtlich zu deuten vermögen, rücken diese Ereignisse für Crocius in die Geschichte hinein und werden durch die zu erwartende End- und Heilszeit noch überboten. Damit verliert die apokalyptische Periodenlehre ihren unmittelbar gegenwärtigen Appell und wird zur Methode des sich vom gegenwärtigen Kampf distanzierenden, ihn nur noch betrachtenden und deutenden, quietistischen Chiliasmen. Aus dem militanten Millenarismus wird damit ein vergeistigter, meditativer Millenarismus. Während bei Brocard noch die Parolen aus dem niederländischen und hugenottischen Freiheitskampfes: „*religio et libertas*“ contra „Papsttum und Tyrannis“ durchklingen, kann sich bei Crocius und später bei Coccejus der Chiliasmus mit einem konsequenten Staatskirchentum und einem perfekten ekklesiologischen Spiritualismus verbinden. Die Methode aber der symbolisch-prophetischen Schriftauslegung und die einzelnen Stücke der apokalyptischen Weissagung sind die gleichen.

Kommt man von dieser reichstheologischen Schriftauslegung zu dem Werke des Coccejus, so erscheint dessen Theologie in einem besonderen Lichte. Schrenk selber kam zu dem Urteil, daß eine einseitig auf Föderaltheologie gerichtete Kritik an dem symbolisch-apokalyptischen Interesse des Coccejus vorbeiginge. Der eigentliche Schlüssel zu seiner Gedankenwelt ist die Idee der Vollkommenheit, Durchsichtigkeit und Harmonie der Schrift als des „*unum systema totius prophetiae ubique sui similis*“. Dieses Verständnis der Schrift als des vollkommenen, prophetischen Systems der heilsgeschichtlichen Weisheit Gottes aber wird nicht aus der Föderalmethode, sondern nur aus der reichstheologischen Geschichtsanschauung verständlich, wie sie etwa bei Brocard vorgezeichnet ist. Nicht im Föderalismus, sondern

⁴⁵ S. 4. Ludwig Crocius übernahm seine Periodenzählung von *Casaubonus*, den er dafür häufig zitiert. Das zeigt die humanistische Herkunft dieser Geschichtstheosophie.

⁴⁶ Vgl. G. Schrenk, a.a.O., S. 334.

in der prophetischen Exegese und in der Reichstheologie liegen bei Coccejus die Ansätze zu einer neuen Geschichtsbetrachtung.⁴⁷

Der von Brocard aufgezeigte Rhythmus der Reich-Gottes-Bewegung in der Geschichte und die von ihm erwarteten Ereignisse der Endzeit kehren bei Coccejus und seinen Schülern stereotyp wieder. Das Reich Gottes zwingt in der Endzeit die Gewaltreiche und das Papsttum. Dann werden die Völker kommen und die Juden sich bekehren. Zuletzt wird in Gestalt einer göttlichen Universalmonarchie die ganze Kreatur in den neuen Himmel und die neue Erde eintreten.

Brocards neuplatonisch-mystisches Wortverständnis ist — ob über direkten oder indirekten Einfluß — die Grundlage geworden für die typologische, allegorische und prophetische Exegese bei Coccejus und den Coccejanern. Es ist die Überzeugung, daß sich Weissagung und Geschichte sowohl im Einzeldatum als auch im Gesamtverlauf auf das Genaueste entsprechen und also die heilsgeschichtliche Exegese den Zweck habe, den Menschen den richtigen Begriff von den Wegen und Absichten Gottes in der Geschichte nahezubringen. So wurde die Erforschung der „series temporum“ in Weissagung und Geschichte das große Thema der „prophetischen Theologie“ im 17. Jahrhundert. „Prophetia est quasi rerum futurarum historia“, erklärte Coccejus. „Interpretatio prophetiae sit sec. analogiam fidei, Rom. 12, 6 i. e. quod de mysterio salutis, foedere Dei, ex Dei solius revelatione credimus, quodque ex prophetiis V. et N. T. de mysterio gubernationis Dei per illarum

⁴⁷ Vgl. Grete Möller, Föderalismus und Geschichtsbetrachtung im 17. und 18. Jahrhundert, ZKG III. Folge, 1. 2. Band, Heft II/IV, 1931, S. 397 ff. Coccejus entwickelte seine Schriftlehre in ständiger Auseinandersetzung mit dem katholischen Traditionsbegriff *Bellarmins*. In dieser Auseinandersetzung kommt er zu der Überzeugung, daß es nicht nur einen Fortschritt in der Heilsgeschichte bis zur Offenbarung des Gnadensbundes in Christus gäbe, sondern daß auch der Kirche Christi auf dem Wege durch die Jahrhunderte ein Fortschritt in der geistlichen Schrifterkenntnis und Schriftauslegung verheißen sei. *Summa Theologiae*, I, 3: „Cognitio Theologi, quam in vita hac habet de Deo, non est ea cognitio, quam habet Deus de se . . . , nequaquam illa, qua cognoscemus Deum in patria, quum cognoscemus, quemadmodum etiam cogniti sunt, sed ex parte, quasi in aenigmate. Cujus ἀρχετύπον est id, quod Deus de se in vita hac distinctis temporibus notificare et cognoscendum dare decrevit.“ Auch die Schrift selbst unterliegt der Unvollkommenheit dieser „theologia viae“: „Nam quis vel Apostolorum vel Prophetarum omnia mysteria, quae in verbo Dei sunt, intellexit?“ — I, 5: „In illa igitur imperfectione, quae cum perpetuo profectu conjuncta est, sunt, qui habent spiritum fidei“. Die Gläubigen haben die ganze Wahrheit in der Schrift im Prinzip, im Konzentrat, im Fundament. Alle kirchliche Dogmatik ist Schriftauslegung, die per analogiam aus diesem Fundament herauswächst und der eschatologischen Vollkommenheit entgegenwächst. „Constat in Ecclesia cognitionem magis magisque abundaturam, et mysteria Dei revelanda esse. Quare non aliter sentiendum est, quam distribuere Deum dona sua varie et velle semper aliquod novum munus in Ecclesia sua spectari . . . et novum canticum semper cantari“ (Opp. VII, 131). Solcher Fortschritt in der Geistesgeschichte geschieht für Coccejus vornehmlich durch die prophetisch-typologische Auslegung und Anwendung der Schrift auf Ereignisse der Geschichte, in denen die Erfüllung der Prophetie anhebt. Diese apokalyptische Entsprechung von Prophetie und Geschichte setzt die joachimitisch-brocardische Geschichtsmystik voraus.

comparationem et eventa didicimus. . .“.^{47a} Alle Prophetie ist „antecipata historia“, konnte *van den Honert* sagen,⁴⁸ und *Gottfried Menken* rühmt: „Die Bibel ist der göttliche Kommentar zu den göttlichen Handlungen in der Geschichte.“⁴⁹ In solchen Erkenntnissen spricht sich das Glücksgefühl und der Fortschrittsglaube des Barokmenschen aus: „Wo werden die Tiefen der Weisheit Gottes mehr geöffnet, als wenn man die verschiedenen Wege einsieht und miteinander vergleicht, die Gott in seiner Kirche geführt hat? — Wie fein hat hie der Herr alles zu seiner Zeit gemacht? — Wie hängt nicht alles kettenweise aneinander? — Wie ordentlich folgt ein Staffel auf den anderen? — Wie spielt nicht in einer großen Verschiedenheit die allersüßeste Übereinkunft, da immer das vorhergehende ein Schatten des zukünftigen, und das folgende ein neues und vollkommenes Ebenbild des vergangenen ist!“⁵⁰ „Da man täglich in der Natur neue Entdeckungen tut (durch Ferngläser), was ist es wunder, daß auch durch zunehmenden Fleiß in der Durchforschung des göttlichen Wortes neue Entdeckungen geschehen und das versprochene Wachstum in der Erkenntnis in den letzten Zeiten (Dan. 12, 4; Ez. 47, 4) immer mehr anhebt, erfüllt zu werden!“⁵¹

Es fehlt aber bei Coccejus, wie auch schon bei Crocius, der kämpferische, monarchomachische Zug der Apokalypsenkommentare aus den protestantischen Freiheitskriegen. Seine Situation war vielmehr bestimmt vom Westfälischen Frieden und seine zeitgeschichtliche Prophetie paßte sich der neuen Lage an. Es fehlt ferner bei Coccejus die joachimitische Drei-Zeiten-Lehre, die bei Brocard so stark im Vordergrund stand. Seine Trinitätslehre ist nach Olevians Vorbild föderaltheologisch bestimmt. Er bleibt bei der Immanenztrinität und löst sie nicht heilsgeschichtlich-ökonomisch auf. Nicolaus Gürtler, der von 1696 an in Bremen lehrte, und die Pietisten aus der Schule Undereycks sind dagegen wieder ganz joachimitisch-brocardisch in der Lehre von den drei Perioden der Heilsgeschichte.⁵²

^{47a} Opp. V, S. 893 ff.

⁴⁸ Zitat bei Gr. Möller, a.a.O.

⁴⁹ Glück und Sieg der Gottlosen, 1795, Schriften VII, Bremen 1858, S. 82.

⁵⁰ Geheimnis des Gnadenbundes, II, S. 9 f., Bremen 1712.

⁵¹ Ebd. IV., S. 124.

⁵² Brocard persönlich geriet im Unterschied von der protestantischen-joachimitischen Tradition, die er vertrat, offenbar sehr schnell in Vergessenheit. *Bengel* kannte seine zeitbedingten Prophezeiungen nur noch aus einem Lexikon. Erklärte Offenbarung Johannis, 1834, S. 679: „Im Jahre 1563 kam Jacob Brocard auf eine besondere Auslegung der Hl. Schrift, und deutete manches gar umständlich auf die Potentaten selbiger Zeit. Er brachte einem französischen Edelmann namens Segur Pardaillan bei, der päpstliche Stuhl würde nächstens durch einen protestierenden Fürsten über den Haufen geworfen werden, daher dieser meinte, daß solches am besten durch den König von Navarra, dem er diene, geschehen könnte, und sich von diesem Prinzen, dem er nichts von solchen Einbildungen eröffnete, sondern nur den Nutzen einer näheren Verbindung mit den protestierenden deutschen Fürsten vorstellte, an dieselben als einen Gesandten abschieden ließ. Doch nachdem man den Grund dieser Sache entdeckte, wurden beide von den Leuten verspottet. Siehe das Basler Lexikon, I, 627.“

5. Ergebnis

Diese angedeuteten Auswirkungen Brocards auf die apokalyptische Reichstheologie in Bremen vor und bei Coccejus und nach ihm zeigen den überraschenden Sachverhalt, daß, wie die Äußerung Fr. Brecklings, die eingangs zitiert wurde, vermuten ließ, selbst innerhalb der Orthodoxie die Häretiker des 16. Jahrhunderts zu den verschwiegen oder offen benutzten Kirchenvätern des 17. Jahrhunderts werden konnten und daß die nachreformatorische Zeit nicht nur eine Epoche epigonenhafter Konsolidierung der Reformation war, sondern namentlich in der von den Reformatoren allenthalben offen gelassenen Frage nach der Eschatologie und dem Chiliasmus zu einer Assimilation anfänglich ausgeschiedener Strömungen führen konnte. Brocard ist in diesem merkwürdigen Umsetzungsprozeß ein historisches Bindeglied zwischen den vorreformatorischen Apokalyptikern des Mittelalters (Joachim von Fiore, Savonarola) und den nachreformatorischen Chiliasten der frühpietistischen „prophetischen Theologie“.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Saggi Storici intorno al Papato (= Miscellanea Historiae Pontificiae Bd. XXI). Rom (Pont. Università Gregoriana) 1959. XX + 480 S.

Seit langem betrachtet es die kirchenhistorische Fakultät der Gregoriana als ihr Ziel, eine auf breiter Grundlage ruhende Geschichte des Papsttums vorzubereiten. Der Papst Johann XXIII. gewidmete Sammelband, in dem die Fakultät auf das erste Vierteljahrhundert ihres Bestehens zurückblickt, dient – wie die ganze Sammlung – ebenfalls dieser Aufgabe. Der einstige Dekan freilich, der unvergeßliche *P. Leturia*, ist nur noch durch einen nachgelassenen Aufsatz aus dem einen seiner beiden Hauptarbeitsgebiete vertreten: *Pio VIII y la independéncia de Hispánoamerica* (S. 387–400); aber sein Geist weht in einem guten Teil der 192 Dissertationen, die seit 1934 von der Fakultät angenommen wurden (Verzeichnis S. 465–478).

Von den 11 im vorliegenden Sammelbande vereinigten Untersuchungen, die sämtlich von Professoren der Fakultät verfaßt sind, gehören zwei der alten, zwei der mittelalterlichen, der Rest der neueren Papstgeschichte an. *L. Hertling*, Namen und Herkunft der Römischen Bischöfe der ersten Jahrhunderte (S. 1–16) kommt durch Untersuchung der in C. I. L. VI und XV enthaltenen Namen zu dem Ergebnis, daß die Päpste der ersten zwei Jahrhunderte in ihrer Mehrzahl (14) Freigelassene waren, daß man jedoch aus ihren teilweise griechischen Namen nicht auf griechische Nationalität schließen darf; die im Liber Pontificalis angegebenen Vaternamen sind erst im 4. oder 5. Jahrhundert erfunden worden. Wenn aber die Mehrzahl der Päpste aus Rom und Italien stammte, „fällt ein Hauptargument für den Charakter der römischen Christengemeinde als griechischer Fremdenkolonie weg“ (S. 16). Die umfangreiche Studie des derzeitigen Dekans *V. Monachino*, *Il Primato nella controversia ariana* (S. 17–89) versucht den Nachweis, daß der arianische Streit die Entfaltung des Primates gefördert hat, und daß die Päpste dieser Zeit als *autorità dottrinale piu alta, custode dell'ordine canonico, arbitro e fonte della comunione cattolica* und *giudice di ultima istanza* erscheinen. Während *P. Rabikauskas*, Zur fehlenden und unvollständigen Skriptumzeile in den Papstprivilegien des 10. und 11. Jahrhunderts (S. 91–116) sich auf dieses subtile Problem der Papstdiplomatik beschränkt, setzt sich *F. Kempf*, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt (S. 117–169) eingehend mit der Auffassung Walter Ullmanns auseinander, daß die Päpste von „Kaiser Gratian“ zu „Meister Gratian“, d. h. vom 5. bis 12. Jahrhundert, konsequent an der Verwirklichung der hierokratischen Idee gearbeitet haben, nicht aus Herrschsucht, sondern in einer, aus dem Wesen der kirchlichen Gemeinschaft resultierenden „theologischen Funktion“: „Das leitende Organ muß die Gemeinschaft dem ihr eigenen Zweck entgegenführen“ (S. 119). Demgegenüber versucht *K.* nachzuweisen, daß die geschichtliche Wirklichkeit mit dieser, an sich großartigen Konstruktion nicht übereinstimmt, und daß neben den unzweifelhaft vorhandenen monistischen auch dualistische Konzeptionen vorhanden sind, und gerade auch im 12. Jahrhundert, das nach Ullmann den Abschluß des Systems bringt.

Die beiden folgenden Beiträge sind Kardinälen gewidmet, die in der Papstgeschichte des 15. u. 16. Jahrhunderts eine nicht nur periphere Rolle spielen. *M. Battlori*, Bernardino López de Cárvaljal, legado de Alejandro VI en Anagni

1494 (S. 171–181) wertet die Berichte Carvajals von seiner Legation in Anagni Juli bis Oktober 1494 aus, die angesichts des Zuges Karls VIII. nach Neapel politisch bedeutsam sind. Das Wirken des Kardinals Rodolfo Pio von Carpi, des „ersten und einzigen Kardinalprotektors der Gesellschaft Jesu“ (ca. 1544–1564) stellt aufgrund der MHSJ der sonst als Missionshistoriker bekannte *J. Wicki* dar (S. 243 bis 267).

Nicht weniger als drei Beiträge befassen sich mit der katholischen Reform und der Gegenreformation. *R. G. Villoslada*, *La Contrarreforma, su nombre y su concepto histórico* (S. 189–242) behaft den im spanischen Sprachgebrauch relativ seltenen Begriff „Gegenreformation“, weil er philologisch das sie voraussetzende positive Element – die katholische Erneuerung – in sich schließe. Folgerichtig lehnt er die von mir vorgeschlagene Aufspaltung in eine „Katholische Reform“, die in ihren Wurzeln in die vorreformatorische Zeit zurückreicht, und die eigentliche „Gegenreformation“, den aktiven Kampf der erneuerten und erstarkten Kirche seit dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts, als überflüssig ab. Die von V. vorgeschlagene Begriffsumschreibung hat zweifellos den Vorzug der Einfachheit für sich und bringt zum Ausdruck, daß das Gesamtphänomen ohne die Reformation nicht denkbar ist. Ich verstehe dann aber nicht recht, warum V. trotzdem sagt: que la gran reforma católica se hubiera producido aunque ningun hereje o cismático se hubiera alzado con gesto revolucionario (S. 226). Ich bezweifle selbstverständlich nicht, daß die Kirche die Kraft zur Selbsterneuerung stets in sich trägt; aber daß diese hier et nunc verwirklicht wurde, hat bestimmte geschichtliche Voraussetzungen, in diesem Falle eben die Glaubensspaltung. Es liegt mir fern, einen endlosen Streit über Begriffe zu entfachen. Mir kam es bei meiner Unterscheidung vor allem auf zwei sachliche Zusammenhänge an: auf die Kontinuität der katholischen Erneuerungsbestrebungen vom Spätmittelalter bis zum Tridentinum, deren Aktivierung durch die Glaubensspaltung m. E. unbestreitbar ist, und auf die Zusammenarbeit der Kirche mit dem werdenden absoluten Staat in der Gegenreformation. Nach meiner Auffassung läßt sich der faszinierende Vorgang des Wiedererstarkens der Kirche um die Mitte des 16. Jahrhunderts und ihr Ausholen zur Gegenwirkung besser verstehen, wenn man die zwei ineinandergreifenden Bewegungen unter zwei Begriffen zusammenfaßt. Aber ich kann mir sehr wohl eine Darstellung der Kirchengeschichte denken, die unter den einen Begriff der „Gegenreformation“ im Sinne Villosladas gestellt ist.

B. Schneider, *Die Jesuiten als Gehilfen der päpstlichen Nuntien und Legaten in Deutschland zur Zeit der Gegenreformation* (S. 269–303) legt bereits dem Begriff „Gegenreformation“ diesen Sinn unter. Die in Deutschland seit 1540 tätigen Jesuiten haben den Ausbau der Nuntiaturen zu Zentren der kirchlichen Reform befürwortet, umgekehrt haben die Nuntien sich der Jesuiten als Informatoren, Berater und Helfer bedient, zumal nachdem zwischen 1550 u. 1580 das Netz der Jesuiten-niederlassungen ausgebaut worden war, das ziemlich genau den Bestand des alten Glaubens in Deutschland markiert (S. 272). Die Rolle des „Geheimnuntius“, die z. B. Canisius zeitweise gespielt hat, war dem Orden an sich nicht erwünscht und für ihn nicht ungefährlich.

Einen Blick in das innerkirchliche Leben Italiens gestattet ein Faszikel des Vatikanischen Archivs über die bischöflichen Reservate italienischer Diözesen, den *J. Grisar*, *Die Reform der Reservatio casuum unter Papst Clemens VIII.* (S. 305 bis 385) auswertet. Er enthält Verzeichnisse der peccata reservata von 105 Diözesen, die 1602/03 von der Kongregation der Bischöfe und Regularen angefordert worden waren, um Auswüchsen in der Beschränkung der Absolutionsgewalt der Beichtväter durch die Bischöfe entgegenzuwirken. G. vergleicht die Listen mit denen der einschlägigen kanonistischen Werke des *J. de Graffis* (1609) und *A. Homobonus* (1617), gibt aber auch eine gedrängte Vorgeschichte der bischöflichen Reservationen seit dem hohen Mittelalter. Man versteht das Eingreifen der Kurie, wenn man liest, daß manchen Orts die Unterlassung des Breviergebetes und das Betreten der Kirche durch Frauen ohne Schleier reserviert war; kulturgeschichtlich interes-

sant ist, daß in Aquila die Verfälschung des Saffrans, eines für die Stadt lebenswichtigen Exportartikels, in Strongoli der Baumfrevel reserviert waren (S. 316 f., 377).

Die beiden letzten Aufsätze führen in das Zeitalter der Restauration nach 1815. Die eingangs erwähnte Arbeit von *Leturia* ist ein Parergon zu seinem nachgelassenen Werk über die Emanzipation Lateinamerikas; *P. Droulers*, *La Nonciature de Paris et les troubles sociaux-politiques sous la Monarchie de Juillet* (S. 401–463) stützt sich auf die Berichte der Pariser Nuntien unter Pius VIII. und Gregor XVI., des späteren Staatssekretärs Lambruschini, seines Uditore Garibaldi und des Nuntius Fornari. Es geht um die Affäre Lamennais und die Anfänge des sog. liberalen Katholizismus, aber auch um das Fortleben des Gallikanismus; die Haltung der Nuntien ist im ganzen genommen konservativ-legitimistisch, eine große Rolle spielt die Furcht vor dem Übergreifen französischer Ideen auf den Kirchenstaat.

Bonn

H. Jedin

Alte Kirche

Erik Peterson: *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*. Freiburg (Herder) 1959. IV, 372 S., geb. DM 38.—.

Viele der in diesem Band gesammelten Aufsätze und Studien sind, wie z. B. die Untersuchung über „Das Problem des Nationalismus im alten Christentum“, in Deutschland bereits so bekannt, daß es keines empfehlenden Hinweises mehr bedarf. Andere wiederum, wie etwa die für die Gnosisforschung wichtige und zum Verständnis des christologischen Hymnus Phil. 2, 5 ff. interessante Gesichtspunkte beitragende Studie über „Die Befreiung Adams aus der *Aváryn*“, haben noch nicht allenthalben die gebührende Beachtung und Berücksichtigung gefunden. Das ist verständlich, wenn man den Umstand in Betracht zieht, daß die meisten dieser Untersuchungen in ausländischen Fachzeitschriften, zum großen Teil in französischer und italienischer Sprache, erschienen sind und daher schwer zugänglich und für manchen kaum erreichbar waren. Verfasser und Verlag haben diesem Notstand mit der Herausgabe des vorliegenden Bandes in dankenswerter Weise abgeholfen, indem sie die Aufsätze sämtlich in deutscher Sprache (in teilweise umfangreicher Überarbeitung) vorlegen. Älteste Kirche, spätes Judentum und Gnosis bilden den Umkreis tiefdringender gelehrter Detailstudien. Die Bedeutung jüdischer Motive für die Geschichte des Gnosis und des Enkratismus wird immer wieder herausgestellt. Dabei beschränkt Vf. sich stets auf das Detail und vermeidet es, Thesen von allgemeiner Art über das Verhältnis von Judentum und Gnosis zu formulieren. „Ich muß es anderen überlassen, die . . . gegebenen Anregungen auszuführen“ (Vorwort). In der Diskussion über das religionsgeschichtliche Problem der Gnosis, in der ja neuerdings die Frage nach der jüdischen Komponente eine große Rolle spielt, werden die vorliegenden Aufsätze sicherlich ein Wort mitzureden haben. Die Fülle des Erarbeiteten kann in diesem Rahmen nicht einmal angedeutet werden. Hingewiesen sei besonders auf die wichtige Arbeit „Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrusfragment der ‚Acta Pauli‘“, die nicht nur zu den Paulusakten, sondern auch zum Verständnis der übrigen apokryphen Apostelakten Wesentliches zu sagen hat. Vf. macht auf die erstaunliche Analogie der Umstände und Situationen in den verschiedenen Akten sowie auf die Ähnlichkeit der Ideen und des sprachlichen Ausdrucks aufmerksam. Charakteristisch ist die Vorstellung von dem als Licht bzw. als Jüngling bei der Taufe epiphän werdenden Christus, die aus jüdischen Voraus-

setzungen erklärt wird: Wenn den Getauften Jesus als „Jüngling“ erscheint, so erscheint er ihnen als das Kind, das Adam im Paradies vor dem Fall gewesen war. Ein Vergleich der Symbolik in der Darstellung der apokryphen Akten mit bestimmten Theoremen der Theologie Tatians ergibt, daß die Theologie Tatians die der Akten gewesen ist. Den Ursprung des in den Akten sich aussprechenden Enkratismus sieht Vf. in spätjüdischer Theologie. Um die Geschichte der Konkupiszenzlehre und des Enkratismus geht es auch in einer Reihe weiterer Aufsätze („Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese“ — mit einigen kaum haltbaren, jedoch den Wert des Ganzen nicht mindernden Schlußbemerkungen über die christliche Askese als untrennbares Element des christlichen Glaubens, „Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten nach Hippolyt“, „Die Spiritualität des griechischen Physiologos“). Zum Verständnis urchristlicher Briefpräskripte, zur Bedeutung des Begriffs *ἐπιλλήοια* in den Briefeingängen und zum „katholischen“ Charakter der Paulusbriefe und des 1. Cl. finden wir instruktive Bemerkungen in der Studie über „Das Praesciptum des 1. Clemens-Briefes“. Angesichts der Bedeutung dieses Buches für die Interpretation vieler Texte des Neuen Testaments und besonders der Apostolischen Väter (vgl. bes. die Artikel Nr. 11, 13, 18, 19, 20, 21) ist das Fehlen eines Stellenregisters sehr zu bedauern; jedenfalls stellt das Namen- und Sachregister keinen Ersatz dar. Dem Mangel kann aber in einer eventuellen Neuauflage dieses Buches, dem man aufmerksame Beachtung und ein sorgfältiges Studium wünscht, sicherlich abgeholfen werden.

Düren

M. Hornschub

Arnold A. T. Ehrhardt: Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. I. Band: Die Gottesstadt der Griechen und Römer; II. Band: Die christliche Revolution. Tübingen (Mohr) 1959. X, 323; X 307 S., brosch. DM 57.50, geb. DM 65.—.

Endlich wieder ein Buch — keine Spezialuntersuchung, keine Programmschrift und keine Vortragsammlung, sondern der Versuch einer zusammenfassenden, gestalteren Darstellung. Sie übergreift zwei Forschungsgebiete, die wenig Gelehrte so überschauen können, wie es dieser vielseitige Rechtshistoriker und Theologe vermag. Diese Leistung ist zudem widrigen und bösen Umständen abgerungen. Wir freuen uns, daß der an der Universität Manchester wirkende Verfasser, Prof. emer. für römisches Recht in Frankfurt, sein großes Werk trotzdem wieder in deutscher Sprache und in Deutschland erscheinen läßt. Wenn wir uns im folgenden auch kritisch damit beschäftigen müssen, so darf dies den Dank, der voransteht, nicht mindern.

Das Werk, dessen dritter Band noch folgen soll, gibt eine geistesgeschichtliche Darstellung des politischen Problems in seiner „theologischen“ Verwurzelung und Deutung. Die „politische Metaphysik“ kann zeigen, „bis wohin und mit welchem Erfolg die europäische Menschheit ihre politische Qualität in das Gebiet der von dem religiösen Gefühl postulierten Unendlichkeit zu projizieren unternommen und welche praktischen Folgen diese Art des Denkens gehabt hat“ (I, 1). Der Anfang des politischen Gewissens und der politischen Theorie in diesem Sinne liegt ohne Zweifel in Griechenland, und der erste Band konzentriert sich demgemäß vor allem auf die griechische Entwicklung. Sehe ich recht, so besitzt gerade dieser Teil eine besondere Originalität und Geschlossenheit. Doch kann ich mich als Kirchenhistoriker hier nicht wirklich kompetent fühlen und begnüge mich im wesentlichen mit einem Referat.

Das 1. Kap. behandelt „die rationale und dämonische Theorie der griechischen Polis“, ihre Entstehung aus dem Synoikismos, ihre Nomosidee, deren Entwicklung bis Plato und über Plato hinaus und ihre Beziehung zum Kosmos. Es handelt sich beim kosmischen Nomos nicht um moderne „Naturgesetze“. „Das, was die Alten untersuchten, war nicht die Qualität der uns umgebenden Erscheinungen als solche,

sondern der Gehorsam der Welt gegenüber dem Willen ihres gerechten Herrschers“ (I, 31). Das 2. Kap. stellt die „politische Religion“ der Polis ans Licht, die bestimmenden Begriff des *θεῖον* und *ἱερόν*, und schildert die Diskussion um die *ἐνομοία* und *ἰσονομία* bis zum Ausgang der Entwicklung, da die Gottheit für die umschließende Polis endlich zu groß oder richtiger: der politisch überholte Stadtstaat „für die Gottheit zu klein“ geworden war (I 102). Die so oft übersehene religiöse und sakrale Komponente des griechisch-politischen Denkens wird hier durchweg energisch betont, und das ist lehrreich, auch wenn man sich, wie mir scheint, nicht dem Eindruck verschließen kann, daß das „theologische“ Moment im Grunde doch mager bleibt. Die Schilderung des Verhältnisses von „Demokratie und Gottheit bei den Griechen“ (3. Kap.) führt in die ideologischen Parteikämpfe der Polis hinein – wieder unter dem Gesichtspunkt vor allem ihrer metaphysischen Begründung. Ein interessanter Exkurs betont gewisse (problematische!) Parallelen und Gemeinsamkeiten der „demokratischen Theokratie bei den Juden“. Überall in der Darstellung äußert sich ein heftiges, durch die Erfahrungen unserer Zeit genährtes Ressentiment gegen die aristokratischen Gegner der Demokratie. Der Verf. erkennt nicht, daß fast alle bedeutenden Geister der Antike dazu gehören; aber dies ist für ihn nur ein Anlaß, ihrer einseitigen Berichterstattung um so mehr zu mißtrauen. Die Art, wie er Plato und vor allem Aristoteles, ja schon Pindar und Homer von hier aus politisch beurteilt, empfinde ich als etwas peinlich. Besonders wichtig sind die häufig eingeflochtenen begriffsgeschichtlichen Untersuchungen, etwa über den Kosmos „als politisches und theologisches Problem in klassischer und hellenistischer Zeit“ (4. Kap.). Der Kosmos, ursprünglich der gestirnte Himmel in seiner Einheit und Schönheit, gilt auch als „politischer Begriff“ (I 150), dessen Tragweite sich für das Griechentum in der ursprünglich orientalischen Lehre von Makro- und Mikrokosmos enthüllt. Dabei ist – ein wesentlicher Gedanke! – die Polis ursprünglich das notwendige Mittelglied. Der beginnende „Kosmopolitismus“, der sich in einer mehr kosmologisch-rationalistisch-monotheistischen und einer „humanitär“-atheistischen Linie zu entwickeln scheint, bildet den Hintergrund für die neue Idee der Monarchie und des Monarchen als „lebenden Nomos“, wohl zu unterscheiden von dem orientalischen „Völkerhirten“. Die Bedeutung der Alexander-Gestalt tritt ans Licht, und die Entwicklung der Ökumene-Vorstellung wird bis zu ihrer Umgestaltung im römischen Kaiserreiche verfolgt.

Es folgt die Geschichte der „griechischen politischen Ideen im Römerreich“ (5. Kap.). Sie spiegelt das fortgesetzte Ringen der Polis-Ideale mit der neuen Wirklichkeit und erscheint in einem wesentlich tragischen Licht. Wie es heute auch sonst vielfach geschieht, entdeckt der Verf. überall bei Sophisten, Literaten und Dichtern hinter rhetorischen Masken und historischen Kostümierungen eine verbissene politische Opposition. Das ist ihm wichtig, weil später die christliche Gegnerschaft wider das Reich auch von hier aus verstanden wird. Die zweimal scheidende jüdische Revolution soll für diese Stimmungen und Gesinnungen stellvertretende Bedeutung besitzen. Die Vergöttlichung der Monarchie bleibt als metaphysische Begründung der bestehenden Ordnung zuletzt allein übrig. Sie ist die „Bankrotterklärung der politischen Philosophie“, bei der sich „die ungleichen Zwillinge des Skeptizismus und Mystizismus“ die Hand reichen (I 231). Gleichzeitig gewinnt die orientalische Weltreich-Spekulation maßgebende Bedeutung. Sie bringt ein neues dynamisches Moment der „Entwicklung“ in die alte, statische Konzeption der am Kosmos orientierten Politik. Naturwissenschaft und Politik, Makrokosmos und Mikrokosmos treten auseinander – der Osten hat „die Griechen aus der Politik vertrieben“ (I 255). Das letzte (6.) Kapitel zeigt die Verbindung des Römertums mit der stoischen Staatsphilosophie und zugleich den bleibenden Gegensatz zwischen der römisch-konkreten und der griechisch-idealen Weise des politischen Denkens. Die neue, institutionelle, „undemokratische“ Auffassung des Staats, die Entwicklung des Princepsbegriffs, das Verhältnis von Rom-Idee und Ökumene werden besprochen und die im Grunde hoffnungslosen Versuche einer

religiösen Restauration. Die Kaiserverehrung, die sich behauptet, wird philosophisch und theologisch mit Recht nicht allzu ernst genommen. Bei der großen Freiheit, die sich der Verf. im Kombinieren und Akzentuieren der Quellen nimmt, taucht freilich immer wieder die Frage auf, nach welchem Maßstab die Unterscheidung des „Echten“ vom „Unechten“, der zentralen und zufälligen Gedanken, der wahren Überzeugungen von den propagandistischen Schlagworten, der erbaulichen Floskeln von aufrichtigen Bekenntnissen des Glaubens eigentlich vollzogen wird. Ich kann mich beispielsweise nicht davon überzeugen, daß die Dike als drohende Gewalt einer „überkaiserlichen Gerechtigkeit“ noch im Römerreich eine wirklich lebendige, „unter allen Umständen furchterregende Göttin“ gewesen sei und gerade darum so wenig öffentliche Beachtung und Erwähnung fand, weil sie für eine „alltägliche Verwendung . . . viel zu unheimlich geworden“ war (I 237; dazu noch über Euseb von Caesarea II 284 f.). Aber „der Bankrott der politischen Religion, die Himmel und Erde hatte verbinden sollen, wurde den ehrlichen Menschen offenbar. Unter diesen Menschen begann das Evangelium von Jesus Christus gepredigt zu werden“ (I 309).

Damit stehen wir beim zweiten Band, der „die christliche Revolution“ zum Gegenstand hat. Diese in sich brüchige Metaphysik, auf die gerade die Politiker wert legten, und die ganze sakrale Reichsordnung, die darauf gebaut war, ist am Christentum gescheitert. Der Glaube an den einen Herrn, dem „alle Gewalt“ im Himmel und auf Erden zugehört, und die Wirklichkeit seiner Kirche haben zugleich mit der alten Religion auch die alte Staatlichkeit zerstört. Das ist unbestreitbar; das Thema des Bandes ist richtig gestellt. Die Eigenart seiner Behandlung liegt nur in einem Doppelten, das unter sich und mit den Aufstellungen des vorigen Bandes innerlich zusammenhängt: einmal in der Annahme, daß „die christliche Revolution“ von Anfang an zur älteren politischen Opposition geistige Beziehungen besessen habe und infolgedessen ohne sie nicht wirklich zu verstehen sei; und sodann, daß die Christen ihren umfassenden Widerspruch gegen die „Welt“ sogleich auch als einen zwar waffenlosen, aber nichtsdestoweniger „politischen“ Widerspruch gemeint hätten, daß das Christentum also, wie der Verf. sagt, „von Anfang an auf politische Herrschaft abzielte“ (II 3). Es scheint mir eine Grundschwäche des ganzen Buches zu sein, daß diese zweite These immer schon vorausgesetzt, aber niemals wirklich diskutiert und begründet wird. M. E. widerspricht der ganze Charakter der urchristlichen Verkündigung und ihrer Voraussetzungen dieser Annahme durchaus. Was dagegen gestellt wird, sind immer nur die Anklänge und vermeintlichen Anspielungen auf politische Vorgegebenheiten, die, wie der Verf. sagt, „gewiß“ verstanden wurden, auch wenn sie „begreiflicherweise“ verhüllt blieben. Dazu nimmt er noch die jüngsten Erfahrungen aus totalitären Tyrannen, die uns „feinhörig“ machen sollten. Aber sprachliche Berührungen mit u. U. auch politisch deutbaren Begriffen wie *δικαιοσύνη*, *νόμος*, *κόσμος* usw. waren nach Lage der Dinge natürlich nicht zu vermeiden; es fragt sich gerade, wieweit die Analogie jeweils trägt und ob wir am Ende nicht genötigt werden, das Gras sogar dort wachsen zu hören, wo unter „politischer“ Fragestellung nur altes Heu und Stroh zu finden ist.

Diese Bedenken richten sich naturgemäß am stärksten gegen die Darstellung der christlichen Anfänge. Kann man wirklich, das Wort einigermaßen prägnant genommen, von einer „hellenistischen Politik im Neuen Testament“ (1. Kap.) reden? Schon Jesus, meint der Verf., dürften „die Aspirationen der irdischen Aristokraten“ kaum ganz unbekannt geblieben sein, und er kann in seinen Gleichnissen darauf angespielt haben (I 89,3; vgl. II 27.30). Jedenfalls wurde sein Ruf zur Nachfolge „mit gutem Recht“ als Polemik gegen „den Nomos Patrios und die mütterliche Polis“ gedeutet (I 242). Die Paulus-Briefe stecken voller polemischer Anspielungen, z. B. gegen die römische „pax et securitas-Politik“ (II 21). Seine Ausführungen über den Nomos sollen nicht ohne die älteren politischen Diskussionen begreiflich sein (I 305,1); und wie „ungewöhnlich“ und darum verdächtig ist Rm. 13 die Umschreibung der römischen Obrigkeit mit dem Begriff der *ἐξουσία* (II 23; das

Gegenteil hat *Strobel*, ZNW 1956, S. 67 ff. jetzt schlagend erwiesen)! Der Philemonbrief hat die „Sklavenreform“ im Auge; bezeugt doch auch Ignatios, Pol. 4, 3 den Loskauf der Sklaven durch Kirchengeld (I 18 f.); daß Ignatios an dieser Stelle gerade das Gegenteil fordert, findet keine Beachtung). Das Johannesevangelium befindet sich „in der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Staatsphilosophie“, z. B. 16, 33 (I 183, 1); I. Tim. 1, 8 (das Gesetz ist gut, wenn man es recht befolgt) „ist ganz griechisch — und politisch oppositionell“ (I 36). Schon die gemeinsamen Mahlzeiten der Christen waren „eine Demonstration in der Richtung des Protestes, der die junge Christenheit mit der philosophischen Opposition verband“ (eine These, die über die m. E. auch schon zu weitgehenden, aber begründeten Deutungen *Bo Reicks*, *Diakonie, Festfreude und Zelos* [1951], noch weit hinausgeht). So könnte ich fortfahren. Die durchgängige Politisierung der neutestamentlichen Botschaft auf Grund der möglichen oder vermeintlichen Parallelen erinnert insofern an die — sonst anders akzentuierten — Auslegungen *Stauffers*. Sie wird regelmäßig in die „oppositionelle“ Richtung gelenkt. Wenn die Christen von „Babylon“ sprachen — „war es nicht vielleicht doch auch eine bewußte Anspielung auf die Tatsache, daß diese Weltstadt außerhalb des römischen Weltreichs lag, daß also das römische Weltreich — kein Weltreich war“ (I 302)? Selbst das Doppelwerk des Lukas erscheint mehr polemisch als apologetisch orientiert, und *Harnack* erntet für die entgegengesetzte, m. E. zutreffende Meinung billigen Spott (I 30, 1). Ich will mit dem allen gewiß nicht sagen, daß die Gesichtspunkte und Beobachtungen des Verf.s keiner Beachtung wert wären; ich bedaure nur die unsystematische und in dieser Form wenig überzeugende Art der Parallelenjagd, die an die Anfänge der „religionsgeschichtlichen“ Forschung erinnert.

Das zweite Kapitel über „die nachapostolische Zeit“ setzt die begonnene Linie weiter fort. Der Pastor *Hermae* ist eine antirömische Schrift, deren angeblich „ungebrochene Tendenz gegen den irdischen Reichtum“ (ich würde mit *Dibelius* gerade die Brechung als das Neue und Interessante ansehen) mit dem „römischen Prinzip der Timokratie in der Gemeindeverwaltung“ zusammengehalten werden muß (II 48). Der *Barnabasbrief* spiegelt (wie auch der zweite *Klemensbrief*) den alexandrinischen Haß gegen das Reich; unter den *ἀνομοί* sind bei ihm die Römer zu verstehen (II 59). Der II. *Klem.* verwendet für die Welt das Wort *κόσμος* und richtet seinen Angriff „mithin“ gegen „das Prinzip des römischen Imperiums“. Er zeigt eine „häufige, aber nicht immer geschickte Verwendung politischer Sprache“, weil er die Begriffe *δοσιος*, *δικαιος* und *δικαιοσύνη* verwendet, hat aber „noch keinerlei politische oder soziale Ziele für das Abbild der himmlischen Ekklesia auf Erden“ (II 63). In diesem Kapitel werden auch die Apologeten behandelt (die als eine Klasse für sich erscheinen). „Justin und Tatian ließen zwei komplementäre Typen des christlichen Protests gegen den Staat vernehmen . . ., den westlichen konstruktiven Protest und den östlichen anarchischen“ (II 87); andere gehen einen Mittelweg und bringen neue Gesichtspunkte. Man wird der traditionellen Zeichnung *Tatians* nach dem Bilde, das *M. Elze* von „Tatian und seiner Theologie“ (1960) gerade im Blick auf seine philosophische Herkunft gezeichnet hat, nicht mehr ohne weiteres beitreten können. Nachdrücklich wird die vom Verf. schon früher verfochtene These wiederholt, die Christen hätten — natürlich im Sinne des politischen Protests — schon im 2. Jahrhundert die Zeitrechnung „anno domini“ begonnen (II 71. 110). Sie ist völlig unhaltbar; denn sie beruht auf veralteten Ausgaben bzw. einer unkritischen Verwendung des *Scilitaner-* und des *Polykarpmartyriums* (vgl. jetzt die Texte, z. B. bei *G. Lazzati*, *Gli Sviluppi della letteratura sui martiri*, 1956); überdies stellt der (für das 4. Jahrhundert charakteristische) Hinweis auf „die ewige Königsherrschaft Christi“ noch keine Datierung dar.

„Die revolutionäre Organisation der Christenheit im römischen Reich“ haben erst *Irenäus* und *Hippolyt* (3. Kap.), die gegen den „Anarchismus der Gnosis“ stehen, mit ihrer Lehre von der Kirche begründet (II 115). Dabei erscheint *Irenäus* im Sinne der älteren, auch vom Verf. verfochtenen Auffassung organisationsfreudiger und

hierarchischer, als er m. E. gewesen ist; vor allem aber wird wieder unermüdlich auf das vermeintlich politisch-polemische Bestreben hingewiesen. Die „entpolitisierende Tendenz“ des — wie wir wissen, sehr alten — lateinischen Übersetzers muß in dieser Hinsicht dann allerdings vieles verwischt haben (II 106). Der Satz „Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes“ soll sich „nur“ im Lichte der politischen Theorie über Nomos und Polis richtig verstehen lassen (II 105); die Bezeichnung Christi als des wahren Euergetes hat „ganz eindeutig“ eine politische Spitze gegen das Reich und seine Sozialfürsorge (II 108). Gegen solche apodiktische Behauptungen ist es schwer zu argumentieren. Von Hippolyts Kirchenordnung heißt es, es läge am nächsten, sie „mit den Edikten der römischen Magistrate zu vergleichen“ (II 121 f.). Das ist eine interessante Möglichkeit — aber auch hier bleibt es bei der Möglichkeit, da der Gedanke nicht ausgeführt und begründet wird. Das (4.) Kapitel über Tertullian und Cyprian führt die älteren Untersuchungen über ihre juristische Sprache und Denkform nur gelegentlich weiter und erscheint mir mitunter willkürlich. „Daß Tertullian die Existenz des juristischen Problems der Kirche eher erkannte als der heidnische Staat“ (II 154), ist in dieser Form m. E. nicht richtig. Keinesfalls aber läßt es sich mit der schnellen Bemerkung sichern, die christenfeindlichen Maßnahmen des Septimius Severus, die die Historiker „allgemein etwas unkritisch“ geglaubt hätten, seien weiter nichts als eine tendenziöse Erfindung der christenfeindlichen Historia Augusta. Als ob wir sonst keine Nachrichten und Märtyrerakten besäßen, die in die gleiche Richtung weisen! Die literarischen Fragen der Passio SS. Perpetuae et Felicitatis sind sicher kompliziert; aber daß „perpetua felicitas natürlich ein Schlüsselwort“ sei und keine wirklichen Namen bezeichne (II 19, 1), wird niemand so leichthin annehmen und ist anscheinend auch dem Verf. selber zuletzt nicht mehr ganz sicher erschienen (II 232, 4). Man gewinnt hier und auch sonst den Eindruck, daß K. J. Newmanns s. Zt. verdienstvolles Buch über den „römischen Staat und die allgemeine Kirche“ (1891) für alle Fragen der Verfolgungsgeschichte noch immer das Grundbuch geblieben ist. Cyprians Gedanke der familia Christi soll „offenbar“ mit dem Neuplatonismus (!) in Verbindung stehen und seiner „aus der späten stoischen Schule übernommenen kosmopolitischen Ideologie“ (II 171). Zum Schluß heißt es von Cyprian allerdings sehr richtig, daß er „das gesamte politische Problem und insbesondere das Römerreich nicht mehr für aktuell hielt“ und „der politische Raum“ bei ihm vielmehr „durch die Kirche und ihre Bischöfe eingenommen“ wurde (II 179 f.) — aber wie fügt sich diese Feststellung in das Bild der Gesamtentwicklung ein? Die breiten Referate des 5. Kap. über Klemens und Origenes (philosophische Beziehungen, Apologetik, Kirchen- und Weltbegriff u.a.m.) möchte ich nicht im Einzelnen diskutieren. Auch das 6. Kap. über „das Vulgärchristentum vor Konstantin“ — unter dieser Überschrift erscheinen auch Methodios (der immer noch als Bischof gilt; vgl. Altaner, Patrologie 1958, S. 190) und Laktanz — ist reich an anregenden Bemerkungen, die man annehmen und die man bezweifeln kann. Der Verf. betont mit Recht die ideologischen Verschiedenheiten zwischen der östlichen und westlichen Hälfte des Reichs. Das abschließende (7.) Kapitel über Konstantin setzt sich vorzüglich mit den Darstellungen von Dörries und Heinz Kraft auseinander. Es sucht, auswählend und deutend, die paganen und synkretistischen Elemente in Konstantins Kirchenpolitik und seiner politischen Metaphysik stärker zu betonen und rechnet gegen Ende mit einer Überwindung seiner älteren Vorstellung vom Kaiser-Bischof zugunsten einer neuen Deutung des Kaiseramts als unmittelbarer religiöser Sendung. Eusebios, der erste Vertreter des „Byzantinismus“, nimmt an den zweideutigen Bestrebungen des Kaisers teil. Er ist gewiß nicht in jeder Hinsicht moralisch zu „retten“; aber mir scheint, daß man die Gutgläubigkeit und Naivität seines Denkens etwas stärker in Rechnung stellen könnte. Was uns als Verrat erscheint, war es kaum, wenn man es an dem mißt, was für Eusebios „Christentum“ war.

Durch das Dazwischentreten Konstantins, sagt der Verf., „endet die gewaltigste revolutionäre Bewegung des Altertums mit einem Unentschieden“ (II 275). Damit ist das Leitwort des Bandes noch einmal aufgenommen. Wie also ist der politische Sinn

der christlichen „Revolution“ grundsätzlich gemeint? Ich gestehe, daß mir die Antwort, die der Verf. hier geben möchte, undeutlich geblieben ist oder daß sie mir in der vorliegenden Form jedenfalls nicht genügt. Die ständig wiederkehrenden Begriffe der „Opposition“ und des „Protestes“ legen die dem Christentum gestellte Aufgabe, eine neue Theologie des Politischen zu finden, ausschließlich negativ fest. Ergibt der neue Glaube nach dieser Seite hin wirklich nicht mehr als eine energische Ablehnung jeder Sakralisierung politischer Gegebenheiten und darüber hinaus vielleicht noch ein unverbindliches Sympathisieren mit den demokratischen Idealen einer von den realen Herrschaftsproblemen gänzlich abgedrängten Philosophie? Ist jedes positive Eingehen auf die politischen Gegebenheiten von damals nichts weiter als eine kompromißlerische Konzession des „pfäffischen Patriotismus“ (II 261), die besser unterblieben wäre? Der noch ausstehende dritte Band wird diese Fragen beantworten und dabei notwendigerweise auch auf die konkreten politischen und kirchlichen Zusammenhänge eingehen müssen. Im zweiten war davon wenig, ich möchte meinen: allzu wenig die Rede. Die rein „geistesgeschichtliche“ Darstellung unterläßt es, die gewaltigen Veränderungen zu schildern, die das Reich selbst, besonders während des dritten Jahrhunderts, durchgemacht, und die Rückwirkungen, die dies Geschehen auch auf die geistigen Auseinandersetzungen und die „Metaphysik“ der Streitenden ausgeübt hat. Auch die Entwicklung innerhalb der Kirche wird entdramatisiert. Weil der Verf. im Grunde alle entscheidenden Gesichtspunkte schon von Anfang an gegeben sein läßt, wird das allmähliche Erwachen eines präzisen politischen Bewußtseins, die langsame „Politisierung“ (und die korrespondierende „Entpolitisierung“) des kirchlichen Denkens, werden die neuen Probleme und divergierenden Lösungsversuche, vor die sich die Kirche gestellt sieht, nicht wirklich deutlich – es bleibt alles hinter einem nur leise wallenden ideologischen Schleier verborgen. Doch möchte ich nicht mit solchen Bedenken schließen. Es läßt sich nicht leugnen, daß die erheblichen Lücken in der Literaturverarbeitung, die immer wieder zu spüren sind, die oft recht polemisch formulierten Einzelfeststellungen des Verf. in ein ungünstiges Licht rücken; aber er hat diese Lücken selbst beklagt und kann nach Lage der Dinge für sie nicht verantwortlich gemacht werden. Trotzdem hat er mit seiner besonders den Theologen geltenden Grundforderung recht: die Betrachtung der kirchlichen Quellen darf nicht in Isolierung gegen die Zeugnisse der Umwelt betrieben werden, d. h. in diesem Fall: gegen die politisch-ideologischen Vorstellungen der antiken und spätantiken Tradition. Das Recht und die Notwendigkeit dieser Forderung hat sein Werk von neuem erwiesen. Eine zusammenfassende Geschichte der „politischen Metaphysik“, wie er sie hier versucht hat, haben wir bislang nicht besessen, und kein Kirchenhistoriker wird an seinen Aufstellungen künftig vorübergehen.¹

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Peter M. Peterson: Andrew, Brother of Simon Peter. His History and his Legends (= Supplements to Novum Testamentum, vol. I). Leiden (Brill) 1958. 69 S. geb. hfl. 12.—

Es handelt sich um eine Untersuchung über die Entwicklung der Andreas-Legenden. Der Zeitraum, den die Arbeit umfaßt, beginnt mit dem Neuen Testament und reicht bis ins 12. Jahrhundert. Dazu braucht P. – was uns angesichts der schwierigen Probleme, die mit dem ganzen Fragenkreis verbunden sind, von vornherein skeptisch

¹ Druckversehen u. ä. sind selten. Der Ordnung wegen seien noch einige genannt: I 17, Z. 1 v. u. im Text lies „Nomima“ statt „Nomina“. I 42, Z. 10 v. o. lies „nach dem ersten und zweiten Weltkrieg“ statt „nach dem zweiten Weltkrieg“. I 147 ist unten im Text eine (?) Zeile ausgefallen, die eine neue Auflage hoffentlich bald ersetzen wird. I 246 Anm. 2: die hier als historisch erzählte Anekdote steht im „Simplizissimus“ von 1898. II 68, Z. 9 v. o. lies μέγους statt μικρους. II 184, Z. 16 v. o. lies „Pantainos“ für „Panaitios“. Neben dem Stichwort und dem Namen- und Sachregister wäre auch ein Autorenregister willkommen gewesen.

stimmt — nicht mehr als 69 Seiten, in denen wir auch noch ein Kapitel über Andreas in der christlichen Kunst und einen Anhang mit Übersetzungen aus den Andreas-Akten nach der sog. Narratio und aus den Andreas-Matthias-Akten nach dem griechischen Text finden. Bereits im 4. Evangelium wird der historische Andreas nach P. durch den legendarischen verdrängt. Der johanneische Text wird doch wohl überinterpretiert, wenn es heißt: „In the Fourth Gospel, Andrew is placed in a position of leadership“ (S. 5). Bereits hier — so nimmt P. mit Cullmann an — trete Andreas als eine Art Anti-Petrus auf. Die Inanspruchnahme des Apostels für den byzantinischen Stuhl und die Ausspielung des Andreas als des ‚Protokletos‘ gegen die römische Petrustradition ist — wie Verf. richtig sieht — erst spät nachweisbar. Bei den Kirchenvätern finden wir nur die Mission in Skythien bzw. im Kannibalenlande und das Wirken des Apostels in Epirus und Achaea sowie sein Martyrium in Patrae erwähnt. Das 3. Kapitel verheißt am Anfang (S. 6) „an exhaustive listing“ aller Erwähnungen des Andreas bis zum Ende des 5. Jahrhunderts. Die berechtigten Erwartungen, mit denen wir darum das Kapitel lesen, erfüllen sich nicht, da es sich keineswegs um eine vollständige Aufzählung handelt. So wird Johannes Chrysostomus nur ein einziges Mal zitiert (S. 10), während dieser doch Andreas viel öfter erwähnt. Verf. mag der Meinung sein, daß die weiteren Erwähnungen für sein Thema unergiebig seien, hätte das aber entsprechend zum Ausdruck bringen und nicht eine erschöpfende Aufzählung ankündigen sollen. So dürfte z. B. auch Cyrill von Jerusalem nicht fehlen, der Andreas in seiner 17. Katechese erwähnt (Migne PG 33, 988). Und da der Anspruch auf eine erschöpfende Aufzählung sich ausdrücklich auch auf die koptischen Quellen erstreckt, so sei gefragt, warum das Vorkommen des Namens Andreas im Maria-Evangelium (Pap. Berol. 8502, S. 17; Till, S. 75) und im manichäischen Psalmbuch (Allberry, 120, 2 f.) unerwähnt bleibt. Weitere Erwähnungen des Apostels, die bei P. unberücksichtigt blieben, s. bei Henneke, Neutestamentl. Apokryphen, 2. Aufl., S. 119. Ein Beispiel für die ungenaue und fahrlässige Arbeitsweise des Verf. bietet S. 6 f., wo von der ‚Epistula Apostolorum‘ die Rede ist, die erstaunlicherweise als „quite uninteresting“ gilt. Von Klemens von Alexandrien und den Apostolischen Konstitutionen wird dieses Apokryphon angeblich zitiert. Diese Behauptung wird freilich nicht belegt, was auch gar nicht möglich ist, da es sich um einen Irrtum handelt. P. muß einige Bemerkungen von James, The Apocryphal New Testament, S. 485, die wir dort unter der Überschrift „Epistle of the Apostles“ finden, die sich aber auf das sog. Testamentum Domini beziehen, irrtümlich auf die Epistula bezogen haben. Nicht diese, sondern das Testamentum Domini wird von Klemens und den Apostolischen Konstitutionen zitiert. Man fragt sich unwillkürlich, warum der ganze mißglückte Versuch, den Leser über die die Epist. Apost. betreffenden allgemeinen Fragen zu unterrichten, überhaupt unternommen wurde. Eine (ohne Angabe des Fundortes) erfolgreiche Wiedergabe einer Stelle aus dem Auferstehungsbericht der Epistula, in der u. a. auch der Apostel Andreas genannt wird, erfolgt nach der Einleitung des Zitates offenbar nur, um einen Beleg für den behaupteten anti-doketischen Charakter des Apokryphon darzubieten, der aber doch hier gar nicht zur Debatte steht. Und wenn sich der Verf. schließlich zu der Behauptung versteigt: „The anti-Docetism interpretation of John 20:27 is largely based on this passage“ (d. h. auf Epist. Apost. 9 [20]), so bleibt dem Leser nur noch das Staunen. Die Erörterung des Prophetenzitates in Epist. Apost. 9 (20) (S. 7) wiederholt nur die Vermutungen anderer und ist sowohl an sich als auch in Bezug auf das Thema der Untersuchung ohne Wert. Voller Fehler ist die bibliographische Angabe: Lacau, Pierre und Schmidt, Carl, Gespräche Jesu mit Seinen Jüngern nach der Auferstehung, TU, III. Reihe, vol. 13 (S. 6, Anm. 3). Auf S. 10 (vgl. S. 12) erwähnt Verf. einen pseudo-athanasianischen Sermo als „probably spurious“. Der gemeinte Sermo ist indes nicht nur wahrscheinlich, sondern ganz gewiß unecht. Er sollte nicht mehr unter der Bezeichnung Pseudo-Athanasius zitiert werden, nachdem sein Verfasser von B. Marx, Der homiletische Nachlaß des Basileios von Seleukia, Orient. Christ. Period. 7, 1941, S. 350 ff., mit Basilius, Bischof von Seleukia (gest. 459) identifiziert wurde. Theodoret von Kyrrhos (bzw. Cyrus) wird als Theodoret von Cyprus zitiert (S. 12).

Auf weitere Versehen weist F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium*, S. 203, Anm. 63, hin. Merkwürdig ist die Behauptung, daß die *Pistis Sophia* „in the common Hellenistic-Byzantine style“ (S. 8) abgefaßt sei. Die ursprünglichen Andreas-Akten sind nach P. im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts entstanden und von gnostisch-doketischem Charakter. Wie in der Beurteilung des theologischen Charakters der Akten, so schließt sich Verf. auch in der Datierungsfrage der Sicht von Quispel an (Vig. Christ. X, 1956, S. 129 ff.), ohne, wie auch F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, S. 195, Anm. 43b, andeutet, weiterhelfende Gesichtspunkte in die noch im Gange befindliche Diskussion einzuführen. Die Andreas-Matthias-Akten weist Verf. mit J. Flamion Ägypten zu. Sie sind jünger als die Andreas-Akten, jedoch setzt sie Origenes schon voraus. Unter Anknüpfung an irgendeine von den alten Andreas-Akten erzählte Episode haben sie aus dem älteren Buch die Skythen-Kannibalen-Legende entwickelt. Über die Gründe, die diese Vermutung empfehlen, gibt Verf. keine befriedigende Auskunft. Daß Origenes der (nach Eusebius, hist. eccl. III, 1, 1) von Skythien als dem Missionsgebiet des Andreas spricht, die Andreas-Matthias-Akten bereits voraussetzt, ist angesichts der Tatsache, daß diese Akten in ihrer griechischen Form Skythien nicht erwähnen, zumindest problematisch. Ließe es sich erweisen und wäre es sicher, daß die Andreas-Matthias-Akten an die Andreas-Akten anknüpfen, so wäre die Datierung der letzteren im 2. Jahrhundert allerdings unausweichlich. Die Frage nach dem Verhältnis der beiden Akten bleibt aber jedenfalls noch ungeklärt. Mit besseren Gründen nimmt Dvornik, ebd. S. 203, zur Datierung der Andreas-Matthias-Akten Stellung: Es gibt Anzeichen für eine gewisse Vertrautheit ihres Verfassers mit dem Mönchtum, wie es im 4. und 5. Jahrhundert in Ägypten blühte; darum ist Flamions Datierung (Ende des 4. Jahrhunderts) immer noch akzeptabel. — Die Petrus-Andreas-Akten (PA) werden wie die sog. Predigt des Andreas und Philemon (APh) und die sog. Predigt des Andreas und Bartholomäus (ABa) unter dem Thema „Variations of the Acts of Andrew and Matthias“ behandelt (S. 34 ff.). Die PA zeigen den Einfluß der monastischen Bewegung und sind von enkratitischer Tendenz bestimmt, die den APh, die sich an die PA eng anschließen, abgeht. Diese späteren Akten unterscheiden sich allesamt von den beiden älteren Büchern durch das Fehlen des anti-jüdischen Sentiments, dem wir jedoch in den koptischen Andreas-Paulus-Akten, einem Fragment, dessen Inhalt ohne Beziehung zu sämtlichen der bisher erwähnten Texten steht, wiederbegegnen.

Obwohl die Studie als erste Einführung in den ganzen Fragenkreis nicht ungeeignet ist, wird doch ihr Wert durch die vielen Irrtümer und Fehltritte, die wir leider festzustellen gezwungen sind, stark herabgemindert. Einen weiterführenden Forschungsbeitrag hat Verf. jedenfalls nicht geliefert.

Düren

M. Hornschub

Francis Dvornik: *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (= *Dumbarton Oaks Studies IV*). Cambridge, Mass. (Harvard University Press) 1958. X, 342 S. geb. US \$ 6.—

Nach der allgemeinen wissenschaftlichen *communis opinio* haben die Byzantiner aus Gründen der Abwehr des auf die römische Petrustradition sich gründenden Primatsanspruches des Bischofs von Rom die Tradition von der Gründung des byzantinischen Bistums durch den Apostel Andreas erfunden. Unter Berufung auf den (nach dem johanneischen Bericht) erstberufenen Apostel und älteren Bruder des Petrus hätten die Byzantiner ihr Bistum als dem römischen gleichwertig, wenn nicht überlegen betrachtet. Die byzantinische Gründungslegende sei es gewesen, die den byzantinisch-römischen Antagonismus am schärfsten akzentuierte (vgl. z. B. J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel, 1861—1869; F. Dölger in dieser Zeitschrift Nr. 56/1937, S. 1 ff. und ders., *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, 1953, S. 112 ff.). Welche Rolle hat das Andreas-Argument wirklich gespielt? Trotz

seiner Bedeutung für die Geschichte der ost-westlichen Beziehungen ist der mit der Frage der apostolischen Gründung des byzantinischen Stuhles zusammenhängende Problembereich noch nicht in seiner ganzen Komplexität erfaßt und untersucht worden. Die vorliegende Arbeit will diese Lücke schließen. Nach Meinung ihres Verfassers kann eine dem Gegenstand wirklich angemessene Betrachtung nicht von der Berücksichtigung des weiteren geschichtlichen Zusammenhangs absehen. Es muß vor allem gefragt werden, welche Rolle der Gedanke der Apostolizität in der Geschichte von den Anfängen bis ins Mittelalter, besonders in der östlichen Kirche, überhaupt, d. h. zunächst abgesehen von der Andreas-Frage, gespielt hat. Unter dem vorwaltenden Blickpunkt dieser Fragestellung hat der Verfasser geradezu eine Geschichte der Beziehungen zwischen Konstantinopel und Rom bis etwa in die Zeit der definitiven Kirchenspaltung geschrieben. Mit dem Gedanken der Apostolizität konkurriert von Anfang an, besonders im Osten, das Prinzip der Anpassung der kirchlichen Verfassungsverhältnisse an die administrative Organisation des Imperiums. Dieses Prinzip führte zur allmählichen Ausbildung der Metropolitan- und Suprametropolitan- und schließlich der Patriarchatsverfassung. Die Lösung Konstantinopels von der Jurisdiktion Herakleias und die Erhebung der Kaiserstadt zum „zweiten Rom“ (Konstantinopel, Kanon 3; Chalkedon, Kanon 28) beruht auf der konsequenten Applikation dieses von der Kirche schon immer praktizierten Prinzips auf die neuen Verhältnisse, die eben mit dem Aufstieg der Stadt zur kaiserlichen Residenz entstanden waren. Der römische Bischof verdankt dagegen sein Prestige im Westen, wo der Gedanke der Apostolizität von Anfang an eine größere Rolle spielte, nicht allein dem Respekt vor der Stadt, die die erste Hauptstadt war und dem Imperium seinen Namen gegeben hatte, sondern vor allem der Verehrung, die man ihm als dem Nachfolger des Petrus, des Apostelfürsten, meinte schuldig zu sein. Die verschiedenen Auffassungen treten besonders deutlich in den Auseinandersetzungen um Kanon 28 von Chalkedon zutage sowie in den Kämpfen, die zur Entstehung des acacianischen Schismas führten. Von Gelasius I. wird die apostolische Idee als eine der Hauptwaffen gegen den Osten benutzt, wogegen das Recht auf die Geltendmachung des Anpassungsprinzips nachdrücklich bestritten, ja sogar der metropolitane Rang des Residenzbischofs geleugnet wird. Die fortwährende nachdrückliche Hervorhebung des Prinzips der Apostolizität durch Rom führt zu einer ganz allmählichen Popularisierung dieses Gedankens im Osten. Er drang besonders durch im Zusammenhang mit dem Wachstum der (durch die politische Analogie bedingten) Konzeption der Pentarchie. Danach wird die ganze Kirche von fünf Patriarchen regiert, die sämtlich als „apostolisch“ gelten, da durch sie die Apostel repräsentiert werden. Für die Entwicklung besonders wichtig wurde der Ikonoklastenstreit: der Gedanke der Apostolizität diente den Verteidigern des Bilderkults als Schutz gegen die kaiserlichen Interventionen auf dem Gebiet von Dogma und Kultus. „It can thus be said that the iconoclastic struggles contributed in great measure to the definitive acceptance of the principle of apostolicity by the Byzantine Church“ (S. 168). Wenn der apostolische Charakter des byzantinischen Stuhls vom Ende des 7. Jahrhunderts an als selbstverständliches Faktum gilt, so hat das nichts mit dem Einfluß der Andreas-Stachys-Legende zu tun. Dieser ist viel geringer als gemeinhin angenommen wird. Vf. widerspricht mit guten Gründen der Meinung, daß die Gründungslegende von *Photius* propagiert, wenn nicht sogar erfunden wurde. Dabei zeigt sich auch, daß der Patriarch nicht im mindesten das Ziel verfolgte, den Primat der Gesamtkirche auf Konstantinopel zu übertragen (so Dölger). Seine Apostolizität leitet Byzanz im 9. Jahrhundert aus dem Anspruch ab, das Erbe und die Nachfolge von Ephesus angetreten zu haben. Der Apostel, auf den man sich im Osten in erster Linie beruft, ist also Johannes. Dadurch erklärt sich der Umstand, daß die Andreas-Stachys-Tradition erst spät auftaucht und warum man in Byzanz *nicht* sonderlich daran interessiert war, sie zu propagieren. Erst vom 10. und 11. Jahrhundert an hat sich diese Tradition in der ganzen östlichen Kirche voll durchgesetzt. Trotz des Vordringens des Gedankens der Apostolizität im Osten ist das Prinzip der Anpassung an die Verwaltungsorganisation des Reiches

nicht erledigt. Nicetas von Nikomedien argumentiert in einer Diskussion mit Anselm von Havelberg 1135 zugunsten von Konstantinopel mit diesem Prinzip; dabei findet das Andreas-Argument wie überhaupt der Gedanke der Apostolizität auf Seiten des Byzantiners keine Erwähnung. Das erstmal wird die Andreas-Stachys-Tradition von dem anti-lateinischen Polemiker Nikolaus Mesarites in einer Diskussion 1206 mit allen Konsequenzen gegen Rom ausgespielt, dann in einem Traktat, der bisher dem Photius zugeschrieben wurde, aber, wie Vf. zeigt (S. 247 ff. 293 f.), in den ersten Dekaden des 13. Jahrhunderts entstanden ist, und schließlich bei Schriftstellern des 14. Jahrhunderts. Die Rolle, die das Andreas-Argument in der östlichen Polemik und Apologetik gespielt hat, ist aber aufs ganze gesehen unbedeutend.

Die letzte Wurzel der byzantinischen Andreas-Tradition sieht Vf. in den apokryphen Andreas-Akten, deren ursprünglicher Inhalt auf Grund der schlechten Quellenlage nur schwer rekonstruierbar ist. In der Beurteilung der Akten folgte Vf. im wesentlichen den Thesen von J. Flamion, *Les actes apocryphes de l'apôtre André*, 1911. Wenn Vf. behauptet, daß der wahre theologische Charakter der ursprünglichen Akten kaum noch mit Sicherheit zu bestimmen ist und daß G. Quispel (*Vigil. Christ.* X, 1956, S. 129 ff.) ihnen ohne überzeugende Gründe einen gnostischen Charakter zuschreibt, so können wir darin nur zustimmen. Denn die Elemente, die Quispel in dem neuentdeckten Fragment Pap. Copt. Utrecht 1 und zwei jüngeren griechischen Handschriften als gnostisch zu erkennen meint, sind nicht auf den Bereich der Gnosis beschränkt, sondern von allgemeinerer Verbreitung. Für das Thema der Untersuchung von besonderer Bedeutung ist die Frage, wann der (von Philastrius und Gregor von Tours bezeugte) Bericht über Andreas' Reise von Pontus nach Griechenland entstanden ist. Daß dieser Bericht Bestandteil der ursprünglichen Akten ist, ergibt sich für den Verfasser aus folgenden Erwägungen: Eine Nachricht des Origenes (bei Eusebius, *hist. eccl.* 3, 1) — die älteste und angeblich zuverlässigste (most reliable) Nachricht über das Wirken des Andreas überhaupt (S. 197) — besagt, daß dem Apostel *Skythien* als Missionsgebiet zugefallen sei. Vf. urteilt zuversichtlich: „Origen's statement that Andrew preached in Scythia seems to be well founded“ (S. 199). Wenn die alten Andreas-Akten die Skythenmission unerwähnt lassen, so heißt das nicht, daß der Autor nichts von ihr gewußt habe. Vf. postuliert vielmehr, daß die Skythenmission im ausgehenden 3. Jahrhundert, d. h. zur Zeit der Abfassung der Akten, zu bekannt gewesen ist, um ignoriert werden zu können. Der Autor habe angenommen, daß Andreas nach Beendigung der Skythenmission zur Nordküste Kleinasien zurückgekehrt sei. Um ihn auf dem Schauplatz der Andreas-Akten, Achaia, auftreten lassen zu können, mußte er seinen Helden erst durch Kleinasien und Thrakien nach Griechenland führen. Die Mission in Thrakien und Byzanz muß also schon von den alten Andreas-Akten berichtet worden sein, sodaß „from the fourth century onward it could have been regarded in Byzantium and elsewhere in the Christian world as historical fact“ (S. 221). Damit war die Voraussetzung für die Entstehung der Gründungslegende gegeben, die freilich erst im 6. oder 7. Jahrhundert erfolgt sein kann. — Es ist kaum zu bezweifeln, daß die vorgetragenen Gedanken sich nicht über den Rang einer Hypothese erheben, — deren gute Begründung freilich auch der nicht bestreiten wird, der — wie der Rezensent — sich nicht von der Historizität der Skythenmission des Andreas überzeugen kann. Näher liegt doch wohl die Annahme einer von vornherein legendarischen mündlichen Tradition über das Wirken des Apostels im Skythenlande, die bereits dem Origenes bekannt war und vom Verfasser der Akten respektiert werden mußte. Unter dieser veränderten Voraussetzung leidet aber die vom Vf. vorgetragene These nicht im mindesten.

Die auf gründlicher Quellenkenntnis basierende, weitausgreifende Untersuchung, deren Inhalt hier nur schematisch nachskizziert werden konnte, hat gewiß weitgehend das Richtige getroffen und eingebürgerte Irrtümer überwunden.

Eduard Schwartz: Gesammelte Schriften. 3. Band: Zur Geschichte des Athanasius. Berlin (de Gruyter) 1959. XI, 334 S., geb. DM 42.—

Der dritte Band der gesammelten Schriften von Eduard Schwartz vereint — wenn auch nicht ganz vollständig — jene Mitteilungen „Zur Geschichte des Athanasius“, die er in der Zeit von 1904 bis 1911 in den Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen veröffentlicht hat und die in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Erhellung der Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts schwerlich überschätzt werden können. Ihre Herausgabe lag bei W. Eltester und H.-D. Altendorf in besten Händen.

Die Mitteilungen I—III, alle aus dem Jahre 1904, sind der Analyse und Erschließung überlieferter Urkundensammlungen gewidmet: „I, Die Osterbriefe“; „II, Die Sammlung des Theodosius Diaconus“; „III, Die Aktenbeilagen in den Athanasiushandschriften“. Die im gleichen Jahr erschienene IV. Mitteilung, „Konstantins Aufstieg zur Alleinherrschaft“, ist zum Bedauern wohl nicht nur der Herausgeber (S. 86), sondern auch aller derer, die den vorliegenden Band bei ihrer Arbeit benutzen werden, in Respektierung eines noch von Schwartz selbst geäußerten Wunsches fortgelassen worden; statt dessen wird auf sein Buch „Kaiser Constantin und die christliche Kirche“, 2. Aufl. 1936, verwiesen, durch das aber die hier ausgelassene Mitteilung keineswegs wertlos geworden ist. Eine Bestandsaufnahme des überlieferten Urkundenmaterials ist das eigentliche Ziel der beiden nächsten, 1905 erschienenen Mitteilungen: „V, Die Quellen über den melitianischen Streit“ und „VI, Die Dokumente des arianischen Streits bis 325“. In dieser VI. Mitteilung — hier und in Nr. VIII und IX ist der Grundstein zu der von Opitz begonnenen Urkundensammlung im dritten Band der Berliner Athanasius-Ausgabe gelegt — hatte Schwartz die antiochenische Synode von 324/25 für die Kirchengeschichtsschreibung entdeckt und ihr Synodalschreiben aus dem Cod. Paris. syr. 62 ans Licht gebracht. Als Replik auf Harnacks Bestreitung der Echtheit dieses Schreibens und der Existenz der Synode (Sitzungsber. d. preuß. Akad. der Wissensch., phil.-hist. Kl., 1908, S. 477 ff.) erschien 1908 die VII. Mitteilung: „Das antiochenische Synodalschreiben von 325“. Im Hinblick darauf, daß dieser Streit längst eindeutig für Schwartz entschieden ist, und angesichts der von Schwartz selbst später bedauerten Heftigkeit seiner Polemik haben sich die Herausgeber — und man wird das weniger bedauern als den Ausfall von Nr. IV — „unter dem Zwang einer Begrenzung des Umfangs dieses Bandes“ (S. 169) auf den Abdruck der sachlich weiterführenden Teile beschränkt; übrigens wird gerade die darin gegebene Bestimmung des kirchenpolitischen Ortes der Synode von 324/25 erheblich dadurch betroffen, daß Schwartz später einen Verbesserungsvorschlag aufgenommen hat, nach dem im Text des Synodalschreibens als Name des Vorsitzenden dieser Synode nicht Eusebios, sondern Hosios zu lesen ist (s. S. 136, Anm. 1).¹ Die beiden letzten, 1911 veröffentlichten Mitteilungen schließlich zeichnen den Verlauf der Ereignisse von Nicaea bis Sardica: „VIII, Von Nicaea bis zu Konstantins Tod“ und „IX, Von Konstantins Tod bis Sardica 342“. Ein Abdruck von Schwartz' späterem, abschließendem Aufsatz „Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts“ (ZNW 34, 1935, 129 ff) mußte infolge der leider notwendigen Rücksichtnahme auf den Umfang dieses Bandes unterbleiben, ist aber für Band IV angekündigt (S. VI).

Schwartz hat mit diesen Untersuchungen nicht nur das Quellenmaterial durch eine Fülle wertvoller Einzelinterpretationen erschlossen, im Dunkeln liegende Tatbestände ans Licht gebracht (die Synoden von Antiochien 324/25 und Nicaea 327) und die „historischen“ Schriften des Athanasius als Werke kirchenpolitischer Publizistik sachgemäß auszuwerten gelehrt, er hat vor allem auch dem Verständnis des Ablaufs der Kirchengeschichte eine neue Dimension erschlossen, die der Kirchen-

¹ Diese Lesung ist inzwischen durch den cod. Mingana syr. 8 bestätigt worden: H. Chadwick, *Ossius and the Council of Antioch 325*. Journ. of theol. Stud., n. s. IX, 1958, 292 ff.

politik. Es mag zwar in der radikalen Konsequenz, mit der dieser Aspekt in den Vordergrund gestellt und als *der* Schlüssel zum Verständnis gesehen wird, eine Einseitigkeit liegen — das zeigt sich wohl am deutlichsten in der Wertung des Athanasius (vgl. dazu W. Schneemelcher, Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker, ZNW 43, 1950/51, 242 ff.) —, aber der damit gegebenen grundsätzlichen Fragestellung kann man sich nicht entziehen, solange man kirchengeschichtliche Arbeit als sinnvolle theologische Aufgabe betreibt; nur so kann es auch geschehen, „daß wir“, wie die Herausgeber im Vorwort fordern (S. V), „das Vermächtnis der älteren Forschung in Ehren halten“.

Ist allein schon die Tatsache zu begrüßen, daß die für das Verständnis und die Bearbeitung der Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts unentbehrliche Reihe der Mitteilungen zur Geschichte des Athanasius in einem Band vereint vorliegt, so haben die Herausgeber noch ein Übriges getan, diesen Band zu einem äußerst praktischen Arbeitsbuch zu machen. Ein durchgegliedertes Inhaltsverzeichnis und lebende Kolummentitel ermöglichen eine schnelle Orientierung. Alle Zitate sind nachgeprüft worden; dabei wurden die Fundstellen in inzwischen erschienenen kritischen Editionen nachgetragen, und zwar gegebenenfalls mit Hinweis auf Differenzen des Wortlautes zwischen deren und dem bei Schwartz vorliegenden Text. Außerordentlich praktisch ist es auch, daß bei Punkten, zu denen eine spätere Stellungnahme von Schwartz vorliegt, entsprechende Verweise gegeben worden sind. — Dem Verlag scheint es — wenn man in Rechnung stellt, daß längere syrische Passagen erhöhte Satzkosten bedingen mußten — einigermaßen gelungen zu sein, den Preis auf der Höhe des zweiten Bandes zu halten. Die leidige Umfangsbegrenzung wird man dafür wohl in Kauf nehmen müssen.

Siegburg (Rheinland)

K. Schäferdick

Hans-Georg Beck: Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (= Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, 2. Teil, 1. Band). München (Beck) 1959. XVI, 835 S., geb. DM 82.—.

Handbücher erscheinen in unserem Zeitalter am laufenden Band. Aber nur selten wird ein Werk so zu Recht diesen Namen führen dürfen, wie die vorliegende riesige Arbeit von Beck, die sich zudem noch der Bezeichnung „Handbuch“ im Titel bescheiden enthält.

In zwei Anfangskapiteln „Einführung“ (S. 1–6) und „Entwicklung der theologischen Byzantinistik“ (S. 7–23) gibt sich der Verf. Rechenschaft über Inhalt, Umfang und Begrenzung des von ihm bewältigten Stoffes, um im 2. Kapitel dann eine dankenswerte Studie über die Geschichte der theologischen Byzantinistik folgen zu lassen. B. entwirft hier nicht nur eine gelungene Rechtfertigung dieses Spezialgebietes innerhalb der Byzantinistik, sondern gibt einen Überblick zugleich über die mannigfachen kirchengeschichtlichen, kirchenpolitischen und geistesgeschichtlichen Verhältnisse und Bewegungen, welche dieses Wissenschaftsgebiet bei fast allen Völkern des Abendlandes zur Blüte und zu reichen Ergebnissen kommen ließen. Das Ganze ist nicht ohne Humor und geistreiche Aperçus geschrieben, was übrigens auch für die Gesamtdarstellung gilt. Überhaupt versteht es der Verf., gewissen byzantinischen Eigenheiten und Eigenwilligkeiten mit brillantem und charmantem Witz zu ihrem Recht zu verhelfen. Ich nenne hier als wenige Beispiele seine Darstellungen so imposanter Erscheinungen der byzantinischen Kirchengeschichte, wie Photios, Kerullarios oder Palamas und den Kreis ihrer Freunde und Gegner. Wenn B. selbst auch nichts von Emotionen beim Studium seines Buches wissen will, so darf doch vom Rezensenten behutsam vermerkt werden, daß es ihm gelungen ist, die Meinung von der homogenen Langweiligkeit byzantinischer Theologie ad absurdum zu führen.

Um ein Bild zu gebrauchen: Nachdem Verf. das vollbeladene Schiff seiner Wissenschaft gut in den Strom der Tradition gebracht hat, muß er sich noch einiger „Freibeuter“ erwehren, die seine große Fahrt stören könnten. Da sind die Vertreter und Verfechter sog. pneumatischer, oikumenischer oder „johanneischer“ Prinzipien. Es heißt in diesem Zusammenhang auf S. 6: „Solcherlei Prinzipien verdienen sicherlich am rechten Ort die rechte Berücksichtigung, aber die erste Voraussetzung ist gründliche Materialkenntnis. Das Handbuch richtet sich nicht an irgendwelche Kirchenpolitiker oder an Theologen irenischer oder polemischer Richtung, sondern an Byzantinisten und solche, welche mit echten Ergebnissen der Byzantinistik arbeiten wollen. Man wird dieser Arbeit deshalb sicherlich unproduktive Dürre und Nüchternheit vorwerfen, wie es in solchen Fällen immer geschieht, vorab von seiten jener, welche an das Wesen der Orthodoxie in erster Linie vom Russischen her geraten sind. Aber einmal ist Byzanz nicht Rußland und die russische Orthodoxie nicht identisch mit der byzantinischen, und zum zweiten bevorzugte ich den Vorwurf der Nüchternheit und Trockenheit vor jenem der wissenschaftlich unfundierten Schwärmerei“. Wer die Literatur der letzten Jahre etwas verfolgt hat, wird gestehen, daß diese wenn auch prononziert geschriebenen Ausführungen B.s ihren guten Grund haben. Ich persönlich glaube aber, daß sich kaum einer von jenen „Freibeutern“ auf B.s stattliche und wissenschaftlich gründlich bestückte Triere verirren dürfte. Um so mehr, als er S. 23 über die wissenschaftlichen Mitarbeiter der theologischen Byzantinistik schreibt: „Seitdem gewisse Impulse der Jahrhundertwende oder der Zeit nach dem ersten Weltkrieg nicht mehr lebendig sind, hat freilich die Zahl der Mitarbeiter eher abgenommen; aber es sieht so aus, als arbeiteten diese wenigen konzentrierter, nachdem sie manche emotionale Belastung abwerfen konnten.“ Aber gerade diese Nüchternheit — die, wie wir gesehen haben, durchaus nicht Geistlosigkeit bedeutet — macht B.s fundamentales Buch zu einem bisher nicht vorhandenen Hilfsmittel für alle die, welche das nicht nur uferlose, sondern auch unabsehbar weit in Periodika und Spezialzeitschriften, von wenigen Untersuchungen abgesehen, verstreute wissenschaftliche Material sich mühsamst zusammensuchen mußten.

Wie hat Verf. dieses Material verarbeitet? Welches ist seine Methode? Denn Thema und Inhalt seiner Darstellung überschneiden sich im Systematischen und Historischen. B. meistert dieses methodische Problem einmal indem er den unerhörten Stoff in Quellen und Sekundärliteratur scheidet, die ersteren nach jedem Abschnitt folgen läßt, die zweite in die Anmerkungen bringt. Dieses Vorgehen, dem eine mühsame Kleinarbeit der Quellen- und Literaturrefassung vorhergegangen sein muß (vgl. auch S. 5–6!), erleichtert dem Benutzer des Handbuches das Auffinden beider ungemain. Zum andern verteilt B. den Stoff in vier Hauptteile: I. Die Reichskirche und ihre Organisation (S. 27–229), II. Liturgie und Hagiographie (S. 233–275), III. Die Theologie der Byzantiner (S. 279–368) und IV. Geschichte der theologischen Literatur der Byzantiner (S. 371–798). Es folgen Nachträge und Berichtigungen, Tafeln der byzantinischen Kaiser und der Patriarchen von Konstantinopel sowie ein in drei Spalten gegliedertes Register. Sieht man vom Hauptteil I ab, der weithin ein eigenes in sich selbst begründetes Gefüge hat, so ist das ganze Werk so aufgebaut, daß in Hauptteil II und III die wichtigsten Materien und Probleme behandelt werden. Ihre Bearbeitung ergibt dann die methodisch logische Einzelgliederung des Abschnittes IV in: Dogmatik und Polemik, Asketik und Mystik, Homiletik, Hagiographie, Exegese, Kanonisches Recht und liturgische Dichtung während der Phasen der byzantinischen Kirchengeschichte. Ich finde es sehr begrüßenswert, daß B. statt Homiletik den betreffenden Absatz oft „Prediger“ überschreibt. Über diese herrscht unter vielem anderen bei „Freibeutern“ und Mitgenossen der theologischen Byzantinistik manche Unkenntnis und deshalb manch unbegründetes Fehlurteil.

Allein schon diese rein methodische Bewältigung des Riesenstoffes zwingt dem Leser Anerkennung gegenüber dem Verf. ab! Der Benutzer seines Buches tut gut daran, sich hierüber zunächst einmal Klarheit zu verschaffen. So muß er sich z. B.

über den Palamismus einmal grundsätzlich in III 1e orientieren, um in IV 7 dann das gesamte Quellenmaterial mit der dazugehörigen Sekundärliteratur vorzufinden. Ähnliches gilt u. a. auch für die Ketzerien (III 1f.), oder für die christologischen Streitigkeiten (III 1a) und den Bilderstreit (III 1c), welche im IV. Hauptteil in ihren verschiedensten zeitlichen Brechungen und Problemstellungen wieder auftauchen.

Der Hauptteil I nimmt, wie bereits gesagt, eine Sonderstellung ein. In ihm wird vom Verf. die äußere Gestalt der byzantinischen Kirche dargestellt, deren inneres Leben mit seinen mancherlei schwierigen Spannungen und Einzelfragen dann die Abschnitte II und III und ihre geschichtlichen Auswirkungen in IV behandelt werden. Ich nenne zur Orientierung nur die 9 Unterabschnitte von I:1. Die Entstehung der Patriarchalverfassung, 2. Patriarchat und Primat, 3. Staat und Kirche, 4. Die Synoden, 5. Einzelne Patriarchate: a) von Konstantinopel, welcher bis in die einzelne Pfarrei eine umfassende Darstellung findet und wegen der bisherigen Unerschlossenheit gerade der byzantinischen Parochie eine der zahlreichen Dankeschulden bildet, welche die Leser B. gerne anbieten werden (S. 83–86), b) von Alexandria, c) von Antiochia und d) von Jerusalem, 6. Die Bischofsämter, 7. Das Mönchtum, 8. Quellen des Kirchenrechts, 9. Kirchliche Geographie. Bei dem letzten Absatz handelt es sich zunächst um „die Herstellung einer geographisch-statistischen Bestandsaufnahme der Bistümer der einzelnen Patriarchate“ (S. 148), um die sog. „Notitiae episcopatum“ (S. 148–156). „Die notitiae episcopatum sind Verzeichnisse zunächst der Metropolen, sodann auch der autokephalen Erzbistümer und der zu den Metropolen gehörenden Suffraganbistümer, die für Zwecke des Protokolls geschaffen wurden“ (S. 148). Hier baut B. vor allem auf die Einzeluntersuchungen von Honigmann und Laurent auf. In den Notiae zu den einzelnen Patriarchaten (S. 156–200) wird nicht nur auf das kirchliche und höfische Zeremoniell, d. h. genauer auf die entsprechenden Ranglisten eingegangen, sondern auch auf die ihnen folgende Ordnung der Kirchen und deren Besitz. Aus einer bestimmten Perspektive erhält der Leser hier einen Einblick in ihm zwar bisher bekannte kirchen- und reichspolitische Kontroversen und deren Folgen, aber so, daß sich ihre Zusammenhänge aus dem Gewirr rein dogmatischer Streitpunkte auf die Ebene politischer, sozialer und wirtschaftlicher Konkurrenzen verdichtet. Was B. in diesen Abschnitten nicht nur an Material ausbreitet, sondern auch mit treffsicheren Bemerkungen an verwirrenden Situationen klärt, (ich nenne hier nur seine Ausführungen über Thessalonike S. 176 ff.), ist einfach erstaunlich und in vielem für den Kirchenhistoriker vielleicht auch überraschend. S. 200 ff. schließen sich endlich die Notitiae monasteriorum an. Auf diesen Seiten findet man unter den soeben kurz skizzierten Gesichtspunkten eine Darstellung der großen Klöster in Ägypten (S. 200–202), Palästina (S. 203–206), darunter die für die Theologie und die Hymnologie der Byzantiner so wichtige Laura des hl. Sabas (S. 204), Syrien und Konstantinopel-Bannmeile (S. 207–208), Bithynien und Asia (S. 208–212), Kappadozien, deren eigentümliche Höhlen mit ihren Malereien u. a. s. Z. Schweinfurth näher untersucht hat (S. 211–212) und Trapezunt mit Konstantinopel (S. 213–217). Das S. 215 erwähnte Pantokrator Kloster war übrigens Sitz der Verehrung der Gottesmutter *Ἐλεούσα*. Wahrscheinlich stammt aus diesem geistlichen Milieu auch die berühmte Ikone der Gottesmutter von Vladimir (vgl. Ostkirchl. Studien, 5. Bd., 1956, S. 56 ff.). Nachdem B. auf die lateinischen Klöster in Konstantinopel zu sprechen gekommen ist (S. 216–217, vielleicht hätte hier neben den zahlreichen von B. zitierten Spezialuntersuchungen auch die leicht erreichbare Studie A. Michels in: Ostkirchl. Studien, 1. Bd., 1952, S. 145 erwähnt werden können),¹ folgen die Monasterien in Thrakien, die schließlich an die Gründungen auf bulgarischem Boden grenzen (S. 217–218). Dann gelangt der Leser zum Athos und Thessalonien (S. 218–223). Mittelgriechenland, die Peloponnes, die griechischen Inseln und die griechischen Klö-

¹ Das geschieht dann auf S. 229, Anm. 2!

ster Süditaliens bringen diesen großen Abschnitt zu Ende. Bei den letzteren finden auch die Basilianerklöster gebührende Erwähnung.

Es ist unmöglich, auch nur andeutungsweise bei den Teilen II, III und IV so fortzufahren. Ich möchte mich deshalb mit einiger Kürze dem II. Hauptteil zuwenden, und hier vor allem der Liturgie. B. behandelt zunächst die Liturgien Syriens, Ägyptens und Konstantinopels. Wieder findet der Leser, in diesem Falle besonders der Liturgieforscher, fast alle weit verstreuten Spezialuntersuchungen vereint. Ich finde kaum etwas nachzutragen. Zur Petrusliturgie S. 243 (Anm. 3)—244 und S. 246 hätten noch erwähnt werden können: J. Vašica, *Slovanská liturgie sv. Petra*, in: *Byzantinoslavica*, 8. Bd., 1939—1946, S. 1—54; J. Vajs, *Liturgia sancti Petri slavica. Relatio*, in: *Acta Academiae Velehradensis*, 19. Bd., 1948, S. 110—115 (Rezension von Vašica mit wichtigen Einzelheiten); D. Čyževskij, *K voprosu o liturgii sv. Petra*, in: *Slovo* 2, 1953, S. 37—41. Gerade dieses Problem muß bei B. etwas abstrakt bleiben, weil es ohne die Hintergründe der byzantinischen Slavenmission, auf die wir noch zu sprechen kommen, keine konkrete Situation besitzt. In die von B. notgedrungen getroffene „kleine“ Auswahl von Arbeiten über die byzantinische Liturgie hätte vielleicht auch N. Maurice-Denis & R. Boulet, *Eucharistie ou la Messe*, Paris 1953 aufgenommen werden können. Hierüber und über manche andere Titel läßt sich aber gewiß streiten. Auffällig bleibt indessen, daß der theologisch so ungemein beschlagene Verf. kaum auf die theologischen Probleme der einzelnen Liturgien und ihres Verhältnisses zueinander eingeht. Hier hat die oben zu recht gerühmte Methode des Verf.s eine Schwäche, denn der Leser wird sich zu den theologischen Kontroversfragen der von B. gebotenen liturgiegeschichtlichen Fakten in den anderen Kapiteln Orientierung holen müssen. Aber es gibt eben keine perfektionierte Methode, und wem hätte es der Verf. nicht in allem richtig machen sollen? Immerhin haben Lietzmann, Baumstark, Botte u. a. gezeigt, daß man auch in der Liturgiegeschichte interessant schreiben kann, ohne deswegen unwissenschaftlich zu werden.

Zu Kap. 4: „Die liturgischen Bücher des byzantinischen Ritus“ (warum plötzlich dieser Begriff „Ritus“?): Zum Euchologion wäre zu erwähnen, daß Dmitrievskij eine Neuausgabe des Goar besorgen wollte, aber nicht mehr dazu kam. Sowohl bei der von B. erwähnten Euchologionausgabe von Frček, zu der noch PO XXV, fasc. 3 (1939) gehört, wie auch bei der von Nahtigal edierten (S. 248—249) handelt es sich um den Cod. Sinaiticus, welcher glagolitisch geschrieben ist. Die Ausgabe Nahtigals hat viele Vorzüge vor der Frčeks. C. H. Roberts und Dom B. Capelle, *An early euchologion*, in: *Muséon*, 23, 1949 wäre noch nachzutragen. Dankenswert ist, daß B. bei Euangelion und Apostolos in der Anm. 1 zu S. 249 auch auf die Textfragen eingeht. Das gleiche fehlt leider beim Psalterion, wie Verf. überhaupt die überaus wichtige Frage nach dem Text der alttestamentlichen Lektionare und diese speziell garnicht erwähnt. Dieser ganze Komplex ist aber für den Bereich der theologischen Byzantinistik sehr wichtig, weil er u. a. den Ausgangspunkt für die altkirchenslavischen und slavischen Parömienbücher bildet. Aus der zahlreichen Literatur möchte ich nur die neuere wichtige Untersuchung von G. Zuntz, *Das byzantinische Septuaginta-Lektionar (Prophetologion)*, in: *Classica et mediaevalia* 17, 1956, S. 183—198 nennen. Über die Arbeiten amerikanischer Gelehrter zum neutestamentlichen Lektionar hat H. Greeven in: *ThLZ* 76, 1951, Sp. 513 ff. einen sehr instruktiven Überblick gegeben, der erwähnt werden könnte. Zum Horologion wäre zu sagen, daß es neben dem sog. „großen“ auch ein „kleines“ Horologion (*ὄριολογόπουλον*) gibt, welches einen Auszug aus dem ersteren darstellt. Wenn B. S. 252 schon die slavischen Texte des Menaiens erwähnt, dann genügt der Hinweis auf Jagić nicht. Es würde gewiß den Rahmen des Handbuchs überschreiten, wenn es in extenso auf die slavischen Kultbücher einginge. Aber die altkirchenslavischen Handschriften sollten neben melchitischen, armenischen usw. doch erwähnt werden. Jagić bringt nur die Dichtungen der russisch-kirchenslavischen Menäen von 1095—1097, so daß B. hier flugs doch einmal unter die eingangs erwähnten russischen „Freibeuter“ geraten ist. Viel wichtiger wäre

statt dessen der Codex Suprasliensis gewesen, eine altkirchenslavische Übersetzung griechischer Viten und Homilien für den Monat März einschl. Karwoche und Pascha. Er spielt für die Erschließung des byzantinischen Märzmenologions eine wichtige Rolle (vgl. Ehrhard, Überlieferung und Bestand, 1. Bd., S. 593 f.). Die im Einzelnen oft noch hypothetischen Ergebnisse und anstehenden Probleme der Übernahme byzantinischer Kultbücher in das altkirchenslavische Schrifttum werden behandelt von R. Palikarova Verdeil, *La musique byzantine chez les Bulgares et les Russes*, Copenhague & Boston 1953 (vgl. auch BZ 47, 1954, 406–510; ThLZ 80, 1955, 472–473) und E. Koschmieder, *Die ältesten Novgoroder Mirmologienfragmente*, München 1952 bis 1955 (vgl. Zeitschr. f. slav. Phil. 25, 1956, 261–284; DLZ 77, 1955; BZ 46, 1953, 378–379). Diese Materie gehört keineswegs bereits zur von B. mit Recht aus seinem Handbuch ausgegrenzten slavischen oder russischen Orthodoxie, sondern noch in den Grenzbereich genuiner Byzantinistik, wie schließlich die von ihm herangezogene Literatur der Ägypter, Syrer, Armenier usw. Statt Maltzews *Nachtwache* ist S. 252 wohl dessen *Menologion*, 2 Bde., Berlin 1900, 1901 gemeint.

Neben Maltzews gewiß anerkennenswerten aber für die wissenschaftliche Forschung unzulänglichen Übersetzungen hätte man gerne die ersten Druckausgaben aller Kultbücher gesehen. Man kann sie bei Brighman und bei E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1949, S. 332 zusammengestellt finden. Zu den S. 251, Anm. 2 angeführten Arbeiten über den Oktoechos darf jetzt Eric Werner, *New Studies in the History of the Early Oktoechos*, in: Kongreßbericht der Intern. Gesellsch. für Musikwissenschaften. Utrecht 1952, Amsterdam 1953, S. 428–437 nicht mehr fehlen. Die angeführte Arbeit von K. Weber befaßt sich wiederum in der Hauptsache mit dem slavischen Oktoechos, während Werner gerade die Genesis des byzantinischen Kultbuches untersucht. Zum Typikon S. 252–253 wäre vielleicht für den Leser eine kurze Notiz darüber gut gewesen, daß dieses Buch u. a. auch die Koinzidenzen zwischen beweglichem und unbeweglichem Festkreis regelt (z. B. 25. III. am Karfreitag!). Wichtig für das Studium dieses Buches, auch für das disziplinäre Typikon (Klosterregel) ist noch M. Skaballanovič, *Tolkovoj Tipikon*. Kiev 1910 (vgl. BZ 24, 1923/24, S. 124–125). Auch dieses Werk mag aber irgendwo in B.s Riesenanmerkungsapparat vermerkt sein. Kap. 5: „Das byzantinische Kirchenjahr“: Die heortologischen Spezialuntersuchungen, die B. anführt, sind wieder erdrückend. Der Leser ist in der Lage, über jedes Problem sich Auskunft zu holen. Ich wüßte nur wenig nachzutragen. Zu Himmelfahrt und Pfingsten S. 257 und Anm. 2: H. Leclercq, *Tessarakoste, Carême ou Ascension?*, in: DHGE 15, 1952, 2056–2059 (vgl. BZ 45, 1952, S. 460–61) und die wichtige Arbeit von G. Kretschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten*, in: ZKG 66, 1954/55, S. 209–253. Zum Weihnachtsfest liegt jetzt umfangreiches Material vor bei K. Onasch, *Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr*, Berlin 1958 (vgl. BZ 51, 1958, S. 455–456), das wahrscheinlich von B. nicht mehr in den Drucksatz eingearbeitet werden konnte. Wenn ich recht sehe, fehlt der wichtige Diskussionsbeitrag von O. Cullmann, *Noël dans l'église ancienne*, Neuchâtel-Paris 1949, deutsch: Basel 1947. Ferner W. Hartke, *Über Jahrespunkte und Feste, insbesondere das Weihnachtsfest*, Berlin 1956, dem aber teilweise widersprochen werden muß (vgl. Onasch, a.a.O., S. 270). Zum Weihnachtsfasten und die vorweihnachtliche Zeit wäre nachzutragen Th. Spasskij, *La Pâque de Noël. Étude sur l'avant-fête de Noël dans le rite byzantin*, in: *Irénikon* 30, 1957, S. 289–306. Das Kap. 6: „Hymnographie“ zeichnet sich durch Klarheit und Übersichtlichkeit dieses an sich komplizierten Forschungsgegenstandes aus. Weitere Ausführungen findet der Leser dann im historischen IV. Hauptteil. Ich verstehe nur nicht, warum B. bei diesem doch für das ganze Buch grundlegenden Abschnitt nicht die einführenden Werke von H. J. Tillyard, Wellesz, Koschmieder u. a. nennt. Ich finde statt dessen S. 266, Anm. 4 nur Cabrols doch reichlich alte Arbeit von 1893. Warum werden nicht die Ausgaben der *Monumenta Musicae Byzantinae* zu den einzelnen liturgischen Büchern erwähnt, auch wenn Verf. mit Georgiades u. a. prinzipielle und methodische Bedenken gegen dieses Unternehmen haben sollte? Schließlich wäre auch hier, oder in Kap. 4 noch einiges an wichtigen Kultbüchern nachzutragen gewesen, wie das Heir-

mologion, das Sticherarion u. a. Ausgezeichnet finde ich wieder den Abschnitt II B: „Hagiographie“. B. kommt ausführlich auf die rein literaturgeschichtlichen und -kritischen Voraussetzungen der hagiographischen Quellen zu sprechen, wie Stilprinzipien, literarisches Genre und literarisch-hagiographische Typologie, die Formen des Epos und der Novelle (letztere vielleicht etwas zu wenig herausgearbeitet), den Abenteuer- und Reiseroman, das antike Idyll u. a. m. (S. 268 f.). Dabei wird der geschichtliche Entwicklungsweg von den echten Märtyrerakten über reine für die Synaxis erst noch zu schaffende Romandichtung, deren Kern oft nicht mehr als das liturgische Datum selbst ist, zunächst bis zur Reform des Metaphrasten geführt. Dieser fallen bekanntlich die volkstümlichen Viten zum Opfer, unter ihnen die in der hagiographischen Forschung schon berühmt gewordene Vita der Paraskeva (S. 271). Der Abschnitt wird beschlossen mit Ausführungen über die Kanonisation in der byzantinischen Kirche. Die Hagiographie der einzelnen Epochen ist wieder quellenmäßig im IV. Hauptteil reich belegt, wobei der Leser durch die Wirrnis der Probleme mit Hilfe der fast erschöpfend mitgeteilten Sekundärliteratur geleitet wird. Sowohl zur jüngeren Paraskeva (S. 271, 640), als auch zur älteren (S. 483, 503) könnte man noch auf zwei Artikel von Halkin und Camariano in: *ABoll.* 60, 1942, S. 216 ff., 301 hinweisen. Beide Heilige sind hagiographisch und kulturgeschichtlich außerordentlich interessant. Die ältere Paraskeva läßt sich auch im Orient feststellen (*Bibl. Hag. Orient.*, ed. P. Peeters, Bruxelles 1910, 184). Manches über diese rätselhafte Heilige findet sich in den *Légendes hagiographiques* von Delehaye (Bruxelles 1955⁴), anderes ist weit verstreut. Über die Herkunft der Paraskeva, die man möglicherweise in Verbindung mit der Hypostasierung der Kreuzesverehrung (auch in der Ikonographie, ältestes Zeugnis im *Paris. grec.* 510 von 880–886, vgl. H. Omont, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1929, S. 25) und des Karfreitages im Zusammenhang mit der orthodoxen Abwehr ikonoklastischer Kreuzesverehrung, vielleicht auch bogomilischer Kreuzesverehrung sehen kann, ist vorläufig nichts Bestimmtes festzustellen. Endgültiges wird man erst nach einer kritischen Textausgabe ihrer Vita sagen können. Bei der Paraskeva von Epibat (S. 271, 640) hätte doch die Vita des Euthymius von Trnovo erwähnt werden sollen (E. Kalužniakzi, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius* (1375–1393), Wien 1901. Dazu vgl. E. Turdeanu, *La Littérature Bulgare du IV^e Siècle et sa Diffusion dans les Pays Romains*, Paris 1947). Ich halte es für möglich, daß die Vita des Euthymius im Zusammenhang mit der palamitischen Propaganda unter den Balkan-slaven steht. Im übrigen gibt es neben den von B. genannten Parascavae noch eine „Großmartyrerin“, die aber nur bei den Russen verehrt wird (vgl. *Ostkirchl. Studien*, 6. Bd., 1957, S. 121–141).

Der zur Verfügung stehende Raum zwingt uns, nur noch kurz auf zwei Fragen einzugehen. 1. S. 530, Anm. 1 zum Slavenapostel Kyrill hätte noch J. Bujnoch, *Zwischen Rom und Byzanz*, Graz-Wien-Köln 1958 Platz finden können. Rostislav vom Mähren S. 529 war übrigens nur Fürst, nicht König seines Landes. Aus der Überfülle rein systematischer Themen greife ich nur noch das Problem der Mystik des Dionysius Areopagita heraus (S. 348). Es ist mir eine Frage, ob man sein System wirklich als echte Mystik bezeichnen kann. Der Areopagite lehnt selbst zumindest eine gewisse simple Mystik ab, die mit Hilfe positiver (affirmativer) Figuren und Bilder (Symbole und Allegorie) Gottes Wesen erkennen möchte. Seine Bemühungen sind außerordentlich stark intellektuell und rational geprägt, und man wird sich wohl hüten müssen, seine Mystik mit der der Victoriner, die zwar in seiner Tradition stehen, auf eine Ebene zu stellen. J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1959 wird den kritischen Leser seiner Schriften in diesen Erwägungen nur bestärken. Im übrigen muß man mit B. sagen, „daß der Einfluß der dionysischen Mystik auf Byzanz noch zu wenig erforscht ist, als daß vorschnell geurteilt werden dürfte“ (S. 349). Neben Roques' *L'univers dionysien* hätten seine Artikel im *RAC* III, 1075–1121 und im *DSpt.* III, 244–286 Erwähnung finden können. Ebenso wäre vielleicht ein kurzer Hinweis auf die jüngste Debatte um die Datierung des Areopagiten

wünschenswert gewesen (vgl. Fr. Dölger—A. M. Schneider, Byzanz, Bern 1952, S. 185—186). Leider hat die Textausgabe *La Hiérarchie Céleste* von R. Roques, G. Heil und M. de Gandillac (*Sources chrétiennes* Nr. 58, Paris 1958), welche der Forschung endlich ein kritisches Instrument in die Hand gibt, nicht mehr aufgenommen werden können. Dieses wie manches andere wichtige Buch der Sekundärliteratur hätte doch noch in den Nachträgen S. 799 Platz gefunden. Kritisch stehe ich B.s Ausführungen über die Messalianer (S. 349—350) gegenüber. Selbst wenn in seinem Handbuch nicht der Platz ist, „auf die religionsgeschichtlichen Hintergründe der Sekte oder gar auf die literarhistorischen Probleme einzugehen“ (S. 350), so hätten weder W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954 noch H. Dörries' Aufsatz: *Christlicher Humanismus und mönchische Geistethik*, in: *ThLZ* 79, 1954, Sp. 643—656 unbeachtet bleiben dürfen. Bei beiden werden einige sehr wichtige neue Perspektiven zur Messalianerfrage vorgetragen, die vieles von dem bisher üblichen und auch von B. vorgetragenen Bilde dieser Sekte korrigiert, welche schließlich doch auf die Häresien der Paulikianer und Bogomilen und damit auf die antihäretische Literatur der Byzantiner weitergewirkt hat.

Interessant ist endlich noch die Darstellung B.s über den Palamismus, der seit jeher ein besonderes Sorgenkind vor allem der katholischen Kontroverstheologie zur Orthodoxie gewesen ist. Methodisch wieder ausgezeichnet bringt Verf. in III 1 e einen grundsätzlichen, systematisch-theologischen Überblick und in IV 7 das gesamte Quellen- und Literaturmaterial. Der Forscher wird auch hier besonders für IV 7 dem Verf. aufrichtigen Dank sagen müssen. Bei der systematisch-theologischen Wertung des Palamismus, die völlig objektiv, ohne „emotionale“ Apologetik von B. vorgetragen wird, siegt schließlich doch die Anerkennung der westlichen Scholastik über den ganzen von den Griechen mit ihren Mitteln verteidigten Ideenkomplex. Dagegen wird kaum etwas einzuwenden sein. Aber, wie B. selbst betont, hat der Palamismus im slavischen Raum weitergewirkt, wenn auch nicht unwidersprochen, sondern z. T. stark modifiziert. Vor allem Askese und Ikonenmalerei im Rußland des 14. und 15. Jahrhunderts sind ohne diese Auswirkungen nicht zu verstehen. Von daher ergäbe sich ein positiver nüanziertes Bild dieser letzten großen geistigen Bewegung der Byzantiner, als wir sie bei B. finden. Die von ihm zu recht gesetzte zeitliche und thematische Begrenzung seines Handbuchs wird an dieser Stelle zum Problem, wo eine weitgreifende Theologie, wie die des Palamismus, Bestätigung und Auseinandersetzung, Modifizierung und Belebung zugleich von den Slaven erhält. Durchaus zu bejahen sind B.s Ausführungen auf S. 326—327. Gegenüber manchen allzu modernen Deutungen des Palamismus weist er darauf hin, daß es „dem 14. Jahrhundert nicht einfallen konnte, die psycho-physischen Grundlagen der Visionen der Athosmönche zu analysieren“, deshalb „geriet das Thema vorzeitig aufs Gebiet der rein dogmatischen Spekulation. So ist geschichtlich gesehen die palamitische Theologie nicht ohne weiteres Frucht einer homogenen theologischen Entwicklung, sondern zunächst ein System ad hoc“ (S. 326). M. E. völlig überzeugend und zugleich eines der Generalthemen der byzantinischen Theologie anklingen lassend sind folgende prägnante Sätze: „Aus der Art der Gegner des Palamas in der ersten Zeit und aus der Art des Palamas selbst ergibt sich eindeutig, da es hier um ein Ringen auf gemeinsamem patristischen Boden geht, um die Erläuterung von Schrift- und Väterstellen, d. h. um den Traditionsbeweis. Man mag einen Schritt weitergehen und mit gewissen Einschränkungen behaupten, es sei z. T. ein Ringen um den Platz der negativen Theologie im Gesamtsystem gewesen, wobei freilich nicht übersehen werden darf, daß zwar des Palamas System durchaus auf dem Gebiet dieser negativen Theologie erwachsen ist, von ihm jedoch zweifellos mit den Mitteln auch der positiven, kataphatischen Theologie dargelegt und begründet wird“ (S. 327). Angesichts der Tatsache, daß die palamitische Theologie, oft weitab von der wissenschaftlichen Forschung, heute nicht selten zu mehr oder weniger kunstvollen Balanceakten in der Verteidigung der Orthodoxie von außerorthodoxen Kreisen ausgenutzt wird, gewährt B.s präzise und klare Darstellung und das von ihm gebotene Quellenmaterial endlich Gelegenheit,

sich diesem Problem gründlich und ernsthaft zuzuwenden. — H. Schäder, Das Glaubensbekenntnis des Gregor Palamas, *Θεολογία* 27, 1956, 1–14 (S. 713, Anm. 4) ist übrigens für den deutschen Leser bequem zu erreichen in: Ev. Theologie 16, 1956, 319 ff.

Es war in dieser Besprechung nur möglich, über den Aufbau des Handbuchs und seine wichtigsten Kapitel zu orientieren. Von den großen Themen haben wir nur einige herausgreifen können. Die Ergänzungen zur Literatur wollen in keiner Weise die Riesearbeit des Verf.s auch nur im Geringsten herabsetzen. Sein Handbuch wird für Generationen von Forschern und an der theologischen Byzantinistik Interessierten das wichtigste, umfassendste und verlässlichste Hilfsmittel bleiben. Zugleich hat B. der deutschen Forschung überhaupt ein neues Ruhmesblatt mit seinem Buch hinzugefügt. Wenn man bedenkt, wie stark die deutsche Byzantinistik während des letzten Krieges von der internationalen Fachforschung ausgeschlossen war, wird die Leistung B.s noch an Gewicht gewinnen.

Zum Schluß bleibt dem Rezensenten eigentlich nur noch übrig, sich beim Verf. zu entschuldigen, daß er mehr zu den nun schon mehrfach bemühten russisch-orthodoxen „Freibeutern“ gehört! Der Rezensent hofft trotzdem, dieses Handbuch mit seinen Mitteln der kirchengeschichtlichen Forschung auf das Angelegentlichste empfohlen zu haben.

Halle/Saale

K. Onasch

Mittelalter

Raphael Schulte OSB: Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 35), Münster i. Westf. (Aschendorff) 1959. XVI u. 198 S., kart. DM 17.80.

Die vorliegende Arbeit geht, wie der Verf. im Vorwort seines Buches mitteilt, auf eine Anregung Karl Rahners zurück, die sich im Nachwort zu dessen Abhandlung *Die vielen Messen und das eine Opfer* (Freiburg 1951) findet: „Es wäre eine dogmengeschichtlich nützliche Arbeit, der Geschichte der Lehre, daß die einzelne Messe als solche Opfer der Gesamtkirche ist, einmal genauer nachzugehen und zu untersuchen, wann diese Lehre zuerst ausdrücklich auftritt (es ist verhältnismäßig spät), wie sie genauer gemeint ist bei den verschiedenen Theologen, welche Folgerungen (mit Recht oder Unrecht) daraus abgeleitet werden.“ Eine umfassende dogmengeschichtliche Darstellung der Lehre, daß die Eucharistie Opfer der Kirche ist, fehlt bislang in der Literatur. Das Tridentiner Meßopferdekret und, ihm folgend, die wesentlich von der Kontroverse gegen die Ansichten der Reformatoren bestimmte römisch-katholische Theologie der nachtridentinischen Zeit „bewirkte, daß ‚die Messe ganz und gar als Opfer Christi‘ angesehen wurde“, während hingegen die Lehre, daß die Messe Opfer der Kirche sei (Schulte schreibt: „zugleich Opfer der Kirche sei“) kaum mehr beachtet wurde (S. 2). Demgegenüber bestreitet die protestantische Theologie unter Berufung auf das Neue Testament die Richtigkeit der Lehre, daß die Feier der Eucharistie als ein Gott dargebrachtes Opfer im Sinne des Dogmas der Transsubstantiation und insbesondere als ‚unblutige Wiederholung des blutigen Opfers Christi auf Golgatha‘ aufzufassen sei. R. Schulte weist darauf hin, daß im Bereich der römisch-katholischen Theologie unser Jahrhundert mit seiner liturgischen Besinnung einen deutlichen Wandel gebracht habe. So gebe es heute wohl kaum ein Werk römisch-katholischer Autoren über die heilige Messe, von welcher Art es auch sei, das nicht in irgendeiner Weise den Gedanken des Opfers der Kirche herausstelle (S. 2). Die Untersuchung der Frage, seit wann (es ist unserer Meinung

nach nicht so spät, wie Karl Rahner SJ vermutet) und in welchem Sinne die Messe als Opfer der Kirche verstanden wurde, ist von großem und allgemeinem theologischen Interesse. Es ist deshalb zu begrüßen, daß Raphael Schulte die Anregung Rahners aufgegriffen hat. Sch. beschränkt seine Untersuchung vorerst auf das Frühmittelalter, speziell auf die Zeit von Isidor von Sevilla († 636) bis zu Remigius von Auxerre († 908) und auf den spanischen, britischen und karolingischen Raum. Geplant sind Arbeiten gleicher Zielsetzung für die Väterzeit wie auch für die Scholastik und die folgenden Jahrhunderte bis auf unsere Tage.

Der Verf. gelangt in seiner Arbeit zu dem Ergebnis, daß sowohl im Bereich der spanisch-westgotischen Liturgie wie auch in dem der römischen die eucharistische Handlung in großer Geschlossenheit als ein Akt — und zwar als ein Opferakt — der *Ecclesia universalis* angesehen wurde. Daß bei Autoren im Bereich der römischen Liturgie allenthalben die gleichen Gedankengänge über das Opfer der Kirche zu finden sind wie in dem der spanisch-westgotischen, läßt darauf schließen, wie Schulte herausstellt (S. 186) — und es wird dem wohl niemand widersprechen wollen —, daß es sich hierbei um allgemeines Glaubensgut handelt. „Der Angelpunkt jeder Betrachtung über das eucharistische Opfer“, schreibt Schulte, „ist Christus . . . Das Opfer Christi — letztlich sein ganzes Leben, das wir aber in seinem Opfer [Sch. meint hier den Kreuzestod auf Golgatha] als dem Höhepunkt zusammengefaßt wissen — war also die Heilstat, in der die Schuld Adams gesühnt, aber auch der gottgeschuldete Kult wieder möglich wurde . . . Indes, die Heilstat Christi wird der Menschheit und dem Einzelnen nicht einfach ‚angerechnet‘, wird im Effekt nicht zur rein passiven Übernahme dargereicht. Vielmehr befähigt Christus die (erlöste) Menschheit, die Kirche also, und in ihr die Individuen, zur *aktiven Teilnahme am Heilswirken*“ (S. 186 f.). Schulte macht im Laufe seiner Untersuchung allerlei Feststellungen, die für das Verständnis der vorstehenden Sätze sehr aufschlußreich sind; er mißt ihnen jedoch nicht solches Gewicht bei, wie es nach Meinung des Rezensenten nötig wäre. *Kirche* bedeutet bei Isidor von Sevilla „die geschlossene Christenheit in ihrer wesenhaften Einheit als Corpus Christi“ (S. 37). Zur Auffassung Isidors vom Opfer stellt Sch. fest: „Dieses Tun [es ist in diesem Zusammenhang von der ‚(weihe)priesterlichen Tätigkeit beim heiligen Meßopfer‘ die Rede] des Amtspriesters deckt sich . . . keineswegs mit dem *offerre* der Meßfeier. Noch weniger läßt Isidor . . . die gesamte Meßopferhandlung in ihrem wesentlichen Bestand auf diese amtpriesterliche Tätigkeit beschränkt erscheinen. Der Priester ist wie alle Gläubigen ein Glied im *Corpus Ecclesiae*, d. h. Christi, jedoch ein Glied mit einer ganz bestimmten Aufgabe, die anderen nicht zusteht. Nur soweit hat der Priester im Gesamtopferakt der Kirche seine bestimmte Funktion. Dabei bleibt er Glied dieser Gemeinschaft, von der als ganzer das *offerre* ausgesagt wird“ (S. 48). „Der heilige Isidor sagt an mehreren Stellen direkt, daß die ‚Kirche‘ das Meßopfer darbringt“ (S. 52). „Der einzelne Christ . . . kommt durch die Kirche zur Gliedschaft mit Christus, wodurch er auch Priester wird“ (S. 43 f.). „In der feiernden Gemeinde ist bei ihm [d. i. bei Isidor] die ganze Kirche zu verstehen. Denn mit Cyprian spricht Isidor von der *Kirche* und nennt sie in diesem Zusammenhang auch *plebs creditum*“ (S. 50). Aus diesen Feststellungen geht wohl einhellig hervor, daß Isidors Ausführungen sich auf die Lehre vom Priestertum aller Gläubigen stützt. Die *Kirche* wird als die *Gemeinschaft* (Sch. sagt: ‚Heilsanstalt‘) *aller Auserwählten* verstanden (vgl. S. 31 und die dortigen Quellenhinweise). Der Verf. macht ferner die bemerkenswerte Feststellung, daß die Begriffe *consecrare* und *offerre* sich bei Isidor nicht decken. Das *consecrare* — Isidor benutzt daneben auch die Bezeichnung *conficere* — steht dem Geistlichen zu; es ist der Weihe- bzw. Vollzugsakt. Das eucharistische Opfer jedoch, das *sacrificium*, bringt die Kirche dar (*offert*). Wir haben deshalb alle Veranlassung, danach zu fragen, was denn genauer gesehen damals unter dem *Opfer der Kirche* gemeint war. Die frühmittelalterlichen Autoren stimmen darin überein, daß das Opfer der Kirche ein Selbstopfer ist; Schulte weist im Verlaufe seiner Untersuchungen wiederholt darauf hin. Felix von Urgel († 818) gibt uns in seinem *Liber de variis quaestionibus adversus Judaeos* Einblick in die Auffassung

seiner Zeit, worin das Wesen des christlichen Opfers bestehe. Den Vorrang des christlichen Opfers vor dem jüdischen sieht er, wie Schulte darlegt, in seiner Geistigkeit. „Bei den Juden werden Tiere, das Blut von Schafen und Rindern, also materielle Güter geopfert. In der Kirche aber werden die Gott wahrhaft angenehmen Opfer dargebracht, geistige Opfer nämlich. Unter ihnen werden genannt: Christi Leiden und Tod, der Zeugentod der Apostel und Martyrer, das eucharistische Opfer, Glaube und Barmherzigkeit, das Taufgeschehen, brüderliche Eintracht, Keuschheit, ein zerknirshtes Herz, das reine Gebet, Gehorsam gegen Gottes Gebote u. a.“ (S. 84 f.). Schulte, der davon ausgeht, daß die heutige Lehre vom Meßopfer sich auf eine durchgehende und unveränderte Tradition stütze, bezeichnet es als „auf-fallend . . . daß Felix dies alles *Opfer der Kirche* nennt. Nicht nur der Martertod wird als *pretiosum holocaustum ecclesiae* bezeichnet; es ist sogar die *passio Salvatoris nostri et sanguis ille pretiosus*, das *Leiden und der Tod Christi* das ‚erste Opfer der Kirche‘, und zwar ‚ausgezeichnet vor jedem andern Opfer der Kirche‘. Erst nach Nennung des Martyriums folgt das eucharistische Opfer“ (S. 85). Schulte konstatiert: „Man würde dem Texte nicht gerecht, wollte man in dem *primum sacrificium ecclesiae*, also der *passio et mors* (Christi) auch das eucharistische Opfer angezeigt sehen. Die verbindungslose Nebeneinanderstellung von *mors Domini, mors apostolorum et martyrum, corpus et sanguis, qui quotidie immolatur* als den (in bestimmter Hinsicht verschiedenen) Opfern ist zu eindeutig, als daß es so verstanden werden dürfte“ (S. 85 f.). Umso befremdender ist es, wenn Schulte dann im Schlußkapitel seiner Arbeit erklärt, daß „die Heilstat Christi im Kreuzesopfer als dem Gipfel zusammengefaßt ist, das eucharistische Opfer aber nichts anderes ist als eben das Kreuzesopfer Christi“ (S. 187). Hier hat sich Schulte offensichtlich über eine eindeutige Quellenaussage hinweggesetzt, die um so schwerer wiegt, als Sch. in seinen Aussagen über Felix von Urgel aussagt, daß dieser in seinen Darlegungen von den zu seiner Zeit gültigen und anerkannten kirchlichen Anschauungen nicht abweiche. Felix habe zwar 200 Jahre später als Isidor geschrieben, doch seine Lehren schlossen sich organisch der Auffassung Isidors und der früheren Autoren an (S. 83). In Fragen historischer Forschung — dazu gehörte auch die kirchengeschichtliche und die dogmengeschichtliche — muß man sich aber aufs sorgfältigste davor hüten, Anschauungen unserer Zeit in die einstige Lehre hinein-zuprojizieren, zumal wenn literarische Quellenzeugnisse der betreffenden Zeit den heutigen Anschauungen ausdrücklich entgegenstehen. Dieser Gefahr ist Schulte im Verlauf seiner Ausführungen mehrfach erlegen.

Es ist jedoch nicht die Absicht des Rezensenten, die wissenschaftliche Leistung des Verfassers irgendwie herabzusetzen. Es ist allein schon ein Verdienst, die Anregung K. Rahners aufgegriffen und die Untersuchung des gesamten Fragenkomplexes in Angriff genommen zu haben. Manches für die weitere Forschung wertvolle Einzelergebnis ist gewonnen. Man wird weiter durchdenken müssen, was einst damit gemeint war, wenn man liest: *die Kirche opfert — durch uns* (S. 39) oder wenn es im Post-Pridie-Gebet der spanisch-westgotischen Liturgie heißt: *Wir opfern Dir, was Du der Kirche Dir zu opfern bestimmt hast* (S. 58). Dabei wird man in vermehrtem Maße berücksichtigen müssen, daß das Opfer der Kirche als ein *Selbstopfer* verstanden wurde. Man wird nicht umhin können, alles das mit in die Betrachtung einzubeziehen, was vom Verlauf der Feier der Eucharistie zur damaligen Zeit mit dem Begriffe des Selbstopfers in Zusammenhang zu bringen ist, z. B. inwiefern das Gabenopfer, das die Gläubigen mitbrachten, als Äußerung einer Selbstdarbringung verstanden wurde, welche Bedeutung in dieser Hinsicht die Gebete hatten und alles andere, was man sonst im gottesdienstlichen Geschehen unter den Begriff der ‚Nachfolge Christi‘ stellen kann. Man wird prüfen müssen, ob die Aussage, daß die Eucharistie ein Opfer sei, bzw. daß in der eucharistischen Feier ein Opfer vollzogen werde, nicht *einzig* als Opfer der Kirche aufgefaßt worden ist, als Opferakt des *Corpus Christi mysticum*, der christlichen Gemeinschaft, der Gemeinde Christi. Man wird zu prüfen haben, ob wir die Darlegungen des Felix von Urgel vielleicht in etwa folgendem Sinne verstehen müssen: Die von Christus

gestiftete Gemeinschaft, die Kirche, ist auf das Prinzip der Nachfolge gegründet und unterscheidet sich hierin grundsätzlich von den Systemen menschlichen Zusammenlebens, die sich auf das Ordnungsprinzip der Macht stützen (der Herr befiehlt, die Diener haben zu gehorchen; der Herrscher befiehlt, die Untertanen müssen gehorchen). Anders in der Kirche: Der Herr hat vorgelebt; die Anhänger (Jünger, Gläubigen) folgen ihm nach. Ohne den Herrn gäbe es keine Nachfolge. Der Herr hat Gott ein Opfer dargebracht. Dieses Opfer war ein Selbstopfer: die gehorsame Hingabe seines Lebens und Unterstellung unter den Willen Gottes bis hin zur äußersten Konsequenz, dem Höhepunkt dieser Hingabe, dem Tod am Kreuz. Das Opfer Christi umfaßt also letztlich sein ganzes Leben, der Höhepunkt dieses Opfers ist der Kreuzestod. Dieses Opfer ist das erste Opfer in der von Christus gestifteten Gemeinschaft, die das Prinzip der Nachfolge vertritt. Das Opfer Christi (sein Leben, Leiden und Sterben) ist somit das *erste Opfer* (*primum sacrificium*) *der Kirche und ausgezeichnet vor jedem anderen Opfer der Kirche*. Das Opfer der Christenheit besteht nun in der Nachfolge. Dieses Opfer wird täglich dargebracht (*quotidie imolatur*). Auch dieses Opfer ist ein Selbstopfer und ein Ganzopfer: die Christenheit, die Gemeinschaft der Gläubigen (*plebs credentium*) bringt sich selbst, ihr Leben, Gott dar, d. h. sie unterstellt sich bis zur letzten Konsequenz Gottes Willen. Es ist darum nicht verwunderlich, daß Felix von Urgel in seiner Aufzählung der Opfer der Christenheit nach der *passio et mors Domini* das Opfer der Apostel und Märtyrer nennt; denn dieses bestand ebenso wie das des Herrn in der Hingabe des ganzen Lebens in den Willen Gottes bis hin zum Märtyrertod. Dann erst folgt das eucharistische Opfer, das seinem Wesen nach die feierliche Selbstdarbringung der Christenheit sinnfällig verkörpert — sowohl symbolisch als auch praktisch: symbolisch in der Darbringung von Brot und Wein, d. h. der Elemente, die nach den Einsetzungsworten des Stifters dieser Gemeinschaft das Sinnbild der Christenheit, des *Corpus Christi mysticum*, sind. Die eucharistische Feier stellt aber nicht nur symbolisch die Darbringung (das Opfer) der Kirche dar, sondern ist es zur damaligen Zeit auch praktisch. Die Gläubigen bringen Gaben mit, die in erster Linie der Armenpflege dienen; damit steht die Gemeinde in der Nachfolge Christi hinsichtlich des Gebots der Nächstenliebe; desgleichen sind die Wortverkündigung (Lesung, Predigt) und die Gebete der Gemeinde Akte der Nachfolge Christi. Die feiernde Gemeinde weiß sich in dieser Nachfolge eins mit der gesamten Christenheit. So ist die Messe, die in höchstem Grade eine Verkörperung des Opfers der Kirche darstellt, nicht nur Opfer der Anwesenden, sondern der gesamten Christenheit, der *Ecclesia universalis*. Da die Aussagen des Isidor von Sevilla und die des Felix von Urgel weitestgehend übereinstimmen, wird man zu prüfen haben, ob diese Lehre, die der Rezensent im Anschluß an die von Schulte aufgezeigten Feststellungen oben in groben Zügen zu skizzieren suchte, gemeinsames Glaubensgut des Frühmittelalters gewesen ist. Es ist zu erwarten, daß die geplante Arbeit gleicher Zielsetzung über die Väterzeit weitere Erkenntnisse vermittelt, unter anderem auch Erkenntnisse für das Verständnis der Äußerungen der in der vorliegenden Arbeit besprochenen frühmittelalterlichen Autoren, zumal diese sich ja in ihren Anschauungen auf die Schriften der Väterzeit stützen, dort geäußerte Gedanken wieder aufnehmen, weiterführen oder zu erläutern suchen.

Cuxhaven

A. Weckwerth

Matthias Zender: Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kulturgeschichte und Kultverbreitung, (= Veröffentlichung des Instituts für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn) Düsseldorf (Rheinland-Verlag) 1959. 256 S., 25 Abb. a. Bilds., 24 Kt. i. Text, 6 Faltkat., kart. DM 36.—.

Trotz ihrer ausgesprochen volkscundlichen Zielsetzung ist diese Veröffentlichung des als Bonner Universitätslehrer und durch die Leitung des Atlas der deutschen Volkskunde bekannten Verfassers auch für Historiker, Kirchengeschichtler und Kunsthistoriker von hohem Wert. M. Zender bringt zunächst die Kultgeschichte der Heiligen Lambert, Servatius, Gertrud von Nivelles und Cornelius, deren Verehrung vom mittleren Maasland ihren Ausgang genommen hat und gibt für diese Heiligen eine genaue Kultverbreitungskarte im französisch-niederländisch-deutschen und für Gertrud auch im skandinavischen Raum. Anschließend legt er die Entwicklung und räumliche Ausbreitung der Verehrung der Heiligen Stephan und Remigius dar sowie der Kölner Heiligen Severinus, Gereon, Ursula und Drei Könige und der Trierer Heiligen Maximin, Celsus und Maternus. Auch diese behandelt er im weiten europäischen Rahmen, indem er die Kultverbreitung und Art der Verehrung bis nach Spanien, Ungarn, Rumänien, Polen, ja Rußland hin verfolgt. In seiner Untersuchung beschränkt sich Z. nicht auf die Darlegung des offiziellen kirchlichen Kults, sondern zeigt auf, wie das Bild einzelner Heiliger im Laufe der Zeit zum Teil aus kirchenpolitischen oder andern Gründen verändert worden ist, wie die Ausbreitung der Verehrung auch bei Herkunft aus dem gleichen Entstehungsgebiet oftmals recht verschieden war, je nachdem welche Bevölkerungsschicht vornehmlich der Träger des Kultes war. Z. weist nach, wie stark bei der Heiligenverehrung — bedingt durch die Träger des Kultes — teilweise die Volkstumsgrenzen in Erscheinung treten, daß es aber nicht an dem ist, daß bei der Ostsiedlung die Auswanderer ihre Heiligen mitnehmen. Nur diejenigen wurden mitgenommen, deren Kult damals noch lebendig war. Er zeigt auf, wie das Bild eines Heiligen gelegentlich durch das eines andern ersetzt wurde. Aufschlußreich sind auch seine Darlegungen darüber, auf welche Weise die Krankheitspatronate bei dem jeweiligen Heiligen entstanden sind. Z. läßt uns auf diese Weise tief in die Volksfrömmigkeit der damaligen Zeit hineinblicken; er zeigt, wie die Vorstellungen, in welcher Notlage man den Heiligen anrufen und von ihm Hilfe erwarten könne, in den einzelnen Gegenden oftmals recht verschieden waren. An die Ausführungen zu jedem Heiligen schließt sich eine genaue Angabe des Kultvorkommens mit literarischem Nachweis an. Eine reichhaltige Bibliographie schließt das Ganze ab. So ist das Buch nicht nur für den Volkskundler, sondern auch für den, der in den anderen eingangs genannten Disziplinen arbeitet, eine wertvolle Quelle.

Cuxhaven

A. Weckwerth

Hans Joachim Kirfel: Weltherrschaftsidee und Bündnispolitik. Untersuchungen zur auswärtigen Politik der Staufer (= Bonner Historische Forschungen 12). Bonn (Röhrscheid) 1959, 231 S., brosch. DM 18.—.

Ausgehend von der herrschenden Forschungsmeinung, wie sie besonders in der bekannten Arbeit von R. Holtzmann hervortritt, aber auch unter Heranziehung der älteren Literatur geht der Verfasser erneut an die Untersuchung eines für die staufische Zeit wichtigen Fragenkreises. Zunächst wendet er sich den Quellenstellen über die Vorgänge von St. Jean-de-Losne im Jahre 1162 zu, sodann bespricht er die oft zitierten Äußerungen über die reguli, die dem staufischen Herrscher gegenüberstanden. Der Verfasser lehnt es ab, in den beiden Sachkomplexen Anhaltspunkte für einen Weltherrschaftsgedanken der staufischen Kaiser zu finden. Die Idee des *dominium mundi* wurde nach ihm von Friedrich I. bis Friedrich II. zwar als poli-

tisches Mittel oder als solches der Propaganda verwertet, aber nicht als eine tragende Komponente der staufischen politischen und geistigen Haltung aufgefaßt. So gelangt der Verfasser zu einer völligen Ablehnung der These von R. Holtzmann, der die Stellung des Kaisers als *auctoritas* für das 12./13. Jh. umrissen hatte. Der Verfasser gesteht dem Kaiser zwar eine höhere Rangstellung zu, fragt aber nicht danach, wie sich diese eigentlich dargestellt habe. Betrachtet man die Beweisführung, die sich mit den einzelnen Quellengruppen befaßt, etwas näher, so stellt man jeweils beachtenswerte Ansätze und Gedankengänge fest, die Einzelinterpretation ist oft durchaus richtig gegeben, dann aber meint man in den Schlußfolgerungen öfter eine fast völlige Umkehr im eingeschlagenen Wege zu verspüren, wenn sich Ergebnisse einstellen, die zu der Grundthese, daß es keinen Weltherrschaftsgedanken der Staufer gegeben habe, nicht recht stimmen wollen. Es gewinnt auch manchmal den Anschein, als ob der Verfasser in den schwierigen geistesgeschichtlichen Fragen und in den subtilen Erwägungen des geistigen und religiösen Lebens des 12. und 13. Jh. doch noch nicht die ganze Vielfalt eines reichen Gedankengutes und seiner wiederholten Durcharbeitung und verschiedenen Aufnahme herausgearbeitet und nutzbar gemacht habe, die notwendig ist, um seine Fragestellung zu beantworten. Die einzelnen Regierungszeiten sind noch zu stark als Einheit jeweils behandelt; man hätte gerne gesehen, daß auf den wechselnden Personenkreis, der um die Herrscher bestand, der aber die Entwicklung maßgeblich beeinflusste, ja manchmal die Ereignisse stärker beeinflusste als der Herrscher selbst, mehr eingegangen worden wäre; dies hätte allerdings eine viel eingehendere Interpretation der Quellen, vor allem der Arengen und der allgemeinen Grundsätze und der Meinungsäußerungen in den staatspolitisch wichtigen Schreiben verlangt, als im Rahmen der Arbeit geboten werden konnte. War die gestellte Frage nicht überhaupt zu schwierig für eine Erstlingsarbeit? So wird man in den ersten Teilen des vorliegenden Buches den Hauptwert in der erneuten Bereitstellung wesentlichen Quellenmaterials und in den vielfältigen Anregungen erblicken, die in Zustimmung und Widerspruch ausgelöst werden. Sehr viel mehr wird man sich dem letzten Teil der Arbeit mit Beifall zuwenden, in dem der Verfasser die politischen Beziehungen des staufischen Reiches zu seinen Partnern im Abendland und in Byzanz untersucht. Hier wird mit Recht auf die verschiedenen Formen der Beziehungen und ihre geistigen Grundlagen eingegangen; die Begriffe der *amicitia* und der *societas* treten dabei, wie schon Raehwin bemerkte, besonders in den Vordergrund; schöne Beobachtungen werden insbesondere gemacht für die Frage, wie die Beziehungen Friedrichs II. zu England und Frankreich sich gestalteten. Die Mittel, deren die staufische Politik sich bediente, um das Ziel eines überragenden Einflusses zu erlangen, treten dabei klar hervor; die geistige Zielsetzung der Kaiser aus dem Stauferhause wird auch weiterhin die Forschung beschäftigen müssen. Dankbar bleibt man dem Verfasser, daß er die Aufmerksamkeit wieder auf die großen geistigen und religiösen Probleme im staatlichen Leben der Stauferzeit hingelenkt hat und den Boden lockerte für eine weitere Bearbeitung.

Bad Nauheim

H. Büttner

Josef Lenzenweger: *Berthold, Abt von Garsten, † 1142* (= *Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs*, herausgegeben vom Oberösterreichischen Landesarchiv Bd. 5). Graz-Köln (in Kommission bei Böhlau) 1958. XVI, 304 S. geb. DM 20.—.

Das Buch ist von besonderer Art. Abt Berthold von Garsten (Oberösterreich) ist im Jahre 1142 im Rufe der Heiligmäßigkeit gestorben, und die Osterreichische Benediktinerkongregation hat 1951 einen noch laufenden Kanonisationsprozeß angestrengt. L. war Postulator im Diözesan- und Vizepostulator im römischen Verfahren, und aus der ihm in diesem Zusammenhang gestellten Aufgabe erklären sich manche Eigenarten des Buches. Es ist aber von vornherein zu betonen, daß L. mit

bewundernswertem Geschick im Aufspüren selbst fernster Quellen an seine Aufgabe herangegangen ist.

Die Arbeit besteht aus zwei Teilen, einem darstellerisch interpretatorischen Abschnitt und einer Analyse der biographischen Quellen zu Berthold, vor allem seiner Vita, die in einem Anhang ediert ist. Berthold wurde 1110/11 Abt von Garsten, nachdem er über die Stationen eines Mönchs in St. Blasien und Priors in Göttweig für das Garstener Amt glänzend vorbereitet war. Denn Garsten war ursprünglich Kanonikerstift und wurde 1107 in ein benediktinisches Filialkloster von Göttweig, das ebenfalls aus einem Chorherrenstift entstanden war, umgewandelt. Es ist zu betonen, daß nicht nur Göttweig und Garsten, sondern eine ganze Reihe Stifte von der benediktinischen Erneuerungsbewegung erfaßt und in strengere Kongregationen verändert wurden. Und gerade die Diözese Passau stand sehr im Zeichen dieser Umstellung: neben Göttweig und Garsten traf Seitenstetten und Melk dasselbe Schicksal. In den Diözesen Augsburg, Regensburg und Mainz wurden die Kanonikerkonvente Neresheim, Walderbach, Hasungen und Eberbach benediktinisch. Daß es bei der Umwandlung nicht immer freiwillig zugegangen ist, erfahren wir aus der Vita Bertholdi c. 2 (S. 228), und es lassen sich andere, teilweise noch unveröffentlichte Zeugnisse anführen, die Rez. an anderem Ort vorzulegen beabsichtigt. Berthold empfahl sich durch seine im Werdegang begründete monastische Verlässlichkeit, obwohl von ihm gesagt wurde *eum quidem pio patris habundasse affectu, magistri vero caruisse* (c. 3 S. 230). Sein Leben, das wir nahezu ausschließlich aus der Vita kennen, ist mit den Attributen ausgestattet, die dem hagiographischen Anstand damaliger Zeit entsprechen, wie auch der formale und kompositorische Aufbau der Vita durchaus mit dem Typ der Legende im 12. Jahrhundert übereinstimmt (bezeichnend z. B. ist der *Igitur*-Anfang im Prolog S. 226); gerade Österreich erhielt in dieser Zeit ein großartiges Denkmal im *Magnum Legendarium Austriacum*. L. zeigt Berthold von seinen verschiedenen höchst heiligen-gerechten Seiten, ohne freilich zu einer klaren Zeichnung eines individuellen Lebens gelangen zu können. Hin und wieder läßt ihn der Eifer für seinen Helden in einen leicht paränetischen Ton fallen, z. B. S. 66, wo er die kultische Verehrung und Geltung zu behandeln beginnt: „Milliarden von Menschen haben in Tausenden von Generationen schon den Planeten Erde bevölkert. Jeder Augenblick bedeutet Kommen und Gehen, Geburt und Tod. Die Erinnerung an ganze Völkerschaften wurde ausgelöscht usw.“ (über ein Zitat aus Werfels Lied der Bernadette). Und um Berthold möglichst lebensvoll darstellen zu können, unternimmt L. etwas, was vor ihm H. Fichtenau mit der Figur Karls des Großen versucht hat: Gestützt auf die Relationskategorien Ernst Kretschmers errechnet er am Körperbau Bertholds dessen Charakter, denn durch einen Exhumierungsbericht aus dem 17. Jh. erfahren wir recht genau Bertholds Körpermaße. So lesen wir denn, daß Berthold „Schizothymiker“ war, welche Einordnung „auch dem leptosomen Körperbau“ entspräche.

Nun zur Analyse der Vita Bertholdi (vgl. *Bibliotheca hagiographica latina* nr. 1274–1283) und zur Edition. L. erschwert dem Leser die volle Ausnützung seiner Arbeit, weil er dem bloßen Text der Ausgabe getrennt einen nicht sehr organisch angelegten Kommentar voranstellt; in dem Editionsteil ist allein der Wortlaut mit kritischem Apparat abgedruckt ohne irgendein erklärendes Wort bei Eigennamen und ohne Kennzeichnung übernommener Zitate. Beides gehört zum Text, wenn man verhindern will, daß der Leser an gewonnenen Ergebnissen vorübergeht. Bei den Handschriftenbeschreibungen ist es schade, daß L. nicht erwähnt, in welchem Zusammenhang jeweils die Vita Bertholdi steht. Der Cod. Vindobon. 602 z. B. enthält (vgl. Wattenbach, *Archiv* 10, 1851, 459) Lebensbeschreibungen österreichischer Reformer, Altmanns, Eberhards und Tyemos, und die Aufnahme Bertholds verrät doch wohl ein Programm. L. zieht aus dem Attribut *sanctus* mehrfach Datierungsschlüsse, da er offenbar der Meinung ist, daß die mittelalterlichen Schreiber und Autoren erst nach vollzogener Heiligsprechung es verwendet hätten (z. B. S. 151, 174, 182). Das ist ein Irrtum. Mittelalterliche Schriftsteller und gerade Legendenschreiber setzen häufig und ohne Regel den Titel *sanctus*, ohne daß eine förmliche

Kanonisation erfolgt war. Die *Vita Gregorii VII.* Pauls von Bernried z. B. nennt oft ihren Helden *sanctus*, obwohl Papst Gregor VII. im ganzen Mittelalter bekanntlich nicht einmal lokal heiliggesprochen worden ist. Die Untersuchung leidet des weiteren etwas darunter, daß L. nicht Topos und Einzelzug unterscheidet. Der Verfasser der ältesten *Vita* nennt sich *peccatorem indoctum*; „durcharaus bescheiden“ findet L. den Ausdruck (S. 182, 226). „Sünder“ pflegen sich zumal Mönche häufig zu bezeichnen (man denke etwa an Petrus Damiani), und *indoctus* gehört völlig zu den Bescheidenheitsfloskeln mittelalterlicher Schriftsteller (vgl. Gertrud Simon, Untersuchungen zur Topik der Widmungsbriefe mittelalterlicher Geschichtsschreiber bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, Arch. f. Dipl. 4, 1958, 108 ff.); Manegold von Lautenbach z. B. stellt sich als *pene idiota* vor; *indoctus* ist in dieser Nachbarschaft durchaus nicht so sehr bescheiden. Und warum soll (S. 179) der Hinweis auf Gregor I. den Verfasser als Benediktiner erweisen? Kein Papst hat seine Schriften in solchem Maße zitiert wie Gregor VII.; tat er es aus benediktinischer Gesinnung? Von einem Fortsetzer, einem Melker Konventualen, heißt es, er „offenbare seinen Beruf auch durch seine Psalmenkenntnis“. Gestützt wird die Behauptung durch ein referiertes Zitat, das Abt Siegfried von St. Benedikt an der Gran gebraucht hat (S. 156, 199): er wolle die Berthold-*Vita servare super aurum et topazion*. Aber dieses Psalmenwort (Ps. 118, 127) gehört ganz zum mittelalterlichen Jargon bei besonderer Wertschätzung eines Buches; man vgl. etwa den Anonymus Mellicensis hg. v. Ettlinger S. 91 c. CV: *opus prestantissimum super topazium et aurum obrizum preciosum* (auch S. 59, c. XXVIII). Davon völlig abgesehen läßt sich an Hand solch einfacher Psalmenkenntnis gewiß keine Distinktion innerhalb des geistlichen Standes treffen.

Bei dem an sehr verschiedenen Stellen im Buch behandelten Stoff begrüßt man ein ausführliches Register umso mehr, und der Leser sei angewiesen, sich bei der Suche nicht entmutigen zu lassen. Es steht mehr im Register, als ihm im ersten Augenblick anzusehen ist: Paul v. Bernried ist nicht unter Paul zu finden, sondern unter Bernried (als sei es der Zuname), Berthold v. Engelberg unter Engelberg, Wilhelm v. Tyrus unter Tyrus und unter Wilhelm, Tyemo v. Salzburg jedoch nicht unter Salzburg, sondern unter Tyemo. — L. hat uns ein gründliches Werk über Leben und Kult Bertholds von Garsten und vor allem die *Vita* in gediegener Edition geschenkt, aber durch eine zuweilen nicht geschickte Stoffdarbietung die Benutzung seiner Arbeit erschwert.

Kiel

Horst Fuhrmann

Suitbert Gammersbach: *Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen* (= Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung Bd. 5). Köln (Böhlau) 1959. VIII, 159 S. brosch. DM 12.—.

Neben Abailard, der durch die Editionen von Geyer und Ostlender sowie durch die dogmengeschichtlichen Untersuchungen von A. Landgraf in neues Licht gestellt worden war, ist Gilbert Porrée wohl die meist umstrittene Theologengestalt des großen 12. Jahrhunderts. Nachdem N. M. Haring die wichtigsten theologischen Werke Gilberts in neuer, kritischer Ausgabe vorgelegt und M. A. Schmidt (nach A. Hayen und M. E. Williams) die viel umstrittene Trinitätslehre des Bischofs von Poitiers aufs neue untersucht hat, stellt sich die vorliegende Arbeit die Aufgabe, anhand der fünf bzw. sechs Quellen, die den Verlauf der Prozesse gegen Gilbert behandeln, den geschichtlichen Verlauf dieser Prozesse und ein gültiges Bild von der Person des großen Theologen zu zeichnen. Vorsichtig werden die einzelnen Quellen auf ihre Voraussetzungen und Tendenzen hin betrachtet und eingeordnet und einige Einzeluntersuchungen (vgl. bes. S. 8 über den Namen de la Porrée gegen F. Pelster; S. 45 Anm. 15 über den Brief des Gottfried v. Auxerre usw.) erhellen bisher umstrittene Fragen. Klar wird der Verlauf des Prozesses von Paris (1147) und von Reims (1148) dargestellt. Mit Otto v. Freising (gegen Gottfried) hält der Verfasser

fest, daß die Lehre Gilberts nicht in einem Disziplinarverfahren verurteilt wurde, daß vielmehr Pp. Eugen III zunächst nur die Annahme des ersten Satzes des von Bernhard v. Clairvaux vorgelegten Glaubensbekenntnisses verlangt habe und daß schließlich Gilbert dieses Symbol in seiner Ganzheit (nicht die einzelnen Sätze) unterschrieben habe. Die Zeichnung der „Persönlichkeit Gilberts im Lichte der Quellen“ (109–139) hätte wohl an Klarheit und Farbe noch gewonnen, wenn der Verfasser hier auch das sachliche Problem der Dialektik in der Theologie, so wie es sich im 12. Jahrhundert in der Auseinandersetzung der neuen Theologie des Weltklerus gegenüber der hergebrachten mönchischen Theologie zeigte, in seine Betrachtung mit einbezogen hätte. (Für die mönchische Theologie sei auf J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957 verwiesen.)

Bonn

J. Auer

Jean-B. Van Damme OCR: *Autour des origines Cisterciennes* (Sonderdruck aus *Collectanea OCR* 1958/59, S. 37–156).

Documenta pro Cisterciensis Ordinis historiae ac juris studio collecta a Joann.-B. Van Damme OCR, Westmalle 1959, 28 S.

Der Zisterzienserorden und der aus ihm hervorgegangene Trappistenorden haben seit einiger Zeit in der wissenschaftlichen Welt und darüber hinaus großes Interesse gefunden, das in mehreren Neuerscheinungen zum Ausdruck gekommen ist. Um nur einige zu nennen: Th. Lekai, *The white Monks* (Spring Bank/USA 1953); Ch. Grolleau, *L'ordre de Cîteaux* (Paris 1954); Ph. Schmitz, *Geschichte des Benediktinerordens III* (Einsiedeln 1955); *Spiritualité de Cîteaux* (Paris 1955); Lekai-Schneider, *Geschichte und Wirken der weißen Mönche* (Köln 1958). Neben diesen Gesamtdarstellungen hat sich die Forschung mit den Anfängen dieser Mönchsgemeinschaft befaßt, über die sich verschiedene Ansichten und Urteile eingebürgert hatten. Schon 1932 gab T. Hümpfer SOC das Manuskript eines Auszuges aus dem *Exordium Parvum* und aus der *Carta Caritatis* heraus, ohne aber auf die Bedeutung dieses Dokumentes hinzuweisen und die traditionellen Ansichten zu überprüfen (*Exordium Cistercii cum Summa Cartae Caritatis*, Vâc 1932). Den Wert der von Hümpfer vorgelegten Urkunde erkannte J. B. Mahn; er fand darin einige Partien aus der ersten Fassung dieses Ordensstatuts (*L'ordre Cistercien et son gouvernement*, Paris 1945). 1942 veröffentlichte J. Turk eine in Laibach aufgefundene Handschrift aus dem Jahre 1150, in der er das erstmals gesammelte Material über die Anfänge und die Statuten des Ordens entdeckte (*Prvotna Chartae Caritatis*, Laibach 1942; eine Übersetzung davon in den *Analecta SOC* 1945, S. 11–61). Diese Dokumente weichen von den bisherigen Urkunden aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in mehreren Punkten bedeutend ab. Einen weiteren Fortschritt brachten die Arbeiten J. Leclercq OSB, der in Trient auf ein Exzerpt aus diesem Ordensstatut stieß (*Une ancienne rédaction des Coutumes cisterciennes*, in *Rev. Hist. Eccl.* 47 [1952] S. 172–176). Mit dem bis dahin bekanntgewordenen Quellenmaterial hat sich ausführlich M. J. A. Lefèvre beschäftigt (*Coll. Ord. Cist. Ref.* 16 [1954] S. 5–29, 77–104, 157–182, 241–266; 17 [1955] S. 11–39, 65–97, 265–271; *Anal. Praem.* 30 [1954] S. 12–19; *Le Moyen Age* 1955, S. 79–120 und 329–361; *Rev. bénédict.* 1955, S. 90–109; *Anal. Bolland.* 74 [1956] S. 50–83; *Rev. Hist. Eccl.* 51 [1956] S. 5–41).

Auf Grund dieser Funde und Untersuchungen hat sich die früher schon vertretene Meinung bestätigt, daß das Ordensstatut der Zisterzienser, das für die Geschichte des Ordenswesens so bahnbrechend geworden ist, noch im Jahrhundert der Gründung eine Entwicklung durchgemacht hat. So unterscheidet man heute: *Carta Caritatis* (= CC) originale; CC-prior; Summa-CC: Stellen aus einem Gesetzbuch, das neben historischen Notizen liturgische und monastische Bestimmungen enthält; CC-posterior (1165), auf die man bis zu den neuen Funden allgemein zurückgegriffen hatte; *Exordium Magnum*: eine legendäre Darstellung über die Tätigkeit des Ordens aus den ersten Jahrzehnten; *Exordium Parvum* (= Ex. Parv.): der älteste Bericht

über die Anfänge des Ordens; Exordium Cistercii (= Ex. Cist., auch Summa Exordii): historische Angaben zur Summa Caritatis.

Die neuen Forschungsergebnisse über die Ursprünge des Ordens hat der Trappistenpater Jean-B. Van Damme eingehend überprüft und ist zu folgenden Feststellungen gekommen: Die CC-originale stammt aus dem Jahre 1113 und ist vollständig erhalten im 1. Kapitel der CC-prior, die (letztere) eine Erweiterung und teilweise Veränderung der ursprünglichen Fassung darstellt und in der Zeit von 1113 bis 1119 entstanden ist. Die Summa-CC, die inhaltlich nicht von der CC-prior abweicht und als eine rein persönliche Redaktion anzusehen ist, muß in das Jahr 1123 oder 1124 datiert werden. Das Ex. Parv. behält seinen bisherigen Wert und bleibt nach wie vor der beste und gesichertste Bericht über die Ursprünge des Ordens. Trotz mancher Versuche, dem Benediktinerabt Robert von Molesme die Gründung von Citeaux abzuspochen, bleibt bestehen, daß er diese Niederlassung ins Leben gerufen hat, nachdem ihm die Erlaubnis dazu vom Päpstlichen Legaten Hugo von Lyon erteilt worden war. Das Reformkloster von Citeaux und der daraus erwachsene Zisterzienserorden, in dem das Ideal des Cönobitentums eine neue Form gefunden hat, zeigt zugleich die Weite und Entfaltungsmöglichkeit, die der Benediktinerregel eigen ist. Das ganz im Geiste dieser Regel abgefaßte Ex. Parv. ist wesentlich ein Werk des 3. Abtes Stephan Harding und erhielt seine endgültige Fassung am 23. Dezember 1119 nach vorheriger Rücksprache mit den am Anfang desselben Jahres zum ersten Generalkapitel zu Citeaux versammelten Äbten und Kapitelsmitgliedern. — Ein eigenes Heft „Documenta“ bringt die Texte des Ex. Parv., der CC cum sua approbatione, das Ex. Cist., die Summa-CC und die Capitula der Ordensregel.

Van Damme hat zweifellos das Verdienst, die Berichte über die Anfänge des Ordens und damit über die Grundlagen dieser Neugründung einer sorgfältigen Bearbeitung und Kritik unterzogen zu haben. Seine Ergebnisse dürfen nach dem heutigen Stand als gesichert angesehen werden. Schon oft ist von Profan- und Kirchenhistorikern bedauert worden, daß gerade über die Anfänge mancher alten Orden viel zu wenig bekannt ist und daß diese terra incognita dringend weiterer Erhellung bedarf. Es wäre zu wünschen, daß auch von andern und für andere Orden ähnliche Untersuchungen mit derselben Gründlichkeit, Sachkenntnis und hoffentlich auch mit demselben Erfolg durchgeführt werden.

Walberberg/Bonn

G. Gieraths

Raoul Manselli: *La „Lectura super Apocalipsim“ di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'eschatologismo medioevale* (= Istituto storico italiano per il medio evo, Studi storici fasc. 19–21). Rom 1955. IV, 245 S.

Infolge eines bedauerlichen Versehens kann die wichtige Arbeit von Manselli erst jetzt angezeigt werden. Obwohl man sich mit Olivi eingehend beschäftigt hat, sind seine Werke noch zum großen Teil ungedruckt. Für sein letztes und reifstes Werk, die sog. Postille zur Apokalypse, bereitet M. die kritische Edition vor, die allem nach demnächst erscheinen dürfte. In dem vorliegenden Hefte der rasch voranschreitenden Serie der „Studi storici“ haben wir eine treffliche Einführung; die Abschnitte zur Geschichtsdeutung vor Olivi bieten eine gute Zusammenfassung und doch auf weite Strecken hin neuartige Darstellung, die neben die zur Zeit häufiger werdenden ähnlichen Untersuchungen tritt und erhebliche Lücken ausfüllt. Mit diesem Hinweis auf den ersten Teil des Buches wollen wir uns begnügen. Denn von besonderem Interesse ist der zweite Teil des Werkes, der sich mit der Person des provenzalischen Spiritualen und seinen Schriften befaßt. Kapitel IV untersucht kritisch die Forschung der letzten Jahrzehnte, im besonderen die Deutungen von Benz und Koch, dann die Kommentare zur hl. Schrift und ihren eschatologischen Gehalt. In der Erklärung des Trostbriefes von Olivi an die in Katalonien gefangenen Anjou-Prinzen schwächt er

den bisher angenommenen Einfluß Joachims von Fiore erheblich ab, in ähnlicher Weise gilt dies auch für den bekannten Brief Olivis an Konrad von Offida.

Nach solch eingehender Vorarbeit kommt M. zum eigentlichen Thema, der „Lectura super Apocalipsim“. Hier gilt es bei der Durchleuchtung des Prologs und einer Übersicht über den Aufbau der Lectura sich erneut mit dem kalabresischen Abt auseinanderzusetzen. Nach M. teilt Olivi nicht mit Joachim die Lust an verwegenen geistigen Kombinationen und Zahlenspielerereien, sondern bleibt dem Text philologisch entschieden näher. Joachim ist für Olivi eine auctoritas, aber neben anderen. Vor allem übernimmt er nicht die Zusammenhänge zwischen Trinität und Geschichtsablauf, mit einem Wort: es wird Olivi von den bisherigen joachitischen Übermalungen befreit und festgestellt, daß Olivi für die politischen Vorgänge bei weitem nicht die Interessiertheit des Seherabtes aufweist. M. rekonstruiert dann das geistige Gerüst der Lectura, die sich auf die beiden Pfeiler Christus-Kirche stützt. Der Siebenzahl der Visionen entspricht der siebenfältige status der geschichtlichen Kirche. Die von Olivi für die Beschreibung der einzelnen Zeitalter herangezogenen Fakten sind zugleich eine Quelle für den Umfang seiner dogmengeschichtlichen Kenntnisse. Wenn auch Olivi nicht eigentlich und direkt Bezug nimmt auf seine zeitgenössische Situation und er die Übergänge vom einen status zum anderen als fließend und unscharf ansieht, so sind seine Meditationen über die letzten status natürlich wichtiger als die über die früheren. Im Mittelpunkt des entscheidenden status steht, wie bei allen Spiritualen strenger Observanz, die Gestalt des hl. Franz von Assisi. Aber auch hier ist nach M. bei Olivis maßvoller Ausgeglichenheit keine Identifizierung Babylons mit Rom oder dem Papsttum, so daß seine Erklärung zur Apokalypse konkreter Bezugnahmen entbehrt und mehr theoretischen Entscheidungen der verschiedenen Formen und Stufen der Christusnachfolge entsprechen dürfte. Dabei ist die Zahl der eigentlichen Hochchristen gering und die wahre Kirche, im Gegensatz zur offiziellen Kirche auf einen kleinen Personenkreis beschränkt.

Unter Hinweis auf die Forschungsergebnisse von Manselli hat inzwischen Edith Pásztor in ihrem wichtigen Aufsatz: „Le polemiche sulla „Lectura super apocalipsim“ di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna (Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano 70, 1958, S. 365–424)“ unter genauer Prüfung der bisher bekannten Quellen und Heranziehung neuen Materials die verschiedenen Verfahren gegen Olivi in ein neues Licht gerückt; dabei sind viele Ansichten der bisherigen Forschungen entscheidend verändert worden.

Tübingen

K. A. Fink

Lambertus de Legia: De Vita, Translatione, Inventione ac Miraculis sancti Matthiae apostoli libri quinque. Eingeleitet und herausgegeben von Rudolf M. Kloos (= Trierer Theologische Studien 8). Trier (Paulinus-Verlag) 1958. 214 S., 2 Taf., kart. DM 23.40.

G. Kantenich, dans le *Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier* (fasc. 8, 1914, p. 36), et le P. M. Coens, dans le *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum* de la même bibliothèque (*Analecta Bollandiana*, t. 52 1934, p. 257), avaient donné l'analyse d'un manuscrit provenant de l'abbaye de Saint-Matthias de Trèves (n° 1375, XII^e siècle), qui contenait d'abord un long poème inédit de 2710 vers divisé en cinq livres et consacré aux miracles de l'apôtre Saint Matthias et ensuite une *Vita* en prose du même saint (*BHL*. 5700). L'édition de ce poème, dont on ne connaît pas d'autre copie, constitue la partie principale de la thèse de doctorat que M. Kloos a composée sous la direction du professeur P. Lehmann.

Les quelques rares renseignements que nous possédons sur l'oeuvre de cet hagiographe sont fournis principalement par le manuscrit 1375, qui, s'il n'est pas autographe, est sûrement contemporain de l'auteur. A la fin du prologue de la pièce métrique, celui-ci écrit:

Legia me genuit, fovet altrix Treberis, in qua
Parvus ego parvo modulatus parva repono.

Il est donc né à Liège et est venu se fixer à Trèves. Guéri d'une fièvre pernicieuse par le patron de son abbaye, saint Matthias, il se décide à *conscribere heroico pede* les miracles opérés par le saint dont les reliques, suivant la tradition, reposent à Trèves.

En même temps qu'il alignait patiemment ses vers au cours des années 1183 à 1186, il écrivit aussi la Vie en prose (BHL. 5700) et la dédia à l'abbé de son monastère, Louis. Plus tard, précédée d'un nouveau prologue: *Cum multo studio*, qui explique la genèse de sa biographie de Saint Matthias, il la compléta en y ajoutant le récit en prose des miracles (BHL. 5701–5715). De l'oeuvre en prose, M. K. ne republie dans l'Appendice I, que la première édition, soit le premier prologue: *Reverendissimo domino* et la *Vita*, c'est-à-dire ce qui figure dans le ms. 1375.

Il s'est acquitté de sa tâche d'éditeur avec un soin scrupuleux qui mérite d'être souligné. Il s'est aussi efforcé de caractériser les procédés littéraires du moine liégeois et de découvrir quels étaient les *topoi* qui le guidaient dans ses développements. Depuis les travaux célèbres d'E. R. Curtius, ce genre de recherche est de plus en plus à l'honneur; mais en se limitant presque uniquement à l'oeuvre de Lambert, M. K. était-il tout à fait à même d'écrire un paragraphe: *Topoi der Mirakelliteratur* (p. 40–41)? Il faudrait s'appuyer sur une plus vaste enquête et s'inspirer de l'importante étude du P. H. Delehaye, *Les recueils antiques des Miracles des saints (Analecta Bollandiana, t. 43 [1925], p. 5–85, 305–325)*.

La Vie en prose (BHL. 5700) est conservée dans de nombreux manuscrits et a été souvent réimprimée. M. K. a réuni 25 témoins. Il serait possible d'enrichir cette liste. M. A. Wendehorst a signalé deux autres copies, l'une du XIII^e siècle, l'autre du XV^e (cf. *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, t. 67, 1959, p. 189). En voici quelques autres: Bruxelles, Bibliothèque royale, ms. 409, fol. 149^v–153^r, du XV^e siècle, provenant de Rouge-Cloître; ms. II. 3028, fol. 191^v–196^v, du XV^e siècle, provenant de Tongres; British Museum, ms. Harley 3047, fol. 4–7, du XV^e siècle, provenant du monastère de Sainte-Marie aux Martyrs, près de Trèves; peut-être Prague, Bibliothèque publique, No. 1114.

Nous ne citons pas ces témoins pour grossir la liste déjà longue de M. K., mais pour attirer l'attention sur un problème qui ne pourra être résolu que par l'examen des manuscrits. Quand W. Lazius donna en 1551 l'édition princeps de la Vie en prose, il imprima le prologue *Cum multo studio*, puis celui *Reverendissimo domino*. Jusqu'ici on n'a pas retrouvé le manuscrit dont s'est servi Lazius et à notre connaissance le prologue *Reverendissimo domino* ne figure que dans le ms. 1375 de Trèves. Les manuscrits que nous avons pu contrôler ou omettent tout prologue, ou ne reproduisent que *Cum omni studio*. Dès lors, on peut se demander si W. Lazius n'a pas de son propre chef imprimé conjointement les deux prologues, qui, dans la tradition manuscrite étaient toujours séparés. Comme son édition a été souvent reproduite, il aurait ainsi contribué à donner une idée inexacte de l'élaboration successive des deux prologues. Signalons en passant que dans la liste des rééditions de Lazius dressée par M. K. manque celle de Cologne, 1569.

Tant dans la *Vita metrica* que dans les prologues, Lambert prétend avoir puisé son information sur la Vie de saint Matthias dans un livre hébreu, intitulé *Liber dampnatorum*. Cette affirmation conduit M. K. à donner quelques renseignements sur l'histoire et le culte de l'apôtre avant le XII^e siècle. Comment n'a-t-il pas consulté l'ouvrage classique de R. A. Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, où l'on trouve quelques pages très pertinentes sur l'oeuvre de Lambert et le culte du saint en Occident (t. 2, 2, p. 258–269)? Lipsius, qui connaissait bien la littérature des apocryphes, renvoie sans hésiter au royaume des ombres le *Liber dampnatorum*; „Die angebliche Übersetzung der gesta Matthiae aus dem Hebräischen ist natürlich ebenso wie die Existenz des ‚Buches der Verurtheilten‘ Schwindel“ (p. 268). Quant à la prétendue connaissance de l'hébreu, dont se targue le moine, elle se limite à quelques notions rudimentaires.

P. 162, M. K. écrit: „Die Lehrtätigkeit des Matthias in Judäa läßt sich erst im 12. Jahrhundert als bekannt nachweisen, vor allem in den *brevaria apostolorum*“.

Le *Breviarium apostolorum* (BHL. 652) est bien antérieur du XII^e siècle et le manuscrit de Munich Clm 6382, que cite M. Kl., n'est pas du XII^e mais du IX^e siècle d'après Th. Schermann, *Prophetarum Vitae Fabulosae*, Leipzig, 1907), p. 206.

L'oeuvre du pseudo-Abdias, dit l'auteur (p. 161), était presque dans toutes les bibliothèques médiévales sous le titre *Vitae XII apostolorum*. En réalité, ce recueil, dans les manuscrits, est intitulé *Virtutes apostolorum*, *Miracula et Passiones apostolorum*, *Liber de Miraculis apostolorum*, très rarement: *liber XII apostolorum*.

Dans la table, au mot *Mirmillones*, lire 657 et non 677; à *Origenes*, lire 254 et non 264.

Bruxelles

B. de Gaiffier

Elemér Mályusz: Das Konstanzer Konzil und das Königliche Patronatsrecht in Ungarn (= *Studia Historica Academiae scientiarum Hungaricae*, Heft 18). Budapest (Akademieverlag) 1959. 120 S.

Als König Sigismund am 19. September 1417 sich mit dem Kardinalskollegium über die sofortige, d. h. noch vor der Reformatio in capite et membris durchzuführende Papstwahl einigte, ließ er sich vom Kardinalskollegium feierlich versprechen, daß dieses sich beim künftigen Papst dafür verwenden wolle, dem König von Ungarn auf immer das Nominationsrecht auf alle Bistümer und Abteien des Königreichs und die Befreiung von den Annaten (mit Ausnahme der Erzbistümer) zu gewähren und auf jegliche Reservationen anderer Benefizien zu verzichten. Die darüber ausgestellte, von 21 Kardinälen unterzeichnete Urkunde geistert in der ungarischen Rechtsgeschichte als „Konstanzer Bulle“, weil sie von Werböczy 1514 in seinem „Tripartitum“, einer Systematisierung des ungarischen Gewohnheitsrechtes, als Grundlage des königlichen Patronatsrechtes bezeichnet, von späteren Gelehrten, z. B. Fráknoi, aber vergeblich gesucht wurde, während andere ihre Existenz bestritten. Verf. hat eine Abschrift der Urkunde im Stadtarchiv von Eperies gefunden, dessen Inventar aus dem Jahre 1931 das Schriftstück verzeichnet hatte, und veröffentlicht sie S. 8 f. im Wortlaut. Das ganze Buch ist ein Kommentar zu diesem Text. Es bringt neben Ausführungen über die Geschichte des Konstanzer Konzils unter „gesellschaftlichen“ Gesichtspunkten eine dankenswerte Zusammenstellung über die Geschichte des ungarischen Benefizialrechtes und die Berater Sigismunds (Großkanzler Eberhard von Agram und Geheimkanzler Johann Uski S. 74 ff.); als treibende Kraft für die Erlangung des Privilegs bezeichnet Verf. die „Mittelschicht“ der Intellektuellen in der königlichen Kanzlei (S. 92 ff.).

Es kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß die Urkunde die ihr vom Verfasser zugeschriebene Rechtswirkung nicht besaß. Das Kardinalskollegium war nicht befugt, dem König von Ungarn ein Patronatsprivileg in perpetuum zu gewähren; es hat nur *versprochen*, ein solches beim künftigen Papst zu erwirken: *Promittimus bona fide . . . nos facturos et efficaciter curaturos, quod Summus Pontifex . . . assumendus et eiusdem in Sede Apostolica successores imperpetuum providebunt etc.* Nur eine päpstliche Privilegienbulle hätte das königliche Patronatsrecht als kirchliches Recht setzen können. Wenn Verf. daher schreibt (S. 99): „Siegmond und seine Nachfolger machten . . . in den folgenden Jahrzehnten ohne das geringste Bedenken Gebrauch von ihrer Ermächtigung, und auch die Päpste erfüllten ohne Zögern die Verpflichtungen, die ihnen die Kardinäle auferlegt hatten“, so kann zum mindesten der zweite Satz aus den eigenen Angaben des Verfassers widerlegt werden. Er räumt (S. 92) selbst ein, daß die ungarischen Bischöfe in den unmittelbar auf das Konzil folgenden Jahren ihre Servitien entrichtet haben, ohne sich auf die Urkunde zu berufen; der Papst hat, wiederum gegen den Wortlaut der Urkunde, weiter auf ungarische Benefizien providiert. Daß er in der Regel dabei den Wünschen des Königs entsprach, hat politische Gründe, keine rechtliche Basis.

Bonn

H. Jedin

Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. XIV, 3: De concordantia catholica liber tertius, edidit Gerhardus Kallen. Hamburg (F. Meiner) 1959. S. 313—474, brosch. DM 48.—.

Die Edition der Concordantia wurde im letzten Kriege von besonderem Mißgeschick verfolgt. Das im Druck befindliche und schon halbwegs gesetzte Manuskript zum 3. Buch verbrannte bei einem Luftangriff auf Leipzig ebenso mit den Beständen des Verlags Meiner wie ein großer Teil der ersten Auflage von Buch 1 und 2. Der Neudruck von Buch 1 und 2, der für dieses Jahr angekündigt wird, macht diese Teile endlich wieder greifbar. Zur neuen Bearbeitung des Manuskripts von Buch 3 bedurfte es der entscheidungsvollen Mühe des Herausgebers, die umso höher zu werten ist, als es erheblichen Stehvermögens bedarf, mit der gleichen Akribie zweimal von Grund auf dasselbe Werk zu errichten. Praefatio und Indices werden in einem gesonderten Hefte nach dem Neudruck des 1. und 2. Buches folgen. Die Wiederherstellung der Varianten wird der aufopferungsvollen Arbeit von Thea von der Lieck-Buyken verdankt.

Die Bearbeitung reiht sich mit ihrer kritischen Zuverlässigkeit, der sorgfältigen Quellenverifizierung und der überlegten Gestaltung des Variantenapparats, der durch Ausscheidung belangloser Lesarten sehr übersichtlich geworden ist, nicht zuletzt mit dem ästhetisch ansprechenden Druckspiegel würdig in das von der Heidelberger Akademie so lebhaft geförderte Gesamtwerk des Cusanus. Zu begrüßen ist die nun auch für die Concordantia eingeführte durchlaufende Zählung nach kleineren Abschnitten, als sie die bisherigen Kapitel darstellten. Sie soll beim Neudruck auch auf Buch 1 und 2 ausgedehnt werden.

Wertvolle Darstellungen der cusanischen Lehre von Kirche und Staat haben notgedrungen Fehler des bisher benutzten Pariser Drucks hinnehmen müssen. Für das ganze Werk ist jetzt die eindeutige Textgrundlage gesichert. Vor allem sind aber nun die von Nikolaus verwerteten Quellen exakt erschlossen, wie etwa die ausgiebige Benutzung des ungenannten Marsilius von Padua, von dem er seine Aristoteles-Zitate bezieht. Die zunächst imponierende Quellenkenntnis des Cusanus lebt hin und wieder gern aus zweiter Hand. Die auswertende Beurteilung des in der vorliegenden Edition gebotenen Materials ginge natürlich über den Rahmen einer Anzeige hinaus. Unverkennbar ist aber das Auftrumpfen des Cusanus mit den aufgestöberten Quellen. An ausgerundeter Komposition fehlt es; dafür entschädigt in stärkstem Maße sein historisch-kritischer Scharfsinn, der methodisch eine neue Zeit geschichtswissenschaftlicher Forschung einleitet. Die Erschließung seines säkularen Werkes ist mit dieser Ausgabe einen weiten Schritt vorwärts gekommen.

Düsseldorf

E. Meuthen

Reformation

Erich Hassinger: Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300—1600 (in: Geschichte der Neuzeit, herausgegeben von Gerhard Ritter). Braunschweig (Westermann) 1959. XVIII, 493 S., geb. DM 26.80.

Gerhard Ritter umreißt in seinem Geleitwort die Eigenart und besondere Bedeutung des vorliegenden Werkes Hassingers folgendermaßen: „einmal wird hier die Geschichte des sog. Spätmittelalters in einem so weiten Umfang mitbehandelt, daß von bloßer „Vorgeschichte“ der Reformation nicht mehr die Rede sein kann. Es handelt sich vielmehr um eine neue Abgrenzung der geschichtlichen Epochen: zum ersten Mal werden hier sowohl die kirchliche Revolution Luthers mit allen

ihren Folgen wie die sog. „Renaissance“ mit Entschlossenheit als Teilvorgänge spätmittelalterlichen Lebens behandelt. Dadurch rückt dieses in eine neuartige Beleuchtung. Zum andern wird uns hier zum ersten Mal eine vollständige Übersicht über den Stand der internationalen Forschung auf den verschiedensten Teilgebieten der europäischen Kultur in dem behandelten Zeitraum vorgelegt. Ihr Wert erhöht sich noch dadurch, daß hier wirklich Ernst gemacht ist mit der Forderung, die politischen Ereignisse nicht isoliert, sondern im weiten Rahmen der allgemeinen Kulturgeschichte zu behandeln — aber nicht im äußerlichen Nebeneinander der einzelnen Kulturgebiete, sondern im Aufzeigen ihres inneren Zusammenhangs“ (S. V).

Naturgemäß wird das Interesse des Kirchenhistorikers vornehmlich dem an erster Stelle genannten Beginnen gelten. Wohl begrüßt auch er es dankbar, daß das politische und das geistige Geschehen jenes Zeitraumes in seiner wechselseitigen Verflochtenheit aufgezeigt und bis hinein in seine fernsten Ausstrahlungsbereiche sichtbar gemacht wird. Er weiß die Größe der Leistung zu würdigen, die sich allein schon in dem nicht weniger als 86 Seiten umfassenden Quellen- und Literaturverzeichnis und der in ihm dargebotenen kritischen Wertung eines Teiles der hier angeführten Werke bezeugt, — auch wenn ihm vielleicht diese oder jene Untersuchung wegen ihres geringeren Gewichtes in einer solchen Auswahl entbehrlich erscheinen mag, während er andere vermißt. Letztlich ausschlaggebend für sein abschließendes Gesamturteil wird indessen wohl sein, ob jene Argumente ihn zu überzeugen imstande sind, die der Verfasser zur Begründung und Rechtfertigung seines Versuches einer Neu-periodisierung ins Feld führt.

Dem ihm vorschwebenden Ideal einer „integralen Historie“ glaubt Hassinger in seiner Schilderung des Werdens des neuzeitlichen Europa damit am nächsten zu kommen, daß er den Weg wählt, „das Geschehen dieser Periode als *Kirchengeschichte* darzustellen, freilich nicht in dem engen Sinne einer historischen Einzeldisziplin, sondern in einem sehr viel weiteren: die Kirche und ihre Lebenswelt als zentraler Bezugspunkt in der erdrückenden Vielfalt der Erscheinungen“ (S. XVI). Denn „noch ist die große Säkularisation des gesamten Lebens nicht eingetreten . . . auch nach der Kirchenspaltung ist der Gedanke der „*una sancta*“ nicht preisgegeben . . . das Streben zur totalen Verchristlichung noch nicht in seinem Lebensnerv getroffen“ (ebenda).

Nun wird es gewiß kaum angängig sein, die Richtigkeit dieser Feststellungen zu bezweifeln (wobei freilich die zuletzt erwähnte Aussage dringend einer genaueren Präzisierung bedürfte, um so andernfalls zu gewärtigende Mißdeutungen derselben hintanzuhalten); und wenn Hassinger zur Untermauerung seiner Konzeption u. a. betont, die humanistische Bewegung dürfe nicht als dialektische Antithese zur Scholastik (Gentile) verstanden werden, vielmehr sei das Verhältnis von Humanismus und Scholastik in Italien und erst recht in Deutschland weithin als „ein friedliches Nebeneinander“ (S. 25) aufzufassen, so sind auch wir geneigt, dem, obschon mit gewissen Vorbehalten und Einschränkungen, beizupflichten. Allein es fragt sich, ob angesichts der dominierenden Rolle, die der Aspekt des „noch nicht“ spielt, jener andere, nicht minder berechtigte und notwendige des „nicht mehr“ noch ausreichend zur Geltung kommt. Schon die Tatsache verdient Beachtung, daß das Problematische der Gepflogenheit, „in der Geschichte des Abendlandes eine erstrangige Epochen-scheide um 1500 anzusetzen“, nach Hassinger „besonders deutlich“ wird, „wenn wir die innere Entwicklung der einzelnen Staaten ins Auge fassen“ (S. 64), also vornehmlich an einem Phänomen des politischen und offenkundig nicht zuvörderst an einem solchen des kirchlich-religiösen Geschehens zu illustrieren ist. Im Rahmen einer unter kirchengeschichtlichem Vorzeichen stehenden Gesamtbetrachtung wirkt diese Feststellung doch einigermaßen überraschend und läßt erkennen, welche beträchtlichen Schwierigkeiten das Ereignis der Reformation dem Verfasser bei der Durchführung seiner Periodisierungsthese bereitet. Sie erscheinen auch dadurch nicht behoben, daß Hassinger seine weitgehende Zustimmung bekundet zu dem Vorschlag Cantimoris, „mit Renaissance die früheste Phase dieses als Ganzes von Petrarca bis

Goethe reichenden ‚humanistischen Zeitalters‘ zu bezeichnen“, indem er erklärt, der genannte Forscher hebe „mit Recht hervor, daß auch die Kirchengeschichte dadurch nicht in eine Zwangsjacke gepreßt wird“ (S. 50). Den Erweis dieses „mit Recht“ zu erbringen, könnte vielmehr allein durch die Deutung geschehen, die der Reformation, vorab der Gestalt und dem Werk Luthers, widerfährt.

Um es vorwegzunehmen: sie befriedigt trotz mancher zutreffender, ja bedeutender Darlegungen im einzelnen, als ganze nicht. Denn damit, daß herkömmliche Fehlinterpretationen, z. B. der gegen Luther erhobene Vorwurf revolutionärer Intentionen oder eines schrankenlosen Glaubenssubjektivismus, abgewehrt werden, ist eine ausreichende positive Wesensbestimmung der Reformation noch ebenso wenig gegeben wie mit dem Hinweis auf das „Paradoxe“ in Luthers und Calvins religiösem Ideengut. Spannungen, wie sie in der grundlegenden reformatorischen Erkenntnis beschlossen liegen, erweisen sich in der Sicht Hassingers als widerspruchsvolle Unausgeglichenheiten und Inkonsistenzen, wenn er etwa die — in dieser Form theologisch einigermaßen anfechtbare — Behauptung aufstellt: „endlich blieb der Anstaltscharakter der Kirche bei Luther, Zwingli und Calvin erhalten“ (S. 121), andererseits aber der Überzeugung Ausdruck verleiht, daß „ganz streng genommen . . . Luthers rechtfertigender Glaube und seine theologische Anthropologie keine kirchenbildenden Prinzipien“ sind (S. 122).

Mit solchem Verständnis der lutherischen Reformation, das, wie es uns bedünken will, wesentliche Züge derselben ausklammert oder doch nicht genügend klar bewußt zu machen vermag, hängt es zusammen, daß der Verfasser das Luther mit der mittelalterlichen Geisteswelt Verbindende über Gebühr betont (besonders deutlich erkennbar an seinen Ausführungen über den Sinngehalt der Berufung des Zeugen von Worms auf sein in Gottes Wort gefangenes Gewissen, S. 134). Aus ihm resultiert der Versuch, Zwinglis Theologie stärker, als es gemeinhin zu geschehen pflegt, mit Luthers Lehraussagen zu harmonisieren, so gewiß andererseits ihre Eigenständigkeit nachdrücklich unterstrichen wird (S. 144). Und sollte es sich nicht auch wenigstens zum Teil von hier aus erklären, daß Hassinger glaubt, mit etwas mehr als einer Seite (367 f.) sein Auslangen finden zu können, um das, was ihm von der inneren Entwicklung des Luthertums während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erwähnenswert erscheint, zur Darstellung zu bringen? Bei aller Würdigung, die der Leser den weitgespannten und zugleich tiefeschürfenden Ausführungen im Kapitel „Reform und Regeneration der katholischen Kirche“ (S. 250–276) wird angedeihen lassen, kann er doch die hier obwaltende, durch die Sache selbst nicht gerechtfertigte Diskrepanz nur mit Befremden vermerken.

Denn die Dinge liegen ja nicht so, daß der bewußte Verzicht auf eine Einbeziehung von zweitrangigen Persönlichkeiten in seine Wiedergabe des Geschehens jener Tage Hassinger veranlaßt hätte, z. B. einen Matthias Flacius Illyricus mit wenigen, ziemlich allgemein gehaltenen Worten abzutun. Wie sehr ins Detail gehend sind demgegenüber die Bilder, die er von Dolet und Des Périers (S. 177 f.) oder von Coornhert und einer so seltsam-eigenwilligen Gestalt wie Guillaume Postel (S. 200 f.) entwirft! Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als wenn die wiederholt zu beobachtende ungleiche Verteilung der Gewichte in Zusammenhang stünde mit einem Fasziniertsein des Verfassers von den schöpferischen Leistungen im Geistesleben der romanischen Nationen, vor allem aber von den Kräften, die die innere Erneuerung der katholischen Kirche im Gefolge gehabt haben. Eine notwendige Korrektur jener ehemals herrschenden Betrachtungsweise der „Gegenreformation“, aber doch wohl allzu sehr ein Pendelausschlag nach der anderen Seite.

Indessen, so sehr wir uns verpflichtet fühlten, dergleichen Bedenken grundsätzlicher Art nicht unausgesprochen zu lassen, und so problematisch uns auch im einzelnen manche Behauptungen (etwa die Charakterisierung der Augustana als „geprägt vom Geist des humanistischen Gelehrten Melancthon“, S. 154) erscheinen mögen: daß es sich bei dem vorliegenden Werk um einen großen Wurf handelt,

steht außer Zweifel. Bemerkenswert schon durch die Fülle des dargebotenen Materials, schenkt es zumal durch die Impulse, die von der in ihm entwickelten Schau ausgehen, dem Leser Vertiefung und Bereicherung seiner historischen Erkenntnis.

Wien

W. Kühnert

Horst Reller: *Vorreformatatorische und reformatorische Kirchenverfassung im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel* (= Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, Bd. 10). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1959. 237 S., 3 Kt., brosch. DM 28.80.

Diese Studie, die der Göttinger Theologischen Fakultät als Dissertation vorgelegen hat, gibt einen genauen Überblick über die verschiedenen Stadien der Neuordnung des Kirchenwesens im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel während des 16. Jahrhunderts.

Im ersten Teil werden die politischen und rechtlichen Verhältnisse jener Zeit dargestellt. Dann folgt ein kurzer Abriss der mittelalterlichen Kirchengeschichte Niedersachsens, der die Tendenz zur Entwicklung selbständiger katholischer (!) Territorialkirchen aufzeigt, die in der reformatorischen Neuordnung ihre konsequente Durchführung in der Bildung eines landesherrlichen Kirchenregiments erfährt. Der eingehenden Untersuchung der reformatorischen Kirchenverfassung in Stadt und Land Braunschweig ist eine Darstellung der kirchlichen Neuordnung in Kursachsen und Württemberg vorangestellt, da die kursächsischen Verhältnisse die Kirchenordnungen von 1528 bzw. 1542/43 und die württembergischen Verhältnisse die Kirchenordnung von 1569 wesentlich mitbestimmen.

Die drei dem Buch beigefügten Karten über die politischen und pfandrechtlichen Verhältnisse im Fürstentum um 1540, die vorreformatorische kirchliche Ordnung im südlichen Niedersachsen und die kirchliche Gliederung nach Einführung der Reformation durch Herzog Julius sowie die Tabellen im Anhang erleichtern den Überblick über die teilweise sehr verwickelten politischen und kirchlichen Beziehungen und Entwicklungen.

Das „reiche Maß geschichtlicher Anschauung“ gibt dieser Arbeit, die die Entwicklung in all ihren lokalen Ausprägungen nachzuzeichnen versucht, ihren besonderen Wert. Das führt allerdings vereinzelt zu Wiederholungen (z. B. S. 170 u. 175, 165 u. 179), und vor allem wird dadurch die *theologische* Problematik der *reformatorischen* Neuordnung des Braunschweig-Wolfenbüttler Kirchenwesens etwas überdeckt. Diese Darstellung der „institutionsgeschichtlichen Zusammenhänge“ kann nicht recht verständlich machen, wieso die Neuordnung des Kirchenwesens durch Herzog Julius nicht nur eine konsequente Verwirklichung vorreformatorischer Ansätze ist, die auch im gegenreformatorischen Katholizismus ihre Parallelen hat (vgl. die Beseitigung der Archidiaconate durch das Trienter Konzil, die Ablösung des auf Lebenszeit belehnten kirchlichen Würdenträgers durch den von der Zentralgewalt bestellten kirchlichen Beamten u. a.). Der „theologiegeschichtliche Hintergrund der reformatorischen Verfassungsbildung“, auf den sich für den Verfasser unerwartet und überraschend Rückschlüsse ergaben, wird leider nur angedeutet und nicht in die Untersuchung einbezogen. Das hat einmal seinen Grund in einer notwendigen und berechtigten Beschränkung aber auch im Ansatz dieser Arbeit, die „von den Fragen der Sprengelbildung ausgehend“, „den Übergang von der mittelalterlich bischöflichen Verfassung zum landesherrlichen Kirchenregiment in den verschiedenen Formen und Stadien zu zeigen versucht.“ Ein Eingehen auf diesen „theologiegeschichtlichen Hintergrund“ oder besser ein Ausgehen von ihm, d. h. eine Untersuchung der theologischen Gedanken und Voraussetzungen der Kirchenordnungen von 1528, 1543 und 1569 und ihrer Verfasser hätte die Frage nach dem „Reformatatorischen“ der Kirchenverfassung im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel, die die vorliegende Studie leider unbeantwortet läßt, vielleicht noch klären können.

Um Nichtfachleuten die Lektüre dieses Buches zu erleichtern, wäre es wünschenswert gewesen, wenn Ausdrücke wie *cannichter Wein*, *Caspelkind*, *woker*, *Gogrefe* etc. erklärt worden wären. Eine schärfere Trennung zwischen Zitat und freier Inhaltsangabe hätte u. a. den Text von einigen unverständlichen oder heute ungebrauchlichen Ausdrücken und Redewendungen entlastet (S. 129 Z. 11 ff.; S. 128 Z. 13 Martin Chemnitz, Z. 15 Martinus Kemnitius, Z. 19 durchlauchtig; S. 174 Z. 5 ziemliche Predigt; S. 60 Anm. 83 u. ö.). Wenn nach dem Vertrag vom 10. August 1569 mit der Stadt Braunschweig zu den 76 Pfarren der Generalsuperintendentur Wolfenbüttel noch das Gericht Asseburg mit 14 Pfarren hinzukam, dann gehörten damit 90 und nicht wie S. 155 angegeben 80 Pfarren zu Wolfenbüttel. S. 57 Z. 15 muß es ‚wie‘ heißen. S. 107 Z. 1 ist ‚günstig‘, ‚zentral‘ o. ä. zu ergänzen. S. 53 ist Anm. 44 vor Anm. 43 gestellt. S. 179 ist Anm. 121 ausgefallen.

Hildesheim

S. Helmer

Ernst Walter Zeeden: *Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts* (= *Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung*, *Verinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum*, 17). Münster Westf. (Aschendorff) 1959. 108 S. Kart. DM 6.80.

Die Untersuchung soll aufzeigen, daß sich kirchliches Überlieferungsgut aus vor-reformatorischer Zeit, hauptsächlich was das „äußere Gewand“ der Kirche angeht, in den lutherischen KOO des 16. Jh.s und damit in den aus der Reformation hervorgegangenen jungen lutherischen Kirchen erhalten hat, welches Gepräge dieses Überlieferungsgut im einzelnen trug, und wo es anzutreffen war.

Schon im Rahmen dieser von vornherein klar umgrenzten Aufgabe eröffnet sich der Forschung ein weites Feld, ist es doch fast der gesamte Inhalt der lutherischen KOO, insbesondere Agende und Kirchenrecht (die Lehre ist im allgemeinen bewußt ausgeklammert), der hier einer Prüfung auf seine Tradition zu unterziehen ist, und fließen doch die Quellen bei den vielen großen und kleinen Territorien des 16. Jh.s, bei der Freudigkeit der Territorialherren und Stadtbürgerkeiten, ihre besonderen KOO zu erlassen, so reichlich und bei aller inneren Verwandtschaft dieser KOO in so mannigfaltiger Ausprägung, daß es vieler Mühe, Zeit und Arbeit bedarf, diese Quellen allein durchzulesen, erst recht aber im Hinblick auf ein Thema zu erschließen.

Der Vf. hat die Mühe nicht gescheut. Nicht allein die umfassenden Sammelwerke (Sehling, *Die ev. KOO des 16. Jh.s* in 7 Teilen, und Richter, *Die ev. KOO des 16. Jh.s*) sind ausgewertet, sondern auch Einzel- und ergänzende Publikationen herangezogen worden. In einem besonders umfangreichen Kapitel (S. 11–60) sind die gottesdienstlichen Handlungen und Ausdrucksformen untersucht: der gewöhnliche Gottesdienst in seiner liturgischen Folge, die liturgischen Gewänder, die gottesdienstlichen Gegenstände, die Kirchensprache, die liturgischen Gebärden, die Kasualien, das Kirchenjahr, sonstiges kultisches Brauchtum. Knapper ist das Kapitel über Rechts- und Wirtschaftsverhältnisse gehalten (S. 61–71). Hinsichtlich der Überlieferungen im kirchlichen Recht werden hauptsächlich Bann und Exkommunikation, daneben kurz das Eherecht (dies kommt teilweise schon im Zusammenhang mit der Trauung zur Sprache) und die fortbestehende Bedeutung des kanonischen Rechtes sowie eine ortsgebundene weiterbestehende Jurisdiktion katholischer Bischöfe (Schlesien) behandelt. Die Betrachtung der Wirtschaftsverhältnisse beschäftigt sich kurz mit den Einkünften der Pfarrer. In einem dritten, wieder umfangreicheren Kapitel (S. 72–88) ist das Weiterleben kirchlicher Mißstände aufgezeigt. Die KOO kommen auch für dies Kapitel insofern als Quellen in Frage, als sie neben ihren positiven konstruktiven Elementen auch abwehrende, häufig den Charakter von Polizeiverordnungen tragende Verbote enthalten, die sich gegen abergläubische Bräuche

richten, dem äußeren Schutz des Gottesdienstes zugutekommen sollen (z. B. Verbote des Brantweinausschanks und des Spazierengehens auf dem Kirchhof während der Predigt) usw., und als man von da aus, freilich mit Vorsicht, wie auch der Vf. hervorhebt, auf eine entsprechende Notwendigkeit solcher Bestimmungen schließen kann. Der Vf. zieht allerdings auch noch andere Quellen, insbesondere Visitationsprotokolle, heran. In einer Schlußbetrachtung (S. 89–95) ist der sich aus der Untersuchung erhellenden Traditionstreue des Luthertums die weitgehend ablehnende Haltung des Calvinismus zur vorreformatorischen kultischen Überlieferung durch einige Streiflichter gegenübergestellt und die konservative Haltung der luth. Kirchen kurz zu erklären gesucht. Der Vf. weist hier auf Luthers Unbekümmertheit im Gebrauch altkirchlicher Formen, sofern diese nicht wider die H. Schrift waren, auf die Reaktion gegenüber Schwärmertum und Calvinismus, auf den partiellen Einfluß des Interims, auf die pastoral-pädagogische Rücksicht auf die Schwachen hin.

Zeeden betont, daß er mit seiner Untersuchung nur einen informatorischen Überblick geben wolle, dem gründlichere Einzeluntersuchungen zu folgen hätten. Was er freilich auf wenigen Seiten zusammenstellt, ist, wie schon der Aufriß zeigt, eine gedrängte Fülle. Kapitel 1 rollt das gesamte Problem der Quellen der lutherischen Liturgik auf. Der Vf. zieht zum Vergleich nicht nur das Römische Missale, sondern teilweise auch spätmittelalterliche liturgische Bücher einzelner Gegenden und Diözesen heran. Man ist hier auf die Frage nach den unmittelbaren und realen Quellen ganz bestimmter liturgischer Texte und Erscheinungsformen im lutherischen Gottesdienst gewiesen (z. B. Stellung des Credo vor der Predigt u. ä.), wie sie in neuerer Zeit etwa P. Brunner in einer Untersuchung über die Wormser Messe (Kosmos und Ekklesia, Festschrift für Wilhelm Stählin. 1953), W. Schmidt in einer ähnlichen Arbeit über die Bremer Messe von 1525 (Hospitium Ecclesiae 1954), B. Klaus in einer Untersuchung über die Nürnberger Messe von 1524 (Jahrb. f. Liturgik und Hymnologie 1955) für besondere Gebiete teilweise aufgegriffen haben.

Der Gesamtthemastellung entsprechend, verfolgt Zeeden in Kapitel 2 für sein dort behandeltes Hauptthema – Exkommunikation und Bann – gleichfalls die rückläufige Linie zur vorreformatorischen Praxis und stellt den teilweise über die frühlutherische Auffassung hinweggehenden Zusammenhang her (kleiner Bann – großer Bann). Vielleicht darf hier einmal auf ein sich aufdrängendes Gegenproblem hingewiesen werden, nämlich auf die Frage, wieweit sich auf dem Gebiet der Kirchenzucht in den lutherischen Kirchen auch Einflüsse von reformierter Seite durchgesetzt haben. Es scheint, daß Bucer mehr noch als Calvin – vielleicht daneben die Praxis der niederländischen Fremdgemeinden – eingewirkt hat, und zwar durch Vermittlung des Erasmus Sarcerius, und daß Strömungen bestanden, die Konsistorien nicht als Episkopalinstitute, sondern als Presbyterien, sowie eine rigorose Sonderung der kirchlichen von den weltlichen Strafen geltend zu machen. Einige KOO lassen solche Einflüsse erkennen (vgl. Sehling VII, 2, 1051 ff.), wenn hier auch immer die Möglichkeit der Überlagerung durch landesherrliche Kompetenzen gegeben war. Vielleicht könnte ein eingehender Vergleich zwischen den lutherischen und den reformierten KOO des 16. Jh.s, wie Zeeden ihn vorschlägt (S. 95), hier zu weiterem Aufschluß führen.

Das 3. Kapitel behandelt ein zweifellos schmerzliches Seitenstück der Reformations- und Kirchengeschichte überhaupt, wenn es die Schäden sowohl beim Pfarrerstand als bei den Gemeinden aufzeigt, die auch die Reformation nicht sofort oder – wenn man an Aberglauben, Gleichgültigkeit des Volkes gegenüber der Kirche und Unkenntnis in Glaubensdingen denkt – überhaupt nicht gänzlich zu beseitigen vermochte, ebenso wenig wie die etwas später einsetzenden Bemühungen katholischer Obrigkeiten für ihr Gebiet. Schon die Reformationszeit hat eine Reihe von Ideen, Ansätzen und Versuchen hervorgebracht, die seitdem die evangelische Kirche immer wieder bewegt haben, diesen Dingen Rechnung tragend, einschneidende Konsequenzen zu ziehen. Erinnerung sei an Luthers Idee von der *ecclesiola in ecclesia*, an Bucers Versuch der Gründung von Gemeinschaften in Straßburg. – Man mag vielleicht

fragen, warum dieses — freilich sehr interessante und den heutigen Leser, ebenso wie der Unterabschnitt über kultisches Brauchtum in Kapitel 1, mit allerlei Kuriositäten in seinen Bann ziehende — Kapitel, an Kapitel 2 gemessen, einen so breiten Raum einnimmt. Soviel ich sehe, erklärt sich dies aus der den Vf., wie er selbst sagt (S. 89), bewegenden Frage nach dem Prozeß der Konfessionsbildung, die ihn nach dem sich besonders in Sitte und Brauchtum niederschlagenden religiösen Verhalten überhaupt forschen läßt. Auf die Auswertung des zusammengetragenen Materials in dieser Richtung ist im Rahmen der vorliegenden Arbeit noch bewußt verzichtet. Gegenüber den negativen Aspekten, die sich hier ergeben, wäre dann ja auch die z. T. sehr bewußte und aktive Parteinahme insbesondere der Bevölkerung etlicher Städte (z. B. Lüneburg, Göttingen, Bremen, Osnabrück) für die Reformation zu konfrontieren.

Dem Urteil des Vf.s über die lutherischen KOO als reichhaltige Quellen zur Geschichte der religiösen Gewohnheiten und der kirchlichen Einrichtungen, zur Kultur- und Sozialgeschichte (S. 94 f.) muß man vollauf zustimmen. Dankbar darf man es hinnehmen, daß in der vorliegenden Arbeit eine dem Leser der KOO sich aufdrängende Hauptfragestellung herausgegriffen und in einer umfassenden Schau, in konzentrierter Form und disziplinierter Linienführung abgehandelt ist. Die ausführlichen Register erhöhen die Geschlossenheit des Ganzen. Zum Schluß darf vielleicht die Hoffnung ausgesprochen werden, daß die Probleme, die Zeeden selbst ausdrücklich zur Weiterarbeit an die Hand gibt, in einer ebenso quellentreuen Form erschlossen werden möchten.

Göttingen

A. Sprengler

Neuzeit

Lucien Ceysens, O.F.M.: Sources relatives aux débuts de Jansénisme et de l'Antijansénisme 1640—1643 (= Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, fasc. 31). Louvain (Nauwelaerts) 1957. LXVI, 693 S. bfr. 620.

Kaum ein anderes Problem der Kirchengeschichte hat in den letzten Jahren nach langer Vernachlässigung eine so reiche Bearbeitung erfahren wie der Jansenismus. Es ist hier nicht der Ort, auf die Vorgeschichte näher einzugehen, aber immerhin sei darauf verwiesen, daß selbst die von den Ergebnissen am meisten Betroffenen sich an einer Übersicht beteiligten (Nuove ricerche storiche sul Giansenismo, *Analecta Gregoriana* 71, 1954). Zu den Autoren, die seit Jahren mit großem Mut den schwierigen Fragen nachgehen, gehört vor allem der Verf. des vorliegenden Werkes, dem seit seinem Erscheinen schon wieder eine Reihe von Aufsätzen gefolgt sind, und andere Quellenwerke befinden sich in Vorbereitung. Erwähnt seien hier die ‚Jansenistica‘ I—III, 1950—1957, die beiden ersten Bände in niederländischer, der dritte in französischer Sprache; dazu eine Sammlung von 29 Artikeln und Abhandlungen in ‚Jansenistica minora‘ I—III. In dem hier anzuzeigenden Bande geht es nur um einen Zeitraum von vier Jahren, aber es sind entscheidende Jahre für den Weg von Jansenius zum ‚Jansenismus‘ und zu dem Erzeugnis, für das C. die außerordentlich treffende Bezeichnung ‚Antijansenismus‘ geprägt hat. Da gerade für die Zeit vom 17. Jahrhundert ab die Kenntnis originaler Dokumente noch sehr im Argen liegt und man sich meist mit der Geschichte der Lehrstreitigkeiten nach den

sog. literarischen Quellen beschäftigt hat, blieb die äußere politische Geschichte ziemlich unbekannt. Diesem Zustand will die große Quellensammlung, die mit diesem Bande begonnen wird, abhelfen. Es gehört zur Arbeitsmethode des Verf. seine Aussagen, auch in den vielen monographischen Abhandlungen, jeweils mit den entsprechenden Dokumenten zu belegen, was sich aus der Gefährlichkeit der Materie und der Geneigtheit von gewissen Kreisen, von einem „Neo-Jansenismus“ zu sprechen, nahelegen dürfte. Die hier meist im vollen Wortlaut abgedruckten 618 Dokumente lassen erst den Ablauf der Auseinandersetzungen erkennen, wobei freilich zu beachten wäre, daß vieles nicht mehr erhalten sein mag, anderes noch unzugänglich ist wie — in diesem Zusammenhange eigentlich unverständlich — das Archiv des Hl. Offiziums. Immerhin vermag C. zwei längere Auszüge aus den Bänden „Jansenistica“ des Hl. Offiziums, die zum Teil schon früher bekannt waren, in den Anhängen zu geben. So bleibt auch nach dem Urteil des Herausgebers noch vieles zu ergänzen, z. B. auch aus dem längere Zeit nicht benutzbaren Fondo der „Nunziatura di Colonia“ des Vatikanischen Archivs.

Man ist erstaunt, in dem sog. Antijansenismus stark an die Vorgänge im großen Gnadenstreit erinnert zu werden, wo auch die „öffentliche Meinung“ von jesuitischer Seite planmäßig organisiert wurde. Wie solche Meinungen und Bewegungen, kurzum die erforderliche Publizität entstand bzw. gemacht wurde, das vermögen die hier publizierten Dokumente höchst anschaulich zu illustrieren. Und die Bulle „In Eminentissimi“, die die offiziellen Maßnahmen gegen den „Jansenismus“ eröffnete, erweist sich mikroskopisch-genetisch betrachtet als ein übles Flickwerk (Jansenistica III). Die Geschichte des posthumen Druckes des „Augustinus“ steht eigentlich im Mittelpunkt der veröffentlichten Dokumente. Demnach lag eine juristisch-kanonistische Basis für das Druckverbot nicht vor, da die entscheidenden Dokumente in Belgien nicht publiziert waren. Von Anfang an nahm die Kurie mit dem Kardinalnepoten Francesco Barberini und dem Assessor des Hl. Offiziums Francesco Albizzi eine einseitige Stellung ein und vermochte deswegen auch nicht die Universität Löwen, den Erzbischof von Mecheln und den königlichen Rat zum Vorgehen gegen die Drucklegung zu gewinnen. Darum mußte in Änderung des Angriffsplanes Jansenius als Häretiker erwiesen werden, wozu die von einem „Triumvirat“ des Jesuitenkollegs in Löwen ausgearbeiteten „Thesen“ dienen sollten, deren Publikation aber auch gegen die Verordnungen verstieß.

In der langen Einleitung sind diese Dinge näher ausgeführt, auch unter der Überschrift „Dramatis personae“ die wichtigsten Persönlichkeiten charakterisiert, d. h. die in Frage kommenden Hierarchen, die Nuntien, von denen kein schmeichelhaftes Bild entworfen werden kann, die belgischen Jesuiten mit ihrem weitverzweigten unterirdischen Kanalsystem. Die Bedeutung der Arbeiten von C. hat der ebenfalls um Jansenius hochverdiente französische Forscher J. Orcibal in *Revue d'histoire ecclésiastique* 53 (1958) S. 830–838 eingehend gewürdigt, worauf hier verwiesen sei.

Vielleicht darf man hoffen, daß aus den weitausgreifenden Vorarbeiten eine neue Zusammenfassung, eine vorurteilslose Geschichte des Jansenismus entsteht, nachdem die Darstellung bei Pastor von starker Einseitigkeit nicht freizusprechen ist; daß die historisch-theologischen Ungerechtigkeiten, die mit dem Namen Jansenius in der kirchengeschichtlichen Sprachregelung verbunden sind, allmählich abgebaut werden und dies auch in den Lehrbüchern sichtbar wird, sodaß neben einem evtl. häretischen Element (weniger wohl bei Jansenius als bei Vertretern des extremen Jansenismus) auch eine Seite zum Vorschein kommt, die man getrost als echte Reformbewegung bezeichnen darf.

Notizen

Anläßlich des 10. Internationalen Historikerkongresses 1955 in Rom hat Pius XII. eine Ansprache an die Kongreßteilnehmer gerichtet, die sich mit dem Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den Problemen der Geschichte und Geschichtswissenschaft befaßte. Die darin gegebene grundsätzliche Positionsbestimmung weiteren Kreisen nahezubringen unternimmt der Dozent der Walberberger Dominikaner-Akademie Gundolf Gieraths O. P.: *Kirche in der Geschichte* (Essen [Ludgerus] 1959. 126 S. kart. DM 7.60). Dabei hat er die einzelnen in den Ausführungen des verstorbenen Papstes zum Ausdruck kommenden Anliegen in einer Reihe jeweils ziemlich selbständiger Abschnitte entfaltet und durch zahlreiche historische Beispiele veranschaulicht. „Zum Begriff der Kirchengeschichte“ äußert er sich zuerst (S. 7–22); vom Kirchenbegriff her wird Kirchengeschichte als „Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden“ (S. 11) und somit als Heilsgeschichte gefaßt; in die Heilsgeschichte einbezogen ist darüber hinaus der gesamte Geschichtsablauf, da er von der Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes her seinen Sinn erhält. Demgemäß wird in Abschnitt II: „Kirchengeschichte und Wissenschaft“ (S. 23–34) das bewußte Sich-Hinstellen des Historikers auf den Boden des kirchlichen Glaubens als sachgemäße Voraussetzung der Geschichtsbetrachtung dargestellt. In diesen beiden Abschnitten hätte man sich die Auseinandersetzung mit der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte (S. 11 f: „linksprotestantische“ Geschichtsschreibung mit Heussis Kompendium als Exponent; S. 32 f) nicht gar so summarisch und vielleicht etwas verständnisvoller gewünscht. Unter der etwas irreführenden Überschrift: „Die Aufgaben des Kirchenhistorikers“ – man erwartet darunter eher Ausführungen über den Sinn historischer Arbeit für Theologie und kirchliches Leben überhaupt –, legt G. dann (S. 39–70) die nicht nur für die Kirchengeschichte geltenden grundsätzlichen Erfordernisse sachgerechter Stoffbewältigung dar. In dem Abschnitt „Göttliches und Menschliches in der Geschichte der Kirche“ (S. 71–82) kommt deutlich die im ganzen Buch spürbare Besorgnis des Verfassers zum Ausdruck, daß einem spiritualistischen Kirchenbegriff mit dem Verständnis für die Menschlichkeit der Kirche auch die sachlich-nüchterne Einstellung zu den dunklen Seiten der Kirchengeschichte abgehen könnte. Die Abschnitte V und VI (S. 83–110) weisen die Stellung der katholischen Kirche zu Kultur und Staat am Spiegelbild ihrer Geschichte auf. „Historica magistra vitae“ lautet dann der Schlußabschnitt (S. 111–116), der vom Sinn historischer Arbeit überhaupt handelt; er wird an erster Stelle darin gesehen, daß sie „bewußtes Erleben der Gegenwart, anders ausgedrückt: Geschichtliche Selbstorientierung“ (S. 112) ermöglicht; neben verschiedenen anderen Punkten spricht G. dann auch noch von einer gewissen Offenbarungsfunktion der Kirchengeschichte. Den Abschluß des Buches (S. 117–126) bildet eine deutsche Übersetzung der Papstansprache.

Siegburg

K. Schäferdiek

Mit erstaunlicher Präzision geht die Neubearbeitung der RGG voran. Der III. Band liegt jetzt abgeschlossen vor und von Band IV sind die ersten Lieferungen bereits erschienen (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., in Gemeinschaft mit H. Frhr. von Campenhausen, E. Dinkler, G. Gloege, K. E. Løgstrup, hrsg. von Kurt Gallig; Lfg. 55–63 = Bd. III Bogen 37–57; Karl V. – Konzile; Lfg. 64–68 = Bd. IV Bogen 1–12; Kopenhagen – Lippe; Tübingen, Mohr, 1959–60; pro Lfg. DM 4. 20). Die Lektüre dieser neuen Lieferungen bestätigt das Urteil über die vorhergehenden: Die Neubearbeitung ist im großen und ganzen erstaunlich gut gelungen. Die RGG ist auch in ihrer neuen Gestalt ein zuverlässiges Arbeitsinstrument, das den Benutzer gut informiert und ihn zur weiteren Arbeit im allgemeinen zuverlässig an Quellen und Literatur heranzuführt. Auf einige Artikel sei noch besonders aufmerksam gemacht: Die mit Kirche zusammengesetzten Begriffe nehmen naturgemäß einen größeren Raum ein. Bei *Kirche II*

(Urchristentum, von K. Stendahl) bleiben manche Fragen (z. B. Zusammenhang mit dem Messiasproblem), während *Kirche III* (dogmengeschichtlich, von A. Adam) gelungen ist. *Kirche und Staat* (Scheuner) behandelt knapp aber interessant die geschichtlichen Wandlungen im Verhältnis von Kirche und Staat. Dem *Kirchenbau* (Deichmann, Bandmann, Hager, Bartning, Hampe u. a.) ist erstaunlich viel Platz eingeräumt. Vor allem hat man nicht mit Grundrissen und Abbildungen gespart. Diese Großzügigkeit könnte auch anderen historischen Querschnitten zugewandt werden. Unter *Kirchengeschichte I* findet sich eine kurze Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung (M. Schmidt). Der *Kirchenkampf* ist von E. Wolf meisterhaft dargestellt. Landschaften wie *Kleinasien* (Nilsson und Andresen) oder *Kurbessen-Waldeck* (Maurer) sind ebenso gut bearbeitet wie die *Kelten* (Hertz) oder die *Koptische Kirche und Literatur* (Spuler und Böhlig). Eine Übersicht über die *Konzeile* (H. D. Altendorf) und über die *Kreuzzüge* (H. Grundmann und Wentzlaff-Eggebert) werden dem Leser zur ersten Orientierung willkommen sein. *Kulturkampf* (Kupisch) und *Liberalismus* (Hohlwein und Graß) führen gut in die Probleme ein. Wichtig sind wie immer die Personalartikel, von denen ich *Kierkegaard* (Anz), *Labadie* (M. Schmidt), *Leibniz* (Scheppers) und *Lessing* (O. Mann) hervorheben möchte. Mein Wunsch nach einem legitimen Ausgleich in der Länge der Personalartikel scheint bisher noch keine durchgreifende Beachtung gefunden zu haben.

Bonn

W. Schneemelcher

„Das vorliegende Werk entspricht einem dringenden Seelsorgebedürfnis.“ Mit diesen Worten leitet Otto Wimmer sein Handbuch der Namen und Heiligen (mit einer Geschichte des christlichen Kalenders; 2. Aufl. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia-Verlag, 1959; 604 S.) ein. In der Tat ist das Buch in erster Linie für den praktischen Gebrauch bei Kalenderherstellung, Namensauswahl u. ä. bestimmt. So wird man auch die kurze Geschichte des Kalenders und des Kirchenjahres im I. Teil des Buches nicht als eine wissenschaftliche Arbeit im strengen Sinn ansprechen können. Es sei allerdings betont, daß es m. E. dem Verf. gelungen ist, die wichtigsten Punkte der Entwicklung richtig darzustellen. Er ist sich der Verantwortung, die auf derartiger historischer Arbeit für weitere Kreise liegt, offensichtlich bewußt und hat die notwendigen Studien getrieben und die weitläufige Literatur benutzt. Ein kleiner Fehler ist mir aufgefallen: Die diokletianische Ära begann nicht mit dem Jahr 754 v. Chr. (S. 33), sondern mit dem 29. August 284. In der Frage des Todestages Jesu (S. 82: 7. April 30) wäre ich nicht so zuversichtlich wie der Verf. — Aber wichtiger als der I. Teil scheint mir für uns der II. Teil zu sein, in dem unter dem Oberbegriff „Namen- und Heiligenkunde“ 6 Verzeichnisse geboten werden: I. Kanon der Heiligen und Seligen (mit kurzer Vita, Attributen, Patronatsangaben und gegebenenfalls Monographien); II. Alphabetisches Verzeichnis der Heiligen und Seligen (nur mit Datum, ohne weitere Angaben); III. Alphabetisches Verzeichnis von nicht-heilig- und -seliggesprochenen Personen und anderer Namen; IV. Verzeichnis der Heiligen nach Ländern und Völkern; V. Verzeichnis der Attribute der Heiligen; VI. Verzeichnis der Patronate der Heiligen. Diese Verzeichnisse sind für den Kirchenhistoriker, der nicht gerade Spezialist in der Hagiographie ist, ein nützliches Hilfsmittel. Denn wer hat von unseren Fachgenossen nun immer die großen Werke (wie etwa die von Franz Doyé oder J. Braun) zur Hand, wenn in irgendeinem Zusammenhang ein Heiliger auftaucht oder ein Bild erklärt werden soll? Da kann dieses Handbuch erste Hilfe leisten. Es sei für solche Zwecke empfohlen.

Bonn

W. Schneemelcher

Die Dozenten der Theologischen Schule Bethel haben das Jahrbuch ihrer Anstalt für 1959 als Festschrift ihrem langjährigen Neutestamentler Wilhelm Brandt gewidmet: *Wort und Dienst*. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel als Festschrift für P. D. Wilhelm Brandt zum 65. Geburtstag hrsg. von Christian Maurer (NF 6. Band 1959. Bethel bei Bielefeld, Verlag der Anstalt

Bethel, 1959. 216 S., 1 Bild, geb. DM 11.50). Einige Beiträge gehören in unseren Bereich und seien daher hier genannt: Eine grundsätzliche Betrachtung von W. Marxsen (S. 147–158: Der Exeget als Theologe) führt in die schwierigen Fragen nicht nur des Verhältnisses von Exegese, Dogmatik und Homiletik, sondern auch in das Problem des Kanons und ist gerade durch die Erörterung des Problems des ‚historischen‘ Jesus auch für den Kirchenhistoriker aktuell. — Christian Maurer bietet eine Auslegung von 1. Kor. 6, 12 ff. (S. 159–169: Ehe und Unzucht nach 1. Korinther 6, 12–7, 7). In dem „Zusammengehören des Neins zur Linken (d. h. zum Libertinismus) mit dem Ja zur Rechten (d. h. zur Ehe) ist auch der entscheidende Grund für die quellenmäßige Einheit von 1. Kor. 6, 12–20 und 7, 1 ff. zu erkennen“. — H. Greeven (S. 111–120: Die Geistesgaben bei Paulus) nimmt seine früheren Ausführungen (ZNW 44, 1952/3) auf und setzt sich mit W. Michaelis (Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde) auseinander. 1. Kor. 12, 28 ist nicht von Presbytern die Rede. — Alfred Adam (S. 11–21: Die lobsingenden Engel des Isenheimer Altares) geht bei seiner Deutung vor allem von dem Zusammenhang mit dem Sonnengesang des Franz von Assisi aus. — Besonders interessant ist der Beitrag von Adalbert Schütz (S. 170–179: Zur Deutung des Musikalischen Opfers — Joh. Seb. Bach und Friedrich der Große). Schütz zeigt, wie in den beiden Musikern alte, kirchlich gebundene und neue, ‚freidenkerische‘ Musik sich begegnen. Bach weihet dem König das Musikalische ‚Opfer‘, „in Wahrheit will er dem König vorführen, wie sehr seine, Bachs, herausgeforderte ‚alte‘ Musik auch hier zuständig ist“. — Joh. Fichtners Beitrag (S. 22–44: Martin Bubers Verdeutschung der Schrift und die Revision der Lutherbibel) kommt nicht nur auf die grundsätzlichen Fragen der Übersetzung biblischer Schriften zu sprechen, sondern auch auf Luthers Übersetzungsgrundsätze (dazu vgl. jetzt: E. Kähler in dem Sammelband: Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche, hrsg. von W. Schneemelcher, Berlin 1959, S. 68 ff.).

Bonn

W. Schneemelcher

Trotz der Ankündigung auf dem Umschlag, daß das Werk von Einar Molland, *Christendom*, ein ‚source-book‘ sei, gehört es ganz zu der Art der Konfessionskunden (Einar Molland: *Christendom. The Christian Churches throughout the world, their doctrines, constitutional forms and ways of worship*. London, Mowbray, 1959; XIV, 418 S., geb. 35/- sh.). Seit dieser Zweig der Theologie in den neunziger Jahren aufkam, hat er wichtige Beiträge zum gegenseitigen Verständnis der Kirchen geliefert. Man kann aber mit Recht fragen, ob die Konfessionskunde ihren Dienst nicht geleistet hat, seit unter dem Einfluß der ökumenischen Bewegung und der neueren biblischen Theologie kaum eine Kirche mehr dem traditionellen und statischen Bilde gleicht, das die Konfessionskunde von ihr zeichnet. Aus diesem Grunde nimmt man Mollands Buch (norwegisch 1953; englische Umarbeitung mit Hilfe von H. E. W. Turner 1959) mit leisem Mißtrauen in die Hand. — Im ersten Teil werden die christlichen Kirchen behandelt: Die Ostkirchen, die katholische Kirche, die altkatholische Kirche, die Irvingianer, die anglikanische Kirche, die Kirche von Südindien, die lutherische Kirche, die Brüdergemeine, die reformierte Kirche, Methodisten, Kongregationalisten, Baptisten, Disciples of Christ, Pfingstbewegung, Heilsarmee, Darbysten, Swedenborgianer, Adventisten, Quäker. Der viel kürzere zweite Teil (S. 331–354) behandelt als ‚religious systems containing elements derived from Christianity‘: Unitarier, Christian Science, Zeugen Jehovas, Mormonen. Diese Auswahl ist nicht überzeugend. Wenn ein solcher zweiter Teil überhaupt Sinn haben sollte, dann müßten auch z. B. Anthroposophie, Christengemeinschaft, Frei-Katholiken und Rosenkreuzer aufgenommen werden. Der Schluß befaßt sich mit den Fragen der Einigkeit und Uneinigkeit der Kirchen und gibt einen kurzen Aufriß der ökumenischen Bestrebungen in der Kirchengeschichte. Der Verf. sucht das Normativ-Gemeinsame aller christlichen Kirchen in der Anerkennung Christi als Sohn Gottes und Heiland (S. 356). Ausführliche Register und eine sehr nützliche Bibliographie schließen das Werk ab. — Das oben erwähnte Mißtrauen verschwand bei fortschreitender

Lektüre. Mollands Darstellungen zeichnen sich durch Genauigkeit, Vollständigkeit und Objektivität aus. Kleine Ungenauigkeiten gibt es hier und dort, sie sind aber kaum zu vermeiden. Darüber hinaus versucht der Verf. in dankenswerter Weise in die Glaubentiefe der Konfessionen einzudringen. Das gelingt nicht immer. Die Schilderung der Ostkirche ist schwach. Die Behandlung von Anglikanismus und Luthertum ist dagegen vorbildlich. Im allgemeinen bekommt man einen guten Einblick in die Faktoren, die für die verschiedenen Kirchen heute charakteristisch sind. Das Bild ist klar ohne starr, beweglich ohne nebelhaft zu werden. Das Buch bietet einen guten Ausgangspunkt für die Begegnung der Kirchen in der Mitte unseres Jahrhunderts.

Driebergen/Niederlande

H. Berkhof

Seit dem letzten Bericht in unserer Zeitschrift über das Reallexikon für Antike und Christentum (ZKG 69, 1958, 323 ff.) sind 5 weitere Lieferungen erschienen und damit ist der IV. Band dieses großangelegten Werkes abgeschlossen (Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Begründet von F. J. Dölger, Th. Klauser, H. Kruse, H. Lietzmann, J. H. Waszink, hrsg. von Theodor Klauser. Lfg. 28–32, Ebenholz-Empore = Bd. IV, Sp. 481–1272; Stuttgart, Hiersemann, 1958–59, je Lfg. DM 12.50). Auch diese Lieferungen führen den Leser wieder an einen reich gedeckten Tisch. M. E. hat das Lexikon durch die Schnelligkeit, mit der in letzter Zeit die Lieferungen erschienen sind, nicht an Qualität verloren, im Gegenteil: es hat nicht nur einen einheitlichen Stil gefunden, sondern auch qualitätsmäßig sich weiterhin gehoben. Zum Stil darf vermerkt werden, daß die Artikel jetzt sehr oft nach einem einheitlichen Schema gestaltet sind, was doch zu begrüßen ist, und daß auch der Umfang der einzelnen Beiträge in diesen Lieferungen ausgeglichener erscheint. Natürlich wird der eine oder andere Leser die Länge oder Kürze eines Art., der ihn besonders interessiert, bemängeln. Aber im ganzen ist diesmal auch dieser Punkt gut bewältigt. Es können hier nicht alle Artikel einzeln aufgezählt und besprochen werden. Wie schon bisher umfaßt das RACH alle Bereiche des Lebens und versucht immer – seiner Zielsetzung gemäß – die Kontinuität bzw. die Diskontinuität zwischen Antike und Christentum aufzuzeigen. Die ‚Realien‘ nehmen auch jetzt wieder den ihnen zukommenden breiten Raum ein: *Ebenholz* (A. Hermann), *Edelsteine* (vom selben Verf., besonders gut gelungen), *Ei* (Hausleiter), *Elfenbein* (Kollwitz). Auch das Tierreich kommt zur Geltung: *Eidechse* (Opelt), *Einborn* (Brandenburg), *Elefant* (Opelt). Besonders wichtig scheint mir der Art. *Edessa* (Kirsten), der eine Fülle von Material darbietet, wie es sonst wohl noch nirgendwo geschehen ist; an manchen Stellen hätte ich allerdings eine stärkere Berücksichtigung der m. E. richtigen Thesen W. Bauers zur Frühgeschichte des Christentums in Edessa begrüßt. *Ekklesia* (O. Linton) führt gut in die Problematik ein. Die *Ebe*-Art. (Oepke und Delling) sind reichhaltig, wenn auch nicht an allen Stellen überzeugend. Aber diese Hinweise müssen genügen. Das RACH geht unter der tatkräftigen (und entsagungsvollen!) Leitung von Th. Klauser seinen Weg voran. Es ist aus unserer Arbeit nicht mehr hinwegzudenken. Wir danken erneut dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern für dieses Werk. – Es sei noch ergänzend darauf hingewiesen, daß inzwischen die ersten beiden Bände der neuen Zeitschrift: *Jahrbuch für Antike und Christentum* (Hrsg. vom F. J. Dölger-Institut an der Universität Bonn; Schriftleitung: Th. Klauser, E. Stommel – dafür bei Bd. II: A. Hermann –, A. Stüber; Bd. I, 1958, 160 S., 8 Taf.; Bd. II, 1959, 185 S., 14 Taf.; Verlag Aschendorff, Münster i. W.) erschienen sind. Dieses Jahrbuch soll die Tradition der Dölgerschen Zeitschrift ‚Antike und Christentum‘ fortsetzen und zugleich ein Archiv für die Arbeit des Instituts und d. h. am Lexikon sein. Die Aufsätze der ersten beiden Jahrgänge zeigen ein beachtliches Niveau. Vor allem sei auf die beiden Beiträge von Th. Klauser verwiesen: Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst I (Jhg. I, 20–51) und II (Jhg. II, 115–145). Außerdem seien noch genannt: E. Stommel, Bischofsstuhl und hoher Thron (I, 52–

78); A. von Gerkan, Zu den Problemen des Petrusgrabes (I, 79–93); A. Hermann, Der Nil und die Christen (II, 30–69); K. Thraede, Beiträge zur Datierung Commodians (II, 90–114). Das Jahrbuch wird auch regelmäßig Nachträge zum RACH bringen. Bisher sind erschienen: *Aethiopia* (Lanczkowski) und *Amen* (Stuiber), beide in Jhg. I; *Constantius I*, *Constantinus II*, *Constantius II*, *Constans* (J. Moreau) in Jhg. II.

Bonn

W. Schneemelcher

Der von F. van der Meer und Christine Mohrmann herausgegebene „Atlas van de oudchristelijke Wereld“ (Verlag Elsevier, Amsterdam) hat sehr bald nach seinem Erscheinen eine englische und nun auch eine deutsche Übersetzung erfahren. Mit Recht! Denn ohne Zweifel stellt dieser Atlas ein besonders wertvolles Hilfsmittel für die kirchengeschichtliche Arbeit dar. Es ist ja eine schon oft beklagte Tatsache, daß ein wirklich brauchbarer Atlas zur Kirchengeschichte fehlt. Das kleine Heft von Heussi-Mulert ist seit langem vergriffen und war ohnehin völlig unzureichend. Die neuerdings in Deutschland erschienenen historischen Atlanten (Bayer, Schulbuchverlag und Westermann) sind kein vollwertiger Ersatz, da die Kirchengeschichte in ihnen naturgemäß nur am Rande mitbehandelt werden kann. Für die Geschichte der Alten Kirche haben wir nun in dem vorliegenden, in seiner deutschen Fassung von H. Kraft betreuten Werk einen Atlas, der in 42 Karten einen Überblick über die wichtigsten Punkte der Entwicklung erschöpfend – so weit das kartographisch möglich ist – Auskunft gibt: F. van der Meer-Christine Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, dt. Ausgabe von Heinrich Kraft (Gütersloh, Verlagshaus G. Mohn, 1959. 216 S., 42 Kt., 614 Bilder, geb. DM 48.–). Ausbreitung, Gemeindegründungen, Schriftsteller im Raum des Imperium Romanum in den ersten 6 Jahrhunderten werden erfaßt und kartographisch dargestellt. Dazu kommt eine Karte der frühchristlichen Denkmäler 300–600. In einigen Karten werden die christlichen Gemeinden in den einzelnen Provinzen verzeichnet. Für Rom stehen drei Spezialkarten zur Verfügung, auch den Märtyrerstätten, der Pilgerfahrt der Egeria, dem Leben Augustins, dem Mönchtum, Constantinopel, Ravenna und Jerusalem sind Einzelkarten gewidmet. Auf beiden Vorsatzblättern finden sich eine Karte der Reichseinteilung seit Diokletian und eine Karte, in der die altkirchlichen Schriftsteller 100–700 eingezeichnet sind. Die Karten sind gut und übersichtlich entworfen. Auf Einzelheiten soll hier nicht eingegangen werden. J. R. Palanque hat in RHE LIV, 1959, S. 895 f. einige Fehler in der englischen Ausgabe aufgezählt, die auch in der deutschen sich wiederfinden. – Dieses Kartenmaterial wird nun durch einen reichen Bildteil mit ausführlicher Erläuterung, gegliedert in drei Teile (30–313, 313–600, Kirchenväter und altchristliche Literatur), ergänzt. Mir scheint das eine gute Lösung zu sein. Denn dadurch wird wirklich das erreicht, was die Verfasser sich zum Ziel gesetzt haben: Anschaulichkeit. Die beiden Teile, das Karten- und das Bildmaterial vermitteln einen vorzüglichen Einblick in das Leben, Denken und Fühlen der Christenheit der ersten Jahrhunderte. Das Bildmaterial ist aus den verschiedensten Bereichen entnommen: Kirchenbau, Plastik, Mosaiken aus Ost und West werden in gut ausgewählten Beispielen vorgeführt, und es entsteht dadurch ein Bild der altchristlichen Kultur (wenn dieser Ausdruck einmal gebraucht werden darf; die Verf. haben S. 183 ihn mit Recht etwas eingegrenzt!). Daß alle Blätter in Schwarz-Weiß gehalten sind, beeinträchtigt zwar die Wirkung, war aber wohl nicht zu umgehen, wenn nicht der Preis in astronomische Höhe entschwinden sollte. Jetzt ist er so gehalten, daß der Atlas wirklich gekauft werden kann. Die Erläuterungen sind von unterschiedlicher Länge und Qualität, erfüllen aber auf jeden Fall ihren Zweck, das Anschauungsmaterial zu erklären. Drei Register und kurze Erläuterungen zu den Karten schließen das Werk ab. Man wird diesen Atlas immer wieder mit Dank an die beiden Verfasser, den deutschen Bearbeiter und den Verlag benutzen und empfehlen.

Bonn

W. Schneemelcher

In zunehmendem Maße zieht die Kirchengeschichtswissenschaft die Kunst, die ja lebendiger Ausdruck ihrer Zeit ist, als Quelle für ihre Forschung heran. Die bequemen Reisemöglichkeiten unserer Tage gewähren zudem vielen Interessierten die Gelegenheit, Stätten und Zeugnisse des frühen Christentums kennenzulernen. Bislang wurde es oft als bedauerlicher Mangel empfunden, daß man bei der Beschäftigung mit den Kunstdenkmälern der frühchristlichen Zeit kein handliches Wörterbuch zur Verfügung hatte, in dem man die von der archäologischen und von der kunsthistorischen Disziplin verwendeten Fachausdrücke, aber auch die hier in Frage kommenden Begriffe aus der Kirchen-, Dogmen- und Liturgiegeschichte übersichtlich zusammengestellt und erläutert vorfand. Man war häufig darauf angewiesen, die Ausdrücke in verschiedenen Nachschlagewerken mühsam aufzusuchen. Diesem Mangel schafft ein von dem Marburger Professor für christliche Archäologie D. Heinrich Laag verfaßtes Büchlein in fühlbarer Weise Abhilfe: *Heinrich Laag: Wörterbuch der altchristlichen Kunst* (Kassel, Johannes Stauda-Verlag, 1959. VII, 167 S., 133 Abb., geb. DM 9.—). Die Fachausdrücke werden allgemeinverständlich erläutert. Die zahlreichen Bildbeigaben erleichtern das Verständnis und ersparen längere Umschreibungen. Für denjenigen, der sich mit den literarischen Quellen in der Ursprache beschäftigen möchte, sind im Anhang die wichtigsten griechischen Worte zusammengestellt und erklärt. So kann das Buch als ein Hilfsmittel bezeichnet werden, das einerseits den Eingang in das Fachschrifttum erleichtert und andererseits beim Studium der Quellen wertvolle Dienste leistet.

Cuxhaven

A. Weckwerth

Weniger durch Neuheit der Ergebnisse als durch Geschlossenheit der Darstellung zeichnen sich die Gifford Lectures von R. Bultmann aus, in deutscher Übersetzung (von E. Kraft) unter dem Titel *Geschichte und Eschatologie* (Tübingen, Mohr, 1958; VIII, 188 S., geb. DM 12.50) erschienen. Nach sorgfältig differenzierenden Skizzen der vor- und urchristlichen Geschichtsauffassungen (die manchmal freilich zur Diskussion provozieren: Menschensohnerwartung bei Jesus [37]?; Ähnlichkeit lukanischer und paulinischer Eschatologie [39]?) kommen die wesentlichsten Manifestationen abendländischen Geschichtsdenkens von Julius Africanus bis A. Toynbee unter der Problemstellung „Die Säkularisation der Eschatologie im Laufe der Jahrhunderte“ (65–83) und „Die Preisgabe der Frage nach dem Sinn der Geschichte“ (84–101) zur Sprache. Impertinenten Einwänden gegenüber, wonach B. „passes over the Nazi Abomination of Desolation in complete silence, wie ein römischer Senator“ (W. F. Albright, JBL 77, 1958, 248) ist einfach die Frage zu stellen, welchen Geschichtsentwurf jene Epoche denn etwa gezeitigt habe, der ernsthaft unter die Thematik dieses Buches fiel. — Ist die Darstellung hier und in dem folgenden Abschnitt („Die Frage nach dem Menschen in der Geschichte“, 102–122) verständlicherweise weithin den Vorarbeiten anderer verpflichtet, so gewinnt sie mit der danach neu ansetzenden Frage nach dem „Wesen der Geschichte“ (123–163) und nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zur Geschichte (164–184) wieder ihre Eigenständigkeit. Hier wird das Problem der Hermeneutik in der für B. charakteristischen Weise aufgerollt, erfahren die bedeutendsten modernen Geschichtsauffassungen (Dilthey, Croce, Jaspers, Collingwood) eine ausführliche Kritik, wird schließlich die „Geschichtlichkeit des menschlichen Seins“ als das über die Legitimität einer Weltanschauung entscheidende Kriterium herausgestellt (178). So absurd es ist, diese Lösung als „totally non-biblical“ zu bezeichnen (Albright a.a.O.), so nachdrücklich ist daran zu erinnern, daß jenes Kriterium nicht außerhalb des Glaubens, sondern nur mit ihm zugleich gewonnen werden kann. Wird dies infolge der Disposition des abschließenden Kapitels leider verdunkelt, so sachlich doch dadurch zur Geltung gebracht, daß als das Eigentümliche des christlichen Glaubens herausgestellt wird, er verstehe „das menschliche Sein überhaupt als ein geschichtliches“ (178).

Bonn

G. Klein

Der Osterstreit des zweiten Jahrhunderts läßt zum ersten Mal klar hervortreten, daß die frühe Christenheit in Rom auf der einen und im Osten auf der anderen Seite unterschiedliche Vorstellungen von der Art einer die Gesamtkirche bindenden Autorität herausgebildet hatte. Beide Vorstellungenweisen in geometrischen Bildern anschaulich werden zu lassen, ist das Ziel einer anregenden, zum Gespräch herausfordernden kleinen Studie von Henry Chadwick: *The Circle and the Ellipse. Rival Concepts of Authority in the Early Church* (An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 5 May 1959. Oxford [Clarendon] 1959, 17 S., brosch. 2/6 sh.). Die Christenheit ein Kreis und im Mittelpunkt die römische Gemeinde mit ihrer apostolischen, auf Petrus und Paulus gegründeten Tradition — dies Bild kennzeichnet das Denken Roms wohl nicht erst seit dem Osterstreit, und das entspricht durchaus der Mittelpunktstellung, die dieser Gemeinde im Westen zugewachsen war. Den Widerspruch nun, der sich erhob, als der damit gegebene Anspruch den Osten traf, sieht Ch. zutiefst darin begründet, daß dort die Christenheit vielmehr gesehen wurde als eine Ellipse mit zwei Brennpunkten, und in Jerusalem möchte er den Rom gegenüberstehenden Brennpunkt sehen. Kann man aber wirklich sagen, daß das Ansehen, das Jerusalem ohne Zweifel genießt, für den Osten einen dem römischen analogen Anspruch impliziert? Ist nicht vielmehr die Stellung des Ostens gerade dadurch gekennzeichnet, daß man sich überhaupt weigert, die Tradition einer Gemeinde als die apostolische Tradition schlechthin anzuerkennen? Ist das richtig, dann wäre aber — um bei der Geometrie zu bleiben — auch für den Osten das Bild vom Kreis zutreffend, nur daß diesmal die Peripherie die eine apostolische Tradition, die der Kirche Halt und Gestalt gibt, darstellt und die einzelnen alten Gemeinden mit den auf ihren jeweiligen apostolischen Gründern beruhenden Traditionen als Punkte auf dieser Peripherie abzubilden sind.

Siegburg

K. Schäferdiek

In dem Sammelband: *Der Tanz in der modernen Gesellschaft*. Theologen, Tanzlehrer, Pädagogen, Musikwissenschaftler, Ärzte und Soziologen deuten das Phänomen des Tanzes (= Soziale Wirklichkeit, Bd. 4). Hamburg [Furche] 1958. 171 S., geb. DM 12.80) findet sich S. 139–168 ein Beitrag von C. Andresen: *Die Kritik der alten Kirche am Tanz der Spätantike*. Dieser an unerwarteter Stelle veröffentlichte Aufsatz behandelt nicht nur den spätantiken Tanz und seine „Kritik“, sondern auch das gelegentliche Eindringen des Tanzes in den christlichen Bereich, sein Fortwirken im Volksbrauch und die Versuche zu einer geistigen Bewältigung des Problems bei Augustin. Das wenig bekannte Material wird vom Verf. demnächst in dieser Zeitschrift noch einmal behandelt werden.

Heidelberg

H. von Campenhausen

Die Durchführung kirchen- und dogmengeschichtlicher Seminare und Übungen wird von der technischen Seite her wesentlich erleichtert, wenn Ausgaben der jeweils in Frage kommenden Quellen vorliegen, deren Anschaffung auch für Studenten wirtschaftlich tragbar ist. In einer solchen Ausgabe sind jetzt auch die sechs Ambrosius-Reden *de sacramentis* verfügbar: *Saint Ambrose: On the Sacraments*. The Latin Text edited by Henry Chadwick [(=Studies in Eucharistic Faith and Practice 5). London (Mowbray & Co.) 1960. 54 S., kart. sh 6/-]. Chadwick hat sich an den von Faller konstituierten Text gehalten, auf einen eigenen textkritischen Apparat verzichtet und statt dessen eine Auswahl der bedeutendsten Varianten und Konjekturen in Fußnoten vermerkt. Damit bietet er ein zuverlässiges und handliches Textbuch, das seinen Zweck im Lehrbetrieb wie in der privaten Handbibliothek vollauf erfüllen wird.

Siegburg

K. Schäferdiek

Eine vernichtende Kritik an der ersten italienischen Übersetzung des Corpus Areopagiticum durch E. Turolla (Dionigi Areopagita, Le opere. Versione e interpretazione, Padua 1956) und die dort geäußerten Auffassungen über Alter und Herkunft dieser Literatur liefert E. Corsini, *La questione areopagistica. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi* (Atti della Accademia delle Scienze di Torino, vol. 93, 1958–59, p. 1–100). Die Rezension hat sich zu einem Artikel von beträchtlicher Länge ausgewachsen und stellt eine empfehlenswerte Einführung in das Problem dar. Turolla plädiert für die Entstehung der areopagitischen Literatur zwischen 50 und 150; die seit Koch und Stiglmayer akzeptierten termini post quem 476–485 (unter ihnen das Todesjahr des Neuplatonikers Proklus, von dem Ps. Dion. abhängig ist) läßt er nicht gelten; als Hauptargumente für die Frühdatierung führt er die Abwesenheit der Vokabel *ὁμοούσιος* und den Gebrauch der Vokabel *ὑπερούσιος* an. Corsini widerlegt Turolla, indem er die termini post quem erneut untersucht und dann vor allem die Beziehungen des Ps. Dion. zum Monophysitismus („oscurissima questione“ p. 14), zum Neuplatonismus und zu den Kappadoziern behandelt. Dabei macht er ganz ausgezeichnete Beobachtungen; sie dürften M. Pellegrino veranlaßt haben, den ganzen Aufsatz der Turiner Akademie vorzulegen. Es ergibt sich, daß die Spätdatierung beizubehalten ist. Einen Versuch, den Verfasser zu identifizieren, macht Corsini nicht, er schließt sich auch keinem der bekannten Vorschläge an; vielmehr erklärt er, es werde „vielleicht notwendig sein, endgültig der Versuchung zu aufsehenerregender Lösung, zu faszinierender Identifikation zu entsagen“, man müsse mit geduldiger Analyse aus dem Gesamtwerk und ohne sich durch Einzelheiten verleiten zu lassen, die Daten erheben, mit deren Hilfe man es in die ihm zukommende historische Umgebung stellen und es angemessen würdigen kann (p. 84). Diese Umgebung sucht Corsini jedenfalls nicht unter den Monophysiten, denn er ist von der „substanziellen Orthodoxie“ des Ps. Dion. überzeugt; das Corpus Areopagiticum wolle ein „gigantisches Henotikon“ sein (p. 17); der dogmatischen Wortklauberei müde, wolle es „durch radikale Neuformulierung jede Möglichkeit einer Diskussion transzendieren“ (p. 19).

Bonn

L. Abramowski

Zur Frage der Entstehungszeit und der Redaktion des Constitutum Constantini hat vor kurzem W. Gericke das Wort ergriffen in Zeits. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch. kanonist. Abt. 43 (1957) und nachher ergänzend zur Silvesterlegende im folgenden Jahrgang der genannten Zeitschrift. Im neuen methodischen Ansatz der Unterscheidung von Schichten nach dem Personalpronomen, also von Teilen der Donatio Constantini, die im Wir-Ton und solchen, die im Ich-Ton abgefaßt sind, versucht er die Aufgliederung. Damit kommt er zu einer Entstehung in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts – was nicht neu ist – und glaubt die einzelnen Schichten sauber voneinander abheben zu können. Gegen diese Methode und ihre Ergebnisse wendet sich H. Fuhrmann in seiner Miscelle: *Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende in neuer Sicht* (Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 15, 1959, S. 523–540) mit eindringlichen und überzeugenden Argumenten und lehnt die Thesen von Gericke rundweg ab.

Tübingen

K. A. Fink

Freunde, Kollegen und Schüler des hochverdienten Direktors des Staatsarchivs Zürich und Prof. für geschichtliche Hilfswissenschaften an der dortigen Universität haben zum 65. Geburtstag dem Jubilar eine schöne Festgabe überreicht: *Archivalia et Historica*. Arbeiten aus dem Gebiet der Geschichte und des Archivwesens. Festschrift für Prof. Dr. Anton Largaiedèr (Verlag Berichtshaus Zürich, 1958, 353 S.) Die meisten Beiträge beziehen sich verständlicherweise auf schweizerische Archive und deren Geschichte. Aus dem Inhalt soll hier auf einige Aufsätze, die unser Interessengebiet besonders berühren, hingewiesen werden. Eine sehr gute Übersicht gibt B. Hübscher, „Das bischöfliche Archiv Chur“. Von der frü-

hen Zeit ist natürlich nichts erhalten, vom Mittelalter eine Anzahl von Urkunden; in der Reformationszeit wurde vieles zerstört und im 17. Jahrhundert, nach Neuordnung der territorialen Verhältnisse, eine große Zahl von Chartularen angelegt, hauptsächlich als Nachweis des früheren Besitzes. Wenn auch die speziellen Gesichtspunkte berücksichtigt werden, kann diese Arbeit als Exempel einer kurzen Archivbeschreibung und Archivgeschichte verwendet werden. Aus einem umfangreichen Briefwechsel entwirft *P. G. Heer*: „Abt Plazidus Tanner und das Stiftsarchiv Engelberg“ ein liebevolles Bild eines sammelnd tätigen Archivars und späteren Abtes, dem allerdings die eigentliche historische Schulung abging, was nach einer guten Bemerkung des Verf. bei vielen „geschichtsbeflissenen“ Persönlichkeiten der damaligen Zeit der Fall war. Der durch die Herausgabe der Statutenbücher des Zürcher Großmünsters bekannte und um die Kenntnis der kirchlichen Organisation Zürichs verdiente *D. W. H. Schwarz*, gibt in seinem Beitrag „Das Schatzverzeichnis des Großmünsters in Zürich von 1333“ eine Übersetzung des Verzeichnisses mit eingehendem Kommentar. Von großem Interesse sind die Ausführungen von *H. C. Peyer*: „Der Empfang des Königs im mittelalterlichen Zürich“ über fünf Königsempfänge im spätmittelalterlichen Zürich, weil der Verf. über die lokalen Ereignisse hinaus den Herrscherempfang von der Antike bis zum Mittelalter hin behandelt und dabei das liturgische Element ausführlich herausstellt. Eine in die bekannte Schweizer Sammlung Bodmer gelangte Urkunde Friedrich Barbarossas nimmt *L. Santifaller*: „Bemerkungen zur Urkunde Kaiser Friedrichs I. für das Domkapitel von Città di Castello von 1163 Nov. 6 (St. 3988a)“ zum Anlaß, um nach allen Regeln der Kunst eine schulgemäße Interpretation als Musterbeispiel vorzuführen: auch allgemein von Nutzen, weil alle einschlägige Literatur angeführt ist. In die große Politik gelangen wir in der feinsinnigen geschichtsphilosophischen Studie von *L. von Muralt*: „Die Voraussetzungen des geschichtlichen Verständnisses Bismarcks“.

Es sei erlaubt, an dieser Stelle auf eine neue Arbeit des Jubilars hinzuweisen: „Zum Problem der Papsturkunden des Spätmittelalters“ (*Bullettino dell'Archivio paleografico Italiano, nuova serie. Rivista Italiana di paleografia, diplomatica e scienze ausiliarie della storia* II—III 1956—1957, parte II S. 13—25), die in souveräner Weise die Anwendung des großen internationalen Programms der Sammlung aller Originale für den Raum der Schweiz behandelt und für die Weiterführung des Programms wertvolle grundsätzliche Anregungen gibt.

Tübingen

K. A. Fink

P. Glorieux, *Les origines du collège de Sorbonne* in: *Texts and studies in the history of mediaeval education* 8 (Notre Dame, Indiana USA 1959) geht erneut der Frage nach der Gründung dieser berühmten Stiftung nach, die schließlich namensgebend für die Pariser Universität wurde. Die bisher noch umstrittene Frage des Gründungsjahres kann geklärt werden. Güterkäufe des Jahres 1254/55 bedeuten noch nicht die Einrichtung der Stiftung; diese wurde erst bis zum Jahre 1257 vollzogen. Sodann weist der Verfasser mit Recht auf die Besonderheit der Statuten hin, die jeden Insassen der Sorbonne zur Mitarbeit an der Verwaltung wie im Studiengang heranzogen und damit einen echten Gemeinschaftsgeist begründen halfen.

Bad Nauheim

H. Büttner

A. L. Gabriel, *The foundation of Johannes Hueven de Arnheim for the college of Sorbonne* (1452) (Chapel Hill, North Carolina 1959) behandelt die Stiftung, die der Kanoniker von Lüttich, Johannes Hueven von Arnheim für vier bursarii an der Sorbonne durch sein Testament im Jahre 1452 einrichten wollte. Da die getroffenen Bestimmungen aber mit den Statuten der Sorbonne nicht in Einklang zu bringen waren und die Erträge zu weit von Paris einkamen, übertrug die Kurie im Jahre 1485 das Vermächtnis des Johannes Hueven

an die Universität Köln, der bereits eine weitere Stiftung des Johannes testamentarisch zugefallen war. Die knappe Arbeit ist gut dokumentiert und personen- und wissenschaftsgeschichtlich interessant.

Bad Nauheim

H. Büttner

Das alte Österreich hatte, wie Spanien und Frankreich, seit dem Ende des 15. Jahrhunderts aus Gewohnheitsrecht einen der damals 12 Rotaauditoren zu ernennen und konnte dieses „Privileg“ auch nach der Niederlegung der römisch-deutschen Kaiserkrone und sogar nach der Neuordnung der kurialen Ämter unter Pius X. bis zum Untergang der Donaumonarchie behaupten. Aus den Akten des Wiener Staatsarchivs und des dort aufbewahrten römischen Botschaftsarchivs entwirft der Wiener Staatsarchivar Richard Blaas in seiner Abhandlung: *Das kaiserliche Auditoriat der Sacra Romana Rota* (Mitteilungen des österr. Staatsarchivs 11, 1958, S. 37–152) ein sehr eindrucksvolles Bild der verschiedenartig verlaufenen Entwicklung. In den ersten Jahrhunderten der Ausübung dieses Vorrechts waren die Vorgeschlagenen oder Ernannten kaum einmal Österreicher im engeren Sinne, sondern meist Westdeutsche oder Flamen. Es dauerte auch lange bis sich eine feste Praxis für die Ernennung zum Auditoriat herausbildete. Sehr anschaulich wird aus immensem Quellenmaterial gezeigt, wie die Interessentengruppen um den einflußreichen Posten kämpfen, dem auch in Rom selbst in der Verwaltung der „Anima“ eine große Zuständigkeit zukam. Seit dem 18. Jahrhundert kommen fast nur noch Angehörige des österreichischen Hofadels in Frage, wie die Namen Althan, Harrach, Hrzan, Kaunitz, Migazzi und Thun zeigen können. Auch war das Auditoriat meist nur noch Durchgangsstelle für ein Bistum oder das Kardinalat. In dieser Zeit erweitert sich auch der Aufgabenbereich des Auditors nach der diplomatischen Seite hin; sie vertreten regelmäßig den kaiserlichen Botschafter an der Kurie und erhalten für ihre großen Repräsentationspflichten eine staatliche Besoldung. Nach einigen Schwierigkeiten zu Beginn des 19. Jahrhunderts, wo Dalberg das Auditoriat für den Rheinbund beanspruchte, blieb es bei der Ernennung durch den österreichischen Kaiser, auch nachdem die Rota selbst nur noch für den Kirchenstaat zuständig war und nach dessen Untergang eigentlich zur Sinekure geworden war. Sogar nach der Reorganisation der Rota durch Pius X. blieb Österreich das alte Vorrecht erhalten.

Tübingen

K. A. Fink

Aus Anlaß der Herrichtung der Reste der alten Klosteranlage von Hirsau als katholische Pfarrkirche gibt W. Irtenkauf in einem Büchlein, das wohl als Führer für den Schwarzwaldreisenden und als Informationsmittel für die Angehörigen der Pfarrgemeinde gedacht ist, einen knappen Abriss der Geschichte und kulturellen Bedeutung Hirsaus: *Wolfgang Irtenkauf: Hirsau. Geschichte und Kultur* (= Thorbecke Kunstbücherei, Band VII). Konstanz, Jan Thorbecke Verlag, 1959. 79 S., 31 Abb. Die vorzüglichen Abbildungen vermitteln einen guten Eindruck von der einstigen Gestalt und von den auf uns überkommenen Resten des Klosters und von der Ausgestaltung der Kirche in unseren Tagen.

Cuxhaven

A. Weckwerth

Als im Jahre 1932 das große Buch von Willy Andreas, *Deutschland vor der Reformation*, erschien, hat es sehr schnell Anerkennung weit über den Kreis der Fachgenossen hinaus gefunden. Noch heute gehört das Werk zu den großen historiographischen Leistungen und ist aus unserer Arbeit nicht hinwegzudenken. Es ist zu begrüßen, daß der Verf. jetzt eine Neuauflage seines Werkes vorlegen kann (*Willy Andreas, Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende*. 6. neuüberarb. Aufl. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1959; 639 S. geb. DM 36.—). Diese Neuauflage ist an vielen Stellen verändert und verbessert, Literatur ist eingearbeitet, manches auch erweitert, ohne daß aber das Gesamtgefüge

irgendwie grundlegend umgestaltet werden mußte. Der Aufbau des Werkes ist bekannt: Weltbild, Kirche und Volksreligiosität sind der eine große Komplex, den A. schildert. Staat, Gesellschaft und Wirtschaft werden im 2. Teil ausführlich behandelt und schließlich werden Renaissance, Humanismus und Ausklang der Gotik als Zeitenwende in Geistesleben und Kunst dargestellt. Die Eigenart und Größe des Buches liegen m. E. in der Verbindung von Einzelforschung und Gesamtschau, in exakter Quellenexegese und künstlerischer Gestaltungskraft. Damit reiht sich Andreas wirklich in die Zahl der großen Geschichtsschreiber ein. G. Ritter hat in seiner Besprechung dieses Buches in unserer Zeitschrift (ZKG 51, 1932, S. 584) geschrieben: „In der Allseitigkeit, Vollständigkeit, Abrundung, Ausgeglichenheit der Betrachtung finde ich die charakteristische Besonderheit des Buches“. Dieses Urteil bleibt bestehen, auch wenn wir an manchen Stellen heute von der Meinung des Verf. abweichen. Kein Reformationshistoriker wird an diesem Buch vorübergehen können und es ist auch in dieser neuen Gestalt nicht nur „eine wissenschaftliche Leistung von Rang“ sondern auch „ein literarisches Kunstwerk“ (G. Ritter). Man sollte es in unserer Zeit, die sich auf dem Gebiet der historischen Arbeit so leicht in Quisquilien verliert, allen an der Geschichte von Kirche und Welt Interessierten immer wieder nachdrücklich empfehlen.

Bonn

W. Schmeemelcher

Petrus Canisius war kein glänzender Briefschreiber, wohl aber ein eifriger: das bezeugen die acht Bände des Braunsberger'schen Werkes mit ihren rund 4000 Nummern von Briefen und Akten. Was die Briefe des C. von den Humanistenbriefen unterscheidet, ihre Nüchternheit und Sachlichkeit, bringt sie uns näher. B. Schneider hat Stücke aus 78 Briefen des Heiligen ausgewählt (*Petrus Canisius: Briefe*, ausgewählt u. herausgegeben v. Burkhard Schneider; [= Wort und Antwort, Bd. 23] Salzburg, Otto Müller, 1959; 320 S. geb. DM 14,70) und in fünf Gruppen gegliedert: Briefe an die Stiefmutter Wendelina Kanis und die Geschwister, an Obere und Mitbrüder, solche über die Reform in Deutschland, Briefe der Seelenführung und aus den letzten Lebensjahren. Für den Kirchenhistoriker am interessantesten ist natürlich die dritte Gruppe, in der die Wahrheitsliebe und Urteilkraft des Heiligen im besten Lichte erscheint. „Mit Wissen und Willen gehen wir zugrunde“, schreibt er 1567 an den Bischof von Würzburg, „wenn wir uns nicht ernstlich auf den schlimmen Zustand Deutschlands und auf die dafür notwendigen Gegenmittel besinnen“ (S. 197). Mit außerordentlicher Klarheit bezeichnet die für Kardinal Morone 1576 verfaßte Denkschrift die wichtigsten Aufgaben: Heranbildung einer neuen, bewußt katholischen Generation von Klerikern und Laien, durchgreifende Reformmaßnahmen, darunter die Beseitigung der Adelsprivilegien in der Kirche (S. 208). Die geistlichen Briefe gehen nicht nur an einfache Seelen, sondern auch an Kirchenfürsten wie Kardinal Otto von Augsburg und Abt Dernbach von Fulda, dem er nach seiner Vertreibung männlichen und handfesten Trost spendet (S. 240 f). Die Einleitung des Herausgebers und die notwendigen Erläuterungen zu den einzelnen Briefen sind ausreichend, aber nicht zu umfangreich. Das Buch ist ein wohlgelungener Versuch, den im Grunde nie populär gewordenen Heiligen einem größeren Leserkreis nahezubringen.

Bonn

H. Jedin

Der Briefwechsel zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel über die Lehrunterschiede zwischen der Ostkirche und dem Protestantismus, auf den Ernst Benz schon mehrfach nachdrücklich hingewiesen hat, ist jetzt in einem Auszug der wichtigsten Stücke mit Einleitungen und Beigaben, von denen das Glaubensbekenntnis und die 150 Kapitel des Gregor Palamas und das Glaubensbekenntnis des Scholarius besonders zu erwähnen sind, herausgegeben worden: *Wort und Mysterium*. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von

Konstantinopel. Herausgegeben vom Außenamt der Evang. Kirche in Deutschland, (Luther Verlag Witten 1958. 300 S., 5 Tafeln, geb. DM 26.—). Übersetzung und Auswahl sind Hildegard Schaefer und Ernst Wolf zu danken; Gerhard Stratenwerth hat das Vorwort beigezeichnet und gibt Auskunft über die Absicht der Ausgabe: „Die wissenschaftliche Bedeutung dieser Publikation allein . . . wäre kaum eine ausreichende Begründung für die Herausgabe“ (S. 7); sie will vielmehr „Pfarrern und Gemeinden“ „einen Dienst leisten“, indem sie die Begegnung der beiden Welten in einem Moment zeigt, in dem es beiden Seiten ausschließlicly auf die theologische Klarheit ankam. „Der Historiker und Kirchenkundler mag es darüber hinaus dankbar begrüßen, auf diese Weise für seine Studenten einen leichten Zugang zu sonst verborgenen Quellen zu erhalten“ (S. 7). „Eine griechische Textausgabe wird vorbereitet“ (S. 28). Der Band ist vorzüglich gedruckt und ausgestattet.

Bonn

E. Bizer

Von der Neubearbeitung der Seppeltschen Papstgeschichte durch Georg Schwaiger liegt nun auch der V. Band vor (Franz Xaver Seppelt: *Geschichte der Päpste*. 5. Bd.: Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung. Von Paul III. bis zur französischen Revolution. Neu bearb. von Georg Schwaiger. München, Kösel, 1959. 573 S. geb. DM 36.—). Der Band umfaßt die für das Papsttum und die römisch-katholische Kirche so ungeheuer wichtige und folgenreiche Zeit von der Katholischen Reform bis zum Niedergang des Papsttums am Ende des 18. Jh. In 5 Kapiteln werden die Pontifikate von 31 Päpsten geschildert, wobei über das biographische hinaus jeweils auch die allgemeinen Probleme der Zeit in die Betrachtung hineingezogen werden. Allerdings habe ich den Eindruck, als ob gerade in diesem Band die Methode der Seppeltschen Papstgeschichte zu einer etwas eintönigen und manchmal simplifizierenden Darstellung führt: es kommen nicht immer die geistigen Kräfte, die hinter den Ereignissen in Rom stehen, voll zur Geltung. Aber das hat natürlich gute Gründe. Die politische und die Geistesgeschichte der Neuzeit ist so komplex, daß es kaum möglich ist, bei einer Papstgeschichte, die über beinahe 3 Jahrhunderte reicht, alle Strömungen zu berücksichtigen. Im übrigen gilt von diesem Band, was schon zum Lobe der vorhergehenden gesagt worden ist: Eine gut lesbare, interessant geschriebene, ausgezeichnet fundierte Darstellung, ohne jede billige Polemik. Man merkt dem Buch auf Schritt und Tritt die Beschäftigung mit Quellen und Literatur an. Das ausführliche Literaturverzeichnis am Schluß ist von Schwaiger auf den neuesten Stand gebracht.

Bonn

W. Schneemelcher

Das von Ernst Staehelin herausgegebene große Quellenwerk geht weiter voran; es liegt jetzt der 5. Band vor: *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen, 5. Bd.: Von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts (Basel, Reinhardt, 1959; IX, 531 S. geb. DM 43.20.—. Zu den früheren Bänden vgl. ZKG 64, 1952/3, 329 f.; 67, 1955/6, 325 f.; 69, 1958, 180 f.). Der Band umfaßt eine Zeit, die für die Thematik, der das ganze Werk dienen soll, von ganz besonderer Bedeutung ist. Die Auflösung der Orthodoxie, die sich in den verschiedenen Ländern in so unterschiedlicher — und oft doch sehr ähnlicher — Weise vollzogen hat (Rationalismus und Pietismus!), geschieht zum Teil gerade im Zeichen der Reich-Gottes-Verkündigung, wobei natürlich dieses Reich Gottes etwas anderes war als die Herrschaft Gottes, von der Jesus gepredigt hat. Man braucht in diesem Bande des Staehelinschen Werkes nur die Abschnitte über Spener, Francke, Ehepaar Petersen, Henrich Horche usw. zu lesen, um zu sehen, wie hier unter dem Anspruch, das Reich Gottes zu bauen, die alte Kirchlichkeit angegriffen wird. Die kurzen Einleitungen zu den Texten — über deren Auswahl nicht zu streiten ist — bieten nur ein paar Hinweise, verzichten aber auf jegliche kritische Stellungnahme. Man wird weiterhin dem letzten, darstellenden Bande mit Spannung entgegensehen, der ja

diese Stellungnahme enthalten dürfte. Dann wird es sich wohl auch zeigen, wie weit der verehrte Herausgeber bei seiner Auffassung vom Reich Gottes gerade von den in diesem Band zur Geltung kommenden Zeugen der Vergangenheit beeinflusst ist und wie weit er von ihnen abweicht. Aber das kann jetzt schon gesagt werden, daß dieser Band besonders wichtig ist, weil hier Texte geboten werden, die die Anfänge der modernen, d. h. pietistischen Verwertung des Begriffes „Reich Gottes“ zeigen. Daß es sich vielfach um Quellen handelt, die sonst kaum zugänglich sind, erhöht den Wert des Buches.

Bonn

W. Schneemelcher

Theologiegeschichte unter regionalem Aspekt zu betrachten ist ein reizvolles Unterfangen, weil gerade dabei das Eingebettetsein der Theologie in die bunte Vielfalt geschichtlichen Lebens besonders deutlich wird und zugleich auch die konkreten Situationen ins Blickfeld treten, in denen geschichtliche Anstöße ihren Wider- und Nachhall fanden. Eine solche Betrachtung des westfälischen Raumes unternimmt eine materialreiche Skizze von Robert Stupperich: *Evangelisch-theologische Arbeit in Westfalen seit der Reformation* (= Abhandlungen der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität, Heft 4). Münster (Aschendorff) 1959. 42 S. kart. DM 2.40. Indem Stupperich den Leser von den reformatorischen Bemühungen der ersten von Luther mitgerissenen Lippstädter und Herforder Augustiner bis hin zur Wirksamkeit der 1914 gegründeten Evangelisch-Theologischen Fakultät in Münster führt, läßt er am Beispiel Westfalens deutlich werden, wie die theologische Arbeit Aufgabe und Sinn aus ihrer Beziehung zur Verkündigung und Praxis kirchlichen Lebens gewinnt.

Siegburg

K. Schäferdieck

Eine detaillierte Untersuchung über die protestantischen Beziehungen Tolstoj und die Einflüsse, die er von daher erfahren hat, legt Franz-Heinrich Philipp vor (*Tolstoj und der Protestantismus = Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe II, Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas*, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft für Osteuropaforschung der Philipps-Universität Marburg, Band 2; Gießen, Kommissionsverlag Wilhelm Schmitz, 1959; 167 S., brosch. DM 12.80). Überraschend umfangreich und vielseitig ist das Material, das aus der jetzt vorliegenden sowjetischen Jubiläumsausgabe der Werke Tolstoj (1928–1958: 90 Bände!) geschöpft ist. Aus dem Ergebnis, das der Vf. erarbeitet hat, ist wohl als Wichtigstes zu nennen, daß Tolstoj in weitgehender Anlehnung an die Forschungsergebnisse der liberalen protestantischen Theologie „das zentrale Moment seiner Lehre aus der Bergpredigt gewinnt“ und in engem Kontakt mit – besonders angelsächsischen – radikalen christlichen und sozial-reformerischen Gruppen und Persönlichkeiten zu seiner bekannten – durchaus originalen – Konzeption ausbaut. So ergibt sich, daß der religiöse Denker Tolstoj nicht als Exponent der „östlichen“ Welt aufgefaßt werden darf, vielmehr sein Profil in der Auseinandersetzung mit den religiösen und sozialen Erscheinungen Westeuropas und Amerikas gewinnt.

Bonn

E. Treulieb

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana LXXVII, 1959.

S. 245–304: Enrica Follieri, II calendario giambico di Cristoforo di Mitilene secondo i mss. Palat. gr. 383 e Paris. gr. 3041 (untersucht die beiden Hss., XIV. und XV. Jh., des metrischen Kalenders des Christophoros Mitylenaios, ca. 1000 bis 1050; zu diesem vgl. Beck, Kirche und theol. Literatur S. 607; Vergleich mit anderen Hss.; unedierte Distichen; Index der vorkommenden Heiligen). S. 305–331: Kathleen Hughes, On an Irish Litany of Pilgrim Saints compiled ca. 800 (untersucht und kommentiert den Text: C. Plummer, Irish Litanies, London 1925, pp. 60–67). S. 332–369: Gérard Garitte, Le début de la Vie de S. Étienne le Sabaitte retrouvé en arabe au Sinaï (In den codd. Sinait. arab. 505 und 496, von denen der letztere, datiert auf 1238, eine Abschrift des ersteren ist, hat G. die arabische Version des im Cod. Paris. Coisl. 303 fehlenden Anfangs der Vita des Stephanos Sabaitas Thamatourgos, verfaßt zu Beginn des 9. Jh., gefunden; die Vita – vgl. BHG³ 1670 – ist wichtig für die Geschichte des palästinensischen Mönchtums im 8. Jh. Der neugefundene Anfang zeigt, daß Stephanos nicht ein Neffe des Johannes Damaskenos ist; außerdem kann G. zeigen, daß der georgische Auszug – vgl. Muséon 67, 1954, 71–92 – aus der arabischen Version übersetzt ist, was von grundsätzlicher Bedeutung sein dürfte. Lateinische Übersetzung des arabischen Anfangs der Vita). S. 370–372: François Halkin, Les deux derniers chapitres de la nouvelle Vie de Constantin (bringt als Nachtrag zu Anal. Boll. LXXVII, 1959, S. 63–107 den dort fehlenden Text der §§ 23–24 der Vita Const.) S. 373–391: Maurice Coens, Les litanies bavaroises du *libellus precum* dit de Fleury (Orléans, ms. 184) (bayerische Herkunft). S. 392–425: Baudouin de Gaiffier, Le calendrier d'Héric d'Auxerre du manuscrit de Melk 412 (Quellen, Text).

S. 426–450: Paul Grosjean, Deux textes inédits sur S. Ibar. S. 451–463: Paul Devos, Un récit des miracles de S. Ménas en copte et en éthiopien. S. 464–469: François Halkin, Y-a-t-il trois saints Georges évêques de Mytilène et „confesseurs“ sous les iconoclastes? (zu J. Foundoulis' Ausgabe der Vita des Georg von Mytilene, VIII/IX. Jh., vgl. BHG³ 2163; H. möchte gegen F. an einem Georg festhalten).
Sch.

Annales de l'Université de Paris Année 1959, No. 3.

S. 1–24: Astrik L. Gabriel, Les étudiants étrangers à l'université de Paris au XVe siècle (Conférence faite le 5 juin 1958 à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris) (über die Zusammensetzung der englisch-deutschen Nation an der Pariser Universität im 15. Jh., Herkunft und Studienweg der Studenten, Wege der Magistri an andere Universitäten, Verfassung der Nation, Verhältnis der Ausländer zu den Einheimischen u. a.).
J. Autenrieth

Archiv für Liturgiewissenschaft VI, 1959.

S. 62–78: Alexander Olivar, Vom Ursprung der römischen Taufwasserweihe (römische Herkunft der heutigen Taufwasserweihe nach dem Ritus der römischen Kirche).
Sch.

Biblica 40, 1959.

S. 177–187: Ang. Penna, I titoli del salterio siriano S. Gerolamo (Die argumenta der nestorianischen Bibel sind älter als Theodor von Mopsuestia; Hieronymus hat sich bereits auf sie bezogen). S. 210–229: Jos. Ziegler, Hat Lukian den griechischen Sirach rezensiert? (Die Frage ist trotz des Fehlens äußerer Zeugnisse im Blick auf die typisch lukianische Textgestaltung in zwei nah verwandten Minuskelgruppen zu bejahen).
v. C.

Bulletino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano 70, 1958.

S. 1—18: H. Grundmann, La genesi dell'Università nel medio evo. S. 19—41: J. Leclercq, La crise du monachisme aux XI^e et XII^e siècles (beides Vorträge im Istituto storico Italiano per il medio evo). S. 43—123: G. Miccoli, Per la storia della pataria milanese (zur theol. Entwicklung der Frühreform). S. 125—179: G. Zippel, La lettera del diavolo al clero, dal secolo XII alla riforma (neue hss. Überlieferungen von Teufelsbriefen und Texte im Anhang). S. 181—298: W. Montorsi, Plebiscita Bononiae. Il perduto statutum populi Bononie ed una raccolta di leggi sui beni dei banditi. S. 299—363: O. Capitani, La venditio ad terminum nella valutazione morale di san Tommaso d'Aquino e di Remigio de'Giro-lami (Beitrag zur wirtschaftlichen Ethik des Mittelalters mit reicher Literatur). S. 365—424: E. Pásztor, Le polemiche sulla „Lectura super Apocalipsim“ di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna (vgl. oben S. 160 f.). S. 425—496: M. Grignaschi, Il pensiero politico e religioso di Giovanni di Jandun (Stellungnahme zu den Arbeiten von Gewirth und Vorlage eines neuen Textes aus der Amploniana zu Erfurt, wodurch Zusammenarbeit mit Marsilius von Padua sehr unwahrscheinlich). F.

Byzantinoslavica (Prag) XX, 1959.

S. 1—8: J. Vašica, Collectio 87 (93) capitulorum dans les nomocanons slaves (Überlieferung, Herkunft). S. 252—266: J. Verpeaux, Notes prosopographiques sur la famille Choumnos (Liste mit näheren Angaben aller bekannten Mitglieder dieser Familie, die in der byzantinischen Geschichte, auch der Kirchengeschichte, vom 11. bis zum 16. Jh. immer wieder begegnet). S. 267—284: K. Horálek, La traduction vieux-slave de l'Évangile — sa version originale et son développement ulterieur. Sch.

Cahiers de civilisation médiévale, X^e—XII^e siècles (Poitiers) II, 1—2, 1959.

Der Aufsatz von E. Vinaver, A la recherche d'une poétique médiévale, der von dem Andenken und den Forschungsergebnissen von J. Bédier ausgeht, befaßt sich mit dem weltlichen Liedgut und stellt entsprechend seinem Arbeitsvorhaben das religiöse Lied zurück (S. 1—16). Auf der Grundlage ihres 1945 erschienenen Buches faßt Gina Fasoli, Points de vue sur les incursions hongroises en Europe au X^e siècle (S. 17—35) dessen Ergebnisse noch einmal zusammen, unter Berücksichtigung der inzwischen erzielten weiteren Forschungsergebnisse. Besondere Nachrichten über die Ungarneinfälle bieten öfters die Viten der Bischöfe und Äbte des 10. Jahrh. Der Niederschlag der Ungarneinfälle läßt sich aber auch sehr deutlich fassen in liturgischen Texten der Zeit; es sei beispielsweise auf den Anruf des hl. Geminian in Modena verwiesen: Nunc te rogamus, licet servi pessimi, ab Ungarorum nos defendas iaculis oder auch auf eine Antiphon zu Ehren desselben Heiligen, in der die Ungarn wiederum mit Namen erwähnt werden. Das Wegschleppen vieler christlicher Gefangener nach Ungarn hatte durchaus Einfluß auf den Wandel der Gesinnung bei den Ungarn im 10. Jahrh. und auf ihre Kenntnis vom Christentum. Die Bischöfe spielten bei der Abwehr der Ungarn öfter eine besondere Rolle, da sie in den Städten besonders auch in Oberitalien, bei dem Fehlen oder Versagen der weltlichen Gewalten die Organisation der Verteidigung übernahmen, wie z. B. bei der Wiederherstellung der Stadtmauern oder in der Leitung der militärischen Maßnahmen. Die kulturellen Verluste bei Niederbrennen von Klöstern durch die Ungarn finden ebenfalls Erwähnung. Cl. Caben, L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XII^e siècle face à celle du monde chrétien (S. 37—51) führt die bereits in Bd. I, 4 S. 451—463 begonnene Studie zu Ende. Dieser zweite Teil befaßt sich hauptsächlich mit der Stadtkultur des Islam seit dem frühen Mittelalter und stellt die

Bedeutung der großen Städte als Kulturzentren, als Verwaltungs- und Handelsmittelpunkte heraus. *P. Rousset*, *Recherches sur l'émotivité à l'époque romane* (S. 53–67) weist auf eine Fragestellung hin, die auch für die Frömmigkeitsgeschichte des Mittelalters hohe Beachtung verdient. Einerseits wird unterstrichen, wie unbeherrscht und wild die Gefühle der Menschen des frühen und hohen Mittelalters sein konnten; so konnten sie durchaus die Eroberung Jerusalems im ersten Kreuzzug auffassen als Rache für Gott, dessen heilige Stätten profaniert gewesen waren. Andererseits tritt die Gefühlstiefe in oft überraschender Weise hervor, wie am Beispiel von Pilgern und Kriegerern am Ziele ihrer Wallfahrt gezeigt wird. Die Mitsprache des Emotionalen ist auch bei der Hinwendung zum Christentum zu beachten, wie sich bei Herzog Rollo in der Normandie und Erzbischof Franco von Rouen bei den Vorgängen des Jahres 912 zeigt. Verwiesen sei auch auf die dem Kirchenhistoriker wertvolle Bibliographie des Kunsthistorikers *Emile Male* († 1954), der in seinen Arbeiten immer wieder auf die Hagiographie und auf die Liturgik zurückgekommen war (S. 69–84); vgl. z. B. dessen Bücher über das Ende des Heidentums in Gallien und die ältesten christlichen Kirchen (1950) oder über die Heiligen als Begleiter Christi (1958). Im zweiten Heft folgt dem Aufsatz von *J. Frappier*, *Vue sur les conceptions courtoises dans les littératures d'oc et d'oïl au XII^e siècle* (S. 135–156) die aufschlußreiche Arbeit von *R. Hamann-McLean*, *Les origines des portails et façades sculptés gothiques* (S. 157–175), dessen Ausführungen mit zahlreichen Abbildungen ausgestattet sind. Er geht dem behandelten Problem, bis in das 11. und 12. Jahrh. zurückgreifend, nach und legt die Entwicklungslinien klar. *M. de Riquer*, *La littérature provençale à la cour d'Alphonse II d'Aragon* (S. 177 bis 201) zeigt, wie die Lyrik Blicke in Bereiche eröffnen kann, denen andere Quellengruppen sich versperren. *A. Machabey*, *Introduction à la lyrique musicale romane* (S. 203–211) betrachtet seinen Gegenstand nicht vom Wort, sondern vom Musikalischen her. Dabei erweisen sich die Einflüsse aus der religiösen Welt her auch für die Melodien der Lieder überhaupt als wesentlich, besonders die Tropen und Sequenzen des liturgischen Lebens machten sich in den Melodien bemerkbar. Bereits die Sequenzen des 11. Jahrh. waren von Instrumenten begleitet. Auch die Melodien der Psalmen und der Litanen sind für die hochmittelalterliche Zeit in ihrem Ausstrahlungsbereich zu beachten. — Wiederum sei auf die gutgegliederte Bibliographie am Schlusse jedes Heftes verwiesen.

B.

Classica et Mediaevalia XIX, 1958.

S. 152–176: *Astrik L. Gabriel*, *The Source of the Anecdote of the Inconstant Scholar* (über die antiken und mittelalterlichen Quellen des altfranzösischen Scherzgedichts über den unsteten Scholaren mit Literaturnachweisen aus handschriftlichem Material und Abbildungen aus einem Cambrider Codex) [erschien auch selbständig, Kopenhagen 1958].
J. Autenrieth.

Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 15, 1959.

S. 23–102: *K. Reindel*, *Studien zur Überlieferung der Werke des Petrus Damiani I* (die frühen Editionen, das „Briefbuch“ Damianis, die Samlungen des 11. Jahrhunderts.) S. 103–136: *F. Baethgen*, *Dante und Franz von Mayronis* (kritische Stellungnahme zu den Thesen von *P. de Lapparent* und neue Edition eines Traktates über das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Universalgewalt; kaum ein direkter Zusammenhang mit der Monarchia Dantes). S. 137–162: *H. Koller*, *Untersuchungen zur Reformatio Sigismundi III* (kritischer Bericht über Entstehungszeit, Entstehungsort und die Verfasser der verschiedenen Redaktionen). S. 163 bis 176: *A. Lhotsky*, *Zur Königswahl des Jahres 1440*. Ein Nachtrag zu den Deutschen Reichstagsakten (veröffentlicht die feierliche Erklärung Friedrichs III. zur Annahme der Königswahl aus einem Codex des österreichischen Stiftes Seitenstetten und erweist als Verf. *Thomas Ebendorfer*). S. 181–193: *F.-C. Scheibe*, *Alcuin*

und die Briefe Karls des Großen (Nachweis der Konzipierung von drei Briefen Karls d. Gr. durch Alcuin). S. 211–226: J. Wollasch, Zu den persönlichen Notizen des Heiricus von S. Germain d'Auxerre. S. 358–392: H. F. Haefele, Studien zu Notkers Gesta Karoli (eingehende Untersuchung der der Neuausgabe in den MG zugrundeliegenden Hs. von Hannover). S. 393–440: H. Hoffmann, Ivo von Chartres und die Lösung des Investiturproblems (Übersicht über die begriffliche Entwicklung von Spiritualien und Temporalien vom Ende des 11. Jahrhunderts bis zum Wormser Konkordat; dazu einige neue Deutungen zum Vertrag von 1111). S. 523–540: H. Fuhrmann, Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende in neuer Sicht (siehe oben S. 179). F.

Historisches Jahrbuch 78, 1959.

S. 1–37: Wolfgang Metz, Zum Stand der Erforschung des karolingischen Reichsguts. S. 38–63: Franz-Josef Schmale: Kanonie, Seelsorge, Eigenkirche (stellt Seelsorge und religiöse Betreuung als die wesentlichen Motive der vielen Gründungen von Kanonikerstiften besonders im Raum der Salzburger Metropole heraus). S. 64–81: Koloman Juhász, Bischof Albert Hangácsi von Csanád (1457 bis 1466, Humanist, Kirchenfürst und geistlicher Krieger). S. 82–109: Max Braubach, Aloys Schulte – Kämpfe und Ziele. S. 110–139: Volkert Pfaff, Feststellungen zu den Urkunden und dem Itinerar Papst Coelestins III. (Die Urkunden des Papstes, Das Itinerar, Ungeklärte Fragen, Verbesserungen zu den J.L.-Regesten). F.

Interpretation 14, 1960.

S. 28–42: Walter E. Stuermann, Konstantin Geocaris, The Image of Man-The Perspectives of Calvin and Freud (bei aller Verschiedenheit doch „a measure of harmony between Freud and Calvin“). v. C.

The Journal of Ecclesiastical History X, 1959.

S. 139–152: W. L. Warren, A Reappraisal of Simon Sudbury, bishop of London (1361–75) and archbishop of Canterbury (1375–81) (Versuch einer Neuwertung dieses Bischofs, der in der verworrenen Zeit der politischen und kirchlichen Unruhen die Geschichte der englischen Kirche mit beeinflusst hat und bei dem Lollarden-Aufstand 1381 ums Leben kam). S. 153–173: M. D. Knowles, Jean Mabillon (Leben und Werk Mabillons in knapper, aber gut fundierter Darstellung; eine nützliche Ergänzung zu der zweibändigen Biographie von Henri Leclercq, Paris 1953 u. 57). S. 174–187: J. D. Walsh, Joseph Milner's Evangelical Church History (Entstehung, Aufbau und Tendenz der einflußreichen Kirchengeschichte des Joseph – und seines Bruders Isaac – Milner; wichtig für die Entstehung der „evangelical“ Richtung in der englischen Kirche). S. 188–197: P. J. Welch, The Revival of an Active Convocation of Canterbury (1852–1855). S. 198–224: I. P. Sheldon-Williams, A Bibliography of the Works of Johannes Scottus Eriugena (Handschriften, Editionen, Bezeugung der 14 als echt anzusehenden Werke). Sch.

The Journal of Theological Studies NS X, 1959.

S. 247–263: C. F. D. Moule, The Influence of Circumstances on the Use of Christological Terms (Einfluß der Liturgie u. a.). S. 264–279: H. F. D. Sparks, The Symbolical Interpretation of *Lebanon* in the Fathers (in Anknüpfung an Vermees, JThSt IX, 1958, 1–12, wird der metaphorische Gebrauch von Libanon bei den Kirchenvätern untersucht, dann dieser Gebrauch mit dem jüdischen verglichen und schließlich der Zusammenhang zwischen beiden erörtert). S. 280–298: A. H. M. Jones, Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise? (J. möchte nachweisen, daß nationale und soziale Motive nicht viel für die Entstehung, Ent-

wicklung und Ausbreitung der Donatisten, Melitianer, Monophysiten u. a. bedeutet haben. Die Studie überzeugt nicht in allen Punkten, vor allem da das Problem der Sprache und des Sprachwechsels nicht genügend berücksichtigt werden. Sie ist aber wichtig als zusammenfassende Stellungnahme gegen Freund u. a.). S. 299–307: H. B. Porter, *The Rites for the Dying in the Early Middle Ages II: The Legendary Sacramentary of Rheims* (Forts. von *JThSt* X, 1959, S. 43 ff.). S. 308 bis 326: Gordon Rupp, *Andrew Karlstadt and Reformation Puritanism* (gut fundierte Darstellung des Lebens und der Gedankenwelt Karlstadts; Einordnung in die Reformationsgeschichte; Einfluß auf den ‚linken Flügel‘ der Reformation, den Rupp als ‚Reformation Puritanism‘ bezeichnet „in the Miltonic sense as a movement for the reform of Reformation itself“). Sch.

Marialia. Excerpta Ephemeridis „Marianum“ XXI, Fasc. II, 1959.

S. 1–15: Paul E. Beichner, „*Cantica canticorum B. Marie*“ (Textabdruck des kurz vor 1240 entstandenen Gedichts aus der Oxforder Hs. *Laud. Misc. 576* mit literarischer Einführung). J. Autenrieth.

Revue d'Histoire ecclésiastique LIV, 1959.

S. 385–425: Adolphe Gesché, *L'âme humaine de Jésus dans la Christologie du IV^e s. Le témoignage du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura* (G. untersucht zunächst einen Teil des unedierten Psalmenkommentars – Didymus? – aus dem Fund von Tura auf die Problematik der Seele Christi hin: der Verf. des Kommentars nimmt eine menschliche Seele an, und zwar nicht aus soteriologischen Gründen; G. gibt dann eine kurze Darstellung dieser Kontroversen im 4. und 5. Jh. und ordnet den Kommentar in die Theologiegeschichte ein). S. 426–477: Maur Cocheril, *Saint Bernard et le Portugal. A propos d'une lettre apocryphe* (unechter Brief 308, *MPL* 182, col. 512, an Alfons Heinrich). S. 478–506 und 807–837: L. Ceysens, *La publication, aux Pays-Bas, de la troisième Bulle contre Jansénius (1656–1660)* (es handelt sich um die Bulle *Ad sacram* vom 16. Okt. 1656 von Alexander VII; Vorgeschichte der Bulle; Verbreitung in Belgien; wichtig vor allem IV: La publication à Louvain; reiches Aktenmaterial aus vatikanischen und Brüsseler Archiven). S. 765–782: Henri Dubled, *Aspects de l'économie cistercienne en Alsace au XII^e s.* S. 783–806: Albert D'Haenens, *Une abbaye bénédictine sous tutelle royale au XIV^e s.: Les gardiens de St.-Martin de Tournai de 1309 à 1348* (ein typisches Beispiel für das Eingreifen der staatlichen Macht in der Zeit des Niederganges des Benediktinerordens). S. 838–863: M. J. Rouët de Journal, *Paul I^{er} de Russie et l'Union des Églises. Documents inédits* (interessantes Material aus dem Staatsarchiv Neapel über die Verhandlungen Pauls I. mit dem Herzog von Serracapriola 1800/01). Sch.

Studia Theologica XIII, 1959.

S. 1–50: L. Pinomaa, *Die Heiligen in Luthers Frühtheologie* (wohlfundierte systematische Untersuchung für die Zeit von 1513–1521: die Zwiespältigkeit des gnadenhaft-meritorischen Heiligenideals vereinfacht sich, das neuplatonische Element fällt fort; unter dem Gesetz des Gegensatzes verwandeln sich Demut und Fortschreiten in das Leben aus dem Glauben). S. 70–85: E. Laland, *Die Martha-Maria-Perikope Lukas 10, 38–42* (lehrt in der Frühzeit das richtige Verhalten gegenüber den reisenden Glaubensboten und bekräftigt das Recht der Frau auf das Hören des Worts). v. C.

Theological Studies (Woodstock, Md. USA) 20, 1959.

S. 422–431: Thomas W. Phelan, *St. Augustine and the recent excavations of the Christian monuments of Hippo* (Bemerkungen zu Erwan Marec, *Monuments chrétiens d'Hippone ville épiscopale de saint Augustin*, Paris 1958). S. 432–442:

Robert E. McNally, *Isidoriana* (Liste der authentischen Schriften und der Pseudo-Isidoriana mit Bemerkungen). S. 505–560: Joseph A. Fitzmyer, *The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas* (Ox. Pap. 654, 1, 655: Text, Rekonstruktions und reicher Kommentar unter besonderer Berücksichtigung des koptischen Textes; Bibliographie). *Sch.*

Theologische Zeitschrift 15, 1959.

S. 255–266: Rud. Osiander, Portraits von Andreas Osiander (Der bärtige Unbekannte auf dem Cranachbilde in Toledo / Ohio soll – gegen H. Bornkamm und E. Fabian – doch Osiander und nicht Brück darstellen). S. 267–287: P. Katz, Ein Gutachten Hebels (über Ewalds Bearbeitung von Schmidts *Biblischer Geschichte*, das zu seiner eigenen Beauftragung führte: Text und eingehender „Kommentar“).

v. C.

Vigiliae Christianae 13, 1959.

S. 133–169: Pierre Courcelle, *Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster* (kritische Zusammenstellung und Beurteilung der sehr sachlichen Referate, mit denen der Ambrosiaster aus literarischen Quellen, wahrscheinlich griechischen *ζητήματα*, schöpft, die mittelbar oder unmittelbar auf Porphyrios zurückgehen dürften). S. 170–180: Rob. M. Grant, *Notes on the Gospel of Thomas* (die Verwendung des synoptischen Materials zeigt naassenischen Stil; das Vorhandensein älterer, vorsynoptischer Überlieferung erscheint problematisch).

S. 181–183: Luigi Alfonsi, *Sulla „Militia“ di Prudenzio* (sie hat so wenig wie bei Claudian etwas Militärisches zu bedeuten, sondern meint die Auszeichnung durch ein ziviles Amt im Sinne der kaiserlichen „Kulturpolitik“). S. 184–186: Joh. Bauer, *A propos d'un passage à corriger de l'homélie pascale VI de la collection Pseudo-Chrysostomienne* (c. 17 ist statt *ἐπιγόμενα* vielmehr *ἐπιγεμίζόμενα* zu lesen).

S. 187–189: P. F. Hovingh, *Claudius Marius Victorius, Aethia I, 188* (über die Schöpfung des Menschen – Textkritik auf Grund der Sacherklärung). S. 193–203: G. Quispel / J. Zandee, *A coptic fragment from the Life of Eupraxia* (verglichen mit dem fehlerhaften griechischen Text ASS, Mart. II 727 ff. und einer unpublizierten Handschrift aus Chalki). S. 204–234: H.-Ch. Puech / P. Hadot, *L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de S. Ambroise sur l'Évangile de S. Luc* (Ambr. ist wiederholt und schon sehr früh von diesem Origenestext für die Lehre von den drei Arten des Todes abhängig, ebenso wohl auch in seiner Auslegung des *Noli me tangere*).

v. C.

Die Welt als Geschichte XIX, 1959.

S. 211–225: Ad. Waas, *Der heilige Krieg in Islam und Christentum* (spielte bei Mohammed als Verteidigungskrieg eine geringe, bei den Eroberungen der arabischen „Völkerwanderung“ gar keine Rolle; er entstand durch „Feudalisierung“ des Christentums neu in der Kreuzzugsbewegung und rief dann im Islam die entsprechende Gegenbewegung hervor. Ausblick bis in die Gegenwart).
XX, 1960.

S. 30–50: Fr. Schlawe, *Die junghegelische Publizistik* (Personen, Kreise und Organe; Spannung von Philosophie und Politik).

v. C.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 50, 1959.

S. 165–185: W. Till, *Das Evangelium der Wahrheit*. Neue Übersetzung des vollständigen Textes (wörtlich, mit sinnerklärenden Anmerkungen).

v. C.

Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 45, 1959.

S. XIII—XXXI: Nachruf auf G. J. Ebers von N. Grass. S. 1—33: J. Semmler, Tradition und Königsschutz, Studien zur Geschichte der königlichen monasteria (Klosterübergabe an den König (traditio) von der frühen Karolingerzeit bis Heinrich III.) S. 34—98: W. Schwarz, Jurisdicio und Condicio. Eine Untersuchung zu den privilegia libertatis der Klöster (jurisdicio hat mit der Amtsgewalt der Bischöfe nichts zu tun, sondern es handelt sich dabei um Besitz, Unterscheidung zwischen Schutz- und Exemptionsprivileg, auch in den Formeln des liber diurnus).

S. 99—140: K. Hallinger, Klunys Bräuche zur Zeit Hugos des Großen (1049 bis 1109). Prolegomena zur Neuherausgabe des Bernhard und Udalrich von Kluny (unterstreicht mit überzeugenden Gründen die Bedeutung einer kritischen Edition der consuetudines und führt die handschriftlichen Überlieferungen an). S. 141 bis 248: M. Heckel, Autonomia und Pacis Compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation (beleuchtet die zwiespältige Lage hauptsächlich bei der ‚Autonomia‘ des kaiserlichen Reichshofratssekretärs Andreas Erstenberger und der ‚Pacis compositio‘ der Dillinger Jesuiten Forer und Laymann von 1629). S. 249—277: R. Bäuml, Die Evangelische Kirche und der Staat in der Schweiz seit dem Kulturkampf. S. 278—300: H. Liermann, Grundfragen des ökumenischen Kirchenrechts. S. 301—307: V. Pfaff, Zur Diskussion um den Ordo Cencius II (Stellungnahme zu den Arbeiten von Ramackers und Elze). F.

Zeitschrift für Theologie und Kirche 56, 1959.

S. 129—137: Albr. Alt †, Die Deutung der Weltgeschichte im A. T. (vom Jahwisten bis Daniel, im Zusammenhang mit der jeweiligen geschichtlichen Situation Israels). v. C.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint jährlich zweimal in Doppelheften von je 12 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet DM 36.—, das einzelne Doppelheft DM 18.—.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Heinrich Büttner, Bad Nauheim, Lessingstraße 12.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. D. W. Schneemelcher, Bonn, Lutfridstraße 11. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft: Pfarrer Dr. theol. Manfred Hornschuh, Düren/Rhld., Schenkelstraße 5; Dr. theol. Paul Löffler, Geisenheim/Rh.; Dr. Josef Semmler, Rom, Collegio Teutonico, Via della Sagrestia 17, Città del Vaticano; Dozent Dr. Dr. P. Kawerau, Münster (Westf.), Tannenbergsstraße 25; Dr. C. Hope, The Parsonage, 88 Staunton Road, Headington, Oxford; Professor Dr. Jürgen Moltmann, Wuppertal-Barmen, Kirchl. Hochschule, Robert-Koch-Platz 18.

Dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Böhlau, Köln, W. Kohlhammer, Stuttgart, und Johannes Stauda, Kassel, bei.

Wir bitten unsere Leser um besondere Beachtung.

FÜR KIRCHE UND RECHT

Festschrift für Johannes Heckel zum 70. Geburtstag

Herausgegeben von Siegfried Grundmann. 1959. Gr. 8°. X,
360 Seiten, 1 Tafel. Leinen DM 27.—.

Der 70. Geburtstag des evangelischen Münchner Kirchenrechtslehrers hat eine Reihe von namhaften Wissenschaftlern des In- und Auslandes veranlaßt, dem Jubilar eine Festschrift darzubringen. Der Band enthält staatsrechtliche, staatskirchenrechtliche, kirchenrechtsgeschichtliche, theologische und kirchenkundliche Beiträge sowie nicht zuletzt Abhandlungen aus dem innerkirchlichen Recht der beiden großen, das konfessionelle Gesicht Deutschlands bestimmenden christlichen Kirchen. Damit wird die Festschrift zu einem Spiegelbild der Lage, in der sich die Kirchenrechtswissenschaft in Deutschland heute befindet. Auch zeigt sie durch die in ihr vertretenen ausländischen Autoren etwas von der ökumenischen Weite, der das deutsche Kirchenrecht allmählich seine Aufmerksamkeit zu schenken beginnt.

MARTIN LUTHERS

THESENANSCHLAG UND DESSEN VORGESCHICHTE

Von Hans Volz. 1959. 8°. 148 Seiten, 6 Tafeln, 2 Falttafeln.
Halbleinen DM 13.60.

Volz ist als Kenner des Reformationszeitalters durch zahlreiche Arbeiten bestens ausgewiesen. Ferner hat er sich als Bearbeiter zahlreicher Bände der Weimarer Lutherausgabe einen Namen gemacht. Eine Untersuchung, die auf den Quellen fußt, und dieses wichtige Ereignis untersucht, ist deshalb höchst bedeutsam.

ABRISS DER KIRCHENGESCHICHTE

Von Karl Heussi. Sechste, durchgesehene Auflage. 1960. 8°.
204 Seiten. Leinen DM 7.50. (Im Druck).

Der bekannte Kirchenhistoriker legt mit diesem Werk einen Abriß der Kirchengeschichte von der Zeit der Entstehung des Christentums bis zur Gegenwart vor, der in übersichtlicher und auch allgemeinverständlicher Weise zuverlässige Auskunft erteilt. Daß nunmehr bereits die sechste Auflage vorgelegt werden kann, ist ein Beweis für den Erfolg des Buches.

BÖHLAU VERLAG KÖLN GRAZ

UNTERSUCHUNGEN

Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule

Von Manfred Hornschuh

Schluß

VI

Von den weiteren Ereignissen der *vita Origenis* sollen uns nur diejenigen interessieren, die mit der Geschichte des christlichen Schulbetriebes in Alexandrien in einem Zusammenhang stehen und für sie von Bedeutung geworden sind. So übergehen wir den Besuch in Rom sowie die von Eusebius berichtete Selbstverstümmelung, um uns gleich dem Jahre 215 zuzuwenden, das einen entscheidenden Einschnitt im Leben des großen Alexandriners bedeutete. Damals ließ Caracalla durch seine Truppen ein furchtbares Blutbad unter den Einwohnern Alexandriens, die den Kaiser vielfach verspottet und sich vielleicht auch gegen ihn empört hatten, anrichten.⁶⁴ Eusebius geht auf dieses Ereignis nur kurz ein: „Als bald darauf in der Stadt erneut ein nicht unbedeutender Kampf ausbrach, verließ er (sc. Origenes) heimlich Alexandrien, begab sich nach Palästina und nahm Aufenthalt in Caesarea“ (VI, 19, 16). Kurz darauf wird berichtet, daß Bischof Demetrius ihn brieflich nach Alexandrien zurückrief. Demetrius war also in der Stadt geblieben, während Origenes zum Verlassen der Stadt genötigt war. Da sich die Verfolgung in Alexandrien nicht gegen die Christen richtete, brauchte der Bischof nicht zu fliehen. Die Flucht des Origenes dagegen erklärt sich zwanglos, wenn wir bedenken, daß sich das Vorgehen des Kaisers insbesondere gegen die Philosophen richtete, daß die Schulen geschlossen, die Fremden verjagt und besonders ein großer Teil der Jugend niedergemacht wurde. Die Schule, die Origenes gegründet hatte, war ja keine Institution der christlichen Gemeinde, sondern ein freies Unternehmen, das der Initiative des Origenes entsprungen war und mit den heidnischen Schulbetrieben konkurrierte. Das Wüten des Caracalla in Alexandrien mußte die Schule des Origenes ebenso treffen wie alle anderen Schulen. Nicht minder als das heidnische Schulwesen mußte auch das christliche von der Vertreibung der Fremden betroffen sein, die ja

⁶⁴ Vgl. Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, 5. Band, 1909, S. 582 f.; H. Schiller, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, 1. Band, S. 747; U. Kahrstedt, *Geschichte des griechisch-römischen Altertums* (Weltgesch. in Einzeldarstellungen), 1948, S. 497; Cadiou a.a.O., S. 109.

in dem Bildungszentrum Alexandrien in Scharen zusammenzuströmen pflegten. Und wenn man in der Meinung, daß auch unter der griechischen alexandrinischen Jugend Schüler des Origenes waren, nicht fehlgeht und dazu den Umstand in Betracht zieht, daß Caracalla gerade sie durch ein Blutbad stark dezimiert hatte, dann ermißt man, daß das Jahr 215 für die Schule des Origenes einen vernichtenden Schlag bedeutete. Eine Fortführung der Lehrtätigkeit war unter den waltenden Umständen vorerst ausgeschlossen, zumal auch nicht zu erwarten stand, daß sich „ausländische“ Studenten alsbald wieder eingefunden hätten; konnte doch das Studium in der unter der Ungnade des Kaisers stehenden Stadt einstweilen nichts Verlockendes mehr haben.

Nachdem Origenes in Palästina angelangt war, baten ihn, wie Eusebius erzählt (VI, 19, 16), die dortigen Bischöfe, daß er vor der Gemeinde Vorträge halten und die Schrift auslegen solle, „obwohl er die Priesterweihe noch nicht erlangt hatte“. Diese Nachricht entnimmt Eusebius einem Brief der Bischöfe Alexander von Jerusalem und Theoktist von Caesarea (VI, 19, 17). Der Brief, dessen Adressat uns leider nicht mitgeteilt wird, wird als ein Rechtfertigungsschreiben „wegen des Demetrius“ bezeichnet. Er nimmt auf ein Schreiben des Demetrius Bezug, in welchem behauptet wurde, „noch niemals sei es gehört worden und auch bis jetzt nicht vorgekommen, daß Laien in Gegenwart von Bischöfen Vorträge hielten (*ὁμιλεῖν*).“

Aus dem mitgeteilten Brieffragment läßt sich ersehen, daß die Angelegenheit einen heftigen Prinzipienstreit ausgelöst hatte. Es ging nicht um die Frage, ob ein Laie, d. h. ein Nicht-Kleriker, überhaupt in der Gemeindeversammlung predigen dürfe, sondern um die Frage, wie weit dieses an sich selbstverständliche Recht eines *διδάσκαλος* gehe. Interessante Ausführungen über die alexandrinische Sitte zur Zeit des Origenes lesen wir bei Sokrates, hist. eccl. V, 22: . . . *ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ τετραδί καὶ τῇ λεγομένη παρασκευῇ γραφαὶ τε ἀναγινώσκονται καὶ οἱ διδάσκαλοι ταύτας ἐρμηγέουσι πάντα τε τὰ συνάξεως γίνεται διχα τῆς τῶν μυστηρίων τελετῆς. Καὶ τοῦτο ἐστὶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἔθος ἀρχαῖον. Καὶ γὰρ Ὀριγῆνης τὰ πολλὰ ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις φαίνεται ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας διδάξας* (S. 241 Bright).

In Alexandrien wurden also an den beiden Stationstagen, Mittwoch und Freitag, Predigtgottesdienste ohne Taufe und eucharistische Feier abgehalten, an denen die heiligen Schriften verlesen und von den *διδάσκαλοι* ausgelegt wurden. An diesen Tagen hat auch Origenes seine Predigten gehalten.⁶⁵ Der dem Laienstande angehörende *διδάσκαλος* hatte also in Alexandrien zur Zeit des Demetrius große Möglichkeiten, seine Gaben zu entfalten, dies jedoch nur im Rahmen einer festen Ordnung, die eine Grenzüberschreitung in den dem Bischof vorbehaltenen Bereich nicht zuließ. Auf diese Ordnung spielt Demetrius an, wenn er behauptet, es sei „noch niemals gehört worden und auch bis jetzt nicht vorgekommen, daß Laien *παρόντων*

⁶⁵ Vgl. C. Schmidt in Neutestam. Studien G. Heinrici zu seinem 70. Geburtstag dargebracht, 1914, S. 74.

ἐπισκόπων Predigten hielten.“ Die Bezugnahme des Demetrius auf die Tradition ist durchaus ehrlich, wird uns doch von Sokrates berichtet, daß die gottesdienstlichen Sitten der Alexandriner einem ἔθος ἀρχαῖον entprochen haben und ἐκ τινος ἀρχαίας παραδόσεως⁶⁶ hergeleitet wurden. Der Gottesdienst παρόντων ἐπισκόπων, bei welchem die Laien einschließlich der διδάσκαλοι zu schweigen hatten, ist der sonntägliche eucharistische Gottesdienst. In eucharistischen Gottesdiensten, deren Leitung und Durchführung Sache der Priester war, hat man Origenes in Palästina predigen lassen. Man wird es schon aus dem Grunde getan haben, weil es keine andere Gelegenheit gab, Origenes vor der Gemeinde auftreten zu lassen; die Gemeindeversammlungen an den Fastentagen werden uns als alexandrinische Besonderheit mitgeteilt, dürften also in Palästina nicht üblich gewesen sein. Wollte man also die überragenden Fähigkeiten des großen Lehrers der Gemeinde überhaupt zugutekommen lassen, so konnte es nur im Rahmen der sonntäglichen Feier geschehen.⁶⁷ Demetrius, dessen Standpunkt dem der Syrischen Didaskalie sehr nahekommt (wenngleich sich in der alexandrinischen Ordnung noch eine weit liberalere Haltung ausspricht), fürchtet eine Verdrängung des Bischofs aus seiner ureigenen Domäne, dem Hauptgottesdienst der Gemeinde. Wenn auch das Herzstück des Gottesdienstes, das Sakrament des Altars, in der Hand des Bischofs bleibt, so stellt doch die Beschränkung des Bischofs auf die kultischen Handlungen im speziellen Sinne eine Einschränkung seiner Vollmacht und eine Relativierung seiner Bedeutung dar. Die Tendenz der Entwicklung geht hingegen im dritten Jahrhundert auf eine außerordentliche Steigerung der Autorität und Vollmacht des priesterlichen Amtes. Nach der Syrischen Didaskalie ist es der Bischof, „der euch das Wort darreicht und euer Mittler ist; dieser ist der Lehrer und nächst Gott der Vater, der euch durch Wasser wieder zum Leben bringt; dieser ist euer Fürst und Führer, dieser euer machtvoller König. Dieser, der an Gottes Stelle herrscht, werde auch wie Gott von euch geehrt“.⁶⁸ Schon die Gepflogenheit, daß wöchentlich mehrmals Gemeindeversammlungen durch Lehrer abgehalten wurden, konnte von Demetrius, der auf die Stärkung der bischöflichen Position hinarbeitete, als Last und Gefahr empfunden werden. Als Bedrohung seiner Position mußte er es vollends empfinden, wenn ein alexandrinischer διδάσκαλος auswärts auf Einladung von Bischöfen im eucharistischen Gottesdienst homilierte. Eine derart ungebührliche Ehrung mußte auf Seiten des διδάσκαλος zu einer gefährlichen Steigerung des Selbstgefühls führen und konnte ihn leicht in eine mit dem Priestertum konkurrierende Position drängen. Würde Demetrius nicht gegen das Auftreten eines alexandrinischen διδάσκαλος in Kultfeiern außerhalb seiner Gemeinde energisch protestieren, dann wäre schließlich

⁶⁶ Ebda.

⁶⁷ Origenes muß allerdings später in Caesarea auch an Wochentagen homiliert haben, vgl. Hom. VII in Exod. (s. Harnack, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes, S. 65 Anm. 1).

⁶⁸ II 26,4 Flemming; vgl. auch II 17, 6; 25, 7.

auch der Übernahme von Funktionen durch Nicht-Kleriker im Kult seiner eigenen Gemeinde nichts mehr in den Weg zu legen. Mit dem Hinweis auf das palästinensische Exempel hätte man jede Grenzüberschreitung rechtfertigen können.

Aber der Tradition, auf die sich Demetrius beruft, wissen die Palästinenser ihre eigene Tradition entgegenzuhalten. Auf die Feststellung, noch nie sei es vorgekommen, daß Laien in Gegenwart von Bischöfen homilierten, wird entgegnet: „Es ist unbegreiflich, wie eine solch offenkundige Unwahrheit gesagt werden kann. Denn wo sich Leute finden, die fähig sind, den Brüdern zu nützen, da werden sie von den heiligen Bischöfen aufgefordert, zum Volke zu sprechen (*προσομιλεῖν*). So wurde in Laranda Euelpis von dem seligen Bruder Neon, in Ikonien Paulinus von dem seligen Bruder Celsus, in Synada Theodor von dem seligen Bruder Attikus dazu aufgefordert. Wahrscheinlich geschieht solche Einladung, ohne daß wir davon wissen, auch an anderen Orten“ (VI, 19, 17 f.). Alexander selbst, der Mitverfasser des Briefes, hatte, als er noch in Kleinasien Bischof war und dort während der Verfolgung im Gefängnis saß, durch Clemens Alexandrinus einen Brief an die Gemeinde zu Antiochien überbringen lassen, aus dem uns Eusebius (VI, 11, 6) folgenden Wortlaut mitteilt: „Dieses Schreiben schicke ich euch, meine Herren Brüder, durch den seligen *προεσβύτερος* Klemens, einen tüchtigen, bewährten Mann, den auch ihr kennt und noch kennenlernen werdet. Er ist nach der Vorsehung und der Fügung (*ἐπισκοπή*) des Herrn hier gewesen und hat die Gemeinde des Herrn gestärkt und vergrößert.“ Alexander spricht von den Verdiensten, die sich Klemens um die Gemeinde seines damaligen Aufenthaltsortes erworben hat. „so als ob Gott der ihres Bischofs beraubten Gemeinde dadurch einen Ersatz habe schaffen wollen“. ⁶⁹ Alexander ist also der Meinung, daß es nicht des Hierarchen bedürfe, um die Gemeinde zu stärken. ⁷⁰ Das Wirken des *διδάσκαλος* Klemens nimmt der Bischof nicht nur neidlos, sondern auch anerkennend und dankbar hin. ⁷¹

⁶⁹ Th. Zahn S. 175; vgl. ebda. Anm. 1: „Das Wort *ἐπισκοπή* scheint mit einem gewissen Doppelsinn gebraucht zu sein. Cf. Ignatius ad Rom. 9, 1.“

⁷⁰ Klemens von Alexandrien hat nicht zum Klerikerstande gehört; der Ausdruck *προεσβύτερος* hat andere Bedeutung. Vgl. H. Koch, War Klemens von Alexandrien Priester?, ZNW 20/1921, S. 43 ff.

⁷¹ Läßt sich angesichts dieser Beispiele die Überzeugung noch aufrechterhalten, daß das Bild, das wir aus der Syrischen Didaskalie für Syrien gewinnen, als „weithin typisch“ zu nehmen ist (v. Campenhausen a.a.O., S. 264)? Es handelt sich jedenfalls nicht um einen getreuen Spiegel der tatsächlich bestehenden Verhältnisse, sondern um ein Programm, dessen Tendenzen allerdings in allmählicher Durchsetzung begriffen sind. Vorerst gewinnen wir jedoch aus den Quellen für Kleinasien und den syrisch-palästinensischen Raum ein ganz anderes Bild. Noch der um ein Jahrhundert später lebende Bischof Eusebius von Cäsarea berichtet mit Verständnis über die Haltung, die die östlichen Bischöfe zur Zeit des Origenes einnahmen und hat nichts gegen Laienpredigten im Gottesdienst einzuwenden.

VII

Das dritte Jahrhundert ist gelegentlich als eine Epoche bezeichnet worden, „da sich die kirchlichen Zustände und Anschauungen viel stärker vereinheitlicht haben als im zweiten Jahrhundert“.⁷² Doch ist der Konflikt der palästinensischen Bischöfe mit Demetrius nur unter der Voraussetzung verständlich, daß der Prozeß der Vereinheitlichung gerade in Bezug auf die Anschauungen über das kirchliche Amt und die geistliche Vollmacht in der ersten Hälfte des Jahrhunderts noch längst nicht zu Ende gekommen ist.

Über Verlauf und Einzelheiten des Streites schweigt sich Eusebius aus. Der Grund ist darin zu sehen, daß er unter seinen Quellen keine zusammenhängende Darstellung vorfand.⁷³ Was uns Eusebius aber über das plötzliche Ende des Streites mitzuteilen hat, ist nach der geschilderten Situation zu überraschend, um von uns als glaubhaft hingenommen werden zu können: „Da aber Demetrius ihn brieflich zurückrief und durch Diakone seiner Kirche auf Beschleunigung der Rückkehr nach Alexandrien drang, so traf er hier wieder ein, um den gewohnten Eifer an den Tag zu legen“ (VI, 19, 19). Diese Nachricht ist deshalb so überraschend, weil es plötzlich so scheint, als habe nie eine Auseinandersetzung stattgefunden, als habe es um des Origenes willen nie einen Zusammenstoß der Personen und Prinzipien gegeben. Bedenkt man, daß die Auseinandersetzung über den Kreis der unmittelbar beteiligten Personen hinausgriff und mit einer erheblichen Schärfe des Tones geführt wurde, und macht man sich klar, daß die auswärtigen Parteigänger des Demetrius (Rom?) durch den plötzlichen Entschluß des Bischofs, Origenes zurückzurufen, arg irritiert worden wären, so ist es ausgeschlossen, der Nachricht des Eusebius Glauben zu schenken. Nicht nur das ist unglaublich, daß sich Demetrius um Origenes' Rückkehr bemüht habe, sondern auch, daß Origenes im Falle eines solchen Annehmens die Rückreise tatsächlich angetreten habe.

Dennoch ist es nicht zu bestreiten, daß Origenes nach Alexandrien zurückgekehrt ist! Andernfalls bliebe zu viel an konkreten Nachrichten unerklärt. Auch die Angabe konkreter Einzelheiten wie der, daß der Bischof Origenes „durch Diakonen“ zurückholen ließ, erweckt den Eindruck der Echtheit. Wenn also die Auseinandersetzung zwischen Demetrius und den palästinensischen Kirchenführern tatsächlich stattgefunden hat, jedoch auch des Origenes Rückkehr nach Alexandrien nicht zu bezweifeln ist, dennoch aber beides sich gegenseitig ausschließt, so ist eine Lösung der Aporie nur durch die Annahme möglich, daß Eusebius zwei Daten aus dem Leben des

⁷² v. Campenhausen, S. 263.

⁷³ Es ist zu berücksichtigen, daß Eusebius den Dingen ein ganz anderes Interesse entgegenbringt als wir. Der Abschnitt VI 16–18 muß aus der Apologia Origenis übernommen sein; jedenfalls gibt Eusebius deutlich zu verstehen, welches der Sinn seiner Ausführungen ist, wenn er schreibt: „In solcher Weise wurde Origenes nicht nur von einheimischen, sondern auch von fremden Bischöfen schon als junger Mann geehrt“ (VI 19, 18). Letztlich geht diese Ausführung auf die Motivreihe A zurück, der es um die Übereinstimmung des Origenes mit den bischöflichen Autoritäten zu tun ist.

Origenes chronologisch verkehrt geordnet und fälschlich in einen engen zeitlichen und sachlichen Zusammenhang gebracht hat. Eusebius entnimmt seine Angaben einem chronologisch ungeordneten Dokumentenmaterial, um sie in freier Weise, nämlich nach Maßgabe seiner eigenen Tendenzen und Motive, miteinander zu kombinieren. Ist Origenes damals tatsächlich auf Aufforderung des Demetrius zurückgekehrt, so ist der Konflikt der palästinensischen Bischöfe mit ihrem alexandrinischen Kollegen in ein anderes, nämlich in ein späteres Stadium der vita Origenis zu datieren. Nun setzt dieser Konflikt ebenfalls einen Aufenthalt des Origenes in Palästina voraus. Da uns aber nur noch ein einziger Besuch in Palästina berichtet wird, jener Besuch nämlich, der schließlich zum lebenslänglichen Aufenthalt wurde, so ist die Kontroverse der Bischöfe nur mit diesem in Verbindung zu bringen. Eusebius berichtet: Origenes empfing, „als er wegen dringender kirchlicher Angelegenheiten durch Palästina nach Griechenland reiste, in Caesarea von den Bischöfen jener Gegend die Priesterweihe. Die Bewegung, die dieses Ereignis gegen ihn hervorrief, die Beschlüsse, welche infolge dieser Bewegung von den Kirchenvorstehern gefaßt wurden . . . erheischen eine besondere Darstellung“ (VI, 23, 4). Der vorhin erwähnte „Laienstreit“ — so wollen wir ihn der Kürze halber nennen — gehört mit dem „Weihestreit“ auf das engste zusammen. Die Weihe des Origenes zum Priester ist die Reaktion der Palästinenser auf den Protest des Demetrius gegen das Auftreten des Laien Origenes im eucharistischen Gottesdienst. Doch bevor wir auf diese Vorgänge näher eingehen, wenden wir den Blick auf die Ereignisse, die der Rückkehr des Origenes folgten.

VIII

Als Origenes im Jahre 215 Alexandrien verließ, da war es keine „Schule“ im eigentlichen Sinne, die er aufzugeben hatte. Was er zurücklassen mußte, war ein Kreis von Schülern und Freunden, die sich um ihn, den Lehrer, geschart hatten. Das Wüten der kaiserlichen Truppen in der Stadt brachte das Ende seiner freien Lehrtätigkeit. Was war es, das ihn nach dem Tode des Kaisers in die Stadt zurückführte?

Wie Eusebius glaubhaft versichert, war es Demetrius, der Origenes nach Alexandrien zurückrief. Welches Interesse hatte Demetrius an Origenes? Die Antwort auf diese Frage muß lauten: Es ging ihm um einen fähigen und kundigen Leiter der kirchlichen Katechumenschule.

Doch bevor wir uns mit der Katechumenschule eingehender befassen, wenden wir unsere Aufmerksamkeit für eine Weile der Gestalt des Demetrius und der von ihm repräsentierten „rechtgläubigen“ Gemeinde zu. Wann hören wir das erstemal von diesem ersten historisch einigermaßen greifbaren Exponenten „katholischen“ Christentums in Ägypten? Nach den bisherigen Ergebnissen der vorliegenden Untersuchung ist zu antworten: Das erste, was uns von Demetrius glaubhaft und sicher bezeugt wird, ist die gerade erwähnte Berufung des Origenes nach Alexandrien um 217. Die Nachricht von der bischöflichen Berufung des Origenes während der severianischen

Verfolgung hatte sich als unhistorisch erwiesen. Zeitlich schwer unterzubringen ist die Nachricht, die Eusebius an die Erwähnung der Selbstverstümmelung des Origenes anschließt: Als „später“ Demetrius davon erfuhr, lobte und bewunderte er ihn „und forderte ihn auf, sich nun erst recht dem Unterricht zu widmen“ (VI, 8, 3). Diese Bemerkung entstammt übrigens der Motivreihe A und ist ohne historischen Wert. Ebenso steht es mit der Bemerkung, die Eusebius an die Erwähnung des Besuches in Rom anschließt: Origenes kehrte nach Alexandrien zurück, um den Unterricht dasselbst fortzuführen, „denn der dortige Bischof Demetrius munterte ihn damals noch auf und flehte ihn fast darum an, sich unverdrossen in den Dienst der Brüder zu stellen“ (VI, 14, 11). Zur Zeit seines Rombesuches (212?) hatte Origenes noch nicht im Dienste der offiziellen Gemeindeleitung gewirkt; darum ist die Nachricht ohne Wert.

Das Auftreten eines rechtläubigen Bischofs in Alexandrien um 217 erfolgt einigermaßen unvermittelt. Zwar finden sich Spuren der Rechtläubigkeit in Ägypten bereits im zweiten Jahrhundert.⁷⁴ Doch wissen wir über die Anfänge der bischöflichen Verfassung in Alexandrien und Ägypten so gut wie nichts. Eusebius teilt uns eine Bischofsliste mit, die er von Markus, dem angeblichen Gründer der alexandrinischen Gemeinde, in zehn Gliedern bis auf Demetrius herabführt (h. e. II, 16, 1. 24; III, 14. 21; IV, 1. 4. 5, 5, 11, 6. 19; V, 9. 22).⁷⁵ Die Bischofsliste ist ein nachträglicher Versuch, dem völligen Mangel an konkreten und zuverlässigen Nachrichten über die Anfänge des Christentums in Ägypten und Alexandrien ein wenig aufzuhelfen.

Es bleibt dabei, daß Demetrius der erste für uns greifbare alexandrinische Bischof ist. Sollte es vor ihm bereits Bischöfe in der Stadt gegeben haben, so muß es sich um Personen von absoluter Bedeutungslosigkeit ge-

⁷⁴ Wenn K. Lake (The Harvard Theological Review XIV, 1921, p. 15 ff.), H. Lietzmann (ZNW 20/1921, S. 173 X.) und W. Bauer, Rechtläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, S. 56, richtig gesehen haben, so wäre die sogenannte *Epistula Apostolorum* ägyptischen Ursprungs. Diese Schrift ist das Dokument einer erst im Werden begriffenen Orthodoxie, die noch keine klaren Konturen herausgebildet hat. Vom kirchlichen Amt ist in ihr keine Rede. — Von P a n t ä n u s ist uns zu wenig bekannt, um seine Stellung zur „Orthodoxie“ einwandfrei bestimmen zu können. Im Schrifttum des K l e m e n s finden sich massiv häretische Elemente; vgl. den kritischen Bericht des Photius von Byzanz (Bibl. cod. 109) über die Hypotyposen. Seinen eigenen Bischof hat Klemens in den erhaltenen Schriften nie erwähnt. Es drängt sich dabei die Frage auf, ob es vor 202 in Alexandrien überhaupt bereits einen Bischof gegeben hat. An der verfaßten Kirche, ihren Ämtern und Gottesdiensten, lebt Klemens im Grunde vorbei; vgl. v. Campenhausen a.a.O., S. 220 f. Gehen wir an den Anfang des 2. Jahrhunderts zurück, so begegnen wir dem sog. P a p y r u s E g e r t o n I I, von dem sich nur sagen läßt, daß er ein Zeichen für das frühe Vorhandensein von nicht-gnostischem Christentum in Ägypten ist. Von „Orthodoxie“ wird man freilich nicht gleich reden dürfen. Dasselbe gilt vom P a p. O x y r h. 8 4 0.

⁷⁵ Die Namen bei E. Schwartz, Eusebius Werke, Bd. II, 3, Die Kirchengesch., III: Einleitungen, Übersichten und Register GCS 9, 3, 1909, S. 9. Vgl. dazu A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius², 2. Teil, Die Chronologie, Bd. 1, S. 205: „Es fehlt schlechterdings jede begleitende Tradition.“ Vgl. ferner W. Bauer, a.a.O., S. 50.

handelt haben. Mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit kann man jedoch behaupten, daß Demetrius der erste Vertreter seines Standes in Ägypten gewesen ist. Es ist immerhin bezeichnend, daß Eusebius unter den vielen bischöflichen Schreiben zur Osterfrage (h. e. V, 23) keins aus Alexandrien anzuführen hat. Die in Palästina versammelten Bischöfe betonen in einem Rundschreiben, daß man das Fest in Alexandrien an demselben Tage begehe wie in Palästina und den anderen Gebieten und daß man mit den Alexandrinern betreffs dieser Frage in brieflichem Verkehr stünde (h. e. V, 25). Hätte es in Alexandrien damals einen Bischof gegeben, so hätte die alexandrinische Gemeinde anstatt durch die auswärtigen Bischöfe von diesem selbst vertreten werden können. Die alexandrinischen Kreise, mit denen die Palästinenser in brieflichem Verkehr standen, waren aber keine beamteten Kleriker nach Art des Demetrius, sondern Lehrer nach Art des Pantänus und der „Presbyter“ des Clemens Alexandrinus.⁷⁶ Die eigentlichen Repräsentanten des alexandrinischen Christentums waren bis zum Beginn des dritten Jahrhunderts die *διδάσκαλοι*,⁷⁷ nicht die Kleriker. Wie kommt es jedoch um diese Zeit zu einer so überraschenden Steigerung der Autorität und des Einflusses der Priester auf Kosten der Lehrer?

Wir müssen, um auf diese Frage eine Antwort geben zu können, zunächst etwas weiter ausholen. Wir lesen bei Hieronymus, Epist. 146, 1, 6:⁷⁸ „nam et Alexandriae a Marco euangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum et in excelsiori gradu conlocatum episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat aut diaconi eligant de se, quem industrium nouerint, et archidiaconum uocent. quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non facit?“ — Daß es sich „a Marco euangelista“ so verhält, wie Hieronymus es darstellt, ist zweifellos unhistorisch, da es den monarchischen Episkopat in Alexandrien erst ab Demetrius gibt. Kommt an diesem Punkte die Legende zu Worte, so verdient doch die Nachricht als Ganzes unser Vertrauen, zumal sie durch andere kirchliche Schriftsteller bestätigt wird.⁷⁹

Lassen wir also das „a Marco euangelista“ als unhistorisch beiseite und ziehen wir in Betracht, daß Demetrius der erste Bischof Alexandriens ist, so sind wir genötigt zu schließen: Demetrius, der ursprünglich einer unter mehreren Presbytern war, wurde eines Tages von seinen Mitpresbytern zum ersten Bischof erhoben.

⁷⁶ Eusebius, h. e. VI 13, 9, berichtet, daß Klemens in seiner Schrift *Περὶ τοῦ πάσχα* der Nachwelt die Überlieferungen schriftlich übermittelt habe, welche er *παρὰ τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων* mündlich empfangen habe. Die „Presbyter“ haben sich also tatsächlich mit der Osterfrage befaßt.

⁷⁷ Ursprünglich mag es in Alexandrien nicht einmal eigentliche Gemeinden (basilidianische, marcionitische, rechtgläubige usw.), sondern vielmehr ein Nebeneinander von theologischen Schulen der verschiedenen Richtungen gegeben haben.

⁷⁸ Hilberg, CSEL 56, S. 310, 8–13.

⁷⁹ Vgl. E. W. Kemp, Bishops and Presbyters at Alexandria, in: *The Journal of Ecclesiastical History* VI, 1955, S. 125–142.

Erfolgte die Konstituierung des Episkopats durch die Presbyter nicht vor Anfang des dritten Jahrhunderts,⁸⁰ so wird die presbyteriale Ordnung, die ja die Voraussetzung für die Erschaffung des Bischofsamtes war, um einige Jahrzehnte in das zweite Jahrhundert zurückreichen. Dabei erhebt sich die Frage, in welchem Verhältnis die Presbyter zu dem Kreis von Lehrern gestanden haben, welche von Clemens Alexandrinus des öfteren unter der Bezeichnung „Presbyter“ angeführt werden und deren hervorragendster Vertreter Pantänus gewesen ist. Es wäre interessant, zu wissen, ob jene Männer sich selbst als „Presbyter“ bezeichnet haben, und — wenn ja — ob die Wahl gerade dieses Ausdrucks als Selbstbezeichnung dasselbe kritisch-distanzierte Verhältnis zu den kirchlichen Amtsträgern einschloß, wie es Klemens ausdrücken will, wenn er diese Bezeichnung gebraucht.⁸¹ Darüber ist keine Klarheit zu erzielen. Jedenfalls dürfte so viel sicher sein, daß die Lehrer-Presbyter die geistige Elite der alexandrinischen Christen darstellten. Sie waren es, die das christliche Alexandria nach außen hin vertraten, d. h. sowohl gegenüber der Ökumene⁸² als auch in der Diskussion mit dem gebildeten Heidentum.⁸³ Sie waren es, die die alexandrinische christliche Philologen- und Exegetentradition begründeten, welche mit Origenes einen so glanzvollen Höhepunkt erreichte, und eine nach wissenschaftlichen Kriterien vorgenommene Rezension des Bibeltextes in Angriff nahmen.⁸⁴ Hinter den Lehrer-Presbytern treten die Priester-Presbyter zunächst zurück. Wie kommt es, daß sich das Verhältnis am Anfang des dritten Jahrhunderts schließlich umkehrt?

Das Zurücktreten des Lehrerstandes in Alexandria ist im tiefsten begründet in seinem Mangel an einer festen Organisation. Über die soziologischen Verhältnisse dieses Standes, über die Beziehungen der Lehrer untereinander und die Art ihres Umgangs mit den Schülern sind uns zwar keine Nachrichten überliefert. Doch ist — wie schon dargelegt — das eine sicher:

⁸⁰ Demetrius, der um 231/32 gestorben ist, war nach Eusebius, h. e. VI, 26 43 Jahre lang im Amte. Diese Angabe kann nur zutreffen, wenn die Zeit seines Prebyterates mit einbegriffen ist.

⁸¹ Ausdrücke aus dem biblischen und traditionell-kirchlichen Wortschatz, die sich auf das kirchliche Amt und dessen Träger sowie auf die Dinge des Kultes beziehen, werden von Klemens allegorisch auf die vollkommenen Gnostiker und ihr typisches Verhalten gedeutet; der Gnostiker bzw. der gnostische Lehrer, nicht der Bischof oder Priester im amtlichen Sinne, ist für ihn das Urbild des „priesterlichen“ Menschen. „So hat auch die Vollmacht, die der gnostische Lehrer übt, mit kirchlicher Berufung oder Autorisation schlechterdings nichts zu tun“ (v. Campenhausen a. a. O., S. 220 f.). Vgl. strom. VI 106, 1 f.: Einer, der sich in den göttlichen Geboten übt und als Lehrer anderen zur Erfüllung der Gebote verhilft und überhaupt „vollkommen und gnostisch nach dem Evangelium lebt“, ist im eigentlichen Sinne „ein *πρεσβύτερος* in der Gemeinde und ein wahrer *διάκονος* des göttlichen Willens.“ Vgl. den ganzen Zusammenhang VI 105 ff.; ferner IV 158 f.; V 19, 4; 39, 4; 40, 1; VII 36, 2.

⁸² Dazu verweise ich auf den oben erwähnten Briefwechsel mit den Bischöfen Palästinas aus Anlaß des Osterstreites.

⁸³ Vgl. Maxim. Conf., De variis diff. loc. Dionysii et Gregorii; bei O. Stählin, GCS 17, S. 224 (Fragment 48).

⁸⁴ Den Beweis versuche ich in einer demnächst erscheinenden Arbeit zu erbringen.

daß es auf christlicher Seite in Alexandrien eine „Schule“ als Institution mit Tradition (im technischen Sinne von *παράδοσις*) und fester Methode (wie sie seit Jahrhunderten auf den hohen Schulen praktiziert wurde), mit Organisation und Vermögen, im zweiten Jahrhundert noch nicht gegeben hat. „Schulen“ gab es — wenn dieser Ausdruck überhaupt angebracht ist — als locker gefügte Zirkel von Schülern und Lehrern, die nur durch die persönliche Anziehungskraft der Lehrer zusammengehalten wurden. Der Mangel an fester Organisation mußte sich für den Bestand solcher wissenschaftlicher Konventikel in dem Moment verheerend auswirken, da Katastrophen irgendwelcher Art über sie hereinbrachen.⁸⁵ Eine Katastrophe größten Ausmaßes war zweifellos die severianische Christenverfolgung. Sie mußte sich auf die kleinen unorganisierten Gruppen, welche gänzlich auf die Person eines einzigen Lehrers gestellt waren, darum so verhängnisvoll auswirken, weil für den Fall des Todes oder der Vertreibung des Lehrers keine Regelung bezüglich der Nachfolge und der Weiterführung der „Schule“ getroffen war. Daß es so kam, bezeugen die Worte des Eusebius: *πάντων δ' ἀπεληλαμένων ὑπὸ τῆς ἀπειλῆς τοῦ διωγμοῦ* (VI, 3, 1). Demetrius war dagegen eins der Häupter einer Gruppe, die sich kraft ihres durch eine straffe Organisation gewährleisteten Zusammenhaltes in der Verfolgung besser zu halten wußte. Im Gegensatz zu den wissenschaftlichen Konventikeln mit ihrem Zulauf von auswärts war diese Gruppe als ortsansässige Gemeinde aufgezogen. Sie dürfte zum größten Teil Bekenner aus den niederen sozialen Schichten umfaßt haben. Hier erhebt sich — durch die Verfolgung nur begünstigt — das eigentlich „katholische“ Element.

Der Einfluß der Verfolgung auf den Gang der Entwicklung ist im einzelnen folgendermaßen zu bestimmen:

1. Die von Presbytern (= Priestern) geleitete katholische Gemeinde, die vorwiegend aus ortsansässigen Christen besteht, übersteht die Verfolgung kraft ihrer straffen Organisation, während die staatlichen Maßnahmen für das wissenschaftlich-theologische und exegetisch-philologische Lehrwesen, das nur in lockerer Verbindung zur verfaßten Gemeinde, wenn nicht in völliger Unabhängigkeit von dieser, gestanden hat, die Katastrophe bedeuten.

2. Die presbyterial verfaßte Ortsgemeinde findet sich plötzlich allein vor. Dadurch, daß konkurrierende Gruppen plötzlich ausgeschaltet sind, fällt ihr allein die Führung und Repräsentation des christlichen Alexandrien zu. Konkret: Während die Repräsentation des christlichen Alexandrien zuvor bei den Lehrer-Presbytern lag, liegt sie nunmehr bei den Priester-Presbytern.

3. Da sich der Nutzen einer straffen Ordnung während der Verfolgung erwiesen hat, entschließt man sich, das organisatorische Element durch die

⁸⁵ Als ein Beispiel mag uns das Schicksal der „Schule“ des Plotin gelten, die eben auch keine „Schule“ im traditionellen Sinne war. Durch schwere Krankheit gehindert und durch die Gunst des ermordeten Kaisers Gallienus belastet, muß er 269 seine Lehrtätigkeit einstellen, und sein Kreis zerstreut sich. An eine „Nachfolge“ in der „Leitung“ der „Schule“ ist nicht zu denken.

Wahl eines Bischofs zu verstärken.⁸⁶ Man schuf eine zentrale Instanz, die von größerer Beweglichkeit und Reaktionsfähigkeit als ein Kollegium war und der offiziellen Gemeindeleitung nach innen und außen Ansehen verschaffen konnte. Damit war auch eine Angleichung an die in der ganzen Ökumene entwickelten verfassungsmäßigen Form vollzogen.⁸⁷

Die Form des freien Zusammenschlusses von Lehrern und Schülern lebt nach der Verfolgung noch einmal wieder auf, nämlich in der „Schule“ des Origenes, der seine Lehrtätigkeit — wie oben gezeigt wurde — bis 215 ohne kirchenamtliche Autorisation ausübte. Die Maßnahmen des Caracalla in Alexandrien, die sich besonders gegen das Schulwesen richteten, bedeuteten das letzte Ende des freien christlichen Lehrertums in der Stadt. Beide Ereignisse, die Christenverfolgung des Septimius Severus und die Philosophenverfolgung des Caracalla, verhalfen der Orthodoxie zum Sieg in Alexandrien.

IX

Mit dem endgültigen Untergang des freien wissenschaftlichen Lehrertums um 215 war die Rolle, die Origenes in Alexandrien spielen sollte, nicht zu Ende. Demetrius rief ihn zurück und übertrug ihm die Katechese, d. h. den Elementarunterricht,⁸⁸ dazu kam die Aufgabe, an den Stationstagen in der

⁸⁶ Dabei handelte es sich nicht um einen abrupten Übergang von kollegialer zu monarchischer Leitung; die Presbyter behielten ja entscheidende Vollmachten in ihrer Hand, insbesondere das Recht der Bischofswahl. Vgl. auch Ambrosiaster, Quaest. Vet. et Nov. Test. CI, 5: „nam in Alexandria et per totam Aegyptum, si desit episcopus, consignat presbyter“ (S. 196, 10 f. Souter, CSEL 50); ferner vgl. den bereits zitierten Satz des Hieronymus: „Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quos presbyter non facit?“

⁸⁷ Auffallende Übereinstimmung besteht besonders mit der Kirche von Rom; vgl. E. R. Hardy, *Christian Egypt. Church and People, Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*. Oxford 1952, S. 11. Hardy hält direkten römischen Einfluß auf die Gestaltung der alexandrinischen Verhältnisse für möglich.

⁸⁸ Die Berufung des Origenes durch den Bischof ist also tatsächlich historisch! Nur, daß diese Berufung von Eusebius irrtümlich in die Zeit der Verfolgung vor-datiert wird. Seine Versicherung, *αὐτῷ* (d. h. Origenes) *μόνῳ τῆς τοῦ κατηγείν διατριβῆς ὑπὸ Δημητρίου τοῦ τῆς ἐκκλησίας προεσιτώτος ἐπιτετραμμένης* (VI 3, 8) wird richtig, wenn man sie auf das Jahr 217 bezieht. Dasselbe gilt von VI 14, 10. Dort heißt es, daß Origenes Rom besuchte, sich jedoch sehr bald wieder nach Alexandrien zurückbegab und dort *τὰ συνήθη τῆς κατηχήσεως ἐνταῦθα μετὰ πάσης ἐπλήρου σπουδῆς, Δημητρίου . . . ἔτι τότε παρορμῶντος αὐτὸν καὶ μόνον οὐχὶ ἀντιβολούντος ἀόγκως τὴν εἰς τοὺς ἀδελφούς ὀφέλειαν ποιεῖσθαι*. Die Auskunft, daß Demetrius Origenes beinahe darum anflehte, das Werk der Katechese weiterhin auszuüben, ist im Zusammenhang absolut unmotiviert. Vorausgehen müßte ja eine Bemerkung darüber, daß Origenes die Leitung der Katechese niederzulegen beabsichtigte. Aber davon hören wir nichts. Eine regelmäßige Tätigkeit im Dienste einer Institution kann Origenes vor 217 auch aus folgendem Grunde nicht in Alexandrien ausgeübt haben. Origenes begann die Abfassung seines Johannes-Kommentars nach seinem eigenen Zeugnis (Comm. in Joh. I, 2; S. 6, 6 f. Preuschen GCS 10) *ἐξ οὗ τῆ Ἀλεξανδρείᾳ ἐπιδηοσημήσαμεν*. Dazu bemerkt Preuschen in seiner Einleitung zum Johannes-Kommentar (S. LXXVIII): „Der Ausdruck kann nur besagen, daß Ori-

Gemeindeversammlung zu predigen. Die Katechese übertrug Origenes nach Eus. h. e. VI, 15 alsbald dem Heraklas, während sich Origenes auf die Fortgeschrittenenunterweisung beschränkte. Diese Teilung der Schule in zwei Kurse, einen für Anfänger und einen für Fortgeschrittene, war ein Schritt von großer Tragweite, der nicht nur rein äußere, arbeitstechnische Gründe hatte.⁸⁹ G. Bardy beschreibt die Arbeit des Origenes an den Fortgeschrittenen: Er gibt „un enseignement complet; il explique les écritures selon la méthode allegorique; au lieu de se contenter d'exposer le dogme tel qu'il est formulé dans le canon ecclésiastique, il traite volontiers des questions disputées. Bref, la didascalée devient une école supérieure des sciences sacrées, celle-la même à laquelle nous en prononçons le nom“.⁹⁰ Mit der Teilung der Schule und der Übernahme der Fortgeschrittenenunterweisung lenkt Origenes wieder zur alten Tradition zurück, zu jener Tradition des Pantänus und der Presbyter, die Origenes selbst bis 215 fortgesetzt hatte. Jedoch waren es Bedingungen und Formen von tiefgreifender Andersartigkeit, unter denen die alte Tradition fortlebte. Die Schule, die Origenes jetzt leitete, war kein freier Zusammenschluß von Lehrer und Schülern, kein wissenschaftliches Konventikel mit zwangloser Form, sondern ein Lehrinstitut, das nicht durch auctoritas, sondern durch potestas geleitet wurde. Die potestas, durch die die Schulleitung wirkte, war letztlich nicht die des

genes mit der Erklärung des Evangelium Johannis begonnen hat, seitdem er nach Alexandrien zurückgekehrt war und dauernd seinen Wohnsitz dort genommen hatte. Dieser so bezeichneten Zeit muß demnach eine andere vorausgehen, in der Origenes noch keinen festen Wohnsitz hatte.“ Damit kann nicht nur die in Palästina verbrachte Zeit von 215–217 gemeint sein, denn Origenes drückt sich so aus, als habe er nunmehr das erstmal seinen festen Wohnsitz in der Stadt genommen. Vor 215 war Origenes, wie auch seine Aufenthalte in Rom und in Arabien zeigen, durchaus nicht so fest an Alexandrien gebunden, wie es uns auf Grund der Lektüre des Eusebius-Textes scheinen möchte. — Der oben zitierte Text (VI 14, 10) dürfte wiederum aus Stücken zusammengesetzt sein, die aus verschiedenen Quellen, wahrscheinlich Briefen, stammen. Der im gen. absol. abgefaßte letzte Satz paßt ausgezeichnet zu 217: Origenes soll nach Alexandrien zurückkehren und dort *τὰ συνήθη τῆς κατηχήσεως* übernehmen. Sollte die Stelle unter dem wörtlichen Einfluß jenes Briefes stehen, den der Bischof nach Palästina an Origenes richtete (VI 19, 19)? Dann wäre unter *τὰ συνήθη τῆς κατηχήσεως* nicht „die gewohnte Katechese“, d. h. nicht die dem Origenes schon seit langem anvertraute Aufgabe, sondern „die gewöhnliche Katechese“, nämlich der einfache Elementarunterricht im Gegensatz zu anderen Arten religiöser Belehrung, zu verstehen.

⁸⁹ Eusebius gibt h. e. VI 15 Arbeitsüberlastung als Grund für die Teilung an. Wenn man seiner Darstellung glauben könnte, war der Andrang von Taufbewerbern so groß, daß man von einer wahren Konversionsbewegung sprechen kann, die die Menschen damals erfaßte. In Wirklichkeit ist die Darstellung ganz von den eigenen Vorstellungen des Eusebius her entworfen. Eusebius „liebt die große Zahl der Bekehrten, der Massenerfolge. Nicht, daß die Masse als solche ihm imponierte. Aber die Scharen, welche in die Gemeinde hineinströmen, sind für ihn der sichtbare Ausdruck des göttlichen Segens, der auf der Kirche ruht“ (so E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, 1956, S. 156, über Lukas, mit dem sich Eusebius an vielen Punkten berührt).

⁹⁰ A.a.O., S. 99.

Lehrers, sondern die des Bischofs, der den Lehrer eingestellt hatte.⁹¹ Daß Origenes die Teilung der Schule vornahm und sich selbst die Unterweisung der Fortgeschrittenen (in dem oben mit G. Bardys Worten gekennzeichneten Sinne) vorbehielt, geschah zweifellos mit dem Einverständnis des Bischofs, der den Fluß alter christlicher Gelehrtentradition Alexandriens auf diese Weise geschickt in ein kirchliches Bett überleitete. Die Frage, wer der wahre *πρεσβύτερος* sei, der Gelehrte, der durch auctoritas wirkt und einzig durch sein geistiges Vermögen autorisiert ist, oder der Priester, der durch potestas wirkt und allein durch Sukzession und Weihe legitimiert ist, hatte sich zu Gunsten des Priesters geklärt. Nun will man jedoch auf das Erbe der alten *διδάσκαλοι* und den Ertrag ihrer Arbeit nicht verzichten, und so geht die Tendenz der kirchenleitenden Instanz nicht auf die Elimination, sondern auf die Integration der alten wissenschaftlichen Tradition. Mit der Einstellung des Origenes als *διδάσκαλος* ist die Gelehrtentradition in das kirchliche Leben integriert und unter die Kontrolle der Kirchenleitung gebracht. Das bedeutet nicht nur, daß jene Tradition unter ein ihrem Wesen fremdes Gesetz gerät und ihr ursprüngliches Wesen erheblich modifiziert wird. Umgekehrt hat dieser Schritt auch eine entscheidende Rückwirkung auf die ganze kirchliche Eigenart der rechtgläubigen Alexandriner ausgeübt. Wissenschaftliche Ambitionen spielen bei ihnen künftig eine große Rolle. In Heraklas und Dionysius, die die Ämter des Bischofs und des Lehrers in Personalunion vereinigen, kommt es später zum endgültigen Zusammenfließen des „klerikalen“ und des „akademischen“ Prinzips.

Die Teilung der Schule in zwei Unterrichtsstufen entsprach der origenistischen Überzeugung, daß es zwei verschiedene Klassen von Christen gebe, eine höhere, die die pneumatische Elite darstelle, und eine niedere, deren Angehörige auf der Stufe des Anfänglichen und Elementaren stehen bleiben und nicht zur vollkommenen Gnosis gelangen. Sie geben sich, ohne ein „pneumatisches“ Leben zu führen, damit zufrieden, gute Werke zu tun.⁹² Sie sind zwar auch in Christus wiedergeboren, bleiben jedoch ohne Fortschritte. Sie sind die *μικροί* von Mt. 18, 10⁹³ und die *φοβούμενοι* von Ps. 33, 8 LXX,⁹⁴ die, die Gott fürchten, aber nicht lieben. Es gibt nämlich *aliqui pro caritate adhaerentes Deo, aliqui pro metu et timore futuri iudicii*.⁹⁵ Origenes, der Mt. 18, 10 auf diese Unvollkommenen bezieht, rät jedoch, dieselben nicht zu verachten, denn Gott hat einen wie den anderen und alle nach seinem Bilde erschaffen.⁹⁶ Andererseits scheint es nach Ori-

⁹¹ Unmöglich ist jedoch die von Cadiou a.a.O., S. 389, im Hinblick auf den späteren Konflikt Origenes-Demetrius geäußerte Auffassung: Es zeige sich, daß der Bischof sei „pouvoir vraiment établi, en face duquel les docteurs et les chefs d'école font figure de nouveaux venus.“ Es verhält sich in Alexandrien gerade umgekehrt!

⁹² Vgl. Cadion S. 16.

⁹³ Comm. in Mt., tom. XIII, 26.

⁹⁴ Ebda.

⁹⁵ Hom. in Genes. VII, 4.

⁹⁶ Vgl. bes. Comm. in Joh. XIII, 28.

genes die Menge der unvollkommenen Christen nur zu geben, um die Existenz der pneumatischen Elite zu ermöglichen und zu erhalten, — so wie die Blätter eines Baumes dazu da sind, die Früchte zu schützen.⁹⁷

Welches ist der Sinn, der Zweck und die Tragweite dieser Lehre? Der origenistische Sinn dieser Lehre ist im Gegensatz zu ihrem gnostischen Sinne⁹⁸ der, zu verbinden, nicht zu trennen, zu integrieren, nicht zu eliminieren. Sie soll es den „Gnostikern“ bzw. „Pneumatikern“ ermöglichen, dem Faktum der Großkirche samt ihrer Masse von „Pistikern“ bzw. „Psychikern“ einen Sinn abzugewinnen und sich mit ihm abzufinden. Sie will den Pneumatikern in der Kirche einen Ort zuweisen. Es sind ehemalige häretische Gnostiker und gebildete Griechen, die Origenes auf diesem Wege der Kirche zuführt.⁹⁹ Es wird ihnen nicht zugemutet, sich mit der Masse der Psychiker auf ein und dieselbe Stufe zu stellen. Seine geistliche Nahrung bietet die Kirche dem Pneumatiker in der „Tradition“, die dem gewöhnlichen Kirchenchristen nicht zugänglich ist. Um sie zu verstehen, ist philosophische Schulung erforderlich. Eine von Jesus ausgehende und von der Schrift unabhängig überlieferte Sondertradition lehnt der Biblizist Origenes ausdrücklich ab.¹⁰⁰ Die Frömmigkeit des Pneumatikers wird nicht aus anderen Quellen gespeist als die des Psychikers. Auch hierin liegt ein verbindendes Element. Die Verschiedenheit der beiden Klassen ist eine Verschiedenheit innerhalb der Gemeinsamkeit. Innerhalb der Gemeinsamkeit wird indes die Verschiedenheit kräftig betont. Der Pneumatiker gewinnt seine Überlegenheit durch die Erkenntnis der esoterischen Tradition, die er durch allegorische Interpretation aus der Bibel selbst ableiten kann.¹⁰¹ Origenes' Methode der Allegorese dient der Auffindung dieser Tradition.¹⁰² R. P. C. Hansons Untersuchung über den Traditionsbegriff des Origenes führt zu dem Resultat: „Origen believed that the intellectual Christians of his day

⁹⁷ Com. in Psalm I, 3.

⁹⁸ Vgl. dazu Sophia Jesu Christi, Pap. Berol. 8502 (ed. Till TU 60/5, 1955), 123, 2–124, 9. Wer den „Sohn des Menschen“ bzw. den „Vater“ in „heiligem Wissen“ bzw. in „Wissen und Liebe“ erkennt, ist der wahre Pneumatiker. Andererseits gibt es solche, die die obere geistige Welt nur „mangelhaft“ erkennen. Für sie gibt es eine andere, minderwertigere Form der „Ruhe“ als die, zu der die Vollkommenen gelangen. Auf Grund der nur relativen Erkenntnis wird ihnen eine nur relative Seligkeit zuteil. — Von verschiedenen Graden der Seligkeit gemäß den verschiedenen Graden der Erkenntnis ist bei Origenes keine Rede.

⁹⁹ A. Knauber, Katechetenschule oder Schulkatechumenat? Um die rechte Deutung des „Unternehmens“ der ersten großen Alexandriner, Trierer Theol. Zeitschrift 60/1951, S. 260, spricht — freilich im Blick auf die Schule des Origenes in Cäsarea — von „gebildeten heidnischen Weisheitsjüngern“, auf deren Gewinnung für das Christentum der Schulbetrieb abzielte. Es handelt sich nicht in erster Linie um eine Akademie für philosophisch-gnostisch interessierte Laienchristen. — Eine wertvolle Schilderung der Schule gibt Gregorius Thaumaturgos in seiner Dankrede an Origenes (ed. P. Koetschau, 1894).

¹⁰⁰ Vgl. R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, London 1954, S. 84. Hierin unterscheidet sich Origenes von Klemens.

¹⁰¹ Hanson a.a.O., S. 83: „Both the ordinary and the esoteric doctrine . . . are to be derived from Scripture.“

¹⁰² Vgl. Hanson ebda.

were intended to derive from their study of the Bible a number of secret doctrines beyond the understanding of the average believer (and in fact identical with the speculations of Origen himself and his school of thought), and that he assumed that Christ and his apostles had taught such doctrines privately to their more intelligent disciples, as Origen was teaching them to his; but that there is no evidence that any continuity of delivery in the Church existed between such alleged secret teaching by Christ and his apostles on the one hand and Origen's secret teaching on the other, or even that Origen believed such continuity to exist.¹⁰³ Die von Origenes geleitete Schule ist der Erforschung und Vermittlung dieser Tradition gewidmet. Hier wird dem Suchenden der Weg gezeigt, der ihn von Erkenntnis zu Erkenntnis führt. Während die große Masse der Gläubigen nach dem Kultmysterium verlangt, verlangt der „wahre Gnostiker“ nach dem Mysterium der Erkenntnis. Die Kirche gewährt jedem das Seine.¹⁰⁴

Die Tatsache, daß Demetrius Origenes nach Alexandrien berief und daß er es zuließ, daß dieser an die Katechumenenschule eine Hochschule anschloß, die der allegorischen Schrifterklärung, der Vermittlung der „Gnosis“ und selbst der Unterrichtung in der heidnischen Philosophie gewidmet war, zeugt für eine weitherzige Einstellung des Bischofs in der Frage der Lehre.¹⁰⁵ Doch gerade so erweitert er seinen Einfluß und steigert das Ansehen der alexandrinischen Christengemeinde. Die von Origenes geleitete kirchliche Hochschule konnte ja nicht allein die freien Unternehmungen der oben erwähnten christlichen *διδάσκαλοι* ersetzen, sondern auch das Vakuum ausfüllen, das durch die Zerstörung des heidnisch-philosophischen Schulwesens durch Caracalla 215 entstanden war. Gerade in dem Moment, da das heidnische Schulwesen einen empfindlichen Schlag erhalten hat, tritt mit der christlichen Akademie in Alexandrien ein Unternehmen auf den Plan, das

¹⁰³ S. 87.

¹⁰⁴ Die Priester bleiben dabei auf die Verrichtung der kultischen Dienste beschränkt! Auch ihnen sind gewisse Mysterien offen und zugänglich, die den Laien nicht zugänglich sind, vgl. Harnack, Der kirchengeschichtliche Ertrag . . ., S. 73, und die Belege daselbst. Doch stellt Origenes den vollkommenen Lehrer höher als den Priester, vgl. Harnack ebda. Anm. 1: „Scio autem esse et alia quaedam in ecclesia dogmata secretiora, quae adire nec ipsis sacerdotibus liceat“ (hom. V, 3 in Levit.; nach Harnack ebda.). Es sind nur die „ex verbis mysticis eruditi et perfecti quique doctores“ (hom. IV, 3 in Num.; nach Harnack ebd.), denen der Sinn der Mysterien offenbart ist, „die ihn aber der Plebs, obgleich sie die Zeremonien mitmacht, nicht mitteilen dürfen“ (Harnack, S. 73 f.). Die Priester sind für das gesamte Kirchenvolk da. Die Lehrer, so heißt es in hom. XII, 7 in Levit. (nach Harnack, S. 74 Anm. 1) sollen „animas mundas, virgines in simplicitate fidei“ erwählen, „ipsis committant secreta mysteria, ipsis verbum dei et arcana fidei proloquantur.“ Die Lehrer bilden einen Stand von höherer religiöser Ordnung als die Priester. Ihnen allein ist „das Tiefste anvertraut“ (Harnack S. 74). Origenes' Ideal ist jedoch die Verschmelzung beider, des Priesters und des Lehrers; vgl. Harnack, S. 76, Anm. 1.

¹⁰⁵ Sein Nachfolger Heraklas, der bereits viel strenger zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei unterscheidet, hat „die sachliche Freiheit der Lehre, wie sie bisher bestanden hatte, wesentlich eingengt“ (K. Müller, Kleine Beiträge zur Kirchengeschichte, ZNW 23/1924, S. 240).

den altberühmten Schulen der Stadt¹⁰⁶ schon durch seine teilweise analoge Struktur¹⁰⁷ Konkurrenz ankündigt und sich vermöge seiner Leitung durch den großen Origenes auch als überlegener Konkurrent erwiesen haben wird. Ohne daß wir uns dafür auf einen direkten Beleg berufen könnten, läßt sich doch mit Zuversicht behaupten, daß die christliche Akademie Alexandriens auch heidnische Studenten in großer Zahl angezogen hat. Was man an den heidnischen Schulen der Stadt an Philosophie lernen konnte, konnte man auch bei Origenes lernen. Seine philosophische Bildung bescheinigt uns der Christengegner Porphyrius:¹⁰⁸ „Er war Schüler des Ammonius, des verdientesten Philosophen unserer Zeit. Wissenschaftlich hatte Origenes von seinem Lehrer sehr viel gewonnen . . . Ständig beschäftigte er sich . . . mit Platon. Er war vertraut mit den Schriften des Numenius, Kronios, Apollophanes, Longinus, Moderatus, Nikomachos und der berühmten Männer aus der pythagoreischen Schule. Er benutzte aber auch die Bücher des Stoikers Chairemon und des Cornutus . . .“¹⁰⁹ Die philosophische Literatur mit ihren Kommentaren und all ihrem wissenschaftlichen Beiwerk, die Prinzipien und Methoden des „mittleren Platonismus“ beherrschte er mit Selbstverständlichkeit. Abgesehen von der erst allmählich mit Plotin zur vollen Blüte sich entfaltenden neuplatonischen Philosophie stand die philosophische Wissenschaft damals still; der spätantike Schulbetrieb lebte im allgemeinen vom Erbe der Vergangenheit und war seinem ganzen Wesen nach traditionalistisch. Der Kontinuität mit der Vergangenheit suchte man sich — voran in Alexandrien — durch Aufstellung von *διαδοχαί* zu vergewissern.¹¹⁰ Der dogmatische Lehrbetrieb dieser Zeit vermochte dem sehnsüchtig nach Erkenntnis Suchenden und nach Wahrheit Fragenden nichts zu bieten. Im Kolleg des Origenes konnte er finden, was er suchte: Letzte Erkenntnis über Gott, Welt und Mensch. Sie wird ihm geboten in den Schriften der Propheten und Apostel, durch die der Gottesgeist zu ihm spricht. Das entspricht dem allgemeinen Zug der Zeit, die eigene philosophische und religiöse Erkenntnis aus heiligen Texten der Vergangenheit abzuleiten. Origenes ist der Schrift

¹⁰⁶ Vgl. dazu Bardy S. 66; H. I. Bell, *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest. A Study in the Diffusion and Decay of Hellenism.* Oxford 1812, S. 53 f.

¹⁰⁷ Der Form nach entsprach diese Institution den alten großen Philosophenschulen; nicht umsonst gebraucht Eusebius für sie denselben Ausdruck wie für die aristotelische Schule in Alexandrien (*διατριβή* V 10, 1; vgl. VII 32, 6). Nur, daß diese Analogie zur Zeit des Pantänus, wie es Eusebius offenbar in V 10, 1 voraussetzt, noch nicht bestand.

¹⁰⁸ *Κατὰ Χριστιανῶν* III, bei Eusebius, h. e. VI 19, 8.

¹⁰⁹ Porphyrius selbst hat wahrscheinlich bei Origenes Kolleg gehört. Jedenfalls behauptet er, daß er in seiner frühesten Jugend mit Origenes verkehrt habe (bei Eusebius, h. e. VI 19, 5). — Eusebius berichtet, daß sich viele gelehrte Männer bei Origenes einfanden, „da sich der Ruf des Origenes überallhin verbreitete . . . Zahlreiche Häretiker und nicht wenige von den angesehensten Philosophen hörten mit Eifer ihm zu und ließen sich von ihm ebenso in den göttlichen Dingen wie auch in der heidnischen Philosophie unterrichten“ (VI 18, 2).

¹¹⁰ Seit etwa 200 vor Chr. Hier sind die Alexandriner *S o t i o n* und Herakleides zu nennen.

„rechter Ausleger, mag er nun dunkle Stellen deuten oder in einfachen Worten tiefen Sinn finden, weil er von demselben Gottesgeist erfüllt ist, der aus den Propheten spricht.“¹¹¹ Er will nichts anderes als Deuter und Vermittler des Alten¹¹² sein; doch er ist es nicht, indem er das in der Vergangenheit längst Gefundene und Gewußte mechanisch tradiert und scholastisch reproduziert. Es ist schöpferische Interpretation, was er treibt. Der Hörer verspürt Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit; er verspürt den lebendigen Hauch jenes schöpferischen Geistes, der sich in den Schriften der Propheten und Apostel manifestiert hat und sich durch das Medium des begnadeten Lehrers aufs Neue erfahrbar macht.¹¹³

X

In der Zeit, da Pontianus Bischof der römischen Kirche war, „empfangt Origenes, als er wegen dringender kirchlicher Angelegenheiten¹¹⁴ durch Palästina nach Griechenland reiste, in Caesarea von den Bischöfen jener Gegend die Priesterweihe. Die Bewegung, die dieses Ereignis gegen ihn hervorrief, die Beschlüsse, welche infolge dieser Bewegung von den Kirchenvorstehern gefaßt wurden, . . . erheischen eine besondere Darstellung“ (VI, 23, 4). Eine besondere Darstellung ist uns leider nicht überliefert, und so sind wir gezwungen, uns aus Anspielungen und verstreuten Andeutungen ein Bild von den Vorgängen (soweit sie uns in diesem Zusammenhang interessieren) zusammensetzen. Wie Eusebius berichtet, „übersiedelte Origenes von Alexandrien nach Caesarea und überlies dem Heraklas die dortige Katechetenschule“ (VI, 26). Die erste Phase der Auseinandersetzung, die sich zwischen Demetrius und den Bischöfen Palästinas entspann, wurde bereits erörtert: sie ging um das Recht der Predigt eines Laien im eucharistischen Gottesdienst. Es wurde oben gezeigt, daß der „Laienstreit“ nicht in die Zeit des ersten Palästina-Aufenthaltes zu datieren ist, sondern mit dem „Weihestreit“ zusammen in die Zeit des zweiten Palästina-Besuches, der nach den Angaben des Eusebius anläßlich einer Reise nach Griechenland stattfand.

Die eigentlichen Motive dieser Reise sind schwer auszumachen. Daß Origenes tatsächlich in Griechenland geweiht hat, bezeugen uns seine eigenen Worte: „ . . . fratres, qui in Palaestina sunt, miserunt ad me Athenas

¹¹¹ H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche II, S. 316.

¹¹² Er versteht sich als ehrfürchtiger und getreuer Deuter der Bibel. Dieselbe Haltung nimmt der in manchem verwandte Plotin zu den platonischen Schriften ein.

¹¹³ Es scheint mir übrigens bezeichnend, daß Origenes mit dem Werk der systematischen Bibelinterpretation erst nach 217 beginnt (*ἐξ οὗ τῆ Ἀλεξανδροῦ ἐπιδημιώσαντες*), während die Abfassung seines systematischen Werkes, *De principiis*, in die frühe Periode, d. h. in die Zeit der selbständigen religionsphilosophischen Lehrtätigkeit des Origenes, fällt. Zweifellos will Origenes auch in dieser frühen Periode nichts als Bibeltheologe sein, doch tritt die Bibel in seinem späteren Schaffen rein äußerlich stärker in den Vordergrund. Sie bildet die Grundlage für das *διδάσκειν* und *διὰ τὸ βιβλίου*. Aus dieser Tätigkeit erklärt es sich, daß Origenes nach 217 in erster Linie als Exeget und Prediger und nicht mehr als Systematiker hervortritt.

¹¹⁴ Dazu vgl. Cadiou S. 371 f.

hominem . . .“ (aus dem Brief „Ad quosdam caros suos Alexandriae“ nach Rufinus; zitiert bei A. v. Harnack, Die Briefsammlungen des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen, 1926, S. 82). Origenes hatte in Athen, wie aus dem Zitat erhellt, Verbindung mit den Palästinensern. Daß diese über seinen dortigen Aufenthalt orientiert waren, erklärt sich am zwanglosesten daraus, daß Origenes tatsächlich durch Palästina gereist war. Eusebius denkt wohl, wenn er von „kirchlichen Angelegenheiten“ spricht, die Origenes nach Athen führten, an eine bischöfliche Beauftragung.¹¹⁵ Wenn wir aber voraussetzen, daß der „Laienstreit“ zu diesem Zeitpunkt bereits der Vergangenheit angehörte, dann ist es kaum glaublich, daß Demetrius nicht von einer Reise des Origenes durch Palästina die Heraufbeschwörung neuer Konflikte erwartet und daß er Origenes dennoch zu dieser Reise beauftragt hätte. Aber auch unter der von uns angenommenen Voraussetzung, daß der „Laienstreit“ noch nicht stattgefunden hatte, ist die Annahme schwierig, daß Origenes im Auftrage des Demetrius abgereist sei. Tatsache ist ja, daß Origenes die letzte Periode seiner alexandrinischen Wirksamkeit unter den Anfeindungen des Demetrius zubrachte, die für seine Arbeit am Johanneskommentar ein starkes Hemmnis bedeuteten: *καὶ μέγχι γε τοῦ πέμπτου τόμου, εἰ καὶ ὁ κατὰ τὴν Ἀλεξανδρείαν χειμῶν ἀντιπράττειν ἐδόκει, τὰ διδόμενα ὑπηγορεύσαμεν, ἐπιμῶντις τοῖς ἀνέμοις καὶ τοῖς κύμασι τῆς θαλάσσης τοῦ Ἰησοῦ* (Johanneskommentar Buch VI, 8; Preuschen GCS 4, 1903, S. 107). Darum ist es höchst unwahrscheinlich, daß Origenes als Sendbote des Demetrius in „dringenden kirchlichen Angelegenheiten“ hätte fungieren können. Auch hätte Demetrius einen so unsicheren Repräsentanten der alexandrinischen Kirche nicht gerade nach Achaia entsandt, deren anders gerichtete kirchenpolitische Orientierung sich später zeigen sollte, als die Bischöfe Achaïas dem Verdammungsurteil des Demetrius gegen Origenes ihre Zustimmung versagten.¹¹⁶ Die Gründe, die die Reise des Origenes über Palästina nach Griechenland veranlaßten, sind von uns nicht aufzuhellen. Origenes hatte offenbar nicht daran gedacht, die Stadt endgültig zu verlassen. Denn unter dieser Bedingung hätte Demetrius kaum gegen das Auftreten des „Laien“ Origenes in den Gottesdiensten der Palästinenser noch gegen die Priesterweihe so heftig protestiert, wie es uns berichtet wird.

Die Priesterweihe leitet die zweite Phase der Auseinandersetzung ein, die zum definitiven Bruch zwischen Origenes und Demetrius führt. Dabei stellt sich die Frage nach den Gründen, die die Palästinenser bewogen, diesen Schritt zu tun. Geschah es einzig aus der Meinung heraus, daß der verehrte

¹¹⁵ Photius berichtet Biblioth. cod. 118 aus der *Apologia Origenis* (bei Lommatzsch a.a.O., S. 285): *Ἄλλ' Ὀριγένης ἀπαίρειν εἰς Ἀθήνας χωρὶς τῆς τοῦ οἰκείου γνώμης ἐπισκόπου, εἰς προεσβύτερον οὐ δέον ὄν ἀναβιβάζεται.* Für die Deutung des Satzes hängt viel von der Stellung des Kommas ab. Die vorliegende Interpunktion setzt ein Verständnis des Satzes voraus, das der Meinung der h. e. zu widersprechen scheint, aber das historisch Wahrscheinlichere trifft: Origenes ist gegen den Willen des Bischofs nach Athen aufgebrochen.

× ¹¹⁶ Hieronymus, Epist. 33, 5, Hilberg, CSEL 54, S. 259.

Meister sich als Laie in einem seiner Bedeutung nicht angemessenen Stande befinde? Sollte die Erhebung zum Presbyter nichts als eine Ehrung bedeuten? Daß derartige Erwägungen mitsprachen, ist wahrscheinlich. Aber zur Würde eines Presbyters gehörte auch ein gewisser Pflichtenkreis. War man in Palästina bereit, Origenes ein „Pfarramt“ zu übertragen? Kaum, denn mit der Annahme eines solchen Amtes wäre Origenes aus der alexandrinischen Gemeinde ausgeschieden und Demetrius hätte, wie bereits erwähnt, keinen Grund gefunden, die ganze Ökumene zum Protest aufzubieten und Origenes schließlich durch eine Synode ausdrücklich aus Alexandrien verbannen zu lassen. Solchen Grund hatte Demetrius nur, wenn er befürchten konnte, daß Origenes nach Alexandrien zurückkehren und dort auf Grund seiner Weihe den Anspruch auf Aufnahme in das Presbyterium erheben würde.

An eine Rückkehr nach Alexandrien hat Origenes jedoch nach dem „Laienstreit“ sicherlich nicht gedacht. Die Weihe ist darum nicht anders zu verstehen denn als Reaktion der Palästinenser auf die Vorhaltungen des Demetrius und seiner Parteigänger. Mit der Weihe zum Priester sollte den Vorwürfen die Grundlage entzogen werden: Nunmehr, da Origenes selbst Priester war, waren alle Proteste gegenstandslos. Natürlich war bei Origenes mit demselben Moment die endgültige Entscheidung gefallen, nicht mehr in den Dienst des Demetrius zurückzukehren. Ist die Presbyterweihe die Reaktion auf die Vorwürfe, die Demetrius vor dem Forum der Ökumene erhoben hatte, so müssen wir annehmen, daß seine palästinensischen Kollegen diesen ihren Schritt ebenfalls öffentlich verkündigten, d. h. durch Briefe den auswärtigen Gemeinden mitteilten.

Man hatte jedoch das Temperament des Demetrius falsch eingeschätzt. Der Schritt der Palästinenser trug nicht zur Entspannung der Lage bei, sondern steigerte nur den Zorn des Bischofs. Seine Entrüstung war nicht grundlos. Sie richtete sich gegen Origenes selbst und gegen seine bischöflichen Kollegen; gegen Origenes, weil er, der ja im Dienste der alexandrinischen Kirche stand, sich der Weihe ohne Einwilligung seines Bischofs unterzogen hatte, und gegen die Kollegen, weil sie eigenmächtig in den Zuständigkeitsbereich des Demetrius eingegriffen hatten. Mit Entrüstung mußte Demetrius auch auf den Vorwurf reagieren, der in dieser Handlung beschlossen lag und sicherlich auch gegen Demetrius ausgesprochen wurde: daß er selbst den berühmten Mann nicht längst zum Priester geweiht habe. Für Demetrius war dieser Schritt jedoch nicht in Frage gekommen. Die Priesterweihe hätte nicht nur eine *τιμή*¹¹⁷ bedeutet, sondern auch die Verpflichtung mit sich gebracht, die seelsorgerlichen und gottesdienstlichen Aufgaben eines Presbyters zu übernehmen. Wäre Origenes in Alexandrien als Presbyter tragbar gewesen? Mußte nicht bei aller Anerkennung der überragenden Fähigkeiten des großen Theologen dessen Mangel an kirchlichem Format jedem in die Augen fallen? Der kluge Demetrius war sich dessen bewußt, daß schon die Einstellung des Origenes als Leiter der kirchlichen Schule ein Wagnis war. Er unternahm dieses Wagnis, weil er wußte, daß die Schule durch Origenes

¹¹⁷ h. e. VI 8, 4.

Niveau gewinnen und Ansehen erlangen würde. Nun ging es nur darum, Origenes unter der bischöflichen Kontrolle zu halten. Als Presbyter wäre Origenes der Kontrolle des Bischofs entglitten. Ein alexandrinischer Presbyter hatte beträchtliche Rechte und war innerhalb seiner eigenen Parochie vom Bischof fast unabhängig.¹¹⁸ Hätte Origenes in Alexandrien ein Presbyteramt übernommen, so hätte er versucht, sein Amt im Sinne seiner akatholischen Prinzipien zu führen; das wäre im Sinne des Demetrius ein Rückschritt gewesen. Die Entwicklung in Alexandrien tendierte umgekehrt darauf hin, das Amt des *διδάσκαλος* im Sinne der klerikalen Prinzipien zu gestalten.¹¹⁹ Schließlich mögen es auch die in der Jugend von Origenes aus Mt. 19, 12 gezogenen Konsequenzen gewesen sein, die Origenes als Priester in den Augen des Demetrius unmöglich machten.

Als erstes versammelt Demetrius eine Synode „von Bischöfen und einigen Presbytern“, wie es uns Photius aus der *Apologia Origenis* des Pamphilus berichtet.¹²⁰ Sie verurteilt Origenes zur dauernden Verbannung aus der Stadt.¹²¹

Die Entscheidung der Synode scheint vorauszusetzen, daß sich Origenes zur Zeit der Beschlußfassung gerade in der Stadt befunden hat. Origenes selbst erzählt: *καὶ ἔκτιον* (sc. *τόμου*) *δὲ ἐπὶ ποσὸν προεληλυθότες ἐξείλκυσθημεν ἀπὸ γῆς Αἰγύπτου, ὄντοσάμενον ἡμᾶσ τοῦ θεοῦ τοῦ ἐξαγαρόντος τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπ' αὐτῆς* (Johanneskommentar, Buch VI, 8; Preuschen GCS 4, S. 107). Diese Parallelisierung seiner eigenen Erlebnisse mit dem Geschick des alttestamentlichen Gottesvolkes setzt voraus, daß das Leben oder die Freiheit des Origenes bedroht war. Wie das Volk durch Gottes Eingreifen aus Ägypten wunderbar befreit wurde, so entging auch er der Gefahr nur mit knapper Not und mit Gottes Hilfe. Origenes mußte also aus der Stadt f l ü c h t e n.

Origenes hatte Alexandrien noch einmal betreten, um seine in der Stadt verbliebene Habe, besonders seine wissenschaftlichen Hilfs- und Arbeitsmittel, an seinen neuen Wohnsitz zu verschaffen. Unter dem, was er in Alexandrien zurückgelassen hatte, befand sich auch der Anfang des sechsten Buches seines im Auftrage des Ambrosius verfaßten Johanneskommentars; vgl. Buch VI, 10 (Preuschen, S. 108): *ἴσθι δὲ ὅτι ἀπὸ πολλῆς προθυμίας*

¹¹⁸ Nach Epiphanius, haer. LXIX, 2. Vgl. auch v. Campenhausen, Die griechischen Kirchenväter, S. 56.

¹¹⁹ Darum wird schließlich ein Presbyter der Nachfolger des Origenes.

× ¹²⁰ Biblioth. cod. 118 (bei Lommatzsch a.a.O., S. 286).

¹²¹ Eine „ganz ungewöhnliche Entscheidung“, so betont Harnack, *Gesch. der altchristlichen Literatur bis Eusebius*², 2. Teil, Die Chronologie, Bd. 2, S. 32. Das ist richtig, wenn der Ton auf Entscheidung liegt. Der Gedanke als solcher ist älter; vgl. 1. Kl. 54, 2, wo der Verfasser den Wunsch ausspricht, daß die Aufrehrer gegen das kirchliche Amt sprechen mögen: „Wenn um meiner Willen Zwist und Streit und Spaltung ist, dann wandre ich aus, ziehe weg, wohin ihr wollt, und tue, was die Mehrzahl vorschreibt; nur soll die Herde Christi samt ihren eingesetzten Presbytern in Frieden leben.“ Der 1. Kl. wurde in der ägyptischen Kirche geradezu als zur Heiligen Schrift gehörig betrachtet, wie seine Aufnahme in den Cod. Alexandrinus und eine koptische Handschrift des Neuen Testaments beweist. Sollte 1. Kl. 54, 2 die Begründung für den Beschluß der Synode gegeben haben?

δεύτεραν ταύτην ἀρχὴν ποιῶμαι ἔκτον τόμον διὰ τὸ τὰ προῦπαγορευθέντα ἡμῖν ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ οὐκ οἶδ' ὅπως μὴ κεκομίσθαι. Daß es Origenes nicht gelang, das Fragment zu retten, zeugt von den Schwierigkeiten, denen er in Alexandrien begegnete.

Wie ausdrücklich hervorgehoben wird, durfte Origenes nach dem erwähnten Beschluß in der Stadt nicht mehr *διατίβειν* und *διδάσκειν*.¹²² Wie des weiteren von Photius aus der Apologie mitgeteilt wird, genügte der Beschluß dem Demetrius noch nicht; er berief eine rein bischöfliche Synode, die Origenes die Presbyterwürde aberkannte. Nach Hieronymus ging Demetrius so weit, daß er Origenes für außerhalb der Kirchengemeinschaft stehend erklärte.¹²³ Auf die Beschlüsse dieser Synode nimmt Origenes im Johanneskommentar Bezug, wo es heißt: *ἔπειτα τοῦ ἐχθροῦ πικρότατα ἡμῶν καταστρατευσαμένου διὰ τῶν κωνῶν αὐτοῦ γραμμάτων τῶν ἀληθῶς ἐχθρῶν τῷ εὐαγγελίῳ καὶ πάντα τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἀνέμους τῆς πονηρίας κατ' ἡμῶν ἐγείραντος . . .* (Preuschen, S. 107 f.). Rom schloß sich dem Vorgehen des Demetrius an, wie uns Hieronymus berichtet.¹²⁴

Eine genaue Rekonstruktion der Vorgänge auf Grund der Quellen soll an diesem Ort nicht versucht werden. Was sich aus der spärlichen Überlieferung über den Verlauf des „Weißenstreites“ entnehmen läßt, ist in den einschlägigen Darstellungen, insbesondere der französischen Forscher, zusammengetragen und ausgewertet. Es mag an dieser Stelle genügen, auf sie zu verweisen.

XI

Es war das Ziel der vorliegenden Untersuchung, ein neues Bild vom Lebensgang des Origenes (bis zu seiner Übersiedlung nach Caesarea) und von den Anfängen der alexandrinischen Schule zu gewinnen. Die wichtigste Quelle für die Rekonstruktion der Vorgänge bildete die Kirchengeschichte

¹²² Der eine Ausdruck bezieht sich auf die Lehrtätigkeit an der Schule, der zweite auf die Gemeindebelehrung an den Fastentagen.

¹²³ Epist. 33, 5, Hilberg, CSEL 259, 5–8 „*Damnatur a Demetrio episcopo; exceptis Palaestinae et Arabiae, et Phoenicis atque Achaiae sacerdotibus in damnationem eius consentit orbis.*“ Zur Bedeutung des „*damnatus*“ vgl. K. Müller ZNW 23/1924, S. 240.

¹²⁴ Ebd. Um einen Angriff auf die Lehre des Origenes hat es sich damals nicht gehandelt; vgl. Hieronymus ebd. 259, 8–12: „*non propter dogmatum nouitatem, non propter heresim, ut nunc aduersum eum rabidi canes simulant, sed quia gloriam eloquentiae eius et scientiae ferre non poterant et illo dicente omnes muti putabantur.*“ Später muß sich Origenes allerdings auch wegen seiner Lehre verantworten. Das erhellt nicht nur aus dem Brief, den er zur Rechtfertigung seines Studiums der heidnischen Wissenschaft noch zu Lebzeiten des Demetrius schreibt (s. o.), sondern auch aus der Notiz des Eusebius (VI 36, 4), der zufolge Origenes an Fabian von Rom und viele andere Kirchenvorsteher „über seine Rechtgläubigkeit“ schrieb. Wir sehen daraus, daß sich der Konflikt um Origenes bis weit in die 30iger Jahre hinein zog. Wahrscheinlich ist der Angriff auf die Theologie des Origenes von Rom ausgegangen, nicht von Alexandrien. Alexandrien hält nach dem Ausscheiden des Origenes an einem kirchlich temperierten Origenismus fest. Das zeigt sich besonders deutlich daran, daß noch zu Lebzeiten des Meisters ein Origenist, Dionysius, nicht nur die Leitung der Schule, sondern auch das Bistum übernimmt.

des Eusebius. Die Bedeutung dieser Quelle steht nach wie vor außer Frage. Es sollte jedoch gezeigt werden, daß eine kritiklose Übernahme des von Eusebius gezeichneten Bildes in die Irre führt, denn dieses Bild ist trotz reichlicher Verwendung von Quellen im wesentlichen das Produkt des Verfassers. Wir sprechen nichts Neues aus, wenn wir behaupten, daß es bei dem gänzlichen Fehlen einer grundsätzlichen Kritik und bei der Verbindung, die die historische Aufgabe mit dem polemischen und apologetischen Interesse bei Eusebius eingeht, nicht zu einer objektiven Sicht und Darstellung kommen konnte und gekommen ist. Die Zustimmung zu dieser Erkenntnis ist allgemein und selbstverständlich, jedoch, was den Lebensgang des Origenes in der Darstellung der h. e. betrifft, fast ohne Konsequenz.¹²⁵ Gewiß ist die Aufgabe, die sich stellt, nicht dadurch erfüllt, daß man über den historischen Quellenwert des Berichtes vorweg und generell entscheidet, sei es positiv oder negativ. Vielmehr besteht die Aufgabe darin, die von Eusebius dargebotenen einzelnen Fakten einzeln auf ihre Historizität hin zu untersuchen, das Historische vom Legendarischen zu unterscheiden, es aus der besonderen Perspektive, in der wir es vorfinden, herauszulösen und unabhängig von der durch Tendenz und Legende bestimmten eusebianischen Gesamtsicht zu übernehmen und neu zu ordnen. Die vorliegende Untersuchung unternahm es, die Tendenzhaftigkeit des eusebianischen Berichtes über das Leben des Origenes und die Anfänge der alexandrinischen Schule aufzuzeigen, die verschiedenen zusammenwirkenden Traditionen und Motive zu erfassen und die Historie von der Überlagerung durch die Tendenz zu befreien. Ihr Ziel wäre schon erreicht, wenn sie nur die Notwendigkeit solcher Kritik hat beweisen können.

¹²⁵ Die einzige Ausnahme bildet der oben (Anm. 12) erwähnte Artikel von Hal Koch in Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften.

Berichtigung eines Druckfehlers: Im vorigen Heft ist auf S. 11, Z. 13 v. u., *uvqious* statt *xvqious* zu lesen.

Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien

Von Eugen Ewig

Die Auffassung, daß der Petruskult durch die Angelsachsen den Karolingern übermittelt worden sei, also erst durch die römische Mission bei den Angelsachsen allgemeine Bedeutung erlangt habe, ist in der modernen Forschung seit Haller und Zwölfer weit verbreitet. Die Merowingerzeit, so glaubt man, habe im Zeichen der Landes- und Ortspatronen gestanden. Da die Kirchen im 4. und noch im 5. Jahrhundert durchweg nicht nach Patronen, sondern nach Orten bezeichnet wurden, hat man nach den „Patrozinien“ der ausgehenden Römerzeit kaum gefragt. Die Beschäftigung mit der Geschichte der Merowingerzeit zeigte mir zu meiner eigenen Überraschung, daß die skizzierte herrschende Meinung kein Fundament in den Quellen hat. Die Belege für den Kult der Apostel und Apostelfürsten sind erstaunlich dicht und zahlreich. Je mehr man nun zeitlich hinaufsteigt, desto deutlicher stellt sich die neue Frage, ob es sich bei den Aposteltiteln der ältesten Kirchen noch um spezifische, individualisierende Patrozinien im landläufigen Sinne oder um allgemeine Patrozinien in einem theologisch-symbolischen Sinne handle. Liegen nicht individuelle, sondern symbolische Patrozinien vor, so öffnen sich die Tore zu der patrozinienkundlich stummen Zeit des 4. Jhdts., und wir gewinnen einen neuen Zutritt zum Gotteshaus der Spätantike.

Es möge den Leser nicht verdrießen, den mühsamen Aufstieg in der Zeit mitzuvollziehen. Wir beginnen unseren Weg in der Epoche, die dem angelsächsischen Einfluß im Frankreich unmittelbar vorausging.

1. Petrus und die Apostel als Klosterpatrone im 7. Jahrhundert

In den großen Klosterprivilegien des 7. Jhdts. findet sich — mehr oder weniger abgewandelt — folgender Passus: *Et ne hoc nos propriae deliberationis instinctu sacerdotalis posteritas aestimet decrevisse, cum etiam sub huius constitutionis norma Agaunensium locum et monasteria Lirensium, Luxoviensium vel basilica domni Marcelli tam de inhaeratoribus libertatem,*

quam a quibuscunq̄e ibidem aliquid delegatum eatenus fuit sancitam.¹ Man berief sich also für die Erteilung bestimmter Freiheiten auf das Rechtsstatut der Abteien Lérins, St. Maurice, St. Marcel/Chalon und Luxeuil. Wir wollen hier nicht untersuchen, wie weit die Rechte der genannten Abteien einander voll entsprechen, sondern halten uns zunächst an Luxeuil, die an der Grenze der Diözesen Langres und Toul, der Teilreiche Burgund und Austrasien von dem Iren Columban gegründete Abtei, von der so viele religiöse Kraftströme im 7. Jhdt. ausgingen.

Über die unmittelbare Filiation von Luxeuil gibt die *Vita Columbans* Auskunft. Sie nennt eine Kirchengruppe in Besançon und im Jura, die auf die Söhne des Dux Wandelenus von Besançon, den Bischof Donatus (c. 627—658) und den Dux Chramnelenus zurückgeht: das Männerkloster Palatium vor Besançon, das Frauenkloster Jussanum und das Jurakloster Romainmoutier.² Sie erwähnt beiläufig eine Gründung des Columbanjägers Potentinus in der Diözese Coutances³ und berichtet genauer über Columbans zweites Kloster Bobbio.⁴ Es folgt eine Gruppe in der Diözese Meaux, Stiftungen der Familien Authars und Chagnerichs, Rebais und die Frauenklöster Jouarre und Faremoutier.⁵ Nicht ungetrübt waren die Beziehungen von Remiremont in der Diözese Toul zu Luxeuil.⁶ Ein Frauenkloster in Bourges gründete Berthoara, drei weitere Klöster — Marmande, Jouy s. l'Aubois und das Frauenkloster Charenton — in der gleichen Diözese Theudulf Babolenus; im gleichen Zusammenhang wird noch ein Frauenkloster von Nevers erwähnt.⁷ Auf Eligius, den späteren Bischof von Noyon-Tournai (641—660) gingen Solognac in der Diözese Limoges und ein Frauenkloster in Paris zurück.⁸ Zu ergänzen sind aus anderen Quellen: Moutier-Grandval im Jura,⁹ Corbie¹⁰ und St. Valery s. Somme (Diözese

¹ Burgundofaro für Rebais von 637/38 = Pardessus nr 275. — Emmo von Sens für S. Colombe von 660 = Pardessus nr 333. — Emmo von Sens für St. Pierre le Vif von 659/60 = Pardessus nr 335, Bertefrid von Amiens für Corbie von 664 = Pardessus nr 345; Krusch NA 31, 1905, 367—372. — Drauscus von Soissons für N. Dame Soissons von 667 = Pardessus nr 355. — Numerian von Trier für St. Dié = Pardessus nr 360 (Formel ohne Nennung der Vorgänger). — Bertoend von Châlons für Moutier-en-Der von 692 = Pardessus nr 423. — Widegern von Straßburg für Murbach von 728 = Pardessus nr 543.

² *Vita Columbani* I 14 = SS rer. Mer. IV 79 ff.

³ *Vita Col.* I 21 p. 94. — Das Kloster ist bald verschwunden: J. Laporte, *Les origines du monachisme dans la province de Rouen* = *Revue Mabillon* 31, 1941, 13.

⁴ *Vita Col.* I 30 p. 107.

⁵ *Vita Col.* I 25 p. 100 und II 7 p. 121.

⁶ *Vita Col.* II 10 p. 127.

⁷ *Vita Col.* II 10 p. 129. Vgl. J. Mellot, *Les fondations colombaniennes dans le diocèse de Bourges* = *Mélanges colombaniens*, Paris 1950, 209—211.

⁸ *Vita Col.* II 10 p. 128. — *Vita Eligii* 17 und 18 = SS rer. Mer. IV 682 und 684.

⁹ *Vita Germani Grandivallensis* 8 = SS rer. Mer. V 36. Vgl. Cuenin, *Moutier-Grandval* = *Mélanges Colombaniens* 393—404.

¹⁰ *Vita Balthildis* 7 = SS rer. Mer. II 490 ff.

Amiens),¹¹ Sithiu (Diöz. Théroouanne),¹² vielleicht auch Maursmünster (Diöz. Straßburg),^{12b} St. Ursanne und Vermes (Diöz. Basel).^{12c} Mit Luxeuil sind dies 23 Klöster. Hinzu kommen noch 8 Filialen, die ihrerseits von Luxeuiler Tochtergründungen ausgegangen sind: Orbais (Diöz. Reims),^{12a} Jumièges (Diöz. Rouen) und Noirmoutier in der Diözese Poitiers (von Rebais),¹³ Cugnon (Diöz. Trier) und Stavelot-Malmédy in den Diözesen Maastricht und Köln (von Solignac),¹⁴ die Nonnenklöster Chelles in der Diözese Paris und Soissons (von Jouarre),¹⁵ die Frauenklöster St. Jean in Laon¹⁶ und Oeren in Trier (von Remiremont).¹⁷

Nicht alle diese Klöster sind ausschließlich von Luxeuil geprägt worden. In Remiremont und St. Jean von Laon überkreuzten sich Einflüsse von Luxeuil und Agaunum. Für Jussanum verfaßte Bischof Donatus eine eigene Regel. In Sithiu wirkte der aus Luxeuil kommende Bischof Audomarus mit Mönchen aus seiner Heimatdiözese Coutances zusammen, die allerdings wohl columbanisch geprägt waren.^{17b} Für die Gesamtheit der genannten Kirchen wird man doch einen vorwiegenden Einfluß der Abtei Luxeuil unterstellen dürfen.

Fragen wir zunächst nach den Patrozinien der Frauenklöster, so stellen wir fest, daß hier durchweg Maria als namengebende Heilige erscheint. Das gilt für Jussanum,² Jouarre,¹⁸ Faremoutier,¹⁹ Remiremont,²⁰ Bourges,⁸ Cha-

¹¹ Vita Walarici Leuconensis 11, 35, 36 = SS rer. Mer. IV 164, 174 ff.

¹² Vita Col. II 8 p. 123. — Vita Audomari, Bertini et Winnoci 10–12 = SS rer. Mer. V 759–761.

^{12b} A. Bruckner, Regesta Alsatiæ aevi merovingici et karolini, 1949, nr 105 (Falsum nach echter Vorlage). — H. Büttner, Geschichte des Elsaß, Berlin 1939, 100 ff.

^{12c} Vita Germani Grandivallensis 9 = SS rer. Mer. V 36 ff. — Vita II Wandregisili = AA SS OSB II 514. — A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I 269 n. 6. — M. Chapatte, Un disciple de St. Coloman: St. Ursanne = Mélanges Colombaniens 385–391.

^{12d} Flodoard, Hist. Rem. Eccl. II 10 = SS XIII 458. Das Datum ist bezeichnet durch den Pontifikat des Bischofs Reolus (673 — post 688/89), die Schenkung Theuderichs III. (673–690) und den Tod des Hausmeiers Ebroin (680).

¹³ Vita Filiberti 2 und 4 = SS rer. Mer. V 585 ff.

¹⁴ D. Sigibert III. = Pertz nr 21 (Cugnon) und nr 22. — Vita Remacli 1 = SS. rer. Mer. V 104 ff. Dazu Kommentar Krusch.

¹⁵ Vita Balthildis 8 = SS rer. Mer. II 492 (Chelles). — Pardessus nr 355 von 667. Erste Äbtissin Aetheria aus Jouarre: J. Saincir, Le diocèse de Soissons, Evreux 1935, 22.

¹⁶ Vita Sadalbergæ 17 = SS rer. Mer. V 59. In der vorliegenden Fassung erst 9. Jhd., aber ältere Vorlage.

¹⁷ Ewig, Trier im Merowingerreich, Trier 1954, 120.

^{17b} G. Coolen, St. Coloman et St. Omer = Mel. Colombaniens 362 ff.

¹⁸ Y. Christ, Les cryptes mérovingiennes de l'abbaye de Jouarre, Paris s. d. 12. — J. Hubert, Les cryptes de Jouarre = 4^e Congrès de l'Art du haut moyen-âge, Melun 1952.

¹⁹ Testament Burgundofaras von 632 = Pardessus II nr 257. — Bruno Meyer, Das Testament der Burgundofara MIOG. Erg. Band 14, 1939, 1 ff.

²⁰ Romarich für Remiremont = Pardessus I nr 231 (Falsum). — Vita Amati 13 und 17 = SS rer. Mer. IV 220 ff.

renton,⁸ Nevers,⁸ Chelles²¹ und Oeren.¹⁷ Das Frauenkloster von Laon war zwar Johannes Baptist geweiht, besaß aber eine Marienkirche.²² Die einzige Ausnahme bildete das Frauenkloster des Eligius in Paris, das anscheinend Martialis, dem Patron der Heimatdiözese des Eligius geweiht war.⁷ Aber wir dürfen uns mit dieser Feststellung nicht begnügen. Denn in den Zeugnissen erscheinen die Apostel als Sekundärpatrone: Petrus in Faremoutier,¹⁹ Petrus und Paulus in Remiremont.²³ Paulus war in Paris Patron der Grabkirche,⁷ in Oeren der Pfarrkirche.²⁴ In Jouarre war die Grabkirche Paulus, die Pfarrkirche Petrus geweiht.¹⁸ Notre Dame de Soissons besaß eine Paulus- und eine Genovefakirche.²⁵ Für die hier nicht genannten Klöster lagen mir keine Quellen vor. Die Titelgruppierung mag bei ihnen ähnlich gewesen sein.

Von vier der genannten Männerklöster vermochte ich das Patrozinium nicht zu ermitteln. Die Juraabtei des Dux Chramnelenus schloß an eine ältere Gründung des Abtes Romanus,²⁶ das Kloster St. Valery an die Cella des Walaricus an: beide Abteien erhoben den Ortsheiligen zum Patron. Maria wird an erster Stelle in Moutier-Grandval²⁷ und Jumièges genannt, in karolingischer Zeit auch bei Noirmoutier,²⁹ der Töchter von Jumièges. Der Apostel Paulus war Hauptpatron von Palatium vor Besançon² und Vermes (Diöz. Basel).^{29b} Bobbio übernahm das Patrozinium einer bereits bestehenden Peterskirche;⁴ aber St. Peter waren auch Luxeuil³⁰ und St. Ursanne geweiht.^{30b} Petrus und Paulus finden wir in Rebais,³¹ Solignac,³² Maursmünster,^{12b} Cugnon,³³ Stavelot-Malmédy,³⁴ Sithiu³⁵ und Noirmoutier,

²¹ Vita Balthildis 13 = SS rer. Mer. II 498. — Vita Bertilae 4 = SS rer. Mer. VI 104.

²² Vita Anstrudis 14, 22, 32, 37 = SS rer. Mer. VI 72, 75–77: Maria war die Grabkirche unter St. Jean geweiht.

²³ Vgl. Anm. 20. Eine besondere Peterskirche ist bezeugt in der Vita Adelphii 7 = SS rer. Mer. IV 227. Es ist aus den Quellen nicht mit Sicherheit zu erkennen, ob St. Peter die Conventual- und St. Marien die Grabkirche war oder umgekehrt.

²⁴ Ewig, Trier im Merowingerreich 240.

²⁵ Saincir, Diocèse de Soissons 23. — Pardessus nr 355 von 667.

²⁶ M. Besson, Recherches sur les origines des évêchés de Genève, Lausanne, Sion et leurs premiers titulaires, Fribourg 1906, 220 ff.

²⁷ D. Karlmann s. d. = DD Carolinorum nr 54 p. 75.

²⁸ Vita Filiberti 8 und 14 = SS rer. Mer. V 589 ff. und 593.

²⁹ DD Karl d. Kahle nr 344, 353, 378 von 870, 871, 875.

³⁰ Pardessus nr 299 (Falsum). — Wetti, Vita Galli 6 = SS rer. Mer. IV 258.

^{30b} Vita II Wandregisili AA SS OSB II 514. — Chapatte, Mél. Col. 387.

³¹ Pardessus nr 275 von 637/38.

³² D Eligius von 632 = SS rer. Mer. IV 746.

³³ D. Sigibert III. s. d. = Pertz nr 21.

³⁴ D Sigibert III. = Pertz nr 22.

³⁵ Pardessus nr 312 von 648 (Petrus), nr 344 von 663 (Maria, Petrus et Paulus) nr 404 von 685 (Petrus et Paulus, Martinus). — D Chlothar III. von 663 (Maria, Petrus et Paulus), D Theuderich III von 686/87 (Petrus) = Pertz nr 39 und 56. Die späteren Merowingerurkunden nennen als Patrone regelmäßig Maria, Petrus et Paulus (Pertz nr 58, 90, 91, 92). Die Conventualkirche von Sithiu (St. Bertin) war den Apostelfürsten, die Grabkirche (St. Omer) der Gottesmutter geweiht.

hier noch vermehrt um Andreas.³⁶ Petrus fehlte auch in den Marienabteien nicht: er war Patron der Grabkirche von Moutier-Grandval³⁷ und einer der um die Hauptbasilika von Jumièges gruppierten Kirchen.³⁸ Maria erscheint unter den Schutzheiligen von Stavelot-Malmédy³⁸ und als Patronin der Grabkirche von Sithiu.³⁵ Die Verbindung des Apostel- und Marienpatroziniums läßt sich also auch bei den Männerklöstern des Luxeuiler Kreises beobachten. Aber bei ihnen standen als Titelheilige die Apostelfürsten im Vordergrund.

Die geographische Verteilung der Klöster des Luxeuiler Kreises bietet ein auf den ersten Blick verwirrendes Bild, das sich bei näherem Zusehen aber ordnen läßt. Columbans Abtei strahlte unmittelbar nach Besançon, in den Jura und in die Vogesen aus. Ihr Einfluß reichte über Remiremont bis nach Trier und Laon, überschritt sich aber schon in Remiremont mit dem von Agaunum. Die Brücke zum neustrisch-burgundischen Königshof in Paris bildete die Diözese Meaux. Von hier strahlte das Columbankloster einerseits zum Norden in die Diözesen Rouen, Amiens und Térouanne, andererseits an die burgundisch-aquitanischen Gebiete Mittelgalliens (Bourges-Nevers) und tiefer nach Aquitanien (Limoges) hinein. Von Rouen liefen auch Fäden zur Loiremündung (Poitiers). Ich möchte nach diesen Vorbemerkungen die weiteren Klöster mit Apostelpatrozinien nach Landschaften mustern.

Die Westvogesen unterlagen im 7. Jhd. einem starken Einfluß von Metz und Trier, für den schon die Errichtung der Abtei Remiremont zeugt.³⁹ In den 60er Jahren erteilte der Trierer Metropolit Numerian dem neu gegründeten Kloster St. Dié ein Privileg.⁴⁰ Numerian war in Remiremont und Luxeuil erzogen worden;⁴¹ sein Privileg verweist denn auch ausdrücklich auf die Freiheiten von Luxeuil und der älteren burgundisch-provençalischen Abteien. Gleichzeitig entstand als Metzger Gründung die Abtei Senones, und das Metzger Vogesenkloster Etival dürfte gleichfalls noch im 7. Jhd. errichtet worden sein. Dem Ausgang des Jahrhunderts gehört Moyennmoutier an, die zweite Trierer Gründung in den Westvogesen.⁴² In St. Dié finden wir Maria, Petrus und Paulus als Patrone,⁴⁰ in Senones Maria und Petrus,⁴³ in

³⁶ Donatio Ansoaldi von 677 = Tardif, Les chartes de Noirmoutier Nr. 1 (Petrus, Andreas, Paulus). — Exzerpt aus den Gesta Municipalia von 678, ibidem nr 3 (Petrus). Noirmoutier dürfte wie Sithiu auch eine Marienkirche gehabt haben. Da schon Jumièges, die erste Gründung des Abtes Filibert, Maria geweiht war, liegt die Vermutung nahe, daß Maria auch in Noirmoutier schon unter dem Abt Filibert Hauptpatronin wurde. Zur Zeit der Gründungsdokumente von 677 und 678 war die Einrichtung des Klosters noch nicht abgeschlossen.

³⁷ Vita Germani 13 = SS rer. Mer. V 39.

³⁸ D Theuderich III., post 679 = Pertz nr 53.

³⁹ H. Büttner, Die politische Erschließung der westlichen Vogesen im Früh- und Hochmittelalter = ZGO NF 50, 1937, 366 und 375 ff. — Ewig, Die fränkischen Teilreiche im 7. Jhd. = Trierer Zeitschrift 22, 1953, 108 ff.

⁴⁰ Pardessus II nr 360. — A. Bruckner, Regesta Alsaciae aevi merovingici et karolini I, 1949, nr 47.

⁴¹ Vita Germani Grandivallensis 5 und 6 = SS rer. Mer. V 35.

⁴² Büttner, Westvogesen 377 ff.

⁴³ Pertz, Spuria nr 65.

Etival und Moyennoutier Petrus.⁴⁴ Petrus war auch ein Metzger Frauenkloster geweiht, das ins frühe 7. Jhd. zu datieren ist.^{44b}

In der Diözese Langres, an deren Nordostgrenze Luxeuil lag, wurde um 650 die Abtei Bèze,⁴⁵ in der 2. Hälfte des 7. Jhd. das Kloster Varenne (St. Gengoult) von fränkischen Adelskreisen gegründet.⁴⁶ Um 700 errichtete Widerad in der Nachbardiözese Autun die Abtei Flavigny,⁴⁷ Wulfoald in der Diözese Verdun das Kloster St. Mihiel.⁴⁸ Petrus und Paulus sind als Titelheilige von Bèze, als Sekundärpatrone von St. Mihiel bezeugt, wo sie zusammen mit Maria genannt werden. Schutzheilige von Flavigny waren St. Peter und der als Märtyrer verehrte Bischof Praeiectus von Clermont. Varenne führte das Petruspatrozinium.

Bèze, St. Mihiel und Flavigny sind von der Forschung im Zusammenhang mit dem elsässischen Herzoghaus der Etichonen und den ältesten elsässischen Klöstern genannt worden.⁴⁹ Herzog Eticho und seine Gemahlin Bersuinda (letztes Viertel 7. Jhd.) gelten als Gründer von Ebersheimmünster und Hohenburg.⁵⁰ Auf ihre Enkel Liutfried und Eberhard geht Honau (vor 722),⁵¹ auf Eberhard Murbach (728) zurück.⁵² Petrus und Paulus waren Mitpatrone von Ebersheimmünster, dessen Hauptpatrozinium St. Mauricius auf Einflüsse aus Agaunum hindeutet;⁵³ von Honau, dessen Dreiheit Michael-Petrus-Paulus deutlich auf St. Mihiel hinweist; von Murbach, wo neben dem

⁴⁴ A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II 828.

^{44b} Th. Klauser-R. S. Bour, Notes sur l'ancienne liturgie de Metz et sur ses églises antérieures à l'an mil = Annuaire Soc. d'Hist. et d'Arch. de Lorraine 38, 1929, 634.

⁴⁵ Pardessus II nr 328 von 657 (Petrus), nr 348 von 662 (Petrus et Paulus), — Pertz nr 42 von 665 (Petrus et Paulus), nr 43 von 666 (Petrus), nr 46 von 676 (Petrus et Paulus).

⁴⁶ Vita Gangulfi 11 = SS rer. Mer. VII 165.

⁴⁷ Pardessus II nr 514 und 587 von 721 und 746. — MG Epp. III 468 nr 19 von 748/51. — DD Carol. nr 96 von 775.

⁴⁸ Pardessus II nr 375 (Michael), nr 475 von 709 (Michael, Maria, Martin, Petrus et Paulus). — DD Carol. nr 8 von 755 und nr 68 von 772 (Michael).

⁴⁹ F. Vollmer, Die Etichonen = Studien und Vorarbeiten zur Gesch. des großfränk. u. frühdt. Reiches, hg. v. G. Telenbach (Forschungen zur oberrhein. Landesgesch. IV) 141 ff. (Zusammenhänge der Etichonen mit den Gründern von Bèze und St. Mihiel). — G. Jecker, St. Pirmins Erden- und Ordensheimat = Arch. f. mittelh. Kirchengesch. 5, 1953, 18 ff. (Beziehungen zu Flavigny). Auch das Andochiuspatrozinium der Kirche von Pfetterhausen, die Graf Eberhard 731/32 an Murbach schenkte (Bruckner, Reg. Alsatie nr 122) spricht für Beziehungen zu Flavigny. Denn Widerad von Flavigny unterstand St. Andoche de Saulieu in der Diöz. Autun (Pard. nr 514 und 587).

⁵⁰ H. Büttner, Geschichte des Elsaß, Berlin 1939, 69 ff. und 71 ff.

⁵¹ Ibidem 76 ff.

⁵² Ibidem 78 ff.

⁵³ Bruckner, Regesta Alsatie nr 66.

⁵⁴ Pardessus II nr 524 und 525 von 722 (Michael), nr 594 von 748 (Michael, Petrus et Paulus). — Pertz, D Carol. nr 19 und 20 (Michael). — DD Carol. nr 10 von 758 (Michael), nr 11 s. d. (Michael, Petrus et Paulus).

Hauptpatron Leodegar auch noch Michael und Maria begeben.⁵⁵ Die Kurzformel lautet für Murbach Maria - Petrus (- Leodegar). Maria und Petrus waren auch die Schutzheiligen von Hohenburg.⁵⁶

Zu den Zeugen des Numerianprivilegs für St. Dié gehörten die Bischöfe Rothar von Straßburg und Dragebodo von Speyer. Dragebodo war Gründer oder Mitgründer der Abtei Weißenburg, die in den 661 einsetzenden Urkunden unter dem Petrus- und Peter-Paulspatrozinium erscheint.⁵⁷ Patron der klösterlichen Pfarrkirche war Johannes Evangelist.⁵⁸ Mit Weißenburg war Irmina verbunden, die Gründerin von Echternach, deren Titelheilige wiederum die Apostelfürsten in Gemeinschaft mit Maria waren.⁵⁹ Der Name von Irminas Tochter Plektrud ist verbunden mit dem Kölner Frauenstift Maria im Capitol und mit der Cella Susteren (Diöz. Maastricht), die ebenso wie die Pfarrkirche des Kölner Stiftes das Peter-Paulspatrozinium führte.⁶⁰

Eine historische Provinz bildeten im Rahmen des austrasischen Teilreiches die Bistümer Reims, Laon und Châlons. Das durch Bischof Nivard von Reims (ante 657—673) gegründete Kloster Hautvillers⁶⁰ war ebenso wie das von den Herzögen der Champagne gestiftete und durch Bischof Bertoend von Châlons 692 privilegierte Moutier-en-Der den Apostelfürsten und Johannes Baptist geweiht.⁶¹ Die durch Nivard erbaute Coemeterialbasilika von Hautvillers führte das Marienpatrozinium. Hautvillers und Moutier-en-Der standen anfangs gemeinsam unter der Leitung des Abtes Berchar, die Regula mixta von Luxeuil ist für sie bezeugt und die erhaltene Bischofsurkunde für Moutier-en-Der zeigt das Formular der Luxeuiler Privilegien.

⁵⁵ Pardessus II nr 543 von 728 (Apostoli-Maria), nr 544 von 728 (Petrus-Maria) nr 550 und 557 von 731 und 735 (Petrus, Maria, Leodegar). — Pertz nr 95 von 727 (Maria, Michael, Petrus et Paulus, Leodegar). — DD Carol. nr 17 p. 25 s. d. (Leodegar, Petrus, Maria).

⁵⁶ R. Will — F. J. Himly, Les édifices religieux en Alsace à l'époque préromane = Revue d'Alsace 93, 1954, 57 ff. — Bruckner, Regesta Alsatiæ nr 503 von 837.

⁵⁷ K. Zeuß, Traditiones Wizenburgenses, Spirae 1842, nr 203 von 661, nr 213 von 682/3 (Petrus), nr 38 von 693/94 (Petrus et Paulus). Zur Datierung der Urkunden: K. Glöckner, Die Anfänge des Klosters Weißenburg = Els.-lothr. Jb. 18, 1939, 7 ff. — F. J. Himly, Les plus anciennes chartes et les origines de l'abbaye de Wissembourg — Bibl. Ex. Chartes 100, 1939, 281—294.

⁵⁸ Will-Himly, Edifices religieux 54. Da anzunehmen ist, daß es sich hier um ein Doppelpatrozinium des Täufers und des Evangelisten handelt, gleicht die Formel der von Hautvillers und Moutier-en-Der.

⁵⁹ C. Wampach, Irmina von Oeren und ihre Familie = Trierer Zs. 3, 1928, 144 ff. — Idem, Geschichte der Grundherrschaft Echternach I 1, Luxemburg 1929, 113 ff. — Glöckner, Weißenburg 19 ff. — Erstzeugnisse für das Patrozinium: Wampach, Grundherrschaft I 2 nr 3 und nr 4 von 697/8. In nr 14 von 706 wird auch Johannes Baptist genannt.

⁶⁰ H. Keußen, Topographie der Stadt Köln, Bonn 1910, 3* und 29*. Petrus und Paulus waren Patrone der zu St. Maria im Capitol gehörigen Pfarrkirche. — Susteren: Wampach, Grundherrschaft Echternach I 2 nr 24 von 714.

⁶¹ Pardessus II nr 346 von 662 (Petrus et Paulus, Johannes). — Vita Nivardi 7, 9 und 11 = SS rer. Mer. V 164, 167 und 170 (Regula Mixta, Abt Berchar, Hauptkirche Petrus-Apostoli, Nebenkirchen St. Marien und Johannes Baptist).

⁶² Pardessus II nr 423 von 692 (Petrus et Paulus, Johannes Baptista et Evangelista). Für die Koppelung der beiden Johannespatrozinien vgl. Anm. 58.

Zeitgenossen Bischof Nivards waren Balderich und seine Schwester Bova, die Gründer des Reimser Monasterium Superius, einer Maria und Petrus geweihten Frauenabtei (später St. Pierre). Auf Balderich geht auch die Germanus von Auxerre geweihte Abtei Montfaucon zurück, die an hervorragender Stelle einen Petrusaltar besaß.⁶²

In der neustro-burgundischen Kirchenprovinz Sens zeugen die Privilegien des Metropolitens Emmo für die älteren Frauenklöster St. Pierre le Vif und S. Colombe (660) von Luxeuiler Einfluß.¹ Maria und Petrus (et Paulus) finden wir als Patrone der Abteien Ferrières (Diöz. Sens, 6. oder 7. Jhd.),⁶³ Fleury (Diöz. Orléans, 650),⁶⁴ Argenteuil⁶⁵ und St. Maur des Fossés (Diöz. Paris).⁶⁶ Ein Petruskloster war Moutier la Celle bei Troyes.⁶⁷ Die Apostel waren Nebenpatrone der durch Bischof Burgundofaro (ante 637/38— post 669) gegründeten Heiligkreuzabtei von Meaux.^{67b} Bei der älteren Juliansbasilika von Auxerre gründete Bischof Palladius 630 oder 634 ein Frauenkloster. Zu St. Julian traten bei dieser Gelegenheit zwei neue Kirchen: St. Marien und St. Andreas.⁶⁸ Ob hier Luxeuiler Einfluß vorlag, erscheint fraglich.

Das zu Neustrien gehörige Reimser Suffraganbistum Soissons stand in engerer Verbindung mit Paris und Meaux. Notre Dame de Soissons, das Hauskloster Ebroins, ging von Jouarre aus. Auch das Petruskloster Rethondes, das Bischof Drauscus von Soissons gründete,⁶⁹ ist in diesem Zusammenhang zu nennen.

In einem weiteren Sinne war mit der Luxeuiler Gruppe verbunden der vornehme Franke Wandregisel von Verdun, der sich in der Zeit Dagoberts I. (623/25—639) von der Welt abkehrte, nach Bobbio ging, über Romain-

⁶² Flodoard, *Hist. Remensis Eccl.* II 10 (Kloster der Bova bedacht in Nivards Testament), IV 38 (Reims) und IV 39 (Montfaucon) = SS XIII 458 und 590 ff. St. Marien extra muros war die Grabkirche des Frauenklosters: *Vita Bovae et Dodae* 4 und 5 = AA SS April III 292 ff.

⁶³ Pardessus nr 225 de dato 603 (Falsum). — Pertz, *Spuria* nr 3. — *Vita Eligii* I 10 = SS *rer. Mer.* IV 678. Das Patrozinium: Maria, Petrus et Paulus.

⁶⁴ Pardessus II nr 358 = M. Prou-A. Vidier, *Recueil des Chartes de l'abbaye de St. Benoit s. Loire I*, Paris 1907, Nr. 1 p. 10 ff. von 650. Das Kloster war Petrus geweiht und besaß eine Marienbasilika. Bischof Audo (ante 650 — post 667) gehörte zu den Signataren der Privilegien für St. Pierre-le-Vif und S. Colombe (Sens), Corbie und Soissons (Duchesne, *Fastes* II², 462).

⁶⁵ Pertz nr 71 von 697 (Maria, Petrus et Paulus). — DD *Carol.* nr 20 p. 40 von 768 (Maria). Da es sich um ein Frauenkloster handelte, war Maria Hauptpatronin.

⁶⁶ Pardessus II nr 293 de dato 640. — Pertz nr 72 s.d. und nr 88 de dato 717; Pertz, *Spuria* nr 61 de dato 639/40 und nr 88 de dato 722/23 (Maria, Petrus et Paulus). — DD *Carol.* nr 61 von 771 (Petrus-Maria).

⁶⁷ Pertz nr 33 (Falsum). — *Vita Frodoberti* 11, 12, 21, 32, 33 = SS *rer. Mer.* V 77—79, 86 X. — D Karl d. K. nr 356 von 866/71. Bischof Abbo, der die Cella weihte, unterzeichnete das Privileg für Soissons.

^{67b} *Vita Faronis* 109 = SS *rer. Mer.* V 196.

⁶⁸ Pardessus II nr 273. — J. Wollasch, *Das Patrimonium b. Germani in Auxerre* — Forschungen zur oberrhein. Landesgesch. hg. v. G. Tellenbach IV, Freiburg 1957, 189.

⁶⁹ Saincir, *Diocèse de Soissons*, 21 ff.

môtier ins Frankenreich zurückkehrte und unter Bischof Audoin (641—684) die Peter-Paulsabtei Fontenelle (St. Wandrille) in der Diözese Rouen gründete.⁷⁰ Die Conventualkirche war Petrus, die Grabkirche Paulus geweiht.⁷¹ Von St. Wandrille ging das Kloster Indre in der Diözese Nantes aus, das nach der Art des Mutterklosters eingerichtet war mit einer Petrus geweihten Konventualkirche und einer Coemeterialbasilika, die das Patrozinium Pauli führte.⁷² Die Parallele zur Filiation Jumièges-Noirmoutier liegt auf der Hand. In Beziehung mit Bischof Audoin stand auch Geremarus, der zuerst das Peter-Paulskloster Insula (St. Pierre-au-Bois?)⁷³ und dann die Abtei St. Germer de Fly in der Diözese Beauvais gründete, als deren Patrone Maria, Johannes und Petrus genannt werden.⁷⁴ Ein Kloster zu Ehren des heiligen Kreuzes, der Apostel und Audoins von Rouen stiftete Leutfredus in der Diözese Evreux. Die Grabkirche war dem Apostel Paulus geweiht.⁷⁵

Aus der Jsle d'Yeu (Vendée) in der Diözese Poitiers stammte der Vlamenapostel Amandus, der über Tours nach Bourges kam, wo er unter Bischof Austregisel (ante 614—ante 627) eine Cella bewohnte. Zwei Pilgerfahrten soll er nach Rom gemacht haben.⁷⁶ Unter Dagobert I. (629—639) scheint er erstmals in Flandern gewesen zu sein.⁷⁷ In den 40er Jahren verwaltete er eine Zeit lang das Bistum Maastricht.⁷⁸ Auf die mit dem dortigen Klerus gemachten schlechten Erfahrungen scheint ein Brief Papst Martins I. (649—655) anzuspielen.⁷⁹ Von Maastricht ging Amandus wieder nach Flandern, wo die Abtei Elnon (St. Amand, Diöz. Cambrai) seinen Hauptstützpunkt bildete. Sein Testament datiert von 674/75.⁸⁰

Außer dem Hauptkloster nennt die *Suppletio Milonis* von 855/73 als Amandusgründungen: Blandinium (St. Peter-Gent), Leuze und Ronse-Renaix (Brabant), Marchiennes (Diöz. Arras) und Barisy-au-Bois (Diöz. Laon).⁸¹ Zu ergänzen sind mit Sicherheit die Kirchen Ganda (St. Bavo-Gent)⁸² und Antwerpen,⁸³ vielleicht auch Turhout bei Brügge.⁸⁴ Bei der Einrichtung des

⁷⁰ Vita Wandregisili 3—14 = SS rer. Mer. V 14—20.

⁷¹ Vita Ansberti ep. Rotomagensis 36; Vita Eremberti 5, 6, 10; Vita Vulframni 14 = SS rer. Mer. V 640, 655 ff., 672 ff.

⁷² Vita Ansberti 10; Vita Ermenlandi 4 und 18 = SS rer. Mer. V 625 ff., 692, 703 ff.

⁷³ Vita Geremari 6 und 16 = SS rer. Mer. IV 629 und 632.

⁷⁴ Vita Geremari 18 und 19 = SS rer. Mer. IV 632 ff.

⁷⁵ Vita Leutfredi 10 und 25 = SS rer. Mer. VII 13 und 16.

⁷⁶ Vita Amandi 1—12 = SS rer. Mer. V 431—436. Vgl. dazu E. de Moreau, *Histoire de l'Eglise en Belgique* 2, Brüssel 1945, 80 ff.

⁷⁷ Nach dem Prolog der *Vita Columbani* weilte Jonas von Bobbio 639/42 als Helfer des Bischofs Amandus in Elnon.

⁷⁸ Vita Amandi 18 p. 442 ff.

⁷⁹ SS rer. Mer. V 452—456. Dazu de Moreau 86 ff.

⁸⁰ SS. rer. Mer. V 483—485.

⁸¹ SS rer. Mer. V 450 ff.

⁸² A. Verhulst, *Over de stichting en de vroegste geschiedenis van de St. Pieters-en-de-St. Baefsabdijen te Gent*, Gent 1953, 17 ff. und 43 ff.

⁸³ Wampach, *Grundherrschaft Echternach* I 2 nr 34 von 726.

⁸⁴ Verhulst 42. Vgl. *Vita Bavonis* 14 = SS rer. Mer. IV 544.

Pippinidenklosters Nivelles wirkte Amandus beratend mit.⁸⁵ Unsicher ist, ob auch Nantua (zwischen Genf und Lyon) zum Kreis der Amandusklöster gehört.⁸⁶ Von diesen elf Kirchen führten fünf — Blandinium, Leuze, Ronse, Barisy, Antwerpen — das Patrozinium der Apostelfürsten; zwei — Elno und Ganda — waren St. Peter geweiht.⁸⁷ Im Klosterbereich von Elno bestand auch eine Andreaskirche.⁸⁸ Nantua erscheint in einer echten Urkunde von 757 unter dem Titel Maria-Petrus, in einer Fälschung unter dem der Apostelfürsten.⁸⁹ Hauptpatronin des Frauenklosters Nivelles war Maria; doch war Petrus Patron der Grabkirche, Paulus Titelheiliger des Klosters.⁹⁰ Die Patrozinien von Turhout und Marchiennes blieben mir unbekannt.

Marchiennes hatte Amandus mit Hilfe der eingessenen Grundherren Adalbald und seiner Gattin Rictrud im Osterbant errichtet. Richarius, der unter Dagobert I. (629—639) von irischen Peregrini bekehrt worden war, hatte einen Sohn dieses Paares aus der Taufe gehoben. Er erhielt mit Hilfe des Maurontus, Adalbalds und Rictruds Sohn, einen Platz im Wald von Crécy zur Errichtung des Klosters Centula (St. Riquier, Diöz. Amiens), das Maria und Petrus geweiht war.^{90b} Maurontus selbst gründete auf seinem Gut Broylus in der Diözese Téroouanne das Petrus und Maria geweihte Doppelkloster Merville.^{90c} Im Gebiet von Boulogne erbaute Vulmarus, der Mönch in Hautmont (Diöz. Cambrai) geworden war, die Männerabtei Samer und das Frauenkloster Wiere-au-Bois unter dem Titel Petri und Mariens.^{90c}

Eine weitere Gruppe von Klöstern in der Diözese Cambrai bildeten die Gründungen Landelins und des Bischofs Autbert (ante 645/52—post 667). Hier sind Lobbes, Aulne s. Sambre, Wallers en Fagne, Crespin s. Hogneau⁹¹ und St. Ghislain (Ursidongus) zu nennen.⁹² Die vier Klöster Landelins waren Petrus geweiht, Titelheilige von St. Ghislain waren beide Apostelfürsten. Die Grabkirche von Lobbes führte das Marienpatrozinium.⁹³ Abt Ermino von Lobbes (713—737) baute im Klosterbereich eine kleine Kirche zu Ehren

⁸⁵ Vita Geretrudis 2 = SS rer. Mer. II 455. Die Gründung erfolgte 640 oder wenig später.

⁸⁶ Pertz, Spuria nr 66 de dato 666.

⁸⁷ Verhulst 44 (Elno und Ganda).

⁸⁸ de Moreau 174.

⁸⁹ DD Carol. nr 9 von 757 = Pardessus II nr 352 (Falsum).

⁹⁰ Vita Geretrudis 3 und 6, Miracula 4 und 5, Virt. Continuatio 4 = SS rer. Mer. II 457, 461, 466 ff., 473 ff.

^{90b} Vita Richarii primigenia 2 und 5 = SS rer. Mer. VI 445 und 446 ff. DD Carol. nr 182 von 797 (Patrozinium). Über Rictrud und Maurontus vgl. R. Sprandel, Der merowingische Adel und die Gebiete östlich des Rheins = Forschungen zur oberrhein. Landesgesch. V, 1957, 59 ff. — P. Catrin, L'influence colombanienne à l'abbaye de Maroeuil en Artois = Mél. Col. 243—246. — H. van Wervecke, Het bisdom Terwaan, Gent-Paris 1924, 25.

^{90c} van Wervecke, Het bisdom Terwaan, 24 ff.

⁹¹ Vita Landelini 5—7 = SS rer. Mer. VI 441—443. — Nach den Annales Laubienses weihte Abt Ursmar 697 die Abteikirche auf Petrus und Paulus (SS rer. Mer. VI 445).

⁹² de Moreau 142. — L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule III, 1915, 111.

⁹³ Vita Ursuari 8 = SS rer. Mer. VI 461.

Mariens, des Evangelisten Johannes und des Apostels Andreas.⁹⁴ In den weiteren Kreis dieser Klöster gehört auch Hasnon, das wie die Landolinkirchen Petrus zum Titelhiligen hatte.⁹⁵ Mit dem Namen Bischof Autberts sind ferner die Gründungen Aldegunds († 684) und ihrer Sippe verbunden: Hautmont, Mons, Maubeuge, Maroilles und Soignies.⁹⁶ Die Überlieferung über diese Kirchen ist durch Fälschungen entstellt. Maria und die Apostelfürsten werden als Patrone von Maubeuge,⁹⁷ Maroilles⁹⁸ und Soignies genannt.⁹⁹ Petrus war Nebenpatron des Klosters Honnécourt, das der Gründer Amalfried an Sithiu schenkte.^{99b}

Von Südgallien ist in unserer Übersicht bisher wenig die Rede gewesen. Obwohl das Bistum Langres, in dem Luxeuil gegründet wurde, zur Kirchenprovinz Lyon gehörte, vermochten wir von stärkeren Luxeuiler Ausstrahlungen in die Lugdunensis I nichts zu berichten. Neben Langres war lediglich das Bistum Autun mit der Abtei Flavigny zu nennen, die aber selbständig neben Luxeuil stand. Die Lyoner Metropolen Gandericus (ante 637/38 — post 650), Aunemundus (ante 654 — post 660) und Genesisius (ante 664—678) erscheinen zwar als Signatare von Privilegien für Klöster des Luxeuiler Kreises, ihr Nachfolger Landebert (678 — post 684) war sogar Abt von St. Wandrille gewesen.¹⁰⁰ Aber von Klosterstiftungen wäre allenfalls die Lyoner Frauenabtei St. Peter zu erwähnen, als deren Gründer Aunemund und der Metropolit Sacerdos (ante 549—552) genannt werden.¹⁰¹ Das Privileg, das Bischof Petruinus von Vaison (Provinz Arles) für die Victor und Petrus geweihte Abtei Groseau im Jahre 683 ausstellte, weicht in Form und Inhalt stark von den Privilegien Luxeuiler Prägung ab.¹⁰²

Aus der Kirchenprovinz Bordeaux trat nur das Poitou in unseren Gesichtskreis. Etwas mehr war von Bourges, der Metropole der ersten aquitanischen Provinz zu sagen. Hier machte sich auch direkter irischer Einfluß geltend. Sigiram, dessen Vater Sigilaich Bischof von Tours wurde (post 616 — ante 627), war ein Schüler des Iren Falvius und gründete mit Hilfe des Hausmeiers Flaohad (642) die Petrusklöster Méobecque und St. Cyran in

⁹⁴ Vita Erminonis 8 = SS rer. Mer. VI 467.

⁹⁵ D Karl d. K. II nr 436 von 877. — de Moreau 134.

⁹⁶ de Moreau 137—143.

⁹⁷ Pardessus nr 338 und 339 (Falsa).

⁹⁸ Pardessus II nr 365 (Falsum). — D Karl d. K. nr 334 von 870.

⁹⁹ de Moreau 141.

^{99b} Pardessus II nr 404 von 685. Das Hauptpatrozinium lautete auf Maria und Paulina.

¹⁰⁰ Duchesne, Fastes II², 169/70.

¹⁰¹ A. Coville, Recherches sur l'histoire de Lyon du 5^e au 9^e siècle, Paris 1928, 392 ff. und 518 ff. (Gründer Sacerdos). — A Kleinclausz, Histoire de Lyon I, 1939, 88 ff. (Gründung 2. Hälfte 7. Jhdt.).

¹⁰² Pardessus II nr 401. Es ist hier zwar die Rede von der Norma sancti patris Benedicti abbatiss vel sancti Macharii seu sancti Columbani; aber in der Vorgängerformel beruft sich Petruinus nicht auf Luxeuil, sondern auf Lérins, Agaunum, St. Marcel/Chalon und die Lugdunensium et Viennensium seu et omnium Galliarum monasteria.

der Diözese Bourges. Sigiram soll mit Falvius auch nach Rom gepilgert sein.^{102b} Im Limousin, das zur Provinz Bourges gehörte, stiftete Eligius die Abtei Solignac. Aus Cahors liegt eine bedeutsame Aussage der Vita des Bischofs Desiderius (630—655) vor: Nullus quidem eo tempore in urbe Cadurca propositum monachi neque habitum religionis aut regulae coenobialis iter intraverat: secta Columbanii procul aberant, instituta Benedicti longe distabant; ignominiosum, ut putabatur, monachorum genus omnino spernebant (Hier. Ep. 127, 5). Desiderii autem sub tempore haec secta Cadurhae intravit, huius sub diae haec religio adolescere coepit. Nam et Mussiacense cenobium huius tempore a viris laudabilibus Anseberto et Leuthado iniciatum est. . . . Et in ipso oppido sancti viri monasterium his diebus exortum et alia complura monasteria eius sub tempore sata creverunt.¹⁰³ Man kann sich freilich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Biograph zu Ehren seines Helden übertreibt, wie schon die literarische Anlehnung an Hieronymus zeigt. Bischof Desiderius gründete ein Kloster und zwei Basiliken, von denen eine Petrus geweiht war.¹⁰⁴ Das einzige Apostelkloster der Diözese, das wir aus dem 7. Jhd. namhaft machen können, ist die Petrus geweihte Abtei Moissac.¹⁰⁵ Der Comes Genesisius, der später Bischof von Clermont wurde, stiftete vielleicht noch zu Lebzeiten des Bischofs Desiderius von Cahors das Frauenkloster Chamalières in der Auvergne, dessen Regel nicht nur von Luxeuil, sondern auch von Arles her bestimmt war. Titelheilige war Maria; die Apostel werden als Mitpatrone hier nicht genannt.¹⁰⁶

Wir haben in unserer Übersicht insgesamt 78 Klöster des 7. Jhdts. namhaft gemacht, die Petrus oder die beiden Apostelfürsten als Haupt- oder Mitpatrone besaßen. Zweimal erschienen außerdem die Apostel in ihrer Gesamtheit als Sekundärpatrone. Als Hauptpatron ließ sich Petrus bei 27, das Paar der Apostelfürsten bei 25 Klöstern belegen. Doch ist ein strenger Unterschied zwischen dem Petrus- und dem Peter- und Pauluspatrozinium in dieser Zeit überhaupt nicht zu machen, wie die Kurzformen der Dedikationen zeigen. Für sich allein stand dagegen das Pauluspatrozinium. Paulus begegnete als Hauptpatron nur zweimal, andere Apostel ließen sich in dieser Stellung überhaupt nicht nachweisen. Einzelkirchen waren Paulus in sieben Klöstern geweiht;¹⁰⁷ viermal erschien als Nebenpatron oder Patron

^{102b} Vita Sigiramni, 2, 3, 5, 9—13 = SS rer. Mer. IV 607 ff. und 611 ff. — Visio Baronti = SS rer. Mer. V 373 und 381. — Pertz, Spuria nr 28 (Patrozinium). In der Fälschung werden auch Reliquien Mariens und Johannes des Täufers erwähnt.

¹⁰³ Vita Desiderii 23 = SS rer. Mer. IV 580 ff.

¹⁰⁴ Kloster St. Amance (Epp. Desiderii I nr 2 = MG Epp. III 194; Vita Desiderii 20 p. 578). Notre Dame de la Dourade (Vita Desiderii 20 p. 578/9), St. Pierre (Basilica: Vita Desiderii 16 p. 574). Vgl. auch das Testament des Bischofs (Vita Desiderii 30 p. 586 ff.).

¹⁰⁵ Pardessus II nr 393 von 680.

¹⁰⁶ Passio Praeieci 15 = SS rer. Mer. V 235. — Libellus de ecclesiis Claramontanis 36 = SS rer. Mer. VII 465.

¹⁰⁷ Im Bereich der Klöster Oeren, Nivelles, Jouarre und Weissenburg (Will-Himly 55: Erstbeleg 9. Jhd.), St. Wandrille, Indre, Croix St. Leufroy.

von Einzelkirchen auch Andreas,¹⁰⁸ dreimal Johannes Evangelist.¹⁰⁹ Der Kult des Evangelisten war anscheinend oft mit dem des Täufers gekoppelt. An 30 Stellen trat das Petrus- und Apostelfürstenpatrozinium gemeinsam mit dem Marienpatrozinium auf. Doch war es im 7. Jhdt. die Regel, — von der wir nur je zwei Ausnahmen feststellten, — daß die Männerklöster die Apostel, die Frauenklöster Maria als Titelheilige wählten. Daß Maria und die Apostel in der Frömmigkeit der Zeit zusammengehörten, lehrt die Erzählung des Eddi Stephanus über Krankheit und Genesung Wilfrids von York (um 705). Eddi berichtet: *Ad Meldum civitatem vix vivus deducitur . . . Ecce Angelus Domini . . . apparuit dicens: „Ego sum Michael summu Dei nuntius, qui misit me ad te indicare, quod tibi adduntur anni vitae pro intercessione sanctae Mariae genitricis Dei semperque virginis, et pro subditorum tuorum lacrimis . . . Paratus quoque esto, quia post quattuor annorum spatium iterum visitabo te. Jam enim memento, quod in honore sancti Petri et Andreae apostolis domos edificasti, sanctae vero Mariae semper virgini nullam fecisti . . . Habes hoc emendare et in honorem eius domum dedicare.“*¹¹⁰

2. Der Apostelkult im ältesten gallischen Mönchtum

Das Mönchtum fand in Gallien zuerst Eingang durch Martin von Tours. Martin zog sich nach seiner Priesterweihe um 360 in die Einsamkeit von Ligugé (Diöz. Poitiers) zurück. Nach seiner Erhebung zum Bischof von Tours (372—397) schuf er sich eine Cella in Marmoutier. Unter dem Einfluß des großen Thaumaturgen, dessen Schüler auch Bischofsstühle bestiegen, verbreitete sich das Asketentum in Gallien. Victricius von Rouen (ante 390 — post 404) kam vielleicht selbst aus dem Mönchtum. Er hat Martin von Tours noch persönlich gekannt¹¹¹ und verwandte die Asketen bei der Missionsarbeit in Nordgallien.¹¹² In den 80er Jahren des 4. Jhdts. gab es auch Asketen in der Kaiserstadt Trier.¹¹³ Bischof Justus von Lyon (ante 374 — post 381) verzichtete auf seine Würde und wanderte nach Ägypten, in das gelobte Land des Mönchtums.¹¹⁴ Honoratus und Venantius, zwei Brüder aus einer consularischen Familie, begaben sich um die gleiche Zeit oder ein wenig später auf eine Mittelmeerinsel, wo Caprasius sie in das asketische Leben einführte, und gingen dann als Peregrini in den Orient. Honorat kehrte zurück und gründete im 1. oder 2. Jahrzehnt des 5. Jhdts. ein Klo-

¹⁰⁸ Noirmoutier, St. Amand, Lobbes.

¹⁰⁹ Weissenburg, Moutier-en-Der, Lobbes.

¹¹⁰ Vita Wilfridi 56 = SS rer. Mer. VI, 251.

¹¹¹ Sulpicius Severus, Dialogi II (III) 2 = CSEL I, Wien 1866, 200.

¹¹² J. Laporte, Les origines du monachisme dans la province de Rouen = Revue Mabillon 31, 1941, 1—3.

¹¹³ W. Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande, Bonn 1933, 22.

¹¹⁴ L. Duchesne, Fastes II², 162.

ster auf der Insel Lérins südwestlich von Antibes.¹¹⁵ Um die gleiche Zeit — bald nach 410 — gründete Cassian ein Männer- und ein Frauenkloster in Marseille.¹¹⁶ Honorat wurde Bischof von Arles (426—429). Sein Verwandter Hilarius, den er nach Lérins gezogen hatte, folgte ihm in Arles und gründete ein weiteres Kloster bei der provençalischen Hauptstadt.¹¹⁷ Auch auf anderen Mittelmeerinseln bestanden damals Mönchskolonien. Auf der Insel Lero ließ sich Eucherius nieder, der später Bischof von Lyon wurde (ante 441—449).¹¹⁸

Honorat und Cassian bezeichnen eine Epoche in der Geschichte des gallischen Mönchtums. Beide gaben ihren Klöstern eine Regel, d. h. ein Gesetz, das Dauer verlieh. Cassian führte außerdem das Stadtkloster in Gallien ein. Die freie Askese wich der Imitatio in Unterordnung unter einen Oberen, der Begriff des Eremus wurde spiritualisiert. Das gallische Klosterwesen gewann Form und Gestalt.¹¹⁹ Die stärkste Ausstrahlungskraft besaß Lérins. Es zog religiös bewegte Männer aus vielen Gebieten Galliens an: Salvian aus Trier oder Köln¹²⁰ und die Brüder Vincentius und Lupus aus Toul (um 425),¹²¹ Caesarius aus senatorischem Geschlecht von Chalon (um 490),¹²² Johannes von Réomé aus der Diözese Langres,¹²³ Theudarius von Vienne¹²⁴ und Leobinus von Angers (vor 542).¹²⁵ Noch im frühen 7. Jhd. erwogen Romarich und Arnulf von Metz den Eintritt in Lérins.¹²⁶

Lupus blieb nicht in Lérins, sondern wurde Bischof von Troyes (426/27 — 478/79) und propagierte das provençalische Mönchtum offenbar auch in seinem Bistum. Unter seinem Pontifikat gründete der Patricius Merobaudes,

¹¹⁵ Sermo de Vita s. Honorati 1, 2, 3, 5, 8 = Migne PL 50, 1251, 1255, 1257, 1262, 1269. Über die Verwandtschaft mit Hilarius vgl. auch Vita Hilarii 2 = ib. col. 1223 ff. — Über das Gründungsdatum zuletzt: Chr. Courtois, L'évolution du monachisme en Gaule de St. Martin à St. Coloman = Il monachesimo nell'Alto Medio Evo e la formazione della Civiltà Occidentale = Settimane di Studio del Centro Italiano nell'Alto Medio Evo IV, 1957, 58 n. 37.

¹¹⁶ O. Chadwick, John Cassian. A study in primitive monasticism, Cambridge 1950, 41 ff. und 189.

¹¹⁷ St. Genest-le-Moustier (Hilarianum): F. Benoît, Arles, Paris s. d. 26. Die Klosteranlage bei einer Märtyrermemoria entsprach der Anlage des Cassiansklosters St. Victor von Marseille.

¹¹⁸ H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche IV², Berlin 1953, 168.

¹¹⁹ Courtois, Monachisme 57—61.

¹²⁰ Neuß, Anfänge 19 ff. — Sehr bemerkenswert ist der Kult der Bischöfe Maximinus und Valerius von Trier in der Diözese Antibes (G. de Manteyer, Les origines chrétiennes de la II^e Narbonnaise, des Alpes Maritimes et de la Viennoise, Aix en Prov. 1925, 93). Dieser Kult läßt auf alte Beziehungen zwischen Trier und Lérins schließen.

¹²¹ Vita Lupi Trecensis 2 = SS rer. Mer. VII 296. — Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise IV, 1945, 400.

¹²² Vita Caesarii I 5 = SS rer. Mer. III 459.

¹²³ Vita Johannis abb. Reomaensis 4 = SS rer. Mer. III 508.

¹²⁴ Vita Teudarii 2 SS = rer. Mer. III 526.

¹²⁵ Vita Leobini 11 und 41—43 = AA IV², 74 und 77.

¹²⁶ Vita Arnulfi 6 = SS rer. Mer. II 433. — Die Fahrt eines Quidam nach Lérins um 590 erwähnt auch Gregor von Tours, Gl. conf. 95 = SS rer. Mer. I 809. — Ein Arnulfskult bestand in den Diözesen Vence und Antibes (Manteyer 93).

kaiserlicher Comes consistorii und Magister militum franko-römischer Abstammung, um 445 das Kloster Mantelay in der Diözese Troyes.¹²⁷ Um die gleiche Zeit übernahm Severus, ein Schüler des Lupus, das Bistum Trier. Andere Schüler des Bischofs von Troyes bestiegen die Stühle von Verdun und Châlons.¹²⁸

Ein weiteres frühes Zentrum des Mönchtums in Mittelgallien war Auxerre. Bischof Germanus von Auxerre (418—448) reiste 429 mit Lupus von Troyes nach Britannien zur Bekämpfung des Pelagianismus.¹²⁹ In seiner Begleitung befand sich wahrscheinlich der Brite Patricius, der 432 zum Irenbischof geweiht wurde. Patricius hatte nach 407 eine Peregrinatio zu den Mönchskolonien des westlichen Mittelmeers gemacht und war dann in den Klerus von Auxerre eingetreten.¹³⁰ Auch Germanus hat das Mönchtum gefördert und bei seiner Stadt Klöster gegründet.¹³¹

Neben den Regeln von Lérins und Marseille entstanden bald andere Klosterstatuten. Sidonius Apollinaris stellt den Monasteria Lerinensia die Monasteria Grenencensia der Diözese Vienne gegenüber.¹³² Ferreolus von Uzès, Caesarius und Aurelian von Arles schufen ihrerseits neue Regeln.¹³³ Das geformte Mönchtum hatte um 500 eine Linie erreicht, die etwa vom Loirebogen über Auxerre bis zum Jura und nach St. Maurice reichte, die aber an einzelnen Stellen — wie sicher im Gebiet von Troyes — auch schon überschritten wurde. Im 6. Jhd. stieg die Zahl der Gründungen stark an, auch nördlich der genannten Linien entstanden nicht wenige Klöster. Doch lassen sich monastische und basilikale Abteien nicht immer deutlich sondern.

Bevor wir an die Ermittlung der Patrozinien gehen, sind einige methodische Feststellungen zu treffen. Die urkundliche Überlieferung, die uns nicht wenige Dedikationsformeln des 7. Jhdts. erhalten hat, setzt für die ältere Zeit fast ganz aus. Aber auch die Hauptpatrozinien sind aus zeitgenössischen Quellen viel schlechter bekannt, da in der älteren Zeit die Benennung nach Orten, manchmal auch nach Gründern, überwog. Die Ermittlung der Heiligentitel aus späteren Quellen ist zwar bei manchen Abteien möglich, aber an vielen Stellen erschwert durch Kontinuitätsbrüche im frühen 8. und späten 9. resp. 10. Jhd. Denn die südgallischen Gebiete wurden durch die Wirren der frühkarolingischen Epoche, dann durch die große Normannen- und Sarazenenkrise besonders betroffen.

¹²⁷ F. Lot, Un diplôme de Clovis confirmatif d'une donation de patrice romain = *Revue Belge de Phil. et d'Hist.* 17, 1938, 906—911.

¹²⁸ *Vita Lupi* 11 = *SS rer. Mer.* VII 301 ff.

¹²⁹ *Vita Germani ep. Autiss.* 12 = *SS rer. Mer.* VII 259.

¹³⁰ L. Bieler, *The life and legend of St. Patrick*, Dublin (1949), 57 und 62 ff., 104 ff.

¹³¹ R. Louis, *Autessiodorum christianum. Les églises d'Auxerre des origines au 11^e siècle*, 1952, 14 ff. (St. Cosmas-Damian und St. Mauricius). Zitiert nach J. Wol-lasch, *Das Patrimonium b. Germani in Auxerre* = *Forschungen zur oberrhein. Landes-gesch.* IV, Freiburg 1957, 188.

¹³² *Ep.* VII 17 = *AA VIII* 124.

¹³³ *Courtois, Monachisme* 65 n. 62.

Sulpicius Severus, der Biograph Martins von Tours, hat keine Angaben über die Patrozinien der Martinsklöster überliefert. Aber Gregor von Tours berichtet, daß Martinus Marmoutier den Apostelfürsten Petrus und Paulus geweiht habe.¹³⁴ Dazu paßt eine Lokaltradition, die besagt, daß Martin bei Autun einen Tempel in eine Peter-Paulskirche umgewandelt und die Königin Brunichild bei dieser Kirche ein Martinskloster gegründet habe.¹³⁵ Petrus und Martin sind wiederum die Patrone der beiden Kirchen von Tournon, von denen eine durch Martin errichtet wurde.¹³⁶ In Ligugé hat der Name des Gründers das erste Patrozinium völlig überdeckt.

Auch Lérins führt heute seinen Gründer Honorat als Titelheiligen. Die Marseiller Männerabtei Cassians wird allgemein mit St. Victor, das Frauenkloster mit St. Salvator identifiziert.¹³⁷ Nach einer Tradition aus der 2. Hälfte des 11. Jhdts. war die Hauptkirche von St. Victor den Aposteln geweiht.¹³⁸ Anscheinend war auch das Marien- und Täuferpatrozinium mit dem der Apostel verbunden.¹³⁹

Für die Hilariusabtei von Arles ist mir nur das Patrozinium des lokalen Märtyrers Genesis bekannt geworden.¹⁴⁰ Auch bei den viel diskutierten Monasteria Grenencensia kann ich keinen Aposteltitel nachweisen.¹⁴¹ Die

¹³⁴ Hist. Fr. X 31 = SS rer. Mer. I 527.

¹³⁵ E Mâle, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris 1950, 37. — M. Chaume, *Les origines du duché de Bourgogne* II 1, 1927, 324 ff.

¹³⁶ Hist. Fr. X 31 p. 527 ff. — Die Peterskirche ist nach der wohl zutreffenden Meinung Longnons als die Martinsgründung anzusehen. Die Martinskirche gehörte in späterer Zeit zur Diözese Bourges, unterstand aber der turonischen Abtei Villeloin. (Freundliche Mitteilung des Herrn Kollegen J. Hubert/Paris). — Von den übrigen Martinskirchen der Liste Gregors führt Langeais Johannes als Titelheiligen, Amboise Maria als Zweitpatronin (freundliche Mitteilung des Herrn Chefarchivars von Tours). Die übrigen Patrozinien der Martinskirchen (Katharina in Sonnay, Florentin in Amboise, Symphorian in Ciran la Latte) sind eindeutig jünger.

¹³⁷ Courtois, *Monachisme* 57 n. 35.

¹³⁸ J. Hubert, *L'Art préroman*, Paris 1938, 6.

¹³⁹ Im 8. Jhd. erscheinen Maria und Victor als Hauptpatrone der Abtei: L. H. Labande, *L'Eglise de Marseille et l'abbaye de St. Victor à l'époque carolingienne* = *Mélanges F. Lot*, Paris 1925, 307–329. Maria und Johannes Baptist werden in der 2. Hälfte des 11. Jhdts. als Patrone der Zweitkirche genannt. Ein Marienoratorium ist in den Krypten von St. Victor heute noch erhalten (Hubert, *Art préroman* 6). Herr Kollege Hubert äußerte schriftliche Bedenken gegen das hohe Alter des Marienpatroziniums der Marseiller Kirche, die mich aber angesichts der Zeugnisse des 8. Jhdts. nicht voll überzeugt haben.

¹⁴⁰ Als die Abtei im 6. Jhd. in die Stadt verlegt wurde, erhielt sie den Titel des hl. Kreuzes. Vgl. Anm. 117.

¹⁴¹ Hauptkloster war nach Besson (*Monasterium Acaunense*, Fribourg 1913, 155) St. Ferréol (-Julien) von Vienne. Die Gründung des Klosters darf man vielleicht dem Bischof Mamertus (ante 463 — post 474) zuschreiben, der nach Gregor von Tours das verfallende ältere Heiligtum erneuerte (*Virt. s. Juliani* 1 und 2 = SS rer. Mer. I 563 ff.). Nach der Vita des Abtes Clarus von Vienne (AA SS Januar I 55) pflegten die Grignyklöster besonders den Kult des hl. Ferreolus. Zu dieser Gruppe sind wohl auch die vorstädtischen Klöster St. Vincent, St. Jean, St. Nizier (-St. Just) und S. Colombe zu rechnen. Vgl. Ueding, *Klostergründungen* 84 ff.

durch den Bischof Eparchius von Clermont († um 470) gegründete auvergnatische Abtei Chantoin führte das Petruspatrozinium, wohl in Verbindung mit dem Marientitel.¹⁴² Aus der Mitte des 5. Jhdts. datieren die Juraklöster der Mönchsväter Romanus, Lupicinus und Eugendus: Condat (St. Oyand de Joux, heute St. Claude), Lauconne (St. Lupicin de Joux), das Frauenkloster Baume (St. Romain de Roche), wohl auch Romainmôtier. Die *Vitae patrum Jurensium* berichten, daß Mönche dem Abt Eugendus († um 510/15) Reliquien der Apostel Petrus, Paulus und Andreas aus Rom brachten und daß die drei Apostel zusammen mit Martinus dem Abt erschienen seien.¹⁴³

Das Lyoner Mönchtum ist durch Sidonius Apollinaris bezeugt. Die Abtei Ile Barbe wurde in der ersten Hälfte des 5. Jhdts. von Maximus, einem Schüler Martins von Tours, aufgesucht.¹⁴⁴ Ambrosius, der 516 die Leitung der Königsabtei Agaunum übernahm, war vorher Abt des Lyoner Klosters,¹⁴⁵ das in vorkarolingischer Zeit Andreas und den Aposteln geweiht war.¹⁴⁶ In der *Vita* des Juraabts Romanus wird das Lyoner Kloster Interamne erwähnt, die spätere Abtei Ainay. Das Archiv der Abtei wurde 1562 durch die Hugenotten zerstört. Die Überlieferung, die bis in diese Zeit hinaufreicht, bezeichnet den Metropolitan Salonius als Erneuerer von Ainay. Nun war Salonius, der Sohn des Lyoner Metropolitan Eucherius (ante 441—449), nicht Bischof von Lyon, sondern von Genf (ante 440 — post 450). Doch ist dies kein Argument gegen die Tradition, da Salonius sehr wohl vor seiner Erhebung in Genf Ainay erneuert oder gegründet haben kann. Salonius soll der von ihm erneuerten Kirche das Martinspatrozinium verliehen haben, das die Abtei später führte. Ainay besaß auch eine Peterskirche, die nach der Überlieferung von Abt Anselm (ca. 546) erbaut, von der Königin Brunichild erneuert wurde und wohl mit der heutigen Blandinenkirche zu identifizieren ist. Von Ainay soll 546 St. Pierre de Lemenc in Chambéry ausgegangen sein.¹⁴⁷

Zwei Andreasklöster finden wir in der alten Metropole Vienne. Das ältere — St. André le Haut — hatte Leonianus gegründet. Es bestand bereits 543 und wurde, wie Ado wohl zutreffend berichtet, in der Zeit des

¹⁴² Gregor, *Hist. Fr.* II 21 = *SS rer. Mer.* I 67 (Gründer). — *Libellus de ecclesiis Claromontanis* = *SS rer. Mer.* VII 463 (Patrozinium). — Vgl. auch L. Üding, *Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit*, 1935, 72.

¹⁴³ *Vitae patrum Jurensium* III 15 und 16 = *SS rer. Mer.* III 160 ff. Ich datiere die *Vitae* mit Besson gegen Krusch in die erste Hälfte des 6. Jhdts. Vgl. Besson, *Recherches* 217 ff.

¹⁴⁴ Gregor, *Gl. conf.* 22 = *SS rer. Mer.* I 761.

¹⁴⁵ *Vitae abbatum Acaunensium* 4 und 8 = *SS rer. Mer.* VII 332 und 334. In der Frühdatierung auch dieser Viten stimme ich mit Besson gegen Krusch überein.

¹⁴⁶ Pertz, *Spuria* nr 62 de dato 641. Das in dieser Fälschung genannte Patrozinium war das ursprüngliche, da das Kloster mit seiner Erneuerung in karolingischer Zeit St. Martin geweiht war. Vgl. Coville, *Recherches* 275 ff.

¹⁴⁷ A. Chagny, *La basilique St. Martin d'Ainay et ses annexes*, Lyon-Paris 1935. Die Frage der Stätte des Lyoner Martyriums ist von den Anfängen des Klosters Ainay zu trennen. Über den wahrscheinlichen Ort des Martyriums vgl. P. Willeumier, *Fouilles de Fourvière à Lyon* = *Gallia Suppl.* IV, Paris 1951, 4 ff.

Bischofs Avitus (ante 494—518) erbaut.¹⁴⁸ St. André-le-Bas wurde 543 durch den Dux Ansemund gestiftet und nach Ado unter Bischof Philipp (559 — post 573) durch die Äbtissin Remila, die Tochter Ansemunds, der Kirche von Vienne übereignet.¹⁴⁹ Ein drittes Kloster, das St. Petrus geweiht war, hatte Dux Ansemund nach der gleichen Urkunde schon vor 543 erbauen lassen. Da es bei der alten Grabbasilika der Bischöfe von Vienne errichtet wurde, die schon das Apostelpatroszinium führte, soll von ihm in anderem Zusammenhang gehandelt werden. Ein Petruskloster befand sich auch unter den zahlreichen Gründungen des Abts Theudarius von Vienne, der nach einem Aufenthalt in Lérins und Arles noch von Caesarius (502 bis 542) zum Priester geweiht worden war und gegen Ende des Jahrhunderts starb.¹⁵⁰

Die Klöster, die die Metropolen von Arles im 6. Jhd. in ihrer Stadt errichteten, schlossen wie das Petruskloster Ansemunds an bereits bestehende Sakralbauten an. Das Frauenkloster des Caesarius übernahm das Patroszinium des Kathedralbaptisteriums, an dessen Stelle es errichtet wurde. Bischof Aurelian gründete 548 mit Unterstützung König Childeberts I. eine Petersabtei bei einer Apostelkirche.¹⁵¹ Das Frauenkloster des Caesarius führte kein Apostelpatroszinium. Aber von den Altären, die die Äbtissin Rusticula um 600 in der von ihr neu erbauten Heiligkreuzkirche aufstellte, war einer dem Apostel Thomas geweiht.¹⁵²

Wenig wissen wir über die Lyoner Entwicklung im 6. Jhd. Ein Frauenkloster ist durch Gregor von Tours bezeugt. Aber es bleibt ungewiß, ob es sich um das schon erwähnte Peterskloster oder um St. Eulalia handelt. Als Gründer beider Klöster wird Bischof Sacerdos (ante 549—552) genannt,

¹⁴⁸ Pardessus I nr 140 von 543. — Ado, *Chronicon* = Duchesne, *Fastes* I², 192. Vgl. Üding, *Klostergründungen* 260 ff. Die Frage, ob der in der *Vita Eugendi* als Klausner bezeichnete Leonianus mit dem gleichnamigen Archidiakon und Notar des Bischofs Avitus identisch war, ist für uns von sekundärer Bedeutung.

¹⁴⁹ Pardessus I nr 140 von 543. — Ado, *Chronicon* = Duchesne, *Fastes* I², 192. — Üding, *Klostergründungen* 262. Ich sehe keine Schwierigkeit, die Angaben der Urkunde mit Ado zu vereinbaren. Die Urkunde sieht die Einrichtung des Klosters erst vor.

¹⁵⁰ *Vita Theudarii* 2—5, 8—16 = *SS rer. Mer.* III 526 ff. und 528 ff. Das *Castrum Alarona*, in dem Theudarius sein Petruskloster errichtete, ist nicht identifiziert.

¹⁵¹ *Testament des Bischofs Caesarius von 542* = Pardessus I nr 139. — *Vita Caesarii* I 28, 35, 57; II 47, 48, 50 = *SS rer. Mer.* III 467, 470, 480, 500 ff. (St. Jean). — *Vita Caesarii* II 24 p. 493 (Apostelbasilika). — Papst Pelagius I an Childebert I. und Sapaudus von Arles von 556 (MG Epp. III, Epp. Arelatenses nr 48 und 49 (Zweite Übersendung von Reliquien der Apostelfürsten). — J. Hubert, *La topographie religieuse d'Arles au 6^e siècle* = *Cahiers archéologiques* 2, 1947, 19 ff., 24 ff., 25. — Üding, *Klostergründungen* 75. — F. Benoit, *Topographie monastique d'Arles au 6^e siècle* = *Etude mérovingiennes. Actes des Journées de Poitiers*, Paris 1953, 16 ff.: das durch Bischof Hilarius gegründete und nach ihm benannte Kloster *Hilarianum* wurde von Bischof Aurelian in die Stadt verlegt und erscheint 547 als Männerabtei der Apostel und Märtyrer (CIL XII 944).

¹⁵² *Vita Rusticulae* 8 = *SS rer. Mer.* IV 343. — Hubert, *Topographie* 23.

der auch das Lyoner Pauluskloster errichtet haben soll.¹⁵³ Bischof Aregius (post 602 — post 614) errichtete ein Kloster bei der alten Makkabäerkirche, das er dem Bischof Justus weihte, der im späten 4. Jhd. auf das Bistum verzichtet und sich nach Ägypten zurückgezogen hatte.¹⁵⁴

Im Jahre 515 erstand die erste germanische Königsabtei: das vom Burgundenkönig Sigismund gegründete Kloster Agaunum. Die jüngsten Ausgrabungen haben gezeigt, daß der erste Sakralbau von Agaunum aus dem Ende des 4. Jhdts. im 5. Jhd. zu einer größeren Basilika umgebaut wurde. Der König ließ die Altbauten, darunter auch ein Pilgerhospiz vom Ende des 4. Jhdts. bestehen und errichtete eine dreischiffige Basilika mit einem Baptisterium. Die *Passio Sigismundi* (8. Jhd.) berichtet, daß die sterblichen Reste König Sigismunds auf Intervention Ansemunds (von Vienne?) in die dem Evangelisten Johannes geweihte Basilika überführt wurden.¹⁵⁵

Das zweite Königskloster, dessen Recht mit dem von Agaunum und Lérins in den Luxeuiler Privilegien als vorbildlich genannt wurde, war die 584/5 durch König Gundram ad instar monasterii sanctorum Agaunensium gegründete Abtei St. Marcel von Chalon s. Saône. Wie das Königskloster Agaunum ist auch St. Marcel bei einem älteren Märtyrergrab und einer älteren Basilika gegründet worden. Die dem Kloster voraufgehende Basilika führte das Petruspatrozinium, doch trat in der Abtei der lokale Märtyrerkult stark in den Vordergrund. Neben St. Marcel (— St. Pierre) bestand vor Chalon eine zweite Petrusbasilika, bei der vielleicht zur gleichen Zeit ein Kloster errichtet wurde.¹⁵⁶

Auch merowingische Königinnen sind hier zu nennen. Auf Theudechilde, eine Tochter König Theuderichs I. (511—533), geht das Frauenkloster St. Pierre-le-Vif von Sens zurück, das 660 ein Privileg Luxeuiler Art erhielt. Das Kloster, das ursprünglich Petrus und Paulus geweiht war, schloß sehr wahrscheinlich an eine ältere Coemeterialbasilika der Bischöfe von Sens

¹⁵³ Coville, *Recherches* 300 n. 5, 320 ff., 518 ff., 522. Die Gründung von St. Paul wird Sacerdos zugeschrieben im Lyoner Martyrolog, die Gründung von St. Eulalia in der Bischofsliste, die Gründung von St. Peter in einem Vitenfragment. — Vgl. auch Üding, *Klostergründungen* 270; A. Kleinclausz, *Histoire de Lyon* I, 1939, 82.

¹⁵⁴ Coville, *Recherches* 361 ff.

¹⁵⁵ *Passio Sigismundi* 10 = SS rer. Mer. II 339. Besson, *Monasterium Acaunense* 132 ff. — L. Blondel, *Aperçu sur les édifices chrétiens de la Suisse occidentale avant l'an mille* = Frühmittelalterliche Kunst in den Alpenländern. Akten 3. Internat. Kongreß Frühmittelalterforschung 1954, 283 ff.

¹⁵⁶ *Fredegar IV* 1 = SS rer. Mer. II 124 sowie zahlreiche Belege bei Gregor von Tours. — Pertz, *Spuria* nr 12 (Spuren des ältesten Petruspatroziniums). — P. Besnard, *Mém. Soc. d'Hist. et d'Arch. Chalon* 17, 1920, 107 ff. und 18, 1922, 72. — Wenn Bischof Flavius (ante 581 — post 591) später als Gründer eines Klosters bei der Petrusbasilika von Chalon genannt wird (Üding, *Klostergründungen* 83), so wäre zu fragen, ob diese Tradition nicht auf St. Marcel zu beziehen ist. Flavius war Zeitgenosse König Guntrams, und der Ortsbischof war an den Gründungen der Merowinger stets wesentlich beteiligt. Andererseits wäre natürlich auch denkbar, daß Flavius nach dem Vorbild des Königsklosters ein entsprechendes Bischofskloster errichtet hätte. Vgl. auch M. Chaume, *Les origines du duché de Bourgogne* II 1, Dijon 1927, 359.

an.¹⁵⁷ Das Heiligkreuzkloster der Königin Radegunde in Poitiers können wir hier übergeben, da bei ihm kein Apostelpatrozinium belegt ist. Daß das Martinskloster der Königin Brunichild in Autun wahrscheinlich an eine ältere Peter-Paulskirche anknüpfte, wurde schon gesagt; doch hat der Martinskult den älteren Apostelkult bald überdeckt.¹⁵⁸

Die zahlreichen monastischen Niederlassungen des 5. und 6. Jahrhunderts in der Auvergne bleiben für uns meist anonym. In unserem Zusammenhang kann ich nur St. Chaffre du Monastier im Velay nennen, das St. Peter geweiht war. Es ist freilich unsicher, ob diese Abtei dem 6. oder 7. Jahrhundert angehört.¹⁵⁹ Im benachbarten Limousin gehörten die *Ruricii*, die mit den Anfängen des Klosters *Commodoliacum* (St. Junien) verbunden waren,¹⁶⁰ zu den Freunden des Mönchtums. Bischof *Ruricius I.* (c. 485 — post 506) erbaute St. Augustin, sein Enkel und Nachfolger *Ruricius II.* (post 506 — post 549) St. Pierre du Queyroix vor Limoges.¹⁶¹ Ob diese beiden Kirchen als Klosterbasiliken anzusprechen sind, konnte ich nicht feststellen; doch spricht das seltene Augustinuspatrozinium für einen monastischen Bezug. Die *Caesariusregel* von Arles fußte in vieler Hinsicht auf Augustin.¹⁶² *Petrus* war das *Monasterium Vosidense* (*Vigeois*) geweiht, das der Abt *Aridius* († 591), der Gründer von St. Yrieix, in seinem Testament bedachte.¹⁶³ Späte Traditionen (um 1184) schreiben den Eltern des *Aridius* eine Reihe von Klöstern zu: St. Michel de Pistorie, St. Martin und St. Paul vor Limoges, im Umkreis von St. Augustin und St. Pierre du Queyroix.¹⁶⁴

Aus der Auvergne und dem Poitou, dessen älteste Klosterpatrozinien mir gleichfalls durchwegs unbekannt blieben, strahlte das Mönchtum auch nach Norden aus, wo es sich mit dem älteren Mönchtum *Martins* von Tours überschneidet. Aus Nantes stammte ein zweiter *Martinus*, der Gründer des

¹⁵⁷ *Pardessus* nr 335 von 659/60. — *Pertz*, *Spuria* nr 2. — *Duchesne*, *Fastes* II², 400 ff. — *Üding*, *Klostergründungen* 198 ff. Die Gräber der ersten Bischöfe von Sens lagen im Umkreis des Klosters. Sie wurden allerdings erst 847 entdeckt.

¹⁵⁸ Vgl. Anm. 135. Nach *Üding* (*Klostergründungen* 222 ff.) war St. Martin kein Mönchkloster. Anderer Ansicht ist *Chaume*. Sicher als Klöster eingerichtet waren die beiden anderen Gründungen *Brunichilds* in Autun: St. Jean-le-Grand und St. Andoche.

¹⁵⁹ *Vita Menelei* I 5, 6, 8 = *SS rer. Mer.* V 139 ff. — *DD Karl d. K.* nr 72 von 840/45 (nach verschollener Vorurkunde *Ludwigs d. Fr.*), nr 405 von 876, nr 442 von 877. *Meneleus* wurde Mönch in St. Chaffre unter dem Abt *Eodo*. Die äußerst wirren Angaben der *Vita Menelei* gestatten nicht, die Lebenszeit des Heiligen mit Sicherheit zu bestimmen. Da *Meneleus* aber mit der Königin *Brunichild* in Verbindung gebracht wird, scheint er im 6. Jhd. gelebt zu haben.

¹⁶⁰ *Vita s. Juniani* 3–8 = *SS rer. Mer.* III 377 ff. — *Üding*, *Klostergründungen* 81 ff.

¹⁶¹ *Venantius Carm.* IV nr 5 = *AA* IV 1, 82. — *M. Duchein*, *Les textes antérieurs à l'an mil relatifs aux églises de Limoges* = *Mélanges Clovis Brunel* I, 1955, 390.

¹⁶² *C. Lambot*, *La règle de St. Augustin et St. Césaire* = *Revue Bénédictine* 41, 1929, 333–341.

¹⁶³ *Pardessus* I nr 180. — *Üding*, *Klostergründungen* 254 ff.

¹⁶⁴ *Üding*, *Klostergründungen* 259. — *Duchein*, *Textes* 393. In St. Paul soll Bischof *Ferreolus* von Limoges (ante 579 — post 591) begraben worden sein.

Klosters Vertou. Martin von Vertou war Diakon des Bischofs Felix von Nantes (549—582) gewesen und soll auch in der Diözese Bayeux gewirkt haben, wo man die Abtei Deux Jumeaux auf ihn zurückführte. Vertou war Johannes Baptist und Petrus geweiht.¹⁶⁵ Der Kult des Täuflers ist vielleicht ein charakteristischer Zug der monastischen Kreise an der unteren Loire. In Angers wurde um die gleiche Zeit eine Johannesabtei durch den Bischof Licinius (post 590 — post 601) gegründet.¹⁶⁶

Aus der Auvergne stammte Carileffus, der über das Kloster Micy (Diözese Orléans) in das Bistum Le Mans gewandert sein soll. Carileffus gründete in der Zeit Childeberts I. (511—558) das später nach ihm benannte Kloster St. Calais (Anisola), das ursprünglich Petrus und Martinus geweiht war und nachweislich im Jahre 576 bestand.¹⁶⁷ Über die Auvergne soll der Alemanne Launegisel in der Zeit Chlothars II. (584/613—629) in die Diözese Le Mans gekommen sein. Auf ihn geht die Abtei St. Longis (Buxiagum) zurück, deren erster Patron Petrus war.¹⁶⁸

Bischof Bertam von Le Mans (585 — c. 616) errichtete St. Pierre de la Couture (Petrus et Paulus) als sein Grabkloster.¹⁶⁹ Ein Maria und den Aposteln geweihtes Frauenkloster stiftete Haregarius in Le Mans wohl noch im 6. Jahrhundert.¹⁷⁰ Maria, Petrus und Paulus waren die Patrone von Notre Dame de l'Erignole bei der Martinsbasilika von Tours,¹⁷¹ vielleicht identisch mit dem Frauenkloster, das die vornehme Dame Ingitrud vor 589 infra atrium s. Martini stiftete.¹⁷² Ein anderes dem Apostelfürsten geweihtes Frauenkloster soll die Königin Chlothilde, Chlodwigs Gemahlin, vor dem Tor des ummauerten Bezirks der Martinsbasilika gegründet haben.¹⁷³ Die durch Gregor von Tours bezeugte Petrusbasilika scheint die Kloster-

¹⁶⁵ Vita Martini Vertavensis 7 ff., 7—9, 18 = SS rer. Mer. III 567 ff., 573 ff. — Laporte, Origines du monachisme 12 ff.

¹⁶⁶ C. Port, Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire, Angers/Paris 1878. Freundlicher Hinweis des Herrn Chefarchivars d'Herbécourt-Angers.

¹⁶⁷ Vita Carileffi 2, 3, 5, 7—12 = SS rer. Mer. III 389 ff. — Gregor, Hist. Fr. V 14 = SS rer. Mer. I 207. — Pertz nr 63 von 693, nr 80 von 711/15. — Das ursprüngliche Patrozinium wird nur in der verfälschten Überlieferung des Bistums Le Mans genannt: Pardessus I nr 131, 132, 171, 278, 488, Pertz, Spuria nr 8. — Vgl. Üding, Klostergründungen 233 ff.

¹⁶⁸ Vita Lonoghylii 1 ff. = SS rer. Mer. VII 433 ff. — Pertz, Spuria nr 17.

¹⁶⁹ Pardessus nr 128 von 537. Die Urkunde ist verfälscht überliefert, doch dürfte das Datum von der Fälschung kaum betroffen sein.

¹⁷⁰ Testament Bertrams von Le Mans von 616 = Pardessus nr 230. — Testament Hadoinds von Le Mans von 642 = Pardessus nr 300. — Üding, Klostergründungen 79 und 152 ff.

¹⁷¹ D Karl d. K. nr 112 von 849.

¹⁷² Hist. Fr. IX 33 und X 12 = SS rer. Mer. I 451 ff. und 495.

¹⁷³ Vita Chrothildis 11 = SS rer. Mer. II 346.

kirche von St. Pierre des Puilliers gewesen zu sein.¹⁷⁴ Ein Petrus geweihtes Nonnenkloster gründete im 6. Jahrhundert auch die hl. Monegundis von Chartres.^{174b}

Die Anfänge des Mönchtums reichen im Reimser Bistum vielleicht bis in die Zeit des hl. Remigius (c. 470 — ante 535), sicher aber in den Pontifikat des Aegidius (ante 573—590) hinauf.¹⁷⁵ Ein Monasterium puellarum in honore s. Petri constructum wird zuerst im Testament des Bischofs Romulf (590/91 — ante 613), dann im Testament seines Nachfolgers Somnatus (ante 613 — post 627) genannt.¹⁷⁶ Es kann nur mit dem Niedermünster identifiziert werden, als dessen Gründer Flodoard den Vir clarissimus und illustris Gondobertus bezeichnet.¹⁷⁷ Niedermünster besaß zu Flodoards Zeit eine Andreasreliquie, deren Alter sich nicht näher bestimmen läßt. Gundoberts zweite Gemahlin Bertha gründete nach dem Tod ihres Gatten ein weiteres Frauenkloster zu Avenay, das gleichfalls dem Apostelfürsten geweiht war.¹⁷⁸

Wie in Reims bestanden auch in Metz zwei Frauenklöster, die ursprünglich beide das Petruspatrozinium führten. Von St. Pierre aux Nonnains war oben schon die Rede.^{44b} Älter scheint das von Glodesind (Chlodoswinth) gegründete Frauenkloster gewesen zu sein, da als Vater der Gründerin der Dux Wintrio genannt wird, den man mit dem durch Gregor 585 und 590 bezeugten gleichnamigen Herzog der Champagne identifiziert.¹⁷⁹ Wintrio wurde nach Fredegar 597/98 auf Veranlassung der Königin Brunichild ge-

¹⁷⁴ Cumque ante basilicam s. Petri apostoli in publicum adductus aggerem devenisset, . . . ut primum sancti (Martini) basilicam homo vincetus aspexit . . . (Virt. Martini IV 35 = SS rer. Mer. I 658). Der Bericht läßt erkennen, daß die Petrusbasilika vor den Toren der Stadt bei St. Martin lag. Der Bezug auf das von Chlothilde gestiftete Frauenkloster St. Peter scheint mir möglich. Damit gewänne aber die von der Forschung durchweg verworfene Angabe der Vita Chlothildis an Zeugniskraft.

^{174b} Gregor, Vitae patrum 19 = SS rer. Mer. I 740 n. 2.

¹⁷⁵ Die ältesten Klöster des Bistums sind St. Thierry und St. Basle (Verzy). Der Gründerpatron von St. Thierry soll in der Zeit des hl. Remigius gelebt haben. Sein dritter Nachfolger Theodulf errichtete die Hilariusbasilika des Klosters. Abt Basolus aus dem Limousin gründete in der Zeit des Bischofs Aegidius die Abtei Verzy, die eine Martinskirche erhielt. Vgl. Flodoard, Hist. Rem. eccl. I 24 und 25 (St. Thierry) und II 3 (St. Basle) = SS XIII 443 ff., 449 und 451. Nach Flodoard I 24 hätte in Reims z. Zt. des hl. Remigius auch schon ein Frauenkloster bestanden.

¹⁷⁶ Flodoard II 4 und 5 = SS XIII 451 und 454.

¹⁷⁷ Flodoard IV 46 = SS XIII 595. — Vita Rigoberti 11 und 12 = SS rer. Mer. VII 68 ff.

¹⁷⁸ Flodoard IV 47 = SS XIII 595.

¹⁷⁹ Hist. Fr. VIII 18 und X 3 = SS rer. Mer. I 384 und 484. — Vita Glodesindis 2 = Migne PL 137, 213 (10. Jhd., Verfasser: Abt Johannes v. St. Arnulf). Als Mutter der Heiligen wird hier Godila, als Schwester des Vaters Rotlindis von Trier genannt. Es gab im Trierer Kloster Oeren eine Äbtissin dieses Namens, die aber erst im 8. Jhd. lebte. Der verwandtschaftliche Bezug beruht vielleicht auf einer falschen Identifikation des Vaters der Metzter Heiligen mit dem Vater oder Bruder der Rotlindis von Oeren gleichen oder ähnlichen Namens. Vgl. Ewig, Trier im Merowingerreich 114 n. 28.

tötet.¹⁸⁰ Die Conventualkirche des Glossindenklosters war ursprünglich Petrus, die erst nach dem Tode der Gründerin erbaute Grabkirche Maria geweiht.¹⁸¹

Wir beschließen damit unseren Rundblick. Eine große Zahl, wenn nicht die Mehrheit der früheren Klöster sind uns nur unter dem Patrozinium ihrer Gründer oder unter dem Ortsnamen bekannt und wurden daher hier nicht besprochen. Auszuschalten sind auch die monastischen Niederlassungen bei älteren Basiliken, die durchweg die Patrozinien der älteren Kirchen weiterführten. Wir haben 6 von ihnen erwähnt, bei denen das Petrus- oder Peter-Paulspatrozinium vorkam. Es bleiben 19 Männer- und 11 Frauenklöster, bei denen die Apostel als Haupt- oder Nebenpatrone auftraten. Frappant ist die beherrschende Stellung Petri bei vielen älteren Frauenklöstern.¹⁸² Zwar ist das Doppelpatrozinium Petrus-Maria an manchen Orten zu belegen¹⁸³ — es war gewiß häufiger, als unsere Übersicht zeigt. Aber im Gegensatz zur späteren Zeit erscheint meist nicht Maria, sondern Petrus als Hauptpatron. Maria steht ihm gegenüber als Titelheilige der Coemeterialbasilika. Nur zweimal begegnet Maria als Erstpatronin. Petrus und Paulus erscheinen einmal als Hauptpatrone und wie die Apostel je einmal als Nebentitel.¹⁸⁴ Titelheiliger der beiden Frauenklöster von Vienne war Andreas. In Arles fanden wir den Apostel Thomas als Altarpatron.

Unter den 13 Männerklöstern stand gleichfalls das Petruspatrozinium im Vordergrund: allein (bei 6 Kirchen),¹⁸⁵ in Verbindung mit Martin (Ainay, St. Calais) oder Johannes Baptist (Vertou). Am Anfang (Marmoutier) und am Ende unserer Reihe (St. Pierre de la Couture, Le Mans) war das Peter-Paulspatrozinium zu nennen. Bei den 3 Jura-Klöstern des 5. Jahrhunderts konnte der Kult der Apostel Petrus, Paulus und Andreas belegt werden. Die Apostel erscheinen als Hauptpatrone der Conventualkirche des Victorskloster von Marseille, Paulus waren zwei Klöster von Limoges und Lyon geweiht. Als Patron einer Kirche von Agaunum begegnete Johannes Evangelist.

Eine Untersuchung über die spezifischen Kulte des frühen Mönchtums würde wahrscheinlich ergeben, daß Martin von Tours als gallischer Mönchsvater besondere Verehrung in monastischen Kreisen genoß. Andere Mönchs-

¹⁸⁰ Fredegar IV 18 = SS rer. Mer. II 128.

¹⁸¹ Klauser-Bour, Eglises de Metz 582 ff. und 585 ff.

¹⁸² Laon, Tours, Reims, Metz, Avenay (Diöz. Reims), Chantoin (Diöz. Clermont).

¹⁸³ Bei St. Glossinde/Metz, wohl auch bei Chantoin.

¹⁸⁴ St. Pierre le Vif von Sens war ein Peter-Paulskloster, doch kann das Patrozinium hier auf dem älteren Titel einer bischöflichen Coemeterialbasilika beruhen. Die beiden Apostelfürsten waren Nebenpatrone von Notre Dame de l'Erignole-Tours, die Apostel beim Haregariuskloster von Le Mans. Hauptpatronin war in beiden Fällen Maria.

¹⁸⁵ Von Lemenc, Alarona/Viennois, St. Chaffre, St. Longis, Vigeois, St. Pierre du Queyroix (falls diese Basilika unter die Klosterkirchen gerechnet werden darf).

väter erscheinen nicht als Titelheilige von Klöstern.¹⁸⁶ Das seltene Augustinuspatrozinium von Limoges könnte, wie gesagt, auf einen monastischen Bezug deuten. In Lyon mag auch Bischof Justus, dem das Kloster bei der Makkabäerkirche geweiht wurde, als monastischer Patron verehrt worden sein. Die Apostel können nicht als spezifische Mönchsheilige gelten: das wird deutlich, wenn wir uns den Basiliken zuwenden.

3. Die Apostelpatrozinien bei den Basiliken

Neben den Kathedralen stehen die vorstädtischen Martyrien und Coemeterialbasiliken als die ältesten Kirchen des Landes. Die Basiliken konnten über oder auch neben den Gräbern und Memorien der lokalen Märtyrer und Confessores errichtet werden. In vielen Fällen sind nur die Patrozinien der Ortsheiligen überliefert. Nicht selten sind vor dem lokalen aber noch andere Heiligtitel tradiert, die man in der Regel als die ursprünglichen ansehen kann. Oft liegen auch Aussagen hochmittelalterlicher Quellen über das ursprüngliche Patrozinium und den Gründer vor. Wenn die Gründungsnotiz einen bestimmten Bischof aus der Liste nennt, darf die Nachricht i. a. als zuverlässig angesehen werden. Ist der erste bekannte Bischof genannt, dann wird manchmal damit nur zum Ausdruck gebracht, daß man die Kirche für uralt hielt. Wichtige Kriterien zur Bestimmung des Alters enthalten endlich auch die Nachrichten über die Bischofsgräber.

Das Apostelpatrozinium findet sich bei Coemeterialbasiliken von Vienne, Lyon, Metz, Paris, Rouen und Le Mans. Die Apostelkirche von Vienne wurde im 4. Jahrhundert erbaut.¹⁸⁷ In oder bei ihr waren die meisten Bischöfe seit Mamertus (ante 463 — post 474) bestattet.¹⁸⁸ Gründer der Lyoner Apostelbasilika war nach der Lokaltradition Bischof Eucherius (ante 441—449).¹⁸⁹ Als Erbauer der Metzger Apostelbasilika wird der vierte Bischof Patiens († ante 346) genannt.¹⁹⁰ Hier wurde im 7. Jahrhundert Bischof Arnulf († post 627) beigesetzt.¹⁹¹ Die Zerstörung durch die Hunnen im Jahre 451 erklärt das zeitweilige Zurücktreten dieser Kirche. Die Pariser Apostelbasilika wurde errichtet durch Chlodwig und die Königin Chlothilde,

¹⁸⁶ Es läßt sich nicht immer mit Sicherheit ausmachen, ob das Pauluspatrozinium auf den Apostel oder den Eremiten zu beziehen ist. Die expliziten Zeugnisse der Frankenzeit lassen aber nur den Schluß zu, daß der Apostel gemeint ist.

¹⁸⁷ Nach Ausgrabungen von 1860/64: Vienne sur le Rhône, Guide illustré du touriste, 1955, 41.

¹⁸⁸ Pardessus nr 140 von 543 (Petrus). — Ado Chronik und Martyrolog = Duchesne, Fastes I², 179 (Apostoli). — Liber episcopalis (11. Jhd.) = Duchesne I², 183, 186, 189, 190, 191, 193, 201 (Apostoli). — Vita II Desiderii 19 = SS rer. Mer. III 645 (Haupt Petri transferiert durch Desiderius) Vita III 5 p. 647 (Ecclesia apostolorum Petri et Pauli); Vita III 6 p. 647 (Ecclesia b. Petri). — Die Nachrichten über die Bischofsgräber finden sich im Liber episcopalis.

¹⁸⁹ Coville, Recherches 462—464. Die Bischöfe des 6. Jhdts. waren hier beigesetzt von Rusticus († 501) bis Priscus († 586/89). Die Basilika nahm später den Namen des in ihr bestatteten Bischofs Nicetius (St. Nizier) an.

¹⁹⁰ Klauser-Bour 604 ff.

¹⁹¹ Vita Arnulfi 26 = SS rer. Mer. II 444.

deren Gräber sie aufnahm.¹⁹² Für die Apostelkirche von Rouen liegt schon ein Zeugnis des frühen 5. Jahrhunderts vor.¹⁹³ In späterer Zeit führte man sie auf den Bischof Dionysius von Paris als den ersten Missionar Nordgalliens zurück; die Königin Chlothilde soll sie wiederhergestellt haben.¹⁹⁴ Erbauer der Basilika von Le Mans war nach den Bischofsgesten des 9. Jahrhunderts der erste Bischof Julianus. Bischofsgräber des 4. oder frühen 5. Jahrhunderts werden erwähnt, die für uns faßbare Reihe setzt mit Victurus (2. Viertel des 5. Jahrhunderts) ein.¹⁹⁵

Als Ergebnis ist festzustellen, daß die Apostelbasiliken ins 4. und 5. Jahrhundert zurückreichen. Die jüngste unter ihnen war Chlodwigs Grabkirche, die aber an einen älteren Sakralbau angeknüpft haben kann. Das Apostelpatrozinium ist in Vienne, Paris und Rouen in ein Petruspatrozinium übergegangen. Der Zeitpunkt des Übergangs ist in Paris noch deutlich zu erkennen, da Gregor von Tours Petrus und die Apostel nebeneinander nennt. In Metz erscheinen in späteren Quellen gelegentlich Jacobus und Johannes als Patrone,¹⁹⁶ doch hat sich hier das spezifische Patrozinium nicht durchgesetzt.

Das Petrus- oder Peter-Paulspatrozinium führten zahlreiche Coemeterialbasiliken. Am besten sind wir durch Gregor über Tours unterrichtet. Dort erbaute Bischof Briccius (397—443/44) eine Basilika über dem Martinsgrab. Als dann Bischof Perpetuus (461—491) die Grabbasilika von St. Martin errichtete, bezog er die Camera der älteren Kirche in den Neubau ein. An der Stelle der älteren Basilika errichtet er eine Peter-Pauls- oder Petruskirche.¹⁹⁷ Man darf daher wohl annehmen, daß schon die Basilika des Briccius den Aposteln oder Apostelfürsten geweiht war. Ähnlich dürften die Verhältnisse im Nachbarbistum Angers gelegen haben. Die dortige Petrus-

¹⁹² Gregor, Hist. Fr. II 43 = SS rer. Mer. I 93 (Apostoli), III 18 p. 119, IV 1 p. 135, V 18 p. 216, V 49 p. 261 (Petrus); Gloria conf. 89 p. 805 (Apostoli).

¹⁹³ De laude sanctorum 6 = Migne PL 20, 448. — Vgl. H. Delehaye, *Loca sanctorum*, Brüssel 1930, 11. — Identisch mit der späteren Abtei St. Ouen, in der Bischof Audoin bestattet war: Vita Audoini 17, 18 = SS rer. Mer. V 565 ff.

¹⁹⁴ Vita Chrothildis 13 = SS rer. Mer. II 347. Dazu paßt die Lokaltradition, die Vacandard verzeichnet (Vie de St. Ouen, Paris 1902, 96), nach der Bischof Flavius (post 511 — post 541) die Restauration durchgeführt habe.

¹⁹⁵ Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium, edd. Busson et Ledru, Le Mans, 1901, I p. 37 ff., II p. 42, III p. 44, IV p. 45, V p. 48, VII p. 52 ff., VIII p. 55 und 59, XII p. 156. Im 4. oder frühen 5. Jhd. lebten die Bischöfe Pavatius und Liborius. Nach Victurus wurden bestattet: Turibius (490—496), Principius (496 — post 511), Innocentius († 559), Hadoindus († ca 643).

¹⁹⁶ Pertz, *Spuria Carol.* nr 5 de dato 685 und nr 8 de dato 691. — D Karl d. Gr. nr 149 von 783.

¹⁹⁷ Hist. Fr. II 14 (Petrus et Paulus) und X 31 (Petrus) = SS rer. Mer. I 63 und 531. Ich konnte nicht feststellen, ob diese Kirche mit der des Nonnenklosters identifiziert werden kann, das nach einer durchweg verworfenen Quelle die Königin Chlothilde bei St. Martin gründete (vgl. Anm. 173 und 174). Nach den Vorgängen in Sens wäre eine solche Gründung bei einer älteren Basilika durchaus möglich.

basilika ist zuerst durch die 619/20 verfaßte Vita Maurilii bezeugt¹⁹⁸ und soll nach der Lokaltradition durch den ersten Bischof gegründet worden sein. Bei ihr lagen die Grabkirchen der Bischöfe Maurilius (c. 423—453) und Magnobodus (610 — post 627).¹⁹⁹

Von der Kirche St. Pierre-le-Vif vor Sens, bei der 847 die Gräber der ersten Bischöfe aufgedeckt wurden, war bereits die Rede.¹⁵⁷ Die Petrusbasilika von Meaux, die zuerst in der Vita Columbani genannt wird,²⁰⁰ war nach Hugo von Flavigny eine Gründung des ersten Bischofs Santinus und soll durch dessen Nachfolger Antonius erweitert worden sein.²⁰¹ Die Kirche St. Pierre-en-Vallée von Auxerre bestand zur Zeit des Bischofs Aunacharius (ante 573—605), der sie mit Reliquien ausstattete.²⁰² Bei ihr befand sich anscheinend die Grabkirche des Bischofs Valerian (c. 346). St. Pierre wäre dann als die erste Coemeterialbasilika der Bischöfe von Auxerre anzusprechen.²⁰³

Die Petrus geweihte Unterkirche von Metz reicht in die Gründungszeit des Bistums zurück.²⁰⁴ Über ihr erhob sich die Oberkirche St. Felix-Clemens. Paulus Diaconus bezeugt, daß sich in der Unterkirche die Gräber der Bischöfe Rufus und Adelphus († 400) befanden.²⁰⁵ Nach einer Quelle des 10. Jahrhunderts lagen dort auch die Gräber der ersten Bischöfe Clemens, Caelestis und Felix, von denen zwei als Patrone der Oberkirche erscheinen.²⁰⁶ Die Unterkirche ist wohl als Oratorium über den Gräbern der ersten Bischöfe errichtet worden. Erbauer der Oberkirche war nach der Lokaltradition Bischof Urbicius (2. Hälfte des 5. Jahrhunderts). Die Parallele zur Baugeschichte der Martinsbasilika von Tours liegt auf der Hand. St. Peter (-Felix-Clemens) dürfte die erste, St. Aposteln (-Arnulf) die zweite Coemeterialbasilika der Metzger Bischöfe gewesen sein. Die Metzger Quellen werfen Licht auf die Verhältnisse von Toul und Verdun. Die Petrusbasilika

¹⁹⁸ C. Port, Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire, Angers-Paris 1878. Freundliche Auskunft des Herrn Chefarchivars d'Herbécourt.

²⁰⁰ Vita Columbani II 7 = SS rer. Mer. IV 121.

²⁰¹ Chronicon I = SS VIII 295. Die Namen dieser Bischöfe sind nach Duchesne (Fastes II², 476) problematisch. Die Tradition des 11. Jhdts. bei Hugo von Flavigny besagt jedenfalls, daß man in Meaux die Petruskirche für die älteste Coemeterialbasilika hielt.

²⁰² R. Louis, Autessiodurum Christianum, 1952, 21. Zitiert nach Wollasch, Patrimonium b. Germani 189.

²⁰³ Die zweite wäre das von Germanus (418—448) gegründete Mauriciusoratorium, das später nach seinem dort bestatteten Gründer benannt wurde.

²⁰⁴ Klauser-Bour 591 ff. Ausgrabungen bei der Anlage des Güterbahnhofs im frühen 20. Jhd. legten dort ein Amphitheater mit den Resten einer frühchristlichen Kultstätte frei.

²⁰⁵ Gesta epp. Mettensium = SS II 261 ff.

²⁰⁶ Johannes von Gorze, Vita Chrodegangi = SS X 554. — Nach Bour wäre Felix von Nola der älteste Patron der Oberkirche gewesen. Dieses Patrozinium ist aber sonst im Merowingereich nicht zu belegen. Ich möchte annehmen, daß der ursprüngliche Patron der Ortsbischof war, dessen verschollenes Todesdatum man im Frühmittelalter dem des Felix von Nola anglich. Angleichungen dieser Art lassen sich häufiger belegen, z. B. bei Severin von Köln und Severin von Bordeaux.

von Toul galt als Gründung des ersten Bischofs Mansuetus.²⁰⁷ Die Verduner Tradition nennt keinen Gründer der dortigen Petrusbasilika (St. Vanne), wohl aber die Gräber der Bischöfe Maurus, Salvinus und Arator (Ende 4. und Anfang 5. Jahrhundert), Possessor, Firminus und Vitonus (2. Hälfte 5. und Anfang 6. Jahrhundert). Sanctinus († 346) und Polychronius (c. 450) wurden anscheinend nachträglich nach St. Peter überführt.²⁰⁸

Dem Apostelfürsten war die Friedhofsbasilika von Maastricht geweiht, aus der später das Servatiusstift erwuchs.²⁰⁹ Auch Mainz²¹⁰ und Straßburg²¹¹ hatten alte Petrusbasiliken, die man vielleicht als Friedhofskirchen ansprechen darf.

St. Pierre de l'Etrier war die älteste Coemeterialbasilika von Autun.²¹² Die Petrusbasilika von Chalon barg Gräber von Bischöfen des 5. Jahrhunderts; in der Kirche St. Marcel, bei der gleichfalls ein Petruskult bezeugt ist,¹⁵⁶ waren Bischöfe des 6. Jahrhunderts bestattet.²¹³

Bei dem Martials martyrium von Limoges befand sich die kleine Kirche St. Pierre du Sépulcre, die die Ortstradition dem ersten Bischof Martialis zuschrieb.²¹⁴ Eine Petrus geweihte Coemeterialbasilika von Clermont, deren Gründungszeit ich nicht feststellen konnte, erwähnt Gregor von Tours.²¹⁵ Die Petrusbasilika von Rodez (St. Amance) soll der Bischof Amantius (2. Hälfte des 5. Jahrhunderts) erbaut haben.²¹⁶

Auch in Eauze, der alten Metropole der Novempopulana, führte die Grabkirche der ersten Bischöfe das Petruspatrozinium.²¹⁷ Eine Petrusbasilika

²⁰⁷ Gesta epp. Tullensium 2 = SS VII 633. Später Abtei St. Mansuy, deren Pfarrkirche weiterhin das Petruspatrozinium führte. Vgl. J. Choux, L'épiscopat de Pibon, Nancy 1952, 16.

²⁰⁸ Grimotestament von 634 = W. Levison, Aus rhein. u. fränk. Frühzeit, Düsseldorf 1948, 127 ff. und 129 (Erstzeugnis). — Gesta epp. Viridunensium 3, 4, 12 = SS IV 40, 41, 44. — Hugo von Flavigny, Chronicon = SS VIII 318, 327, 332, 349. Nach den Gesta wäre auch Polychronius von vornherein in der Petrusbasilika bestattet worden.

²⁰⁹ Vita I Landiberti 18 = SS rer. Mer. VI 371. — Vita IV Landiberti 17 p. 375 n. 1.

²¹⁰ G. Behrens, Das frühchristliche und merowingische Mainz, Mainz 1950, 20. — H. Büttner, Das fränkische Mainz = Aus Verfassungs- und Landesgeschichte, Festschrift 70. Geburtstag Th. Mayer II, Lindau-Constanzt 1955, 235 ff.

²¹¹ L. Pflieger, die elsässische Pfarrei, Straßburg 1936, 9 ff.

²¹² J. Berthollet, L'évêché d'Autun, Autun 1947, 20.

²¹³ P. Besnard, Mém. Soc. d'Hist. et d'Arch. Chalon 17, 1920, 107 ff. und 18, 1922, 72. In St. Pierre waren Paulus und Johannes (vor 486), in St. Marcel Silvester († ca. 525) und Agricola († 580) bestattet.

²¹⁴ Duchein, Mélanges Brunel I, 1955, 392.

²¹⁵ Hist. Fr. 31 = SS rer. Mer. I 165. — Libellus de eccl. Claromontanis nr 6 = SS rer. Mer. VII 458. — Die Cassiuskirche von St. Allyre (Grabkirche des Bischofs Illidius, † 384/85) besaß einen Petrusaltar (Libellus p. 459).

²¹⁶ F. Lot, Recherches sur la population et la superficie des cités remontant à l'époque gallo-romaine II, Paris 1950, 118 n. 6. — Die Translation des Bischofs Amantius durch Bischof Quintianus (ante 506–515) fand am Peter-Paulstag statt: Vita Amantii 79 (9. Jhd.) = AA IV 2, 62.

²¹⁷ Gallia Christiana I 967 (Dokument von 1108). Vgl. Duchesne, Fastes II², 91–94.

bestand in Bordeaux zur Zeit des Bischofs Bertram (ante 577—585).²¹⁸ Périgueux und Toulouse besaßen alte Friedhofskirchen des gleichen Titels.²¹⁹

Bei Arles gründete Asclepius um 500 St. Pierre et Paul du Mouleyrès.²²⁰ Eine andere, vielleicht ältere Peterskirche lag im Vorort Trinquetaille.²²¹ Die dem Apostelfürsten geweihte Coemeterialbasilika von Die (Prov. Vienne) ging auf den 510 verstorbenen Bischof Marcellus zurück.²²²

Die Bistümer im Norden der Kirchenprovinz Reims hatten unter der Völkerwanderung stark gelitten. In Senlis führte man die dortige Peter-Paulsbasilika auf den ersten Bischof Regulus zurück.²²³ Die Petrusbasilika von Laon soll die Königin Chlothilde errichtet haben.²²⁴ St. Lucien de Beauvais, das nach einer um 1000 hergestellten Fälschung unter König Chilperich I. (561—585) erneuert worden sei, führte Petrus als ersten Titelheiligen.²²⁵ Wir hören, daß Bischof Audebert von Cambrai (ante 660 — post 667) eine Peterskirche als seine Grabbasilika gründete.²²⁶

Wir konnten 28 Petrusbasiliken namhaft machen, die zu den 6 Apostelbasiliken treten. Diese Liste ist aber sicher unvollständig. G. de Manteyer nennt noch weitere Peterskirchen im Groupe urbain von Embrun, von Aix und Riez (Prov. Aix), von Toulon, Marseille, Cavaillon, Avignon und Vaison (Prov. Arles),²²⁷ deren Alter und Charakter ich nicht nachprüfen konnte. Das Gleiche gilt auch für die von F. Lot für Auch, Dax und Oloron genannten Peterskirchen.²²⁸ Nähme man für jede der genannten Städte eine weitere Petrusbasilika an, so würde sich die Gesamtzahl um 11 erhöhen. Die große Mehrzahl der namhaft gemachten Petrusbasiliken gehört dem 4. und 5. Jahrhundert an. Auch im 6. Jahrhundert sind noch einige von ihnen errichtet worden. Als Nachzüglerin im Missionsgebiet erscheint die im 7. Jahrhundert erbaute Grabkirche Audeberts von Cambrai.

Andere Aposteltitel waren bei den bischöflichen Coemeterialbasiliken nicht häufiger als bei den Klöstern. Paulus können wir überhaupt nicht nennen. Gregor von Tours bezeugt eine Andreaskirche von Clermont. Sie ist wohl mit der Basilika zu identifizieren, die das Grab des Erzdiakons Tigradius,

²¹⁸ Gregor, *Gloria martyrum* 33 = SS rer. Mer. I 509.

²¹⁹ G. Lavergne, *Histoire de Périgueux, Périgueux* 1945, 54. — H. Ramet, *Histoire de Toulouse, Toulouse* 1936, 36.

²²⁰ F. Benoît, *Arles, Paris* 1954, 28. — Idem, *Topographie monastique d'Arles* 14: erbaut 530 (CIL XII 936).

²²¹ Lot, *Superficie* I, Paris 1954, 170.

²²² G. de Manteyer, *Les origines chrétiennes* 290. — Duchesne, *Fastes* I², 234.

²²³ F. Vercauteren, *Etude sur les Civitates de la Belgique Seconde*, Brüssel 1934, 255.

²²⁴ *Vita Chrothildis* 13 = SS rer. Mer. II 347. Es wäre hier wie bei Rouen an eine Mithilfe der Königin bei der Erbauung der Basilika durch den Bischof zu denken. Wenn man erwägt, daß das Bistum Laon erst durch Remigius gegründet wurde und bei der Teilung von 511 an Chlothar I., den jüngsten der Söhne Chlothildens, fiel, ist der späten Nachricht eine innere Wahrscheinlichkeit nicht abzusprechen.

²²⁵ Pertz nr 8. — Vercauteren 208 ff.

²²⁶ *Gesta epp. Cameracensium* I 20 = SS VII 409.

²²⁷ *Les origines chrétiennes* 319, 313 ff., 312, 307, 305, 303, 302.

²²⁸ Lot, *Superficie* III, 1953, 37, 111, 351.

eines Bruders des Bischofs Illidius († 384/5) barg.²²⁹ Bei St. Front von Périgueux dürfte gleichfalls ein Andreasheiligtum bestanden haben.²³⁰ Dem Bruder Petri war auch eine Coemeterialbasilika von Châlons geweiht, die später nach dem in ihr bestatteten Bischof Alpinus († ante 461) genannt wurde.²³¹ Bischof Agerich von Verdun (ante 584—588) wurde in einer Basilika beigesetzt, deren Titelheilige Andreas und Martinus waren.²³² Diese Nachrichten lassen darauf schließen, daß das Andreaspatrozinium ungefähr der gleichen Zeitstufe wie der Peterstitel angehört, aber weniger verbreitet war.

Dem Brüderpaar Petrus-Andreas folgt in den drei synoptischen Evangelien und im Kanon Missae das Brüderpaar Jacobus-Johannes. Wir erwähnten bereits, daß bei der Metzger Apostelbasilika im 8. Jahrhundert gelegentlich Jacobus und Johannes als Sonderpatrone genannt wurden. Eine Jacobusbasilika ist in merowingischer Zeit nur durch das Testament des Bischofs Desiderius (630—655) für Cahors belegt.²³³ Der Kult des Apostels und Evangelisten Johannes war in der Frühzeit meist mit dem des Täufers verschwistert und findet sich daher nicht selten bei den Baptisterien oder kleineren Kirchen der Cathedralgruppe, z. B. in Valence²³⁴ und Périgueux.²³⁵ Hauptpatron war der Evangelist bei zwei der ältesten Coemeterialbasiliken: St. Irénée von Lyon²³⁶ und St. Maximin von Trier.²³⁷ Vielleicht ist auch hier an eine Verbindung mit Johannes dem Täufer zu denken.²³⁸

Die Reihe der Apostelpatrozinien bei den Basiliken ist damit erschöpft. Da die Evangelisten in der Frühzeit bisweilen mit den Aposteln zusammen genannt werden, sei der Vollständigkeit halber noch das gegen Ende des 7. Jahrhunderts bezugte Lucaspatrozinium des Xenodochiums von Poitiers verzeichnet.²³⁹ Wir konnten 6 Apostel-, 28 Petrus-, 4 Andreas-, 1 Jacobus- und 2 Johannesbasiliken nachweisen, insgesamt also 41 Apostelkirchen. Diese Zahl ist sicher noch zu erhöhen, da insbesondere die Petrusbasiliken nicht vollständig erfaßt wurden.

²²⁹ Hist. Fr. IV 31 = SS rer. Mer. I 165. — Libellus nr 34 = SS rer. Mer. VII 464.

²³⁰ Lavergne, Histoire de Périgueux, Périgueux 1945, 52 ff.

²³¹ Vercauteren 140 ff.

²³² Hugo von Flavigny, Chronicon = SS VIII 337.

²³³ Vita Desiderii 30 = SS rer. Mer. IV 586 ff.

²³⁴ Bistumschronik Valence = Duchesne, Fastes I², 217.

²³⁵ Lavergne 54.

²³⁶ Erstbeleg 5. Jhdt.: Passio Epipodii et Alexandri. A. Kleinclausz, Histoire de Lyn I 64 ff.

²³⁷ Erstbeleg, 8. Jhdt.: Vita s. Maximini 7 = AA SS Mai VII 22.

²³⁸ Kleinclausz nennt für St. Irénée den Evangelisten, Coville (Recherches 445 ff.) den Täufer als Patron. In Trier war die älteste Coemeterialbasilika (St. Euchar) dem Täufer, die zweite (St. Maximin) dem Evangelisten Johannes geweiht.

²³⁹ Testament des Bischofs Ansoald = Pardessus II nr 438.

4. Die Apostelpatrozinien bei den Kathedralen

Die ambrosianische Heiligenreihe. Maria — Apostoli

Die Apostel erscheinen als Kathedralpatrone nur in einer Nachricht Flodoards über die Reimser Bischofskirche des 4. Jahrhunderts.²⁴⁰ Die stärkste Gruppe bilden wiederum die Petrus- oder Peter-Paulskathedralen. Petrus oder die beiden Apostelfürsten waren Titelheilige von Köln, Trier und Worms, von Troyes (Prov. Sens), von Beauvais (Prov. Reims), von Lisieux (Prov. Rouen), von Nantes, Rennes und Vannes (Prov. Tours), von Poitiers, Saintes und Angoulême (Prov. Bordeaux), von Maguelonne (Prov. Narbonne), von Genf (Prov. Vienne) und von Tarantaise. Als Mitpatron erscheint Petrus (Petrus et Paulus) in Le Mans (Prov. Tours) und Straßburg, vielleicht auch in Eauze, in Périgueux (Prov. Bordeaux) und Carpentras (Prov. Arles). Andreas begegnet als Titelheiliger in Bordeaux, Avranches (Prov. Rouen) und Exmes, das von etwa 486 bis 541 die Hauptstadt des Bistums Sées (Prov. Rouen) war.

Jacobus erscheint 844 als Mitpatron von Toulouse, Johannes Evangelist war bis ins frühe 8. Jahrhundert Titelheiliger von Langres. Wir verzeichnen insgesamt 1 Apostel-, 15 resp. 20 Petrus- oder Peter-Paulskathedralen, 3 Andreas- und je eine Jacobus- und Johanneskathedrale. Die Verteilung der verschiedenen Apostelpatrozinien entspricht also durchaus der bei den Basiliken und Klöstern.

Zeitgenössische Bau- und Weihenachrichten liegen vor für Genf (König Sigismund, 510/15),²⁴¹ Tarantaise (Bischof Sanctius, c. 517),²⁴² Nantes (Bischof Felix, c. 567)²⁴³ und Saintes (Bischof Palladius, c. 586).²⁴⁴ Zu den zeitgenössischen Nachrichten über die Gruppe Nantes-Saintes paßt die Mitteilung Ademars von Chabannes, der den Bischof Aptonius (541/2 — post 549) als Erbauer der Kathedrale von Angoulême nennt.²⁴⁵ Die hier gegebenen Daten besagen nun allerdings nichts über das absolute Alter des jeweiligen Patroziniums. Die meisten der hier genannten Bischofskirchen gehen ins 4. Jahrhundert zurück. Eine Neugründung des 6. Jahrhunderts war lediglich Maguelonne. Mehr oder weniger starke Störungen durch die Völkerwanderung sind bei Köln und Worms, bei Beauvais, bei Lisieux und Avranches anzunehmen. Auch die Trierer Kathedralbauten wurden im frühen 6. Jahrhundert restauriert.

²⁴⁰ Ich verweise für die folgenden Ausführungen auf meinen Aufsatz über die Kathedralpatrozinien im römischen und fränkischen Gallien, *Hist. Jb.* 79, 1960. Dort sind alle Einzelbelege zusammengetragen.

²⁴¹ Max Burckhardt, *Die Briefsammlung des Bischofs Avitus von Vienne* = *Abh. z. mittl. u. neueren Gesch.* 81, 1938, 76–83. — L. Blondel, *Edifices chrétiens de la Suisse occidentale* 274 ff.

²⁴² Duchesne, *Fastes* I², 244 (Erstzeugnis Avitus von Vienne).

²⁴³ Venantius Carmina III nr 6 = *AA* IV 1, 55.

²⁴⁴ Gregor d. Gr., *Registrum* VI 48 von 596 = *MG Epp.* I 423.

²⁴⁵ *Historiae* I 29 = *SS* IV 113.

Die Apostelkathedralen erscheinen auf der Karte in einer merkwürdigen Randlage: eine schütterere Ostgruppe ist über Beauvais und Lisieux verbunden mit den kompakten Gruppen der Provinzen Tours und Bordeaux, längs des Atlantiks. Zum Verständnis dieses Bildes müssen wir die Stephanuskathedralen heranziehen: sie beherrschen Mittelgallien, insbesondere die Provinz Sens, und bilden einen Kern, um den sich die Apostelkathedralen gruppieren. Die *inventio s. Stephani* im Jahre 415 bietet einen sicheren Terminus a quo für die Datierung des Patroziniums, das sich bei den Kathedralen im Laufe des 5. Jahrhunderts verbreitete. Es stellt sich die Frage, ob die Zone der Apostelkathedralen eine ältere oder eine jüngere Kultschicht repräsentiert.

Den Schlüssel zur Lösung dieser Frage bietet die ambrosianische Heiligenreihe, die Delehaye herausgearbeitet hat: *S. Jean Baptiste, les apôtres Jean, André, Thomas, Luc, les martyrs de Milan et de Bologne en forment le fond. S. Euphémie s'y retrouve quatre fois . . . La présence d'une martyre n'empêchait pas de qualifier l'ensemble de Reliquiae Apostolorum.*²⁴⁶ Mit Ausnahme der *Principes Apostolorum* umfaßt diese Reihe sämtliche Apostel, die uns bisher begegnet sind, einschließlich der nur je einmal bezeugten Thomas und Lukas. Machen wir die Probe, ob sie auch in Gallien mit den Märtyrern von Mailand und Bologna zusammengingen.

Ambrosius fand 386 die Gebeine der Märtyrer Gervasius und Protasius, 395 die Gebeine von Nazarius und Celsus. Die Bologneser Märtyrer Agricola und Vitalis wurden 393 in Gegenwart des Mailänder Metropolitenerhoben. Gervasius und Protasius finden wir als Kathedralpatrone vor allem in Nordgallien: zu Soissons und Senlis (Prov. Reims), zu Sées (Prov. Rouen) und Le Mans, zeitweilig wohl auch in Tours. In Mittelgallien ist nur Nevers (Prov. Sens), in Südgallien nur Lectoure (Prov. Eauze) zu nennen. Ganz anders ist das Bild für Nazarius, der Kathedralpatron in Autun (Prov. Lyon), Béziers und Carcassonne (Prov. Narbonne) wurde. Agricola und Vitalis erscheinen als Titelheilige der Kathedrale von Clermont (Prov. Bourges), ihre Translation erfolgte durch Bischof Namatius (c. 450).²⁴⁷ Während der Kult der beiden ersten Mailänder Märtyrer noch ganz Gallien erfaßte, finden wir das zweite Mailänder Paar und die Märtyrer von Bologna nur bei den Kathedralen Mittel- und Südgalliens.²⁴⁸ Dieses kult-

²⁴⁶ H. Delehaye, *Loca sanctorum*, Brüssel 1930, 13.

²⁴⁷ *Hist. Fr.* II 16 = *SS rer. Mer.* I 64. — *Gl. mart.* 43 *SS rer. Mer.* I 517.

²⁴⁸ Damit soll nicht gesagt sein, daß die beiden jüngeren Kulte Nordgallien überhaupt nicht mehr erreichten. Die um 360 erbaute Reimser Basilica Joviniana (St. Nicaise) führte das Patrozinium der Bologneser Märtyrer, das bei ihr schon um 630 bezeugt ist und gewiß noch auf einer Translation der Frühzeit beruht. Auch Victricius von Rouen besaß eine *Agricolareliquie*. Aber die beiden jüngeren Kulte vermochten auf Nordgallien nicht mehr tiefer einzuwirken. Nazarius (et Celsus) kam nach Paris sicher erst in merowingischer Zeit von Autun aus, nach St. Nazaire wahrscheinlich von Bordeaux her. Spätromische Spuren dieses Kultes fehlen in Nordgallien völlig. Vgl. meinen in Anm. 240 zitierten Aufsatz.

geographische Bild beruht nicht auf Zufall: im Jahre 397 starb Ambrosius, zwischen 395 und 402 wurde die Praefectura Galliarum von Trier nach Arles, 401 die Kaiserresidenz von Mailand nach Ravenna verlegt.

Es sind also vor allem die Gervasiuskathedralen, die das Bild der Apostelkathedralen abrunden und zugleich einen Anhalt für die Datierung dieser Schicht bieten. Die Quellen sprechen hier sehr deutlich. Wir erfahren durch Gregor von Tours, daß sein großer Vorgänger Martinus Gervasiusreliquien aus Italien erhielt,²⁴⁹ durch die Bischofsgesten von Le Mans, daß Tours Gervasiusreliquien an Le Mans weitergab.²⁵⁰ Wir nannten Victricius von Rouen (ante 390 — post 404) bereits als Gründer einer Apostelbasilika — wobei an die „Apostel“ im Sinne der ambrosianischen Reihe zu denken ist. In Rouen bestand auch eine alte Gervasiusbasilika.²⁵¹ Wir können uns also nicht wundern, daß Andreas Patron der Suffragankirchen von Avranches und Exmes, Gervasius von Sées war. Victricius war Korrespondent Paulins von Nola, der aus Bordeaux stammte. Bischof Delphinus von Bordeaux (ante 380 — 400/4) stand in persönlichem Austausch mit Ambrosius; er und sein Nachfolger Amandus gehörten auch zu den Korrespondenten Paulins.²⁵²

Damit schließt sich der Kreis der Apostelkathedralen zu einer Schicht zusammen, die über die Kultschicht des Erzmärtyrers hinaufreicht ins 4. Jahrhundert, in die „patrozinienlose“ Zeit, zu der die Bezeichnung Reliquiae apostolorum für die gemischte ambrosianische Reihe die Brücke bildet. Flodoards spätes Zeugnis über die Reimser Apostelkathedrale des 4. Jahrhunderts tritt aus seiner Isolierung heraus, und das Bild, das wir aus der Betrachtung der Basiliken gewonnen haben, wird von den Kathedralen her bestätigt. Ein undifferenziertes Apostelpatrozinium läßt sich als älteste Grundlage der spezifizierten Apostel- und Märtyrerpatriozinien erschließen. Wir dürfen dabei nun nicht mehr nur an die ambrosianische Reihe denken: die Apostelfürsten waren mitidentiert. Das zeigt die Nachricht Gregors von Tours über die Weihe von Marmoutiers an Petrus und Paulus durch Martinus. Wir wissen, daß nur wenig später der Prätorianerpräfekt Rufinus in Chalcedon eine Peter-Paulskirche erbaute, die im September 394 geweiht wurde.²⁵³ Hier ist auch an die Canones des Konzils von Sardica (342) über die richterliche Stellung des Papstes in der Kirche, an die reichsrechtliche Sanktionierung dieser Canones durch Kaiser Gratian (378), an das Auftreten der Bezeichnung Sedes apostolica in den Papstbriefen seit Damasus I. (366—384) zu erinnern.²⁵⁴

²⁴⁹ Hist. Fr. X = SS rer. Mer. I 529 (zu Eustochius).

²⁵⁰ Actus pontificum ed. Busson-Ledru 31, 54, 55.

²⁵¹ L. Musset, Les villes épiscopales et la naissance des églises suburbaines en Normandie = Revue d'Hist. Egl. de France 34, 1948, 11. — Vacandard, Vie de St. Ouen 99.

²⁵² Duchesne, Fastes II², 60.

²⁵³ Delehaye, Origenes 153.

²⁵⁴ H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche III², 1953, 200; IV², 1953, 46. — Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise III, 1947, 486.

Es ist nun an der Zeit, zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurückzulenken. Wir sahen, daß das Patrozinium der Apostelfürsten im 7. Jahrhundert vielfach mit dem Marienpatrozinium verbunden war. Die Überlieferung des 6. Jahrhunderts gestattete keinen entsprechenden Einblick. Bei den Kathedralen aber finden wir die Verbindung der beiden Patrozinien wieder. Flodoard berichtet, daß die Apostelkathedrale von Reims in eine Diakonie umgewandelt wurde, als Bischof Nicasius um 400 die Marienkathedrale erbaute. Da bei der Bischofskirche sicher auch ein Baptisterium bestand, lag in Reims also seit 400 eine Dreiergruppe von Sakralbauten vor. Durch Gruppen dieser oder ähnlicher Art²⁵⁵ erscheint Petrus (Petrus et Paulus) auch mit Maria verbunden in Köln, Trier, Beauvais, Le Mans und Straßburg, außerdem vielleicht in Nantes, Carpentras, Eauze und Périgueux. Gervasius und Maria begegnen zusammen in Soissons, Senlis, vielleicht in Sées und Tours; Agricola und Maria finden wir in Clermont. Ausgrabungen in Trier und an anderen Stellen haben uns gezeigt, daß die Dreiergruppen durch Kleruskirche, Katechumenenkirche und Baptisterium gebildet wurden. Wie das Täuferpatrozinium dem Baptisterium, so kam der Marientitel ursprünglich der Katechumenenkirche zu, die sich normalerweise zur Dompfarrkirche entwickelte.²⁵⁶ Der Symbolismus der Bauten und ihrer Patrozinien drückte die mystische Verbindung des durch die Apostel repräsentierten Christus mit der in Maria dargestellten Kirche aus: einen von der Patristik entwickelten theologischen Gedanken, der gerade in Gallien tiefe Wurzeln hatte.²⁵⁷

5. Altchristliches Erbe, irisches Mönchtum und germanischer Petruskult

Die Patroziendreiheit Apostoli-Maria-Johannes Baptista kennzeichnete die Funktionen der verschiedenen Sakralbauten innerhalb einer Kathedralgruppe, sie konnte nicht der Unterscheidung der verschiedenen Kathedralen dienen. Erst das Eindringen des Märtyrer- und Reliquienkults in die Apostelkirche führte zur Entstehung unterscheidender Sonderpatrozinien. Die ambrosianischen Reliquiae apostolorum bezeichnen deutlich den Übergang. Wenn sich nun im 5. und 6. Jahrhundert die individualisierenden Kulte rasch verbreiteten und im Laufe dieser Entwicklung auch die drei alten

²⁵⁵ In späterer Zeit äußert sich die Kultverbindung nicht mehr in einer Bautengruppe, sondern in der Parallelität von Ost- und Westchor oder in der Anordnung der Altäre: so in den karolingischen Domen von Köln und Straßburg.

²⁵⁶ Th. K. Kempf, *Ecclesia cathedralis eo quod ex duabus ecclesiis perficitur = Arte del primo millennio. Atti del II^o Convegno per lo studio dell'Alto Medio Evo tenuto presso l'università di Pavia 1950*, Torino s. d.

²⁵⁷ A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche = Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristl. Literatur und Theologie*, Fribourg 1955. — Vgl. auch J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia. An inquiry into the concept of the Church as Mother in early Christianity = The catholic University of America. Studies in christian antiquity 5*, Washington 1943. — H. Coathalem, *Le parallélisme entre la S. Vierge et l'Eglise = Analecta Gregoriana 74*, Rom 1954.

symbolischen Patrozinien allmählich zu Individualtiteln wurden, so haben doch die alten Vorstellungen noch lange nachgewirkt. Sie spiegeln sich weiter in den Dedicationsformeln, in denen die alte Dreiheit mit dem Sonderpatrozinium verbunden wurde.

Eine exemplarische Dedicatio findet sich in der Urkunde König Pippins für Prüm aus dem Jahre 762. Sie lautet: in amore sancti Salvatoris (1) et sancte Dei genitricis Mariae (2) atque beatorum apostolorum Petri et Pauli (3) vel sancti Johannis Baptistae (4) seu et martirum sancti Stephani, Diunisi et Mauricii (5) atque confessorum sancti Martini, Vedasti atque Germani (6).²⁵⁸ Die Formel ist also sechsgliedrig, aufgebaut nach dem Schema der Allerheiligenlitanei, in der Johannes Baptista repräsentativ steht für die Patriarchen und Propheten. Die Rangordnung ist nur an dieser Stelle leicht verändert; denn der Täufer hat in der Litanei seinen Platz vor den Aposteln. Prüm besaß eine Herrenreliquie und führte den Salvartitel. Das namengebende Patrozinium steht aber nur deshalb an der Spitze, weil ihm dieser Platz auch nach der objektiven Rangordnung zukam. Diese Koinzidenz war nicht immer gegeben. Lag sie nicht vor, so stand der Titelheilige auch in der Mitte oder gar am Schluß der Reihe, jedenfalls an dem ihm objektiv gebührenden Platz. Denn die objektive Rangfolge war ursprünglich sakrosankt. Wollte man den Titelheiligen trotzdem an den Anfang setzen, so mußte man die ranghöheren Gruppen fortlassen. Man konnte sich auch dadurch helfen, daß man den Titelheiligen durch den Zusatz specialiter hervorhob. Erst im Laufe der Zeit hat sich diese strenge Ordnung der Formel allmählich gelockert.

Die großen Klöster des 7. Jahrhunderts spiegeln in ihrer Anlage allem Anschein nach weithin die Gruppenanlage der Kathedralen wieder, und zwar bis in die Patrozinienformel hinein, die nun Petrus (et Paulus) — Maria (— Johannes Baptist/Evangelist) lautete. Sie standen in einer Tradition. Wenn Gregor von Tours über den Limousiner Abt Aridius schreibt „construxit templa Dei in honore sanctorum“,²⁵⁹ so verbirgt sich hinter diesem Satz gewiß auch die alte Formel. Trotzdem kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Klöster des 7. Jahrhunderts wieder in stärkerem Maße den Akzent auf die alte Patroziendreiheit legten. Vielleicht ist dies auf irischen Einfluß zurückzuführen. Denn die Iren kannten bis zum jüngeren Columban nicht die Kennzeichnung der einzelnen Kirchen durch ein Sonderpatrozinium.²⁶⁰ Vielleicht spielte auch der Umstand mit hinein, daß Nordgallien noch nicht gerade reich an Sonderkulten war, daß es also nicht genug Sonderpatrone für die zahlreichen Klostergründungen des 7. Jahrhunderts in diesem Raum gab. Wir müßten dann annehmen, daß die neuen Klöster ebenso wie die alten Kathedralen und Basiliken beim Zeitpunkt ihrer Gründung reliquienlos waren. Dieser Frage können wir

²⁵⁸ DD Carolinorum nr 16.

²⁵⁹ Hist. Fr. X 29 = SS rer. Mer. I 523.

²⁶⁰ Freundliche Mitteilung von P. Grosjean, Institut des Bollandistes, Brüssel.

hier nicht nachgehen. Sie ist für uns auch von sekundärer Bedeutung. Denn auf eine Ausfallserscheinung allein kann der starke Petrus- und Marienkult des 7. Jahrhundert keineswegs zurückgeführt werden.

Wir stellten mehrfach fest, daß das Marienpatrozinium als Haupttitel im 7. Jahrhundert durchwegs den Frauenklöstern, das Patrozinium der Apostelfürsten den Männerklöstern vorbehalten blieb. Auch darin manifestierte sich eine Abwandlung des älteren symbolisch-theologischen Gedankens, ein Individualisierungsprozeß besonderer Art. Es läßt sich nicht verkennen, daß der Apostelkult in der deutlichen Zuspitzung auf Petrus oder die beiden Apostelfürsten eine persönlichere Note erhielt. Er drückte zwar schon in der Spätantike auch die Verbundenheit mit Rom aus. Aber die Apostelfürsten sind im Frühmittelalter doch mehr denn zuvor als Sonderpatrone der römischen Kirche ins allgemeine Bewußtsein getreten. Man pilgerte zu ihren Gräbern und brachte ihre Pignora zurück, selbst wenn es sich dabei bis ins 7. Jahrhundert hinein nur um Berührungsreliquien handelte. Ganz im altchristlichen Geiste gab Columban seiner Verbundenheit mit den Apostelfürsten in seinem Mahnschreiben an den Papst Ausdruck: *Nos enim sanctorum Petri et Pauli et omnium discipulorum divinum canonem Spiritu Sancto scribentium discipuli sumus, toti Iberi, ultimi habitatores mundi, nihil extra evangelicam et apostolicam doctrinam recipientes . . .* Eine persönliche Note scheint anzuklingen, wenn er Petrus und Paulus hinstellt als *magnos magni regis duces ac fortissimos campi felicissimi bellatores*. Es fehlt nicht das Bild von Petrus als Himmelspförtner: *nemo qui nesciat, qualiter Salvator noster sancto Petro regni caelorum contulit claves*.²⁶¹ Doch ist das Bild vom Himmelspförtner nicht geistiges Eigentum Columbans. Venantius Fortunatus hält es uns in vielen seiner Gedichte vor Augen.²⁶² Ob und wie weit es sich über Venantius hinauf verfolgen läßt, vermag ich nicht zu sagen. Es liegen aber Zeugnisse vor, daß sich der gallische Episkopat in seiner Auseinandersetzung mit dem ostgermanischen Arianismus auf Petrus und die Apostel berief. Nicetius von Trier schrieb um 565 an die Langobardenkönigin Chlodoswinth: *Ad duodecim apostolos veniamus, quia ipsi Gothi hodie ipsis venerationem impendent et reliquiis eorum . . . cum illos suos fideles rex Alboenus ibidem mittat et ad domni Petri, Pauli, Johannis vel reliquorum sanctorum limina perducatur? Ibidem (Gothi) missas facere, si audent, deliberent! Sed non audent, quia domni Petri discipuli non apparent et contrarii Christi esse probantur*.²⁶³ Um die gleiche Zeit weihten die Bischöfe von Nantes, Saintes und Angoulême ihre Kathedralen Petrus oder den beiden Apostelfürsten: nach dem Anschluß des gotischen Aquitanien an das Frankenreich und dem Abschluß der Mission in den von sächsischen Seevölkern besiedelten Küstenstreifen. Vielleicht

²⁶¹ Epp. s. Columbani nr 5 von 613/15 = MG Epp. III 171 ff.

²⁶² Carm. I 2, II 13, III 6, IV 27, V 3, VIII 1 und 3, IX 2, X 7 = AA IV 1, 8, 41, 55, 100, 107, 178, 184, 206, 239.

²⁶³ Epp. Austrasiacae nr 8 = Epp. III 121. — Zur Datierung: W. von den Steinen, Chlodwigs Übergang zum Christentum = MIOG Erg. Bd. 12, 1932/33, 470 n. 4.

ist hier auch die Kathedrale von Lisieux zu nennen. Die Bischofskirche von Maguelonne, die gleichfalls das Petruspatrozinium führte und in der gotisch verbliebenen Narbonensis lag, tritt ans Licht beim Übertritt der Westgoten zum Katholizismus. Sie wurde anscheinend damals erst begründet. Die *Ecclesia praetoriensis* von Toledo, d. h. doch wohl die Hofkirche Rekkareds der gotischen Hauptstadt, war den beiden Apostelfürsten geweiht.²⁶⁴

In den Anfang des 6. Jahrhunderts führt uns der Neubau der Genfer Petruskathedrale, für die der Burgundenkönig Sigismund Reliquien aus Rom beschaffen ließ. Sigismund ist nach seinem Übertritt zum Katholizismus als erster germanischer König nach Rom gepilgert.²⁶⁵ Chlodwig weihte seine Pariser Grabkirche Petrus und den Aposteln; er sandte dem Papst als Weihegeschenk eine Krone.²⁶⁶ Ich möchte auch, wie mehrfach dargelegt, den späten Nachrichten Glauben schenken, daß die Königin Chlothilde an der Erbauung oder Wiederherstellung der Petruskirchen von Reims, Laon, Rouen und Tours beteiligt war. Childebert I. (511—558), der älteste Sohn des Königspaares, erhielt seinerseits Petrusreliquien aus Rom²⁶⁷ und unterstützte den Bischof Aurelian bei der Gründung des Petersklosters von Arles. Seine Grabbasilika, die spätere Abtei St. Germain des Prés, besaß ein Petrusoratorium.²⁶⁸ Wir erwähnten, daß Theudechilde, eine Tochter Theuderichs I. (511—533) das Kloster St. Pierre le Vif von Sens gründete. Die Grabbasilika St. Médard von Soissons, die Chlothar I. (511—561) begann und sein Sohn Sigibert I. (561—575) vollendete, führte ursprünglich anscheinend das Patrozinium Maria-Petrus-Stephanus.²⁶⁹

Der Petruskult ist also für die ersten katholischen Könige der Burgunden, Franken und Westgoten klar bezeugt. Anzeichen weisen darauf hin, daß die Umwandlung des älteren Aposteltitels in ein Petruspatrozinium auch bei manchen gallischen Kathedralen und Basiliken im 6. Jahrhundert erfolgte. Unter dem Einfluß heidnischer Vorstellungen mag die Verehrung der Apostelfürsten eine persönliche Note erhalten haben. Aber der Kult als solcher ist nicht auf die Germanen zurückzuführen. Die Franken und Burgunden haben den Petrus- und Apostelkult ebenso wie die Martinsverehrung vom Episkopat ihrer Länder übernommen. Wir sahen, daß der Episkopat im 6. Jahrhundert die petrinisch-apostolische Tradition gegen die Arianer ausspielte. Die Petrusdedikationen Sigismunds, Chlodwigs und Chlothildes zeigen, daß dies schon im 5. Jahrhundert geschah. Im Zusammenbruch des hesperischen Reiches hatte Valentinian III. den kirchlichen Vorrang Roms als ein Element der Einheit erkannt und noch einmal reichs-

²⁶⁴ Vita Wambae regis 4 = SS rer. Mer. V 503.

²⁶⁵ Max Burkhardt, Die Briefsammlung des Bischofs Avitus von Vienne 76 ff.

²⁶⁶ Zu dieser Nachricht des Liber Pontificalis zuletzt P. E. Schramm, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik I = Schriften MGh XIII 1, Stuttgart 1954, 137 ff. Ich möchte annehmen, daß die Krone wegen des gotisch-fränkischen Krieges erst nach dem Tode Chlodwigs in Rom eintraf.

²⁶⁷ Epp. Arelatenses nr 49 von 556 = Epp. III 72 ff.

²⁶⁸ Vita Droctovei 17 = SS rer. Mer. III 542.

²⁶⁹ Pardessus nr 166 und 201 (Falsa).

rechtlich sanktioniert.²⁷⁰ Auch im Episkopat, der weithin eine Repräsentation des Senatorenstandes war, mag man die kirchliche Einheit mit Rom stärker betont haben, als die politische Einheit verging.

Im Laufe des 6. Jahrhunderts trat eine Lockerung der Beziehungen zwischen Gallien und Rom ein. Äußere Faktoren — besonders der Langobardeneinbruch in Italien — spielten dabei gewiß eine große Rolle. Aber auch die inneren Wandlungen darf man nicht aus dem Auge verlieren. Wir sprechen von der Veränderung in der Auffassung der Patrozinien, die der Reliquienkult schon seit der Spätantike heraufführte. Die persönliche Note, die die Heiligenverehrung damit gewann und die durch die germanische Frömmigkeit sicher noch gesteigert wurde, mußte die Bedeutung der Körperreliquien gegenüber den bloßen Berührungsreliquien heben. Nicht selten rühmte man sich auch in den Urkunden der Heiligen, *qui (hic) corpore requiescunt*. Aber die Dedikationsformeln hielten die alte Rangordnung aufrecht. Das altchristliche Erbe blieb trotz mannigfacher Abwandlung im Kern bewahrt.

²⁷⁰ E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches I*, Wien 1928, 488 ff.

Die Erbsündenlehre Manegolds v. Lautenbach nach seinem Psalmen-Kommentar

Von Julius Gross

Unter den zweifelhaften Schriften Bedas bringt Migne unter dem Titel: *De psalmodum libro Exegesis* einen sehr umfangreichen Psalmen-Kommentar.¹ Die Erklärung zu den einzelnen Psalmen besteht in der Regel aus drei Teilen: einem *Argumentum*, einer *Explicatio* und einem *Commentarius*, dem eigentlichen Kommentar.²

Die *Argumenta* sind im wesentlichen dem Psalmen-Kommentar Theodors von Mopsuestia, die *Explicationes* Cassiodorus entnommen.³ Diese beiden ersten Teile des Kommentars scheinen von Beda zusammengestellt worden zu sein. In der Basler Erstausgabe des Gesamtkommentars von 1653 sind sie erstmalig mit dem eigentlichen *Commentarius* vereinigt worden.⁴

Letzterer ist in mehreren Handschriften anonym überliefert. Er dürfte identisch sein mit dem vom Anonymus von Melk als ein Werk des Manegoldus presbyter, modernorum magister magistrorum, erwähnten *Super psalterium opus praestantissimum super topazium et aurum obryzum preciosum*.⁵

Nach G. Morin handelt es sich um Manegold vom Augustiner-Chorherrenstift Lautenbach bei Gebweiler (Elsaß), den späteren ersten Propst des 1089 gegründeten regulierten Augustinerstiftes Marbach bei Colmar, Verfasser des *Liber ad Gebhardum*, einer berühmten Streitschrift zugunsten Gregors VII.,⁶ und des *Opusculum contra Wolfel-*

¹ *De psalmodum libro Exegesis*; PL XCIII, 479–1098.

² Der *Commentarius* zu den Ps. XCV–C und CXXII–CL fehlt bei Migne.

³ Siehe *Germain Morin*: Art. Le Pseudo-Bède sur les psaumes et *l'opus super psalterium* de Maître Manegold de Lautenbach in *Revue Bénédictine*, T. 28, 1911, S. 331–40. *H. Weisweiler*: Art. Die handschriftl. Vorlagen zum Erstdruck von Pseudo-Beda, in *psalmodum librum exegesis* in *Biblia*, T. 18, 1937, S. 197–204.

⁴ Vgl. *H. Weisweiler*, a.a.O.

⁵ *Anonymus Melicensis*: De scriptor. eccles. CV; PL CCXIII, 981–82. Siehe dazu *G. Morin* und *H. Weisweiler*, a.a.O., S. 338–40 bzw. 202–04.

⁶ *MGH, Libelli de lite I*, 1891, edit. nova 1956, S. 308–430. — Siehe hierzu: *Le Mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle par Aimé Forest* u. a. (*Histoire de l'Église* 13), Paris, 1951, S. 45–47.

m u m, einer Abhandlung über die Beziehungen zwischen Philosophie und Glauben.⁷

Die von Morin zugunsten einer Identifizierung des Autors dieser beiden Schriften mit dem Verfasser unseres Psalmen-Kommentars vorgebrachten Argumente lassen sich noch durch folgende Beobachtungen ergänzen und verstärken. In beiden Gruppen von Werken kommt die gleiche Einstellung zur Philosophie zum Ausdruck. Obwohl im Grunde etwas Überflüssiges, kann die Philosophie der Theologie gute Magddienste leisten (*commodè salubriterque poterit famulari*).⁸ Nicht alle Sätze der Philosophen sind zu verwerfen,⁹ zumal deren Ansichten in mehreren Punkten vom christlichen Glauben keineswegs abweichen.¹⁰ Ja, viel Wunderbares (*multa mirabilia*) ist in den Aussprüchen der Philosophen enthalten.¹¹ Wie seinerzeit die Israeliten, so „sollen auch wir von den Ägyptern Gold und Silber nehmen, d. i. aus den Büchern der Ungläubigen den rhetorischen Schmuck der Aussage, und ihn in eine Zierde der heiligen Schriften verwandeln“.¹²

Der schon 1904 von J. A. Endres vertretenen Identifizierung der beiden Autoren¹³ steht jedoch ein gewichtiges Bedenken entgegen.

In seiner Weltchronik erwähnt Richard von Cluny († nach 1173) einen Philosophen Manegoldus, der zur Regierungszeit Heinrichs I. von Frankreich (1031—60) begonnen hatte, sich in Deutschland (in *teutonica terra*) als Lehrer einen Namen zu machen. Dieser Manegoldus, ein Wanderlehrer, soll eine Frau und Töchter gehabt haben, die, tief religiös und in den Schriften bewandert, ihrerseits unterrichteten.¹⁴ Eine gewisse Bestätigung hierfür darf man vielleicht in einigen Stellen unseres Kommentars sehen, die einen Verfasser mit Eheerfahrung vermuten lassen.¹⁵ Demnach wäre der Wanderlehrer Manegold erst in reiferen Jahren ins Kloster eingetreten. Als er dort um 1085 sein Schreiben an Gebhard von Salzburg verfaßte, müßte er also

⁷ *Magistri Manegaldi Opusculum contra Wolfelmum coloniensem*; PL CLV, 149—76.

⁸ Ebd. V; 155 C. ⁹ Ebd. I; 152—54.

¹⁰ Ebd. XXII; 170 B: In pluribus philosophicae rationes a catholico sensu non discrepant.

¹¹ In ps. XXXI; PL XCIII, 644 B. Vgl. In ps. LXXXVIII; 960 B.

¹² In ps. CIV; 1016 B: . . . iniquitate Aegyptiorum . . . usus est Dominus ad revelandum ea, quae in illis factis significabantur, scilicet, ut nos ab Aegyptiis aurum et argentum sumamus, id est, in libris infidelium rhetoricos ornatus sententiarum, et in ornamentum sanctarum Scripturarum transferamus. — Ähnlich: *Op. contra Wolf. X*; PL CLV, 158: Isti sunt Aegyptii, quos dispensatio Dei sanctae Ecclesiae depraedandos exposuit, quorum spoliis faciem templi Domini adornamus . . . copiosae verborum divitiae, et eloquiorum thesauri nobis . . . commodissime praeparati. Vgl. *Augustinus*: *De doct. christ.* II, 60; PL XXXIV, 63.

¹³ *Joseph Anton Endres*: *Art. Manegold von Lautenbach*, „modernorum magister magistrorum“ in *Histor. Jahrbuch*, Bd. 25, 1904, 168—76.

¹⁴ *Lud. Ant. Muratori*: *Antiquitates italicae* IV, 1085 C.

¹⁵ Siehe beispielsweise. In ps. XLIV; 719 A: Nullus enim tam potens est in carne, quem aliquando Eva sua non decipiat. In ps. LXXXVI: 904 A (zu V. 48a: Et tradidit grandini iumenta eorum): Quia iumenta dicuntur a iuvando, possunt per iumenta uxores designari . . . Haec autem iumenta quasi gradiantur, cum ipsae uxores vilescunt viris, sicut e contra uxoribus saepe viri.

mindestens 45 bis 50 Jahre alt gewesen sein. Wie konnte er aber dann darin von sich als von einem jungen Mann (iuvenem) und Unreifen (etate immaturus) sprechen?¹⁶ Diese Schwierigkeit ist bisher nicht in zufriedenstellender Weise gelöst worden.¹⁷

Eines steht jedenfalls fest und wird von niemand bestritten, nämlich daß der pseudo-bedanische Psalmen-Kommentar dem 11. Jahrhundert angehört¹⁸ und somit die Theologie dieser Zeit widerspiegelt. Ohne der endgültigen Lösung des Verfasserproblems vorgreifen zu wollen, halten wir es für unwahrscheinlich, daß es fast gleichzeitig zwei, sich in so vielen Punkten ähnliche Manegolde gegeben haben soll. Bis zum Beweis des Gegenteils, sehen wir daher in Manegold von Lautenbach den Autor des pseudo-bedanischen Psalmen-Kommentars.

I

Der Anonymus von Melk, der unsern Kommentar ein vorzügliches Werk nennt, hat ebensowenig übertrieben als Richard von Cluny, der vom Verfasser sagt, er sei „in den göttlichen und weltlichen Schriften über seine Zeitgenossen hinaus gelehrt gewesen“ (in divinis et saecularibus litteris ultra coetaneos suos eruditus). Wie nicht anders zu erwarten, bezieht auch Manegold sein theologisches Wissen hauptsächlich von den lateinischen Vätern, vornehmlich von Augustinus, obwohl er, nach einigen Stellen seines Kommentars zu urteilen, des Griechischen nicht ganz unkundig gewesen zu sein scheint.¹⁹ Wörtliche Zitate sind jedoch bei ihm verhältnismäßig wenig zahlreich und meist kurz.²⁰ Welchen Väterschriften sie entnommen sind, gibt er nicht an. Manegolds Sprache ist klar und bündig, aber wenig elegant und nicht frei von Barbarismen.²¹

Der kirchlichen Überlieferung gemäß, sieht unser Exeget im Psalmenbuch eine prophetische Vorherverkündigung „des zukünftigen Heils“ in Christo. Demgemäß glaubt er, alles mystisch, geistig oder allegorisch um- und ausdeuten zu müssen. Im Gegensatz zu den meisten zeitgenössischen Exegeten schenkt er jedoch auch dem historischen Sinn eine gewisse Beachtung,²² und

¹⁶ Liber ad Gebeh., praef.; a.a.O., S. 311, Zeile 19 u. 26.

¹⁷ Siehe *Friedr. Wilh. von Giesebrecht*: Über Magister Manegold von Lautenbach u. seine Schrift gegen den Scholasticus Wenrich in Sitzungsber. der bayer. Akad. d. Wissensch. Jg. 1868, Bd. II, S. 297–330. G. nimmt zwei Manegolde an. *Emile Amann*: Art. Manegold de Lautenbach in DThC IX, 1825–30. A. läßt die Frage offen. *O. Ludwig*: Art. Manegold von L. in LThK VI, 847. L. nimmt nur einen M. an, den er zwischen 1030 u. 1040 geboren sein läßt.

¹⁸ Vgl. *H. Weisweiler*, a.a.O., S. 202–03.

¹⁹ Vgl. folgende Stellen: 743 D, 834 AC, 859 C, 894 A, 948 A, 968 D, 983 C, 1077 A, 1084 D. Einen direkten Einfluß der griechischen Väterliteratur auf Manegold konnten wir nirgends feststellen.

²⁰ Augustinus ist namentlich etwa siebenzigmal zitiert oder erwähnt; Cassiodorus etwa elf-, Hieronymus etwa neun- und Gregorius etwa viermal.

²¹ Siehe *G. Morin*, a.a.O., S. 337.

²² Vgl. die Praefatio altera des Psalmen-Kommentars; 479–84.

weiß er seine allegorische Schriftauslegung im allgemeinen in den Grenzen des Erträglichen zu halten. An vielen Stellen des Kommentars spürt man die wohlthuende Wärme einer kernigen Frömmigkeit.

Wie üblich, mißt auch Manegold die Tiefe des paradiesischen Sündenfalls an der Erhabenheit des paradiesischen Urstandes. Der erste Mensch war nach Gottes Bild und Gleichnis erschaffen. Das Bild war in seiner Seele, dargestellt durch Vernunft und Verstand (*ratio et intellectus*). Das Gleichnis dagegen lag in der Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Demut und in den übrigen Tugenden, die Gott Adams Seele einerschaffen hatte.²³ Gott verlieh dem Erstgebildeten auch einen freien Willen (*liberum arbitrium*) und setzte ihn in die Wonnen des Paradieses.²⁴ Ausgestattet mit der Fülle der Tugenden,²⁵ besaß Adam eine so große Vollkommenheit und Würde, daß der aus dem niedrigsten Stoff Gebildete den Engeln gleich war²⁶ und der Gegenwart Gottes sich erfreute.²⁷ Hätten die ersten Eltern das ihnen von Gott gegebene Gebot gehalten und ihre Würde bewahrt, „wären sie zur wahren Ewigkeit gelangt“.²⁸

Gott gab dem Menschen ein Gebot und sagte ihm den sicheren Tod voraus, falls er es übertreten würde.²⁹ Adam aber wollte eher seinem Weibe und der Schlange gehorchen als Gott.³⁰ Nicht etwa aus Schwäche oder Unwissenheit hat er Gottes Gebot übertreten, sondern aus Hochmut (*per superbiam*)³¹: „Er wollte sich selber Gott sein“.³²

Nach Adams Fall wandte der Herr sein Angesicht von ihm ab; Gottes Zorn kam über ihn,³³ während das Licht der Gnade von ihm wich. Er wurde aus dem Paradies verstoßen³⁴ und „mit dem Tode bestraft innerlich und äußerlich“ (*morte mulctatus est interius et exterius*). Zugleich mit der Sterblichkeit kam in ihn auch die Leidensfähigkeit (*passibilitas*), sowie das ganze Elend menschlicher Gebrechlichkeit.³⁵

Infolge seiner Übertretung verlor der erste Mensch die gute Natur (*bonam naturam*), in der er erschaffen worden war, d. i. die Fülle der Tugenden.³⁶ Seine Gerechtigkeit verwandelte sich in Ungerechtigkeit.³⁷ „Die Sonne der

²³ In ps. IV; 505 D. Ähnlich In ps. XXXVIII; 689 B. XIII; 553 B dagegen schreibt Manegold, ohne zwischen Bild und Gleichnis zu unterscheiden: *cum autor ad similitudinem et imaginem suam per rationem et intellectum eos creasset.*

²⁴ In ps. LXX; 858 C. ²⁵ In ps. XLIV; 718 C.

²⁶ In ps. LXXXVI; 891 AB. ²⁷ In ps. XXIX; 627 B.

²⁸ In ps. LXXXVI; 890 B. Vgl. LXXXIV; 936 D.

²⁹ In ps. LXX; 858 C.

³⁰ In ps. XXIX; 627 A. ³¹ In ps. CXVIII; 1063 D.

³² In ps. CVIII; 1032 D: *Adam voluit sibi esse Deus.* Vgl. XC; 971 C: *Adam voluit se ipsum ponere sibi Deum.*

³³ In ps. XXXVII; 681 D. LXXXIV; 937 A. ³⁴ In ps. IX; 534 B.

³⁵ In ps. XXIX; 627. LXXXIV, 936 D, 937 A. XXXVII; 681 C. XLVIII; 850 A. CXVIII; 1063 C.

³⁶ In ps. LII; 760 B. ³⁷ In ps. LIX; 793 D. ³⁸ In ps. XXIX; 628 A.

Wahrheit ging ihm unter³⁸, und er wurde begraben in der Finsternis der Sünde und Unwissenheit.³⁸ Seine Vernunft kam zu Schaden³⁹; Vernunft und Verstand wurden trüfäugig und verfinstert.⁴⁰

Zu all diesem Unheil gesellte sich noch die Gefangenschaft des Teufels, in die durch ihren Ungehorsam unsere Stammeltern gerieten, verkauft unter die Sünde.⁴¹

II

Was immer Adam zustieß, das ist in ihm auch allen seinen Nachkommen widerfahren; denn „jener Adam waren wir . . .; zwar waren wir damals noch nicht, aber in ihm waren wir. Und was immer ihm zustieß, ist daher auf uns übergegangen . . ., denn in jenem waren wir alle.“⁴² In Adam waren wir in der Fülle der Tugenden.⁴³ „In ihm hat die ganze Nachkommenschaft die Sünde des Ungehorsams begangen, die Adam als erster beging.“⁴⁴ „In ihm ist die ganze menschliche Natur wie in der Wurzel verdorben worden.“⁴⁵ Kurz, die ganze Menschheit ist mit ihrem Stammvater solidarisch, und diese Solidarität erstreckt sich sowohl auf die Urschuld als solche, als auch auf deren sämtliche Straffolgen.⁴⁶

In diesen und ähnlichen Stellen vertritt unser Magister mit seltener Klarheit und Entschiedenheit die augustinische These, wonach im paradiesischen Adam alle seine natürlichen Nachkommen enthalten waren und daher auch sozusagen persönlich gesündigt haben.

Nicht weniger klar und bestimmt bekennt sich aber Manegold auch zu der andern Lehre des Bischofs von Hippo, wonach die Adamssünde, in und mit der Zeugung sich fortpflanzend, zur eigentlichen Erbsünde wird.

Zu Ps. XVIII, 13—14: „Die Vergehen, wer sieht sie ein? Von meinen verborgenen reinige mich und vor fremden bewahre deinen Knecht“, gibt unser Exeget u. a. folgende Erklärung:

Oder wir können sagen, daß er verborgene die Erbsünden nennt, die gleichsam verborgen durch den Sündensamen in alle hinabsteigen, und daher sagt er v o n m e i n e n. Diese (Sünde) ist gleichsam erb-

³⁸ In ps. XLVIII; 737 D. XII; 551 A.

⁴⁰ In ps. LXXVI; 890 A: ratio et intellectus per peccatum primi parentis lippientes et calligantes facti sunt. Vgl. XXXVIII; 691 A.

⁴¹ In ps. LXXXIV; 936 BC. Vgl. XXXIV; 661 C. LXVII; 836 C.

⁴² In ps. LXXXIV; 937 A: Ille Adam nos eramus . . .; non enim eramus adhuc nos, sed in illo eramus. Et ideo quidquid illi evenit, hoc secutum est nos . . ., in illo quippe omnes fuimus.

⁴³ In ps. CII; 1000 B.

⁴⁴ In ps. XXXVII; 681 D: peccatum inobedientiae, quod Adam principaliter, et in ipso omnis posteritas perpetravit. Vgl. ebd.; 682 B. LXXXIX; 966 A.

⁴⁵ In ps. CXVIII; 1066 C.

⁴⁶ Siehe noch In ps. XXIV; 604 C. XXX; 632 B: me elatum in Adam despexisti. XXXIV; 661 C: (diaboli) olim toti humano generi praevaluerunt in Adam decepto. XXXVIII; 680 B: illam veram requiem, quam nos in primo Adam habuimus et per eum amisimus. LXXXIV; 936 A: *Domine, maledixisti terram, id est, humanam naturam in primo.*

lich. Fremde aber nennt er die Tatsünden, die, gleichsam nach außen tretend, nicht erblich sind. Oder wir können im Gegenteil verborgene die Tatsünden nennen, deren größeren Teil das Gewissen einem jeden verborgen hält. Fremde dagegen die Erbsünden, die anderswoher, d. i. vom ersten Vater, hinzukam(en).⁴⁷

Demnach steigt die Ursünde von Adam auf verborgenen Wegen in alle seine Nachkommen hinab und wird so erblich, also Erbsünde im Vollsinn des Wortes. Daher auch die sprechende Bezeichnung *tradux peccati*, wörtlich Sündenüberträger, für Adam, welche Bezeichnung in unserm Kommentar mehrmals vorkommt.⁴⁸

Wie sich unser Exeget die Übertragung der Ursünde dachte, ergibt sich aus seinem Kommentar zu Ps. IV. Er unterscheidet dort zwei Arten von Auferstehungen: eine erste von den Sünden und eine zweite, die eigentliche Auferstehung zur ewigen Seligkeit. Sodann erörtert er die Frage, ob es in Christus die erste Auferstehung gegeben habe wie folgt:

Wenn uns aber jemand fragt, ob in Christus die erste Auferstehung gewesen ist, so möge er wissen, daß sie keineswegs in ihm war. Gibt es doch ein Auferstehen nur für einen, der fällt. Christus aber ist in keiner Weise gefallen, weder in Tatsünden noch in die Erbsünde. Daß er nicht in Tatsünden fiel, ist klar. Klar ist aber auch, daß er die Erbsünde nicht hatte. Allein jene nämlich erleiden den Sturz in die Erbsünde, die durch die Strafe eben der Erbsünde, d. i. durch die Konkupiszenz, gezeugt werden. Christus aber ist nicht durch die Konkupiszenz gezeugt worden, weil er ohne fleischliche Lust vom Heiligen Geist empfangen wurde. Christus muß also ganz frei von der Erbsünde genannt werden. Dennoch sagen einige, das Fleisch Christi habe der Urfall gewissermaßen berührt, materiell nämlich, nicht persönlich. Hat ja alles Fleisch in Adam den Fall gemeinsam erlitten. Jenes Fleisch aber, das mit dem Wort verbunden ist, mag den Fall berührt haben, was den Stoff betrifft, da es vom Sündenfleisch geboren ist; dennoch ist es, was die Person Christi betrifft, als von jeglichem Falle frei zu betrachten. Diese nun sagen, die Freiheit von der Sünde sei als die erste Auferstehung in Christus anzusehen. Doch ist die erste Meinung sicherer.⁴⁹

⁴⁷ *Maneg.*: In ps. XVIII; 584 B: Vel possumus dicere, quod occulta vocat originalia peccata; quae quasi occulte per traducem peccati in omnes descendunt, et ideo recte dicit *meis*. Istud est enim quasi haereditarium. Aliena vero dicit actualia, quasi excedentia, non haereditaria. Vel e converso occulta possumus dicere actualia, quorum maiorum pars tegit occulta cuique conscientia [wir lesen hier: quorum maiorem partem tegit occultam cuique conscientia]. Aliena autem originalia, quod aliunde, i. e., a primo parente accessit. Vgl. XX; 588 A: . . . fellis amaritudine, qua omnes in Aadm praeventi sumus, i. e. peccato originali . . .

⁴⁸ Vgl. Praef. alt.; 484 A. I; 484 CD. IX; 534 B.

⁴⁹ In ps. IV; 502 BC: Si quis autem a nobis quaerat, an in Christo fuerit resurrectio prima, sciat minime in eo fuisse. Non est enim resurgere, nisi cadentis; Christus vero nullo modo cecidit, quia neque actualiter, neque originaliter. Quod actualiter non ceciderit, patet. Patet quoque quod nec originaliter. Soli namque

Demnach ist die Konkupiszenz für Manegold eine Straffolge der Ursünde. „Aus der Strafe der Ursünde kommt dies, schreibt er im Kommentar zum gleichen Psalm, daß die unerlaubten Regungen nicht in unserer Gewalt sind“.⁵⁰ Die fleischliche Lust ist aber auch die Wirkursache der Übertragung der Erbsünde. Wo sie fehlt, wie bei der Zeugung Christi, fehlt auch die Erbschuld. Weil vom Sündenfleisch genommen, konnte das Fleisch des Erlösers zwar von der Konkupiszenz berührt werden — inwiefern präzisiert unser Autor nicht — die Person Christi aber ist davon gänzlich unberührt geblieben.

Die Geschlechtslust ist gewissermaßen eine Ungerechtigkeit (*iniquitas*), weil aus Ungerechtigkeit, d. i. aus der Übertretung des ersten Menschen, hervorgegangen. Zwar ist die Zeugung in der Ehe frei von Schuld; „trotzdem zieht sie die gebührende Strafe nach sich, nämlich die Lust“ (*sed tamen atrahit debitam poenam, id est, delectationem*).⁵¹

Was unser Theologe von der Geschlechtslust sagt, ist zum Teil schwer verständlich. Zumal der letzte Satz mutet seltsam, ja befremdend, an. Eines dürfte jedoch klar sein: Zwischen Konkupiszenz und Erbsünde besteht nach Manegold eine so enge Beziehung, daß die Annahme berechtigt erscheint, er habe mit seinem Lehrmeister Augustinus in der Geschlechtslust nicht nur die Wirkursache der Erbschuld, sondern auch deren Wesenselement gesehen.

III

Ein deutliches Echo hat Augustins Lehre von der verdammten Masse in unserm Kommentar geweckt. In seiner Erklärung zu Ps. LXX, 14: „Ich aber werde immer hoffen und das Lob auf dich noch mehr“, führt beispielsweise Manegold folgendes aus:

Alles hat Gott getan, was im Menschen zu tun war; der unselige Mensch aber ist durch seine Übertretung gefallen, und es ist in ihm geworden gleichsam eine Masse des Verderbens des ganzen Menschen-

illi casum originalis peccati patiuntur, qui per poenam ipsius originalis peccati, id est, per concupiscentiam generantur; Christus vero per concupiscentiam generatus non est, quia sine carnali delectatione de Spiritu Sancto conceptus est. Christus ergo originalis peccati sane expers dicendus est. Dicunt tamen quidam, carnem Christi casum originale quodam modo attigisse, materialiter scilicet, non personaliter. Omnis enim caro in Adam casum communiter pertulit. At tamen illa caro, quae verbo adiuncta est, licet casum attigerit, quantum ad materiam, quia de peccati carne nata est, tamen quantum ad personam Christi, casus omnis expers dicenda est. Et hi tales immunitatem a peccato primam resurrectionem in Christo dicunt accipiendam esse; prima vero sententia probator est.

⁵⁰ Ebd.; 504 D: *Ex poena enim originalis peccati est hoc, quod in potestate nostra non sunt illiciti motus . . .*

⁵¹ In ps. L; 750 C. — In seinem Kommentar zum „klassischen“ Erbsündentext Ps. L, 7 erwähnt zwar unser Magister die Erbsünde mehrmals, aber nur kurz.

geschlechts. Würde Gott diese ganze Masse zugrunde richten, könnte niemand sagen, er sei ungerecht, weil er es gerechterweise tun würde, und daher wäre er sogar dafür zu loben.⁵²

Doch scheint unser Magister die intellektuellen und sittlichen Fähigkeiten der Masse der Zuverderbenden keineswegs so pessimistisch beurteilt zu haben wie der Lehrer von Hippo. Allerdings klingt Manegolds Erklärung von Ps. CXV, 11b: „Alle Menschen sind Lügner“, nicht gerade optimistisch. Es heißt dort:

Das ist: Nicht soll sich der Mensch auf sich verlassen, noch soll er auf sich vertrauen, weil jeder Mensch als solcher (*omnis homo in quantum homo est*), falls er sich von sich etwas verspricht, ein Lügner ist; Gott aber ist wahrhaftig. Seine Gnade macht den, der aus sich ein Lügner ist (*qui per se mendax est*), wahrhaftig.⁵³

Im Gegensatz hierzu erklärt aber unser Theologe an einer andern Stelle die Gotteserkenntnis für etwas dem Menschen Natürliches.⁵⁴ Gotteserkenntnis setzt er sogar bei den Heiden voraus, wenn er ihnen den Vorwurf macht, den Schöpfer dem Geschöpf hintangesetzt zu haben.⁵⁵ Von Plato und andern Philosophen schreibt er, Gott habe sich vor ihnen nicht verborgen und ihnen soviel Verstand verliehen, daß sie das Naturgesetz erkannt haben.⁵⁶

In der sittlichen Wahlfreiheit sieht Manegold eine von der Natur des Menschen unzertrennliche Gottesgabe.⁵⁷ Allerdings ist die Willensfreiheit durch den Sündenfall geschwächt (*debilitatum*) worden.⁵⁸ Doch ist niemand zum Sündigen genötigt.⁵⁹ Auch die göttliche Gnade hebt die menschliche Freiheit nicht auf.⁶⁰ Mehr noch, „jeder Mensch hat dies von Natur aus dank seiner Intelligenz und Vernunft, daß er Gott Frucht bringe, d. i. gute Werke verrichte.“⁶¹ Zur Erlangung der ewigen Seligkeit freilich reicht der freie Wille nicht aus, denn allein durch Gottes Gnade (*sola gratia Dei*) kann der Mensch gerettet werden.⁶²

Hat unser Autor mit der Notwendigkeit der Gnade auch deren Allgemeinheit gelehrt? In diesem Punkte ist bei ihm ein gewisses Schwanken zu beobachten. Bald erklärt er ganz allgemein, Christus habe sich für das Heil

⁵² In ps. LXX; 789 D: (Deus) omnia fecit, quae facienda erant in homine; sed miser homo praevaricando lapsus est, et facta est in eo quasi massa perditionis totius generis humani. Hanc massam Deus si totam perderet, nullus diceret, quod iniustus esset, quia iuste hoc faceret, et ideo in hoc etiam laudandus esset. Vgl. LVIII; 789 D: suscepiste me hominem per Verbum tuum de massa pendendorum . . . LXXXVIII; 957 D: nos assumpsisti de massa pendendorum.

⁵³ In ps. CXV; 1046 D.

⁵⁴ In ps. LVIII; 791 D: naturaliter omnis homo habet cognitionem Dei.

⁵⁵ Siehe beispielsweise in ps. XXVIII; 623 D. XXXVI; 676 A. LVIII; 791 D – 92 A. LXXXII; 928 D. CVI; 1023 B.

⁵⁶ In ps. LIV; 773 C. ⁵⁷ In ps. XXXI; 643 D.

⁵⁸ In ps. XXXIX; 697 B. ⁵⁹ In ps. XXXV; 669 C.

⁶⁰ In ps. LXXXVIII; 913 A.

⁶¹ In ps. LXXVII; 903 C: Omnis homo naturaliter ex intelligentia et ratione hoc habet, ut fructum Deo reddat, id est, bona opera faciat.

⁶² In ps. XXXI; 641 D. CXVIII; 1054 D – 55 A.

der Menschen (pro salute hominum) geopfert,⁶³ seine Seele für alle (pro omnibus) dahingegeben;⁶⁴ bald schreibt er einschränkend, das Wort Gottes sei für das Heil aller Gläubigen (ad salutem omnium credentium) Mensch geworden.⁶⁵ In Übereinstimmung mit letzterem Satz scheint er an einer andern Stelle zu lehren, daß die Gnade den Gläubigen vorbehalten sei.⁶⁶ Immerhin ist in unserm Kommentar der augustinische Heilspartikularismus nirgends eindeutig und konsequent vertreten.

In diesem Zusammenhang erhebt sich auch die Frage, wie sich unser Magister zur augustinischen Lehre von der absoluten Prädestination und Reprobation gestellt hat. Beiläufig erwähnt er sowohl die eine⁶⁷ als auch die andere.⁶⁸ Vom göttlichen Vorherwissen ist gleichfalls gelegentlich die Rede.⁶⁹ Wie aber letzteres zur Vorherbestimmung sich verhält, darüber gibt unser Kommentar — soviel wir sehen — keine Auskunft.

Alle diese mit dem Erbschulldogma zusammenhängenden Probleme dürfte Manegold in seinem Paulinenkommentar eingehend erörtert haben. Wie er es getan, ob im Sinne Augustins oder auf andere Weise, läßt sich nicht mehr feststellen, da genannter Kommentar als verloren zu betrachten ist.⁷⁰

*

Schon der Psalmenkommentar dürfte genügen, um Manegold von Lautenbach den ersten Platz unter den wenigen Exegeten des 11. Jahrhunderts zu sichern. Er begnügt sich nicht damit, Zitate aneinanderzureihen, sondern wählt aus der Väterexegese zu den Psalmen das ihm Zusagende aus, um es auf mehr oder weniger persönliche Weise wiederzugeben.

Ebenso verfährt er hinsichtlich der Dogmatik, soweit sie in seinem Kommentar in Erscheinung tritt. Auf diesem Gebiet vertraut er sich mit Vorliebe der Führung Augustins an. Das trifft in besonderem Maße zu für seine Erbsündenlehre. Übernimmt er doch vom Bischof von Hippo sowohl

⁶³ In ps. IX; 532 B. ⁶⁴ In ps. LXXVII; 904 A. ⁶⁵ In ps. XXVI; 617 B.

⁶⁶ In ps. CIV; 1014 A: non omnium est gratia (non enim omnium est fides).

⁶⁷ In ps. XXVI; 617 B, wo es von den Gläubigen heißt, Gott habe sie in Christo „vor der Grundlegung der Welt erwählt“.

⁶⁸ In ps. I; 489 A: Nescire Domini ponitur pro reprobare, iuxta illud: *Amen dico vobis, nescio vos.*

⁶⁹ In ps. LXI; 805 AB.

⁷⁰ In seinem Artikel: „Geschichtliches aus mittelalterlichen Bibliothekskatalogen“ in Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XXXII, 1907, S. 692, erwähnt *Manitius* folgendes Manuskript: *Cremona* 1201 (544) III, 527 „Expositio epistolarum secundum Manegaldum“. Eine von uns veranlaßte, vom Direktor der Biblioteca Governativa di Cremona, Dr. Angelo Daccò, veranstaltete Umfrage nach dieser Handschrift bei allen in Betracht kommenden Instituten von Cremona hatte folgendes Ergebnis: Die Handschrift der „Expositio“ ist erwähnt in einem Inhaltsverzeichnis der Kapitelsbibliothek des Domes von Cremona. Dieses Verzeichnis steht auf der letzten Seite (c. 195 b) des Kodex „Mss 1181“ des Kapitelsarchivs des Domes von Cremona. Die Handschrift selber ist in Cremona nicht mehr vorhanden. Auch *Mazzatinti*: *Inventari dei Mss delle biblioteche d'Italia*, Bd. LXX, führt sie nicht an.

die Natursündentheorie, wonach in Adam die Menschennatur, die ganze Menschheit, gesündigt hat, als auch die eigentliche Erbschuldlehre, wonach die Ursünde auf sämtliche Nachkommen Adams sich vererbt, und zwar vermittels der Ursündenstrafe der Konkupiszenz, die zugleich Wirkursache und Wesenselement der Erbsünde ist.

Dagegen hat sich unser Magister keineswegs alle harten Konsequenzen, die Augustinus aus seiner Erbsündenlehre gezogen hat, zu eigen gemacht. Zwar findet sich auch bei ihm das augustinische Theologem von der verdammten Masse, zu der die Erbschuld die Menschheit gemacht hat. Doch schreibt er — im Gegensatz zu Augustinus — dem natürlichen Menschen sowohl die Fähigkeit zu, die Wahrheit, ja sogar Gott, zu erkennen, als auch die sittliche Wahlfreiheit. In der Frage nach der Ausdehnung des göttlichen Heilswillens sowie der Erlösung ist seine Haltung schwankend, doch neigt er offensichtlich dem Heilsuniversalismus zu.

Auch beim Augustinus-Schüler Manegold von Lautenbach ist also — wie bei fast allen Theologen des 11. Jahrhunderts — eine vielleicht unbewußte, aber deutliche Abkehr vom strengen Augustinismus festzustellen.

Lostheorie und Lospraxis bei Zinzendorf

Von Erich Beyreuther

„Nikolaus Ludwig, Graf und Herr von Zinzendorf und Pottendorf, geboren 1700, ging im Jahre 1760 als ein Eroberer aus der Welt, desgleichen es wenige und im verflossenen Jahrhundert keinen wie ihn gegeben.“ Damit umriß Johann Gottfried von Herder das Lebenswerk des Grafen.¹ Als erster Ordinarius der erneuerten Brüder-Unität hat er sie entscheidend geprägt. Mitten in einem Zeitalter des ausgeprägten Staatskirchentums in Europa entstanden Brüdergemeinen, zuerst in Herrnhut und sich schnell ausbreitend in anderen Teilen des europäischen Festlandes, auf den britischen Inseln und in Amerika, später in Afrika und Asien. Diese Freikirche auf europäischem Boden, die weithin nur geduldet war, übernahm sehr rasch nach ihrer Entstehung die große Aufgabe der Heidenmission und einen praktischen ökumenischen Dienst zwischen den Konfessionen. Bauern, Handwerker und wenige Akademiker bildeten die Streiterschaa, mit der Zinzendorf vor keinem „unmöglich“ zurückschreckte.

Das ist alles hinreichend bekannt. Nicht so bekannt ist, in welchem Ausmaß dem Los bei diesem weitgespannten Einsatz der Brüder und des Grafen eine entscheidende Rolle zufiel. Das gesamte Gemeindeleben stand „unter der unmittelbaren Führung des Heilandes durch das Los“. Das Los regelte die öffentlichen Angelegenheiten in den Brüdergemeinen, die eine Glaubens- wie Lebensgemeinschaft in ihren gesonderten Siedlungen bildeten. Es wurde auch als Privatlos fleißig verwendet. Das Vertrauen zu der Lospraxis wuchs parallel zu der Ausweitung der Arbeitsfelder und dem Aufblühen der Gemeinen. Keine Gemeinde hat auf das Los verzichten wollen. Man glaubte von ihm so handgreiflichen Segen zu empfangen, daß man davon nicht mehr lassen wollte. Für Generationen von Brüdern ist die Geschichte ihres persönlichen Lebens wie die der Brüder-Unität mit dem Los verbunden. Im Zuge dieser Entwicklung wurde die Lostheorie und Lospraxis immer feiner ausgearbeitet. Schließlich entstand daraus ein ganzes System komplizierter Spielregeln, die unbedingt eingehalten werden mußten, um den wirksamen Gebrauch zu gewährleisten. Eine gewisse Einübung und ein ausgeprägtes Fingerspitzengefühl wurden verlangt, so daß man sich nach Charismatikern der Losübung umsah und sie auch fand.

¹ Aus *Adrastea*, hrg. von J. G. von Herder, Leipzig 1882, IV. Band: in Herders säm. Werken, 1886, XXIV. Bd.

Nach Zinzendorfs Heimgang wurden die Gedanken des Grafen über das Los systematisch gesammelt und die bisherigen Erfahrungen mit dem Los durchprüft. 1769 beschloß die Synode nach gründlichen Vorarbeiten und Beratungen eine Losordnung, die peinlich genau eingehalten werden sollte. Sie galt als Rahmenordnung bis 1869, einzelne Teile fielen schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus; um 1889 wurde das letzte Stück abgebaut.² Damit war eine merkwürdige, aber doch auch großartige Ordnung beseitigt worden. Jedenfalls steht schon bei einem ersten Überblick fest, daß sich die Brüder-Unität zweifelsohne sehr lange unter der von Zinzendorf eingeführten Losübung wohlgeföhlt und sie nicht als einen Fremdkörper empfunden hat. Sie muß doch die geistige Kraft besessen haben, ihre Lostheorie wie ihre Lospraxis theologisch so auszuformen, daß sie nicht in Widerstreit mit ihrem klar ausgeprägten Wesen geriet. Die Losübung ist tatsächlich keine abstruse Erscheinung. Die Leistungen der Brüder-Unität, die ihr einen solchen bestimmenden Platz einräumte, ihre Gesamtbedeutung innerhalb der protestantischen Kirchen- und Missionsgeschichte, aber auch Zinzendorfs Stellung in der Theologiegeschichte sprechen dagegen. Und doch handelt es sich hier um ein Unikum, um eine Besonderheit, die einzig in der Kirchengeschichte dasteht.

Merkwürdigerweise fand diese Erscheinung noch keine eingehendere Bearbeitung, die sie vor allem auch theologisch zu begreifen suchte, obwohl das Material dazu verhältnismäßig reichlich fließt und zu fassen ist. Offensichtlich hat hier Albrecht Ritschl mit seiner inquisitorischen Geschichte des Pietismus abschreckend gewirkt, in der auf Zinzendorfs Losübung der Bannstrahl fiel.³ Ritschl donnerte gegen das „abergläubige Verfahren“, welches die Brüdergemeinde unter das Joch ganz zufälliger und wertloser Lospraktiken beugte. Bei Zinzendorf meinte Ritschl die Hilflosigkeit eines Mannes konstatieren zu müssen, welcher den Verhältnissen, die er selbst herbeigeföhrt hatte, nicht mehr gewachsen war. Statt nach eigener Überlegung zu entscheiden, indem man feststellt, ob die geplante Tat nicht gegen ein Pflichtgebot verstößt und dann handelt, nahm der Graf zu einem Los seine Zuflucht. Hier trete ein unchristlicher Enthusiasmus auf, der ein Orakel suche und es für eine göttliche Entscheidung annehme.

Albrecht Ritschl stand damals stark unter dem Eindruck eines eben erschienenen Werkes über Zinzendorf, das den Grafen vom Luthertum her verstand. Und doch stellte sich Ritschl nicht die Frage, ob nicht auch die Losübung beim Grafen aus der gleichen Grundhaltung erwachsen sein

² Die reiche Zinzendorf-Literatur bringt überall verstreute Hinweise auf die Lospraxis. Eine gründliche und kritische systematische Darstellung fehlte bisher. Kleine Abhandlungen liegen vor bei: Herm. Plitt, Über den Gebrauch des Loses in der Brüdergemeinde, in: Der Brüderbote, 16. Jg., 1878 (abgekürzt: Plitt) und bei J. Schütz, Der Losgebrauch in der erneuerten Brüderkirche bis zum Tode Zinzendorfs, in: Der Brüderbote, 37. Jg., 1898 (abgekürzt: Schütz) und in dem dreibändigen Werk über Zinzendorfs Theologie von Herm. Plitt, 1871, vor allem im 2. Band (abgekürzt: Plitt II). Als Materialsammlungen sind diese Arbeiten trotz ihrer bisweilen unkritischen Haltung beachtlich.

³ Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus, Bd. III, 257, II, 434.

könnte.⁴ Bis heute gilt es fast als wissenschaftliche Voraussetzung, daß bei Zinzendorf keine einheitliche Grundüberzeugung zu finden sei, von der aus eben auf alles ein ganz bestimmtes Licht fällt. Vielmehr wird weithin angenommen, daß sich die Ideen, Theorien und Überzeugungen wie die Praxis des Grafen aus den heterogensten Bestandteilen zusammensetzten. Es ist dann immerhin merkwürdig, daß bei einem solchen Durcheinander bzw. Nebeneinander widerstreitender Gedanken der Graf ein solches Lebenswerk aufbauen, einheitlich ausrichten und einen bis heute noch nicht ausgeschöpften Reichtum an theologischen Anstößen auszustrahlen vermochte.⁵

Wir werden uns hier auf Lostheorie und Lospraxis bei Zinzendorf beschränken können. Wenn auch die Geschichte der Brüder-Unität weithin mit der Lebensgeschichte des Grafen zusammengeht, so sind beide doch nicht identisch. Die Gemeinen haben sehr früh und sehr kräftig ihre Eigenständigkeit entwickelt, auf die der Graf wohl einen entscheidenden Einfluß ausübte, die er aber doch nicht diktatorisch bestimmen wollte noch tatsächlich konnte. Doch bei der Geschichte der Losübung vermögen wir uns auf Zinzendorf zurückzuziehen, denn hier stand die Gemeinde völlig unter seinem gestaltenden Einfluß. Die Geschichte des Loses ist eine Geschichte dieser Einrichtung beim Grafen. Die Gemeinde hat nur 1769 das alles in ein System geordnet und kanonisiert, was sie hier von Zinzendorf besaß. In der Endwirkung ergab sich freilich aus dieser Kanonisierung eine langsame Erstarrung. Die Lostheorie und Lospraxis war aus dem lebendigen Fluß der Entwicklung, die sie unter Zinzendorf besaßen, künstlich isoliert worden.

II

Die Frage nach dem Ursprung des Losgebrauches ist in der Brüder-Unität früh gestellt worden. Die erste Generation hatte das Los naiv, ohne viel nach dem Herkommen zu fragen, praktiziert. Die zweite Generation stellte die Frage. Die Synode vom Jahr 1769 vermochte sie aber nur allgemein zu beantworten. „Der selige Jünger (Graf von Zinzendorf) habe schon in seinen jungen Jahren in seinen Konversationen mit dem Heiland sich einer ähnlichen Methode bedient, mit dem Heiland zu reden, und er ist später immer mehr hineingekommen, da er sowohl für seine Person als in der ersten Gemeinzeit sich in sehr schweren Verhältnissen befand und dadurch oft wider aller Menschen Begriff wunderbar und richtig geleitet worden ist. In der Gemeinde ist es aber erst 1727 und 1728 aufgekommen. Als es zur Gründung der Gemeinde in Herrnhut kam, so machte man die Hauptämter oder vielmehr ihre Besetzung durchs Los. Und bei den darauf

⁴ Bernhard Becker, Zinzendorf in seinem Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit, 1886.

⁵ Gösta Hök, Zinzendorfs Begriff der Religion, 1948; Leiv Aalen, Den junge Zinzendorfs Teologi, Oslo, 1952; derselbe: Die Theologie des Grafen von Zinzendorf, Ein Beitrag zur „Dogmengeschichte des Protestantismus“, in: Werner-Elert-Gedenkschrift, Berlin 1955; derselbe: Kirche und Mission bei Zinzendorf, Aus den Geburtswehen der evang. Weltmission, in Luth. Rundschau 1956.

folgenden und damit schon verknüpften sehr schweren Umständen, wobei kein Menschenverstand zureichte, den rechten Weg zu finden, bediente man sich des Loses mit solchen Effekt und solchen Folgen, daß man darüber erstaunen muß. Die Gemeinearbeiter machten einen Bund mit einander, weder ihren Köpfen zu folgen, noch dem Rat anderer Leute, die es sonst gut meinten, sich zu überlassen, sondern den Heiland selbst zu fragen und ihm kindlich zuzutrauen, daß er sie den rechten Weg führen werde. Es ist aber das Los in den ersten Zeiten doch sehr wenig und nur in Sachen von größter Wichtigkeit gebraucht worden, nachdem vorher alles nach der heiligen Schrift gründlich erwogen und überlegt.“⁶

Dieser Bericht befriedigt wenig, denn er läßt die Frage völlig offen, auf welche Weise Zinzendorf zu dem Losgebrauch gekommen ist und ihn „zur neuen Verkehrsform mit dem Heiland“ machte. Zinzendorf hat, als die Angriffe gegen die Anwendung des Loses in der Öffentlichkeit einsetzten, immer wieder darauf hingewiesen, „wie es in der Welt gehalten und daß nicht nur die Heiden, sondern auch die Christen das Los in wichtigen und geringen Affären gebraucht und bis auf den heutigen Tag gebrauchen“.⁷ Der Graf konnte an einer damals weitverbreiteten Sitte anknüpfen, die „allerorten und allezeit“ geübt worden ist. So wenig Einzeluntersuchungen über diese Volkssitte vorhanden sind, war sie damals in verwilderter Form eine abergläubige Frage an das Glück geworden, gepaart mit Neugierde, mit Schicksalsangst. Das Los wurde im Volk als Gottesurteil verstanden. Aber nicht nur in der privaten Sphäre, auch im öffentlichen Raum, im Verwaltungsapparat der Obrigkeit, bei der Ämterverteilung auf dem Rathaus, bei der Soldateska war das Losen sehr geübt. Zinzendorf verteidigte sich einmal mit den Feststellungen, „daß das Los überall in der Christlichen Evangelischen Kirche in gefährlicheren Dingen gebraucht werde als bei uns und daß es in Obrigkeiten und Ministerial-Sachen an vielen Orten decisiver gebraucht werde als bei uns“.⁸

Der kirchliche wie der säkulare Losgebrauch ist dem Grafen offensichtlich schon bei seiner Praxis als junger Hof- und Oberappellationsrat beim kurfürstlichen sächsischen Geheimen Rat vielfach entgegengetreten, daß er diese Feststellung in einer Schrift treffen konnte.⁹ Interessant ist, daß sich Zinzendorf später im steigenden Maße auf Luther zu berufen pflegte. Er sorgte in der Öffentlichkeit dafür, daß Luthers Ausführungen über das Los in der Auslegung des Propheten Jona bekannt wurde. Luther sagt dort in Kapitel I zu Vers 7: „Um andern sage ich: daß mir noch nicht bewußt sei, daß Losen ein verbotenes Werk sei. Es ist wohl verboten, man solle Gott nicht versuchen, aber losen und Gott versuchen ist weit von einander. Denn auch die Apostel, Ap. Gesch. 1,26 losten über St. Matthiam . . . Mich dünkt, losen sei an ihm selbst ein recht Glaubens-Werk und möge wohl durch

⁶ R 2 B 45, 2, Beilage z. Synode 1769.

⁷ R 2 A 43 b I, Prov.Syn. 1749, 16. X.

⁸ Zinzendorf, Kreuzreich (1745) S. 47.

⁹ Beyreuther, Zinzendorf und die sich allhier beisammen finden (Zinzendorf-Biographie, 2. Bd.) 1959, S. 9 ff.

Fürwitz und eigne Lust mißbraucht werden, wie des Schwertes und Eides, aber das ist nicht des Werks sondern der Person Schuld, wie gesagt ist. So beweisen sie auch nicht, daß losen sei Gott versuchen, wenn ich für mich und meinen Fürwitz ohne alle Not Gott ein gewiß Ziel, Stund, Stätte, Maß, Person, Weise und Werk setzte, daß er tun und sich also greiflich merken lassen solle . . . Im Losen . . ., da werden zween, drei oder wie viel ihr sind, eins und machen einen Bund über eine Sache, . . . befehlen solches Gott, welchen das Los treffen werde und sind zuvor der Sache eins, daß, welchen es trifft, der soll es sein, als von Gott geordnet . . . Christenmenschen . . . sollen gläuben, daß Gott das Los und Glück meistere und nicht zweifeln, daß von Gott gegeben und genommen wird alles, was durchs Los und Spiel gegeben oder genommen wird . . . Also auch, weil man im Los nicht stimmt, welchem es gegeben werden soll, sondern stellet es dahin frei auf Gottes Berat und ist zufrieden; so ist es auch nicht Gott versuchen, sondern ein gut Werk an ihm selbst, und wo es im Glauben geschieht, ein göttlich Werk, das ihm zu Ehren geschieht. Denn wenn etwas durchs Los wird, das ist ja sein, und wer es ihm nehme, der täte es wider Gott. Und was ist Losen anders, denn ein Verbündnis, des wir unter einander eins werden über einer Sache . . . Hier ist nichts Arges . . . Gott ist so fromm und recht, daß er das Los nicht läßt irren.“¹⁰

Zinzendorf hat auch dafür gesorgt, daß die Praxis Melancthons, der Zukunftsfragen auf dem Wege der Astrologie zu beantworten suchte, obwohl ihn Luther hier tadelte, bekannt wurde. Auch kannte man in den Gemeinen Melancthons bittere Selbstvorwürfe, daß er astrologischen Warnungen nicht gefolgt sei, als er sah, wie seine Tochter in einer unglücklichen Ehe mit Sabinas so bitter leiden mußte.¹¹ Doch über Luther hinaus berief sich der Graf auf die biblischen Vorbilder in den Urim und Thummim des Alten Testaments und in der Apostelgeschichte.¹²

Doch daß der Graf die Losübung so stark hervorstellte, lag doch wohl an der ganzen Zeitstimmung, die ihn mitprägte. Die große Bewußtseinskrise Europas war heraufgezogen. Die Grenzscheide zwischen dem magischen und dem rationalen Lebensgefühl war sichtbar geworden. Halb noch steckten die Menschen im magischen Lebensgefühl, halb waren sie ihm schon grenzenlos gewordenen Welt als das alleingelassene Ich. Mystizismus und Alchimie beherrschten die Geister in gleicher Weise wie die reine Mathematik, das neue Evangelium für viele Gebildete. Zinzendorfs Großeltern hatten in Dresden eine alchimistische Küche betrieben, die später nach Großhennersdorf verlegt wurde, wo Zinzendorf aufwuchs. Der Graf war einmal selbst nahe daran, einen Alchimisten anzustellen. Der astrologische Wochenkalender wurde in viele Diarien eingebunden. Das Irrationale des Schicksals hat wohl kaum eine Zeit so stark empfunden wie die lebens-

¹⁰ Büdingerische Sammlung 1744, III, 760.

¹¹ Plitt II, 402.

¹² s. o.

lustige Barock- und Rokokozeit, die doch wiederum so von Angst und Zweifel gepackt war, da die Versuchung zum Atheismus an den Höfen grassierte. Von da aus muß der Losgebrauch einen gewissen Aufschwung genommen haben, den Luther noch nicht in diesem Umfang gekannt haben muß. Denn so positiv der Reformator sich über den Losgebrauch aussprach, persönlich hat er ihn, soweit wir wohl wissen, nicht ausgeübt.¹³

Zinzendorf ist in eine Zeit hineingeboren, in der der Pietismus eine gesteigerte Frömmigkeit aufbrachte. Auch hier strebte man danach, sich der Vorsehung anzuschmiegen und ihren Willen zu erkennen in den ganz konkreten Einzelentscheidungen des Alltags. Der Siegeszug der physikotheologischen Bewegung, die die ganze Breite der Theologie erfaßte, stärkte diese Neigung ungemein.¹⁴ Zinzendorf hat von 1710 bis 1716 täglich am Tisch August Hermann Franckes gespeist, dessen berühmtes Buch von den „Segenvollen Fußstapfen des noch lebenden und waltenden liebevollen und getreuen Gottes“ eine Demonstration eindrucklichster Art von handgreiflichen Beweisen der Vorsehung bildete.¹⁵

August Hermann Francke entwickelte für sich eine gewisse Verfahrensweise, um die Fußstapfen Gottes zu erkennen. Als glänzender Organisator verstand er alle seine Pläne, zu denen er sich innerlich gedrängt fühlte, sorgfältig vorzubereiten, alles klug zu bedenken und darüber zu beten. Dann hatte er getan, was ihm zukam und nun wartete er „passive“, wo sich „der Finger Gottes“ zeigte. Nach seinem berühmten Zeugnis fiel ihm dann alles zu, wenn Gott hervorgetreten war.¹⁶ Die Entwicklung dieses, theologisch weithin von der Physikotheologie gespeisten Vorsehungsglaubens, wie ihn das 18. Jahrhundert weiterentwickelte, führte auf der einen Seite zum typischen Vorsehungsglauben der Aufklärung, in pietistischer Übersteigerung zu Jung-Stilling als „Kind der Vorsehung“.¹⁷

Zinzendorf war seiner ganzen Natur, seinem stürmischen Temperament entsprechend nicht in der Lage, wie August Hermann Francke oft lange Zeitspannen hindurch sich „passive“ zu zeigen, bis er einen Wink Gottes vernehmen konnte. „Ich liebte Pferde, Grandeurs und meine Natur portierte mich, einen Xenophon, Brutus, Seneca usf. abzugeben. Die Modelle von meinen Eltern und Groß- und Urgroßeltern waren demgemäß.“¹⁸ Er gab sich gern „kavalierement“. Auf seinen Reisen kultivierte er das Überraschungsmoment. Plötzlich tauchte er dort auf, wo man ihn nicht erwartete oder ihm ablehnend gegenüberstand, überwand allen Widerstand durch seine bezaubernde Persönlichkeit, um nach diesem Sieg, der sich nur zu oft dann als ein Scheinsieg erwies, ebenso schnell wieder zu verschwinden, wie

¹³ Beyreuther, August Hermann Francke, Biographie, 1956, S. 169; ders. Zinzendorf II, auch derselbe, Der junge Zinzendorf, 1957.

¹⁴ Wolf, Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, 1957.

¹⁵ Beyreuther, A. H. Francke, 147.

¹⁶ Beyreuther, A. H. Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung, Hamburg 1957, S. 57.

¹⁷ Hs. R. Günther, Jung-Stilling, 1948 II.

¹⁸ L. C. v. Schrautenbach, Der Graf v. Zinzendorf, 1851, S. 288.

er aufgetaucht war. Er liebte auch nachts zu reisen und dann stand er früh mitten unter Freunden oder Verächtern, ehe sie es recht fassen konnten. Es könnten noch viele Züge dafür beigebracht werden, wie hier sich das Soldatenblut seiner Vorfahren meldete. Zeitlebens hat er sich auch in Ansprachen und seinen zahlreichen Gelegenheitsäußerungen mit ihrer verblüffenden Anschaulichkeit militärischer Bilder und Vorstellungen bedient, so sehr er selbst keine soldatische Erscheinung darstellte. Die berühmt gewordenen Losungen der Herrnhuter Brüdergemeine sind eine Nachahmung der militärischen Tagesparolen im Soldatenlager.¹⁹ Von Natur aus liebte der Graf klare, eindeutige und knappe Weisungen und Antworten. Von da aus ergab sich bei ihm eine natürliche Neigung zur knappen und eindeutigen militärischen Befehlssprache des Loses. Passivität mochte er nie. Stürzte er sich später wirklich in viele Schwierigkeiten, zu denen ihn praktisch ein Losentscheid veranlaßt hatte, erwies sich dann alles als Fehlschlag, so demütigte er sich, aber er kämpfte sich tapfer durch und glaubte sich kindlich durch. Nicht umsonst ist er der Dichter der Streiterlieder.

Zinzendorf hat sich später immer wieder Gedanken gemacht, warum die Losübung für ihn die einzig mögliche Form war für einen „modus sortiendi“, wenn er sich des göttlichen Willens in einer Sache nicht gewiß war. „Da hat nun der Heiland verschiedene Führungen. Einen führt er durch den Verstand. Dem andern schenkt der Heiland viele Empfindungen in seinem Gemüte. Dem dritten gibt er einen so systematischen Zusammenhang nach dem Worte Gottes . . . Den Weg richtet man sich nicht selber, sondern der Heiland richtet sich nach unserer Beschaffenheit. . . . Alles ist sehr gut. Er offenbart sich den Menschen nach ihrer Fassung durch einen unterschiedenen Weg, daß, wenn sie nur das haben, was ihnen der Heiland gibt, so sind sie selig in der Welt.“²⁰ Zinzendorf rechnete sich zu der zweiten Art, die durch die Empfindungen ihres Gemütes, durch Lösungen und Weisungen, die ihnen ihr Herr durch Geistesleitung gab, gelenkt wußten.

Damit stehen wir vor dem Begriff der „Salbung“, mit dem allein zusammen sich auch Zinzendorfs Lostheorie verstehen läßt. Unter Anknüpfung an Johannes 2, 20 rechnet der Graf mit der Führung durch den Heiligen Geist in all den konkreten Entscheidungen des Lebens, um Gottes Willen zu treffen.²¹ „Allgemeine Sachen wissen wir, zum Exempel Glauben halten, treu, vorsichtig sein, aber in Spezialsachen lehrt uns die Salbung, was und wie wir es tun sollen und zwar durch Warnung, Ahndung, Trieb.“²² In dieser Richtung wirkt der Heilige Geist unermüdlich im Christenherzen. Zinzendorf vergleicht dieses „Amt des Heiligen Geistes“; er spricht in Anlehnung an Jesaja 66, 13 fast immer vom Mutteramt des Hei-

¹⁹ Beyreuther, Zinzendorf II, 208.

²⁰ Zinzendorf, Berliner Reden für Männer (1738) I, 162 ff.; A. G. Spangenberg, Apogetische Schlußschrift, Qu. 416; Otto Uttendorfer, Zinzendorfs Weltbetrachtung, 1929, 219 ff.; derselbe, Zinzendorfs Lebensideal, 1940, S. 296.

²¹ Uttendorfer, Weltbetrachtung 211; Plitt II, 424; Bld. Sammlg. III, 749; Wilh. Bettermann, Theologie und Sprache bei Zinzendorf, 1935, 88.

²² Herrnhuter Diarium, 22. 10. 1735 (Herrnh. Archiv), Schrautenbach 85.

ligen Geistes, mit der beständigen, unermüdeten Regung und Bewegung einer Mutter, die täglich, fast stündlich sagt: „Siehe, mein Kind, das laß bleiben.“ Bei dieser Erziehung durch den Heiligen Geist kommt es schließlich so weit, daß nach Zinzendorf der Christenmensch jene Regungen und Bewegungen, die durch ihn ins Herz strömen, so gewohnt wird, wie es bei den leiblichen Eltern ist, „die manchmal nur die Gabel aufheben dürfen, wenn niemand von der ganzen Haus- und Tischgesellschaft es merkt, so weiß es das Kind“.²³

So stark das Zinzendorf unterstreichen kann, so sehr wird auch diese Aussage wieder durch seine *theologia crucis* begrenzt.²⁴ Wie Christus sich ganz in die Armseligkeit des irdischen Fleisches begab, mitten hinein in unsere Armut, so kommt auch der Heilige Geist in ein Herz, das mitten in der Gebundenheit an Fleisch und Blut, an Sünde und Schuld verhaftet ist und nur eine „Sünderseligkeit“ besitzt.²⁵ „Die Salbung ist also der Zustand, in welchem man des Heiligen Geistes Regungen und Erinnerungen höret, versteht und ihnen folgt . . . Sie ist der Charakter indelebilis, die Priesterweihe eines Christen . . . Der Heilige Geist will uns jedoch nicht alle Dinge sagen, sonst wären die Kinder Gottes infallibel. Die äußeren Dinge sagt die Salbung nicht, sondern die werden durch vernünftige Überlegung, Trieb, Ahndung oder durchs Los traktiert. Der Trieb, das Ahnden oder Zurückhalten ist fallibel und kann einen irren . . .“²⁶

Wo also eine vernünftige Überlegung ebenso wenig wie ein warnendes Gefühl die Freudigkeit schenken, ein Werk anzugreifen oder aufzugeben, kann nach Zinzendorfs Überzeugung das Los eingesetzt werden. Der Graf hat oft von dem „sicheren und gar heiligen Los“ gesprochen, er hat es aber nie als „*deus ex machina*“ verstanden. Seiner *theologia crucis* als Mitte seines theologischen Denkens entsprechend, ist auch das Los in eine Welt hineingegeben mit all ihrer Begrenztheit, Schutzlosigkeit und Verfallenheit an persönliche und überpersönliche Mächte des Bösen. Es ist eine gute Gabe Gottes, mit der Gott nicht enttäuscht, sondern helfen will, denn seine Zusage ist gewiß. Aber es wird in die Hände der Menschen gegeben, die es bereits in dem Augenblick verderben können, wo sie es empfangen. „Aller guter Anfang, dessen guter Ausgang auf einiges Menschen eigenes Gemüt und Treue ankommt, ist dergleichen *vicissitudinibus* unterworfen. Damit haben die Atheisten lang beweisen wollen, daß kein Gott ist, weil die göttlichen Absichten so erstaunlich fehlzuschlagen scheinen, und der Heilige Geist sich so oft darüber betrübt bezeugt.“²⁷ Die Nähe zu Luthers Urteil über das Los ist hier augenscheinlich. Auch das Los ist eine gute Gabe Gottes, verdorben wird sie nur durch den Menschen, wenn sie nicht zum Guten, sondern zur Heimsuchung ausschlägt.

²³ Beyreuther, *Der junge Zinzendorf*, 65; Bettermann 90.

²⁴ Samuel Eberhard, *Kreuzes-Theologie, Das reformatorische Anliegen in Zinzendorfs Verkündigung*, 1937.

²⁵ Eindrucksvoller Beleg in *Büd. Sammlg.* (1744), III, 197.

²⁶ Uttendorfer, *Weltbetrachtung*, 215; R 2 a 4, 1, S. 32.

²⁷ *Schlußschrift* Qu. 417.

Zinzendorf hat von vornherein ohne jedes Schwanken ausgesprochen, daß die Losübung keineswegs eine Garantie auf Erfolgsherrlichkeit bedeutet. Viel zu stark war bei ihm das Gefühl lebendig, hier auf Erden zwischen Paradies und Endvollendung in einem Provisorium zu leben, wo nur eine theologia crucis, keine theologia gloriae verstatet ist. Er rechnete immer mit sogenannten „Zuchtlosen“, mit ihrem usus elenchiticus, der heimliche Untreue und Unvollkommenheit der menschlichen Werkzeuge offenbar machen soll. Im Jahrhundert der pädagogischen Begeisterung, im Jahrhundert des Schulmeisters spricht der Graf oft von dem erzieherisch-pädagogischen Dienst des Loses in seinen Gemeinen.²⁸ Weil ihre Befolgung hier und dort nicht in erhoffte Siege führt, sondern in eine Fülle von Anfechtungen, in denen es sich zu bewähren heißt, bejaht er ihren Erziehungsdienst.

Wir können bei diesem Mann, der kein weichliches Sich-schonen kannte und keiner Wehleidigkeit Raum gab, verstehen, daß er nicht müde wurde, den Losgebrauch zu verteidigen und sich am Los zu freuen. „Das Los ist ein Spiel der Weisheit unter uns, im Sinne von Proverb. 8, 31: die Weisheit spielt auf ihrem Erdboden, und zwar ein Spiel, das wahrhaftig und zuverlässig ist, wenn wir Kinder sind und mit uns spielen lassen.“²⁹ Eine so fröhliche Sache ist ihm der Losgebrauch, der den Menschen unmittelbar an diese harte, klare und knappe militärische Weisung bindet. Dabei ist der Graf fest überzeugt, je mehr wahre Glaubenstreue und vorbehaltloser Gehorsam die Anwendung des Loses als Voraussetzung und Folge begleiten, sie um so mehr „zur Förderung des Reiches Christi ausschlagen und zu großen Segensfrüchten gedeihen“.

Auf die scharfen Angriffe gegen den Losgebrauch, gegen das „viele Losen“, wie Johann Albrecht Bengel meinte, antwortete Zinzendorf später kaum noch. Das sind „zu kostbare Realia vors Papier“.³⁰ Glaubenserfahrungen taugen ihm nicht für vernunftgemäße und unverbindliche Erörterungen, in denen Geheimnisse nur zerredet werden können. „Das Los und des Heilands Wille ist bei mir so lange eins, bis ich klüger werde. Ich bin noch nicht so klug, des Herrn Wille aus meinen Ideen herauszusuchen. Ein unschuldig Papierchen ist mir sicherer als mein Gefühl.“³¹ Gegen ein vermessenes Zwingen Gottes, seinen Willen durch ein Losverfahren aufzustöbern, ihm förmlich abpressen zu wollen, glaubte er sich durch die Einführung von drei Losen geschützt zu haben. Neben dem Ja-Zettel und dem Nein-Zettel gab es das berühmte leere Blatt, das Aufschub und Zurückstellung der ganzen Frage bedeutete. Zinzendorf konnte dann so weit gehen, daß er die Frage später erst neu zu stellen wagte, wenn er in einem Vorlos fragte, ob die abgesetzte Frage wieder aufgestellt und ins Losverfahren aufgenommen werden dürfte.

²⁸ Schütz, 220; Plitt 106; Karl Müller, 200 Jahre Brüdermission, 1931, 296.

²⁹ Schlußschrift Qu. 533. ³⁰ Büd.Sammlg. III, 751.

³¹ Gerh. Reichel, Spangenberg, 1906, 89. Reichel verweist auf den quietistischen Gedanken beim Los. Da sich Aktivität und Passivität beim Losgebrauch verbinden, ist gewiß die quietistische Gesamtstimmung nicht abzuleugnen. Der Wille zum soldatisch empfängenen Befehl oder Verbot ist wesentlicher dabei. Siehe bei Reichel 129.

Zinzendorf kannte aber auch Situationen, in denen es eine ganze Gemeine die Überzeugung beseelen konnte, daß etwas unternommen oder unterlassen werden mußte. Da bedurfte es keines Loses mehr. Den typischen Ausspruch Zinzendorfs, der ihn kennzeichnet, möchten wir nicht auslassen: „Wenn sich die Seligkeit in einer Sache übers ganze ausbreitet, so geht die Gewißheit fast noch über das sichere und gar heilige Los; die eigene, am meisten aber die General-Seligkeit der Geschwister über eine Sache ist ein rechtes Barometer, ein zuverlässiges Wetterglas und Kalender. Daher kommts, daß öfters das allgemeine silentium oder der allgemeine Beifall eines Volks vox dei ist.“³²

Die hier aufgezeigte theologische Grundposition hat Zinzendorf Zeit seines Lebens nicht preisgegeben. Es hat in der Lospraxis viele Schwankungen bei ihm gegeben, offensichtliche Fehlentwicklungen nicht ausgenommen, Peinlichkeiten, Übersteigerungen fehlen nicht, aber er ist dann immer wieder zurückgekehrt, hat sich zurückgefunden zu seiner Ausgangsstellung. Sie steht in keinem Widerspruch oder sprengt hier gar seine theologia crucis.

III

Im Leben Zinzendorf ist der Losbrauch zuerst 1724 feststellbar. Mit Friedrich von Wattewille, Pastor Scheffer in Görlitz und seinem Ortspfarrer Johannes Andreas Rothe in Berthelsdorf bildete er den „Vier-Brüder-Bund“ zur Ausbreitung des Reiches Christi in der Oberlausitz. Ein Klein-Halle mit Adelspädagogium, Waisenhaus, Mädchenanstalt und Buchdruckerei entstand. Die Ämter wurden verteilt. Zinzendorf übernahm die Oberleitung und den literarischen Kampf, Scheffer sollte im hochorthodoxen Görlitz die Altgläubigen munter machen, Rothe in Berthelsdorf wie bisher die Erweckten aus der ganzen Oberlausitz um seine Kanzel im Sinne eines lutherischen Pietismus sammeln, Wattewille die Anstalten als Direktor betreuen. Erst nach der Ämterverteilung, die den Gegebenheiten der einzelnen entsprachen, wurde offensichtlich auf Betreiben Zinzendorfs noch das Los geworfen, welches zur freudigen Verwunderung des Grafen die getroffene Einteilung bestätigte.³³ Vielleicht ist hier erstmalig bei Zinzendorf das Los für eine über eine Privatfrage hinausgreifende Angelegenheit angewendet worden und ihm die Anwendungsmöglichkeit dafür aufgegangen. Offensichtlich hat aber der junge Graf auch nebenher das Privatlos geübt. Hier ist er aber Zeit seines Lebens sehr schweigsam geblieben. So reich die erste Zeit in Dresden bis 1727 an Konflikten und Zusammenstößen gewesen ist — es gab nach dem Ausweis seiner Tagebuchbruchstücke übergenuß Nöte —, wir hören auch in diesen verschwiegenen Blättern nicht davon, daß er nach dem Los gegriffen habe. Schrautenbach, der als Standesgenosse Zinzendorf besonders nahe stand und in sein Privatleben einen guten Einblick besaß, berichtet aus späteren Zeiten: „Außerdem hatte der Graf aber noch ein personelles Los zur Direktion seiner eigenen Ideen, über das er niemanden sich vertraute. Es haben seine

³² JHD, 8. X. 1758, Nr. 37.

³³ Beyreuther, Zinzendorf II, 93 ff.

nächsten Mitarbeiter über Dinge unterweilen sich mit ihm gestritten und aus seiner Verlegenheit endlich nur gemutmaßt, daß etwas besonderes seiner Entschließung im Wege stünde.“³⁴

Hier besitzen wir also nur Bruchstücke. In dieses Geheimnis hat Zinzendorf nicht hineinblicken lassen und auch nur seinen sogenannten „Grünen Büchern“, die nach seinem Tod wohl durch Wattewille kassiert worden sind, Notizen darüber anvertraut. Jedenfalls hat er beständig seine Pläne und seinen Glaubenstand kritisch durchmustert und hat sich dazu des Loses vielleicht in gewissen Krisenzeiten, die bei ihm nicht fehlen, im Übermaß bedient und die erträglichen Grenzen überschritten. Zinzendorf, der sich später an die Beschlüsse der Synoden, die von den einzelnen Brüdergemeinen beschickt worden sind, weithin gebunden hat, hat jedenfalls im Privatlos auch diese ständig überprüft.

Das nächste Ereignis, bei dem wir Zinzendorfs Stimmungen wieder greifbar haben, lag im Jahre 1731. Seit Jahren wartet er auf ein verheißenes Führungsamt in Dänemark. Er hofft auf den Großkanzlerposten des dänisch-norwegischen Reiches nicht ohne begründete Aussicht. Bei der Königskrönung Christians VI. wird sich alles entscheiden. Inzwischen ist in Herrnhut eine Erweckung ausgebrochen. Die Botschaften der Brüder beginnen, sie schwärmen bereits weit aus. Es fehlt nicht nur an Geld, es fehlt Zinzendorf an einer rechten Entschlossenheit zur Reise. Der Ausgang der Reise wird sein ganzes weiteres Leben schicksalhaft festlegen. Die Abstimmung im Ältestenrat, die ihn zur Reise bestimmte, genügte ihm nicht. Durch das Los ließ er sich die Reiseroute festlegen. Es sollte selbst über die Art seines Auftretens in Kopenhagen entscheiden, ob „doucement, rigoreusement, indifferement oder prudemant“. Das Los entschied sich für das letztere.³⁵ Da er trotzdem sehr niedergeschlagener Stimmung abreiste, sah man darin ein gutes Omen. Der ganze Stimmungsuntergrund mit seiner magischen Zeitangst, die sich mit rationalen Elementen der vordrängenden Verstandeskultur seltsam mischt, wird deutlich. Unterevangelische Züge lassen sich hier nicht verbergen. Die eigentliche Reife zu der Losauffassung, wie wir sie aus ihren lutherischen Wurzeln aufgewiesen haben, setzte tatsächlich erst nach 1734 ein, als Zinzendorf immer klarer die *theologia crucis* erfaßte und die mystizistischen Stimmungen in der Gemeinde und auch im eigenen Herzen überwand.³⁶ Wir müßten aber von dieser Lospraxis um 1731 nicht, wenn sich hier nicht ein privates mit einem sogenannten amtlichen Losverfahren ineinandergelegt hätten. Denn die Bewerbung um das hohe dänische Staatsamt war kein Auftrag der entstandenen Gemeinde sondern Zinzendorfs persönlichste Angelegenheit, wenn sie auch für die in die Weite der Missionsarbeit strebende Herrnhuter Gemeinde nicht ohne Folgen sein mußte, wenn ihr Graf einmal an einer so einflußreichen Stelle sitzen würde.

³⁴ Schrautenbach, 68, 86.

³⁵ 200 Jahre Mission 294; Beyreuther, Zinzendorf II, 278 ff.; Zeitschrift für Brüdergeschichte (ZBG) 1916, 56.

³⁶ Otto Uttendörfer, Zinzendorf und die Mystik, o. J., 134.

Erschöpfendes Material besitzen wir aber über das sogenannte „Amtlos“. Es ist unlöslich mit der Entfaltung der Gemeinde in Herrnhut verbunden. Nur dadurch, daß es eine kirchenregimentliche Funktion empfing, kann man von einem Amtlos und dem Privatlos sprechen. Im steigenden Maße hat es das Privatlos zurückgedrängt, das sogar zeitweilig von der Leitung der Gemeinden energisch gedämpft wurde, während das Amtlos an Würde und Geltung gewann. Daß das Amtlos eine solche Geltung gewinnen konnte, dafür sind mehrere Motive anzuführen.

Zinzendorf wußte sich von Anfang an in der werdenden Gemeinde mit der Fülle ihrer Amtsfunktionen nur als *primus inter pares*. Nach außen hin blieb er der Standesherr, der für sein Kleinstterritorium und das Freidorf Herrnhut dem Landesherrn gegenüber die alleinige Verantwortung trug. Das bewahrte Herrnhut vor der Klippe einer allzu monarchischen Führung, stellte aber die Frage, wer leiten sollte.

Zinzendorf sah den Weg einer Leitung durch Konferenzen und Synoden gewiesen. Das entsprach seiner, immer festgehaltenen Idee der Gewissensfreiheit.³⁷ War man aus Gewissensgründen zu einer staatsfreien Gemeinde gekommen, so konnte man doch auch den Weg einer Leitung durch Mehrheitsbeschlüsse nicht gehen, so nahe er auch lag. Man fürchtete hier in der Menschen Hände zu fallen, Zufallsabstimmungen ausgesetzt zu sein, wenn nicht noch Schlimmeres drohen konnte.

Diese Gefahr lag umso näher, als die Gemeinden immer verhältnismäßig klein gehalten wurden. Wie leicht konnte die Zurückstellung eines mitausgewählten Amtsbewerbers ins Persönliche hinübergespielt und das kostbare Gut der brüderlichen Einheit dadurch gefährdet werden. In einer geschlossenen Gemeinschaft von Leuten, die gewöhnt waren, sich selbst scharf zu beobachten und dann diese entfaltete Fähigkeit auch auf andere anzuwenden, konnte schnell kleinbürgerlicher Richt- und Klatschgeist aufwachsen, wenn offensichtliche Fehlwahlen stattgefunden hatten. Es lebten in den Brüdergemeinen später auch viele Vertreter der Aristokratie, die hier eine feine, gesellschaftlich ungreifbare, versteckte, aber um so amüsantere Satire als Gegenwehr gegen offensichtliche Mißgriffe in der Wahl einsetzen konnte. Hier nötigte sich fast das Los auf. Es gab den durch das Los Bestimmten wenn auch keine höhere Weihe so doch einen Amtsscharakter objektiver Art. Andererseits gewährte das Los ein sehr wirksames Vetorecht. „Wenn unter 14 Brüdern einer nicht zufrieden ist, so bleibt das Los übrig, darauf er provociren kann, und man kann ihn nie eines Ungehorsams beschuldigen, wenn er erst gelost haben will.“³⁸ Es konnte also vor allen Beschlüssen, die ohne Los gefaßt werden konnten, doch jederzeit auf das Los zurückgegriffen werden.

Wirklich eingewurzelt aber hat sich das Los nicht aus diesen Erwägungen, so nahe sie lagen. Christian David als Interpret der Gemeinde hat sich darüber ausgelassen: „Unsere Grundursache, warum wir es gewagt haben, das

³⁷ Sigurd Nielsen, *Der Toleranzgedanke bei Zinzendorf*, o. J.

³⁸ Marienborner Syn. 1740, 7. XII! (R 2 A 43 b1); Uttendörfer, *Lebensideal*, 295; Reichel, Spangenberg 90; Schrautenbach 85.

Los in der Gemeine einzuführen und dadurch den Herrn zu fragen, ist erstlich diese: Daß wir gewiß wissen und versichert sind, daß uns der Herr gnädig ist und unter uns wohnet. Zu andern, weil er uns kindlich und einfältig gemacht, es zu wagen, um in allen Stücken seinen Willen zu erkennen und zu gehorsamen; nicht aber aus Vorwitz, Vermessenheit, um Gott vorzulaufen, brauchen wir das Los, sondern aus Einfalt, Demut und kindlichem Vertrauen, das Beste zu erwählen. Dahero es auch allemal unter herzlichem Gebet, mit einem gelassenen Gemüt und gläubiger Zuversicht, daß er uns seinen Willen wird treffen lassen, geschieht.“³⁹ Weil in diesem Herrnhut von Anfang an das Ideal nach einem einfältigen Gehorsam gegen die Brüder, einem Fliehen vor der Vernunft und des Erweises des Glaubensgehorsames tendierte, wurzelte die Lospraxis schnell ein.⁴⁰

Ein hartes, tapferes, nervenstarkes Geschlecht von mährischen Bauern wollte für den Heiland das Leben in die Schanze schlagen und erwartete hier Befehle. Den an strenge Unterordnung und Einordnung gewöhnten Menschen des frühen 18. Jahrhundert entsprach das durchaus. Daß die alte Brüder-Unität in ihren Anfängen einmal die Lospraxis geübt, aber dann fallen ließ und in ihrer Kirchenordnung keinen Raum gab, wußte man.⁴¹ In einer späteren Kontroverse mit Johann Albrecht Bengel, der darauf hinwies, daß die Apostel nur anfänglich das Los angewendet und nach der Pfingstausgießung dieses Brauches nicht mehr bedurften, wußten sie zu entgegnen, daß der Herr bei der Lenkung ihrer Gemeinen an dieses Mittel nicht gebunden sei. Wenn er seinen Willen auf eine andere Weise kund tun will, so wird auch dann seine Gemeine von ihm geleitet werden. „Die Art, wie er dies tut, bleibt ihm billig ganz anheimgestellt.“⁴² Mehr suchte man nicht.

In den Anfangszeiten der Herrnhuter Gemeine sind die Losfragen noch spärlicher anzutreffen. Es fehlten dazu die Anlässe. Die Ältesten wurden in der Gemeinerversammlung offenbar durch Zuruf gewählt. Erst als man den Ältestenrat von zwölf Personen durch einen Rat von vier Oberältesten ergänzte, wählte man diese Männer durch das Los. Als dann Botschafter nach Böhmen, England, Schweden, Brandenburg und zum dänischen Kronprinzen am 12. April 1728 ausgesandt werden sollten, wurde unter den freiwilligen Meldungen durch das Los entschieden; auch die Wahl der Anna Nitschmann zur Ältestin am 17. März 1730 fiel durch das Los. Von schicksalhafter Bedeutung für Herrnhut wurde die Losentscheidung am 7. Januar 1731 zu Gunsten der Beibehaltung der mährischen Kirchenverfassung in Herrnhut gegen den Vorschlag des Grafen, Herrnhut in die lutherische Kirchengemeine Berthelsdorf aufgehen zu lassen. Die sogenannten Kirchenmänner unter den Mähren, die Zinzendorf nicht zustimmten, waren hier für

³⁹ Christian David, Beschreibung und zuverlässige Nachricht von Herrnhut, 1735, 71 ff.

⁴⁰ Reichel, Spangenberg 88.

⁴¹ ZBG 1916, 128 ff., 1917, 151 ff.; Erhard Peschke, Bruder Gregors Lehre von der Kirche, Wiss. Ztschr. d. Univ. Rostock, 7. Jg., 1957/58, H. 1, 32.

⁴² Plitt 126; Büd. Sammlg. III, 749; Plitt II, 424.

den Losgebrauch entscheidend, dem sie sich ohne Vorbehalt beugen wollten.⁴³ Hier zeigt sich zum ersten Mal, wie stark schon der Losgedanke in der Gemeinde verankert war, daß man solche Konsequenzen aufzunehmen bereit war. Die Bahn war gebrochen. Die Aussendung der ersten Brüdermissionare Leonhard Dober und David Nitschmann, die sich freiwillig nach St. Thomas gemeldet hatten, geschah auf Grund eines bejahenden Losbescheides am 21. August 1732.

Die prinzipielle Anerkennung der Losübung aber geschah bei der Ältestenwahl am 15. und 26. März 1733. Die gesamte Gemeinde, Brüder und Schwestern, wurde aufgefordert, ob sie den neuen Oberältesten aus den drei gewählten Ältesten wieder durch Wahl oder durchs Los wünschten. Eine überwältigende Mehrheit von 101 gegen 8 Stimmen begehrte die Losentscheidung.⁴⁴

Neue Aufgaben verstärkten den Losgebrauch. In schneller Folge kam es in den nächsten Jahren zu Gründungen von neuen Missionsstationen und Kolonien in Mittel- und Nordamerika, aber auch in anderen Erdteilen. Eine Fülle von Entscheidungen machten sich notwendig, denn man stieß auf Neuland vor, wo weder Vorbilder noch Erfahrungen zur Hand waren. Aus der Ortsgemeine in Herrnhut war eine Zeugengemeine entstanden, die sich ihrer Sendung immer gewisser wird und deren Sendungsbewußtsein immer klarere Vorstellungen annimmt. „Man gehts bei Christen und Heiden sagen, was Jesu Blut und Tod uns ausgetragen.“⁴⁵ „Wir sind eine junge Gemeinschaft und haben das Heil in unseren Händen, aber unser Verstand nicht hinreicht. Darum wärs kein Wunder, das wir unzählige Fehler machen müßten, wenn uns nicht außerordentlich assistiert würde.“⁴⁶

Die Zahl der Ermessensfragen steigerte sich. Rat und Hilfe war von keiner Seite bei den für das 18. Jahrhundert so völlig aus dem Rahmen fallenden Unternehmungen der Brüder zu erwarten, nur Kritik. Keine Staatskirche trieb unmittelbare Heidenmission. Das staatliche dänische Missionskollegium bildete einen Ausnahmefall und stand infolge der Zerwürfnisse zwischen Halle und Herrnhut, die sich aus theologischen Gegensätzlichkeiten ergaben, Zinzendorf völlig abwartend gegenüber.⁴⁷

An Zinzendorf, den genialen und sprunghaften Reichsgrafen und seine Herrnhuter Bauern und Handwerker traten Aufgaben heran, die im bisherigen Stil nicht zu lösen waren. Ein Konsistorium als Verwaltungsbehörde konnte auf reformatorische Kirchenordnungen zurückgreifen, im eigenen Kirchengebiet war alles aufeinander eingespielt und das Ausbildungs-, Prüfungs- wie Finanzsystem lief fast automatisch. Viele behördliche Entscheidungen lagen durch traditionelle Vorlagen in bestimmten Bahnen fest. Bei

⁴³ Beyreuther, Zinzendorf II, 269; ZBG 1907, I, 8; 1908, II, 49, 145; 1912, I, 68, 152; Plitt 185; Spangenberg, Leben Zinzendorfs, 542.

⁴⁴ Hz. Motel, Zinzendorf als ökumenischer Theologe, 1942, 99; Schütz, 102.

⁴⁵ J. M. van der Linde, *Het Visionen van Herrnhut en het Apostolaat der Moravische Broeders in Suriname 1735–1863*, Paramaribo 1956, S. 88.

⁴⁶ JHD, 9. 9. 1750 (Re A 43 b1): Jüngerhausdiarium.

⁴⁷ Beyreuther, Zinzendorf II, 282 ff. u. a. (mit Quellenangabe).

schwierigen Fragen wurden von den juristischen wie von den theologischen Fakultäten der Landesuniversitäten Gutachten eingefordert. Wenn Zweifelsfälle auftauchten, war man eo ipso an Weisungen der Landesregierung und des Landesherrn gewiesen. Die Landesstände lenkten durch ihre Kritik bestimmte Entschlüsse, die noch strittig waren. Im Konsistorium, deren Arbeitsweise Zinzendorf in Dresden kennengelernt hatte, waren kaum außergewöhnliche und kühne Entschlüsse zu fassen oder Wagnisse einzugehen.

Zinzendorf konnte in Erinnerung an jene Jahre vor 1736, wo an fünf Stellen neue Kolonien entstanden, sagen: „Das Los ist das Licht und Recht, so ein Volk Gottes notwendig haben muß in den Gängen, die der Heiland mit uns geht und in den Unternehmungen, die er uns anvertraut, es betreffe nun das quaerere oder parta tueri, das Ausgehen auf neue Öffnungen (Arbeitsmöglichkeiten) oder das treuliche conservieren, was da ist . . . Der Hauptgrund, warum man des Herrn Mund fragen muß und fragen kann, ist, weil die ordninairen Mittel nicht zulangen und man sonst kein Durchkommen findet, weil, wenn man sich 100 mal besönne, man doch nicht auf das käme, worauf einen der Heiland gleich bringt. Das ist ein Hauptgrund, aber nicht der einzige. Der andere Hauptgrund, warum man so etwas in der Gemeinde haben muß, ist die absolute und notwendige Subordination unter seinem Herrn.“⁴⁸

Damit parierte der Graf auch Vorwürfe in der Öffentlichkeit: „Das Los mache kurze Prozesse, da brauche man kein Corpus Juris, keine Rechtsgelehrte, keine Advokaten, keine Universitäten usw. und will eine Absurdität auf die Brüder bringen wegen des Gebrauches des Loses.“⁴⁹ Diese polemischen Gegensätze sorgten früh für Klärungen.

Ein neuer Wendepunkt, der zur vollen Ausbildung der Losübung, ja zu ihrer nicht unbedenklichen Forcierung führte, ergab sich durch die Ausweisung Zinzendorfs aus Sachsen und der damit erzwungenen Trennung von der Muttergemeinde in Herrnhut. Es formierte sich die sogenannte Pilgergemeinde, die mit dem Grafen bereit ist, ruhelos durch die Welt zu ziehen. Es ist ein Stamm engster Mitarbeiter an Brüdern und Schwestern, die an verschiedenen Orten vorübergehend ihren Aufenthalt finden. Zinzendorf hat Herrnhut mit dem guten Gefühl verlassen: „Herrnhut ist mir geglückt“.⁵⁰ Johann Albrecht Bengel gegenüber gesteht er ein: „5 Colonien sind so früh ausgeschickt worden, das ist wahr. Anno 1736 hat in diesem Respectu das frühzeitige, unzeitige und annoch umgängliche aufgehört . . . Das eigentliche Dessen unseres Herrn mit uns weiß ich noch nicht auszuwickeln.“⁵¹ Selbst 1744 weiß er das noch nicht!

Das Pilgerschicksal spiegelt sich in der neuen Formulierung des Losideales wider und bestärkt die radikale Entschlossenheit, im buchstäblichen Sinn Pilgergemeinde zu bleiben: „Ich wollte, daß es in einer Gemeinde so wäre, daß man nicht eher als auf den Abend wüßte, was man morgen früh tun solle.

⁴⁸ JHD, 6. I. 1760, Nr. 40.

⁴⁹ Schlußschrift Qu. 416.

⁵⁰ Büd. Sammlg. III, 734.

⁵¹ s. o.

In der Gemeinde das zu erhalten, ist die Theopneustie nötig. Wo die nicht ist, ist keine Gemeinde. Wenn man in einer Gemeinde alles daran wagen soll, um des Heils willen, so muß er sich ihr offenbaren, durch seinen Geist und seine Augen muß er sie leiten, sonst kann sie, wie Moses, nicht einen Schritt tun. Und dazu ist das Los in der Gemeinde.“⁵²

Nach dieser Einstellung zwang z. B. Zinzendorf einmal eine Schar von Kolonisten, die nach Amerika aufbrechen sollten, am Abend vor der Abreise eines widrigen, also verneinenden Loses willen, noch nicht abzureisen. Durch allen aufflammenden Unwillen ließ sich der Graf nicht beirren und erlebte den Triumph, daß die Geschwister, die ihr vorgesehene holländische Schiff nicht mehr erreichten, mit dem viel später in See stehenden Segler 3 Monate eher in Amerika ankamen.⁵³ Der Graf schrieb dieser Lospraxis zu, daß trotz der vielen Schiffskatastrophen nicht ein einziges Schiff zu Schaden kam, das eine der zahllosen Transporte von Herrnhutern mitgenommen hatte.

„Die Lossache ist ein Charisma der Gemeinde und gehört unter die Wunderkräfte in seiner Kirche. Es ist aber damit, wie wann man nahe beim Feuer ist, man kann sich verbrennen.“⁵⁴ Die Hochschätzung des Loses führte, und dabei kam man dem Feuer sehr nahe, in den Jahren nach 1636, vor allen auf den Synoden von 1739 und 1740 zu einem kettenweisen Gebrauch. Die nötige Umsicht und Gründlichkeit fehlte häufig. Ein Mechanismus in der Handhabung machte sich breit. Zuerst wurde die Tagesordnung aufgelöst, dann wer losen soll. Ein Beispiel zur Illustrierung sei angeführt. Auf der Sessio VI der Gothaer Synode von 1740 wird am Nachmittag des 15. Juni über 50 mal das Los angewendet. Unter Punkt 33 der nachträglichen Tagesordnung wurde verzeichnet: „Ob Boehmer von hier nach Herrnhut und von da recta nach Copenhagen und von da erst nach Pilgerruh gehn soll? * leer (* = Zeichen für das angewandte Los). Ob eine Reflexion drauff zu machen, daß er den König (von Dänemark) noch in Hollstein antreffen wird? leer * Ob mit seiner Reise-Einrichtung bis Freitag noch zu warten ist? Ja * . Seine Reise nach Herrnhut kann ausgesetzt bleiben bis er wieder aus Dennemark kommt leer *.“⁵⁵

Es sind enthusiastische Äußerungen Zinzendorfs: „Gegen Unbezeugungen in Gemeinesachen handeln, geht nicht an. Ich zwinge auch niemanden unter unser Los. Aber daß es eine ungeweine Methode des Heilandes ist, das ist wahr. Denn auf die Einfälle kommt niemand, die uns das Los an die Hand gibt.“⁵⁶ „Die Einfälle, wie das Los einzurichten, macht sehr viel bei der Sache aus, und die muß man sich vom Heiland aus erbitten. Für das Los in Marienborn und Herrenhaag wage ich mein Leben alle Stunden dran.“⁵⁷

⁵² Ebersd. Syn. 1939, 15. 6.

⁵³ Plitt, 219.

⁵⁴ R 2 A 43b I.

⁵⁵ R 2 A 1: Sessio VI, 15. 6. 1740 (Gothaer Syn.).

⁵⁶ Ebersd. Syn. 1739, 19. 6.

⁵⁷ s. o. 15. 6.

Wir befinden uns bereits in der Sichtszeit. Merkwürdig bleibt für den Kenner der Akten jener besonderen Zeit das Ineinander von Opfergeist, strengster Nüchternheit und dem Gefühlsüberschwang mit der dadaistischen Sprache. Man wird nicht müde, immer neu grundsätzliche Fragen bei der Losübung aufzuwerfen. Es fehlt nie an Warnern, die eine zu optimistische Losfreudigkeit dämpfen. Unternehmungen, die auf Grund eines günstigen Losentscheides in Angriff genommen waren, schlugen unter schweren Verlusten fehl. Von da aus sind die klaren Worte über das Losen zu verstehen. „Das Losen ist nicht das erste. Das Denken über eine Sache ist das erste, das gründlich und so weit denken, als es der menschliche Verstand in diesen unsern Tagen und die Erfahrung und alle mögliche apparenzen bringen können; und dann ist nicht so wohl die Frage, was der Heiland will getan haben, als ob er unsern besten Gedanken gleichwohl will nicht getan haben.“⁵⁸ „Man kann lösen, wenn man sonst nicht durchkommen kann. So lange man aber noch ordentliche Mittel weiß, soll man nichts Außerordentliches tun.“⁵⁹

Auffällig ist und bleibt, wie Zinzendorf ungeachtet mancher enthusiastischer Aussprüche sehr nüchtern über die Unsicherheit irdischer Verhältnisse und des menschlichen Vorausblickes denkt. „Es ist ein großer Fehler, wenn man denkt, man muß absolut wissen, was zu tun ist; das ist gar nicht nötig. Es ist genug, wenn man weiß, was man vermeiden muß.“⁶⁰ Der Graf macht es sich bei den Entschlüssen nicht leicht. Alle Kräfte des Geistes und des Gemütes müssen eingesetzt werden, Gottes Wort zu Rate gezogen werden, die natürliche Billigkeit ist zu berücksichtigen, eine geschlossene Bruderschaft ist erforderlich, wo keiner etwas wider den anderen hat, die Angelegenheiten müssen gründlich durchbesprochen und durchgebetet werden, dann erst darf das Los in Anspruch genommen werden. Auch bei seinem privaten Losgebrauch, durch den er teilweise die gemeinschaftlichen Synodalbeschlüsse wieder neu zur Entscheidung stellt, erspart er sich nicht diese umfängliche Vorbereitungen. Aus dieser ständigen Probe und der Nachkontrolle, die er in seinen „Grünen Büchern“ verfolgt, gewinnt er die Fülle persönlicher Erfahrungen, durch die er immer wieder dirigierend in das amtliche Losverfahren eingreift.

Die Losübung wächst somit nicht zu einem tötenden Gesetz aus. Die Gefahr einer Mechanisierung vor allem auf den Synoden mit den Losketten ist oft nicht vermieden worden, wohl aber eine Kasuistik, nach der die vorkommenden Sachen routinemäßig abgehandelt werden können. In der Zeit, in der die Pilgermeine die Führungsspitze der Gemeinen darstellt, also in der Zeit nach 1736 bis in die fünfziger Jahre, ist bei dem Losgebrauch gewiß nicht immer die theologische Höhenlage eingehalten worden. Zinzendorf hat mit seinem Privatlos, durch das er sich veranlaßt sah, jahrelang fast keine Briefe nach Amerika zu schreiben und alle Bitten Spangenberg's einfach zur Seite zu legen, das Werk drüben schwer bedroht. Er glaubte sich auch

⁵⁸ JHD, 3. II. 1760, Nr. 43.

⁵⁹ Barb. Sammlg. 1740, 3, 118.

⁶⁰ JHD 1757, Nr. 29, Beil. z. 22. Woche in der Einleitungsrede 13. 7.

berufen, mittels des Loses in Europa amerikanische Angelegenheiten zu entscheiden, die einfach bei dieser Entfernung und dem Nichtvertrautsein mit vielen personalen Dingen drüben ein Unding waren. Als der Graf dann aber seine Fehler einsah, war er frei genug, sofort umzuschalten und das Ruder herumzureißen.⁶¹

Erst das letzte Jahrzehnt seines Lebens, in dem nach allen Seiten das böse Erbe der Wetterauer Sichtszeit zu liquidieren war und der Graf oft sehr zurückgezogen lebte, erreichte der Losgebrauch jene innere Sicherheit und Selbstbeschränkung wieder, der ihn nur zu einem, wenn auch immer noch wesentlichem Glied in der Kette der Entscheidungen machte. Die nüchternsten und theologisch reifsten Aussprüche Zinzendorfs über die Losübung fallen in dieses letzte Lebensjahrzehnt.

Jetzt ist auch der Umkreis klar abgesteckt worden, innerhalb dessen die Losübung zulässig ist. Es handelt sich zuerst um Aufgabengebiete, die einen Einfluß auf die Gesamtheit der Gemeinen besitzen. Bei der Aufnahme einer neuen Arbeit, beim Beharren an einem Platz, auf dem sich Schwierigkeiten anhäufen, bei der Vornahme von Bauarbeiten, die finanzielle Belastungen für längere Zeit darstellen, wird nach reiflicher Beratung das Los gezogen.

„Bei placierung eines Volks Gottes ist absolut nötig, daß man erst den Mund des Herrn frage.“⁶² „Bei allen großen Unternehmungen soll allemal die Frage sein; will der Heiland die Umstände haben, will er Himmel und Erde bewegen? oder will ers sachte passiert und unter der Traufe hingegangen haben . . . das sind Objekte des Loses, dadurch der Heiland sein Volk regieret.“⁶³

Zinzendorf hat entscheidenden Wert darauf gelegt, daß die Brüder, die zur Gemeinde gehören, immer in geschlossenen Siedlungen zusammenwohnen, möglichst dann auch in den verschiedenen Chorchäusern. Jede Aussendung von Brüdern und Schwestern führte darum zur Gründung von kleineren oder größeren Wohnkolonien im gleichen Baustil. „Das Bauen ist eine Hauptsache in Gemeinen: ohne das eigne Bauen der Gemeinen wird oft nichts ganzes. Es ist aber auch eine Gelegenheit zu vieler Verstreuung einzelner Brüder. Ich hoffe, die lieben Brüder werden den Revers nirgend vergessen: sie werden die Bau-Sachen einem auftragen, der sich ganz dazu widmet: sie werden sich mit Schuldenmachen in Acht nehmen und endlich zu dieser Sache vor allen Dingen einen richtigen Plan zu Grunde legen, sowohl wie viel so ohngefähr von Zeit zu Zeit bauen als wie weit sie sich mit Leuten dabei einlassen wollen.“⁶⁴ Hier gab das Los die letzte Entscheidung.

Auch in den Fragen einer Änderung der Gottesdienstordnungen konnte das Los befragt werden, z. B. bei der am 5. August 1741 erfolgten Änderung der Abendmahlsform, nach der nunmehr die Brüder und Schwestern in Sechsergruppen vortraten.⁶⁵

⁶¹ Reichel, Spangenberg 151, 161; Hellmut Erbe, Bethlehem, Pa., 1929, 30, 51.

⁶² JHD 1753, 9. IX., Nr. 22. ⁶³ JHD 1758, 24. II., Nr. 33.

⁶⁴ Ev. Test.: Büd. Sammlg. II, 271 (gegenüber dem Manuskript verkürzt).

⁶⁵ Helm. Hickel, Das Abendmahl zu Zinzendorfs Zeiten, 1956, 18.

Einen größeren Raum als diese Sachfragen nahmen aber Fragen der Personalpolitik ein, die zum Losentscheid kommen sollten. Gleichsam als Präambel dient der Ausspruch auf der Marienborner Wintersynode von 1744: „Der freie Wille der Brüder ist allemal schon vorher ausgemacht, ehe man loset.“ Es war 1744 unter einigen Brüdern die Sorge entstanden, daß sie eines Morgens unter ihren Tellern einen Zettel mit der Losanweisung finden könnten, nach Äthiopien zu gehen und sie nun einfach zu gehorchen hätten. Mühelos konnte die Synode dieses Bedenken verscheuchen. „Denn es kann kein Bruder dazu geschickt werden . . . der nicht mit Leib und Seele schon drin in Äthiopien ist und nur noch den Segen der Gemeinde braucht. Und dann fragen wir eben drauf den Heiland, ob er hingehen kann. Triffts nein, so schickt man ihn nicht, ohngeachtet seiner Triebe und unserer Meinung. Wenn man eine Sache schon als gut in einer Gemeinde ansieht, so fragt man noch, ob der Heiland was dawider habe.“⁶⁶ „Das Los wird zum besten der Geschwister gebraucht, sie gegen alle unsere menschlichen Mißgriffe möglichst zu schützen. Wir prüfen gerne unsere guten Gedanken und Einfälle, so wohl als der Geschwister ihre guten Gedanken und Willigkeit, ob sie sich vor die Person passen, ob der Heiland den Dienst von ihr begehrt, ob sie dem Dienst gewachsen ist, ob ihr der Dienst nicht zur Verkürzung in ihrem seligen Gange gereichen kann und wenn sie auch alle Geschicklichkeit und Gnade besitzt, anderen zu dienen, ob ihr selbst ein Dienst damit geschieht?“⁶⁷

Bei der glühenden Begeisterung und dem Opfermut, welches die erste Brüdergeneration durchweg auszeichnete, kamen in einem Jahr auf zehn Brüder, die Anträge der Ältesten ablehnten, immer die dreifache Zahl solcher, die sich selbst zu gewissen Diensten angeboten haben und von Zeit zu Zeit sich in Erinnerung brachten.⁶⁸ Wie vorsichtig man hier vorging, zeigen die sehr kennzeichnenden Fragen, die man einer Schwester 1742 vorlegte, die man von Pennsylvanien aus in das tödliche Klima von St. Thomas aussenden wollte, ehe man das Los ziehen wollte. Man fragte sie, ob sie selbst lang genug gelebt habe, lange genug nach ihrer Einschätzung auch in der Gemeinde und ob sie darum den Mut aufbringen würde, dahin evtl. auch in den Tod zu gehen?⁶⁹

1750 betont Zinzendorf wieder auf einer Synode: „Die totale Abschneldung alles Gewissenzwangs bei uns ist eine Hauptdifferenz unserer Verfassung von allen übrigen.“⁷⁰ „Darüber kann man sicher losen, ob man die oder jene Person zu der oder jener Sache in Vorschlag bringen kann und dann stets bei den Geschwistern, es anzunehmen oder abzuschlagen.“ Selbst wenn das Los bestimmte Personen bezeichnete und die Berufenen ihr Einverständnis erklärten, wurde noch ihr Jawort geprüft. „Das Jasagen ist keine geringe Sache. Ein leichtsinniger Mensch und ein gutes Herz, das keinen Kopf hat, sagt geschwinde ja, aber die Konsequenz ist, man solls künftig auch tun, denn sonst heißt es, mit der Zunge vorausspringen . . . Wenn uns

⁶⁶ 200 Jahre Mission, 295.

⁶⁷ JHD 1758, 41. Woche, 12. X.

⁶⁸ Schrautenbach, 85.

⁶⁹ Büd. Sammlg. II, 782.

⁷⁰ B. Synd. 1750, 24. VIII. (R 2 A 43 b I).

also der Heiland willig machen soll zum Jasagen, so muß er uns zugleich die *raisonnabilität* des Jasagens und die Möglichkeit des künftigen Haltens einsehen lassen, sonst gehts nur soweit, daß wir nicht Nein sagen, daß uns Gott behüte, was anders zu wollen als er.“⁷¹ Soweit soll der Spielraum gehen, „wenn einer schon auf dem Schiffe wäre und kehrte wieder um, so wird er darum nicht so sauer angesehen“.⁷²

Nicht nur bei der Ämterübertragung, auch bei der Aufnahme in die Gemeinde konnte das Los befragt werden. Die Gemeinden sollten bewußt klein gehalten werden. „Herrnhut, als die Hauptgemeinde, die älteste und das Modell von allen, braucht nicht eine Menge Leute, sondern zuverlässige.“⁷³ Das galt auch für die anderen Gemeinden als Richtsatz. Ohne Losbefragung nahm man die Exulanten aus Mähren an, wenn sie nachweisen konnten, daß sie aus Glaubensüberzeugung den Weg ins Exil geschritten waren. Die Gemeinden gewährten auch Glaubensverfolgten jederzeit das Asylrecht und machten die Aufnahme nicht vom Los abhängig. So holten z. B. die Herrnhuter von sich aus den alten Johann Georg Rosenbach, der durch die Rosebachschen Händel bekannt geworden war und als alter Mann im Wannschen Spital zu Wunsiedel lebte, als sie ihn entdeckten, nach Ebersdorf, wo sie ihm innerhalb der Gemeinde eine Heimat gaben, um ihn damit zu ehren.⁷⁴

Die Aufnahme in die Gemeinde war eine seelsorgerliche Frage und nur, wo man durchaus nicht sicher war und sich ungeeignet erscheinende Bewerber unbedingt in die Gemeinde hereindrängen wollten, zog man das Los. Zinzendorf sprach immer wieder aus, daß die brüderische Verfassung und Lebensordnung nicht für jeden angemessen sei und daß es viele tausende Kinder Gottes gäbe, die hier nicht ihr Genügen finden könnten.⁷⁵ „Die Aufnahme bei uns ist keine Einbildung und bloße Zeremonie und wir können damit nicht procedieren, wie wir wollen. Man läßt Gott disponieren, teils individuum wegzuschaffen, teils seines Willens gewiß zu sein, weil er voraus sehen kann, was wir nicht wissen, das unvermutete Böse, das man hinter einem Menschen nicht suchten sollte und das gar nicht vermutete Gute, das seine Treue und Weisheit in etlichen Jahren aus einem dünnen Stecken heraus zu bringen weiß.“

Man hatte inzwischen, vor allem seit der Sichtungszeit genug Erfahrung mit Menschen gewonnen, die sich einschlichen, um eine gewisse Zeit bei ihnen zu bleiben, weil sie sich eingebildet hatten, daß es hier Geheimnisse gäbe, die man dann sensationell beim Wiederaustritt veröffentlichen könnte. Der Kampf gegen die Brüdergemeinen ist damals einer sensationslüsternen Öffentlichkeit zuliebe teilweise auf die niederträchtigste Weise geführt worden und selbst angesehene Publikationsorgane lebten wesentlich von diesen trüben Nachrichtenquellen, denen sie manchmal nur zu gern zum Opfer fielen.⁷⁶

⁷¹ JHD 1754, 20. II, Nr. 24.

⁷² s. o., 1754, 1. V., Nr. 25.

⁷³ s. o. 1755, 31. VIII.

⁷⁴ Matth. Simon, *Ev. Kirchengeschichte Bayerns* 1958, 469.

⁷⁵ *Schlussschrift* Qu. 934–937.

⁷⁶ s. o. Qu. 926.

Auch bei der ersten Zulassung von Jugendlichen, die in der Gemeinde aufgewachsen waren, zur Konfirmation und zum ersten Abendmahlsgang konnte das Los zu Rate gezogen werden, wenn seelsorgerliche Bedenken aufstiegen.⁷⁷

Die größte Aufregung in der Öffentlichkeit erregte die Anwendung des Loses vor geplanten Eheversprechen. Das sogenannte Ehelos kam erst in der Zeit voll zur Ausbildung, als die Gemeinden sich „auf den Zeugenplan in der ganzen Welt“ eingestellt hatten und darum die Wahl des Ehegatten unmittelbar auch die Gemeinde mit ihrem Ämterplan berühren mußte. Im Blick auf diese Lebensstellung der ledigen Bruders und angesichts der immer völliger durchgeführten Trennung und Isolierung der ledigen Schwestern und Brüder in den entsprechenden Chorbäusern, wodurch die natürlichen Begegnungsmöglichkeiten der Geschlechter wesentlich eingeschränkt waren, schalteten sich die Ältesten ein. Die Gemeinesitte wirkte so stark, daß keine ledige Schwester mehr bereit war, unter Umgehung der Ältesten ein Jawort zu geben.

Die Gemeinde freute sich, wenn eine natürliche Zuneigung vorlag, wünschte aber, daß die Erwählte sich nur über die Gemeinde fragen ließ. Es war also niemals ein blindes Zusammenlosen üblich. Den Ältesten stand nur das sogenannte *votum negativum* zu. Ein *votum affirmativum* kam nur dort in Frage, wo ein Ältester zu einem Teil der Befragten in einem engeren Verhältnis sei es als Vormund oder als Pate stand.⁷⁸ Die Kompetenzen waren also klar begrenzt.

„Die Heiraten müssen aufs allersolideste zusammengedacht werden und dann geschieht doch nicht, ehe man weiß, daß der Heiland nichts dagegen hat (durch das Los). Darnach folgt noch nicht, weil die Leute sich zusammenschicken und der Heiland nichts dargegen hat, so müssen sie sich nehmen. Das bleibt bei ihnen gestellt.“⁷⁹ Man hat nach dem vorliegenden Material durchaus den Eindruck, daß kein Gewissenszwang ausgeübt wurde, daß aber andererseits die Gemeinesitte so stark war, daß man die Ältesten die Brautpaare fast durch die Bank zusammenstellen ließ. Sie losten dann darüber und gaben das Resultat den Betroffenen zum Bedenken. Wohl nur in den wenigsten Fällen erfolgte ein Widerspruch und eine Ablehnung. Mit großer Geduld wurde dann weiter gesucht und gewählt. Es hat nach den vorliegenden Berichten auf diese Weise kaum unglückliche Ehen in den Brüdergemeinen gegeben. Ehescheidungen sind überhaupt nicht erfolgt.

Zinzendorf konnte in polemischer Weise betonen: „Zusammenlosen von Eheleuten ist in der Welt nicht ungewöhnlich.“⁸⁰ Bei ihnen gab es das nicht. Der Graf konnte aber auch hier mit seinem Privatlos dazwischengreifen. An Friedrich von Wattewille gab er 1738 den Losbescheid weiter: „Die

⁷⁷ JHD 1754, 31. X., Nr. 26; Barb. Syn. Beil. 45, 1750, 23. IX., Nr. 16; Plitt II, 402; Schlußschrift Qu. 410.

⁷⁸ Büd. Sammlg. III, 750.

⁷⁹ Barb. Syn. Beil. 45, 1750, 23. IX.; Plitt II, 400; Schlußschrift Qu. 910–29.

⁸⁰ Schlußschrift Qu. 912, 914: „Wenn durch den Streiterberuf Ehen getrennt werden, wird alles getan, sie miteinander ziehen zu lassen. Die Welt geht hart um: Schiffer, Soldat, Handelsleute.“

Anna Nitschmann ist vor anderer Brüder Anträge zu verschonen.“⁸¹ Damit war sie ein für allemal hier herausgenommen.

Daß die Gemeinde, die dem einzelnen übergeordnet war, praktisch auch einen gewissen Druck ausüben konnte, dem man sich auf die Dauer schwerlich entziehen konnte, wenn man sich nicht tödlich isolieren wollte, lag durchaus im Bereich der Möglichkeit. „Wenn die Gemeinde sagt, daß einer Unrecht hat, so muß er es glauben. Es kann sein, die Gemeinde hat sich geirrt, sie ist nicht infallibel, aber es ist wahrscheinlich, daß sich die ganze Gemeinde nicht so leicht irrt als wie der einzelne.“⁸²

Neben dem Gemeinlos erfuhr auch das Privatlos eine immer stärkere Formung und Ordnung. Hier galt als Präambel der umgekehrte Satz als beim Amtslos. „Beim Losen ist ein Grundplan, daß es nur den bindet, der da loset . . . Das Los ist eben darum eine beschwerliche Sache, weil es den Losenden erstaunlich bindet. Wer sich recht in das Los eingeschlossen, ist gewiß der größte Mystikus, denn er muß ganz willenlos sein.“⁸³ „Beim Losen ist es ein Grundplan (d. h. unumstößlicher Grundsatz), daß es nur den bindet, der da loset.“⁸⁴

Wer dem Los gegenüber, wie es auch fällt, den absoluten und bedingungslosen, d. h. auch freudigen Gehorsam nicht aufbringt, darf nicht losen. Gegen die Gefahr, mit dem Los zu experimentieren, wurde von den Synoden immer wieder rücksichtslos vorgegangen. So wurde auf der Synode zu Marienborn 1744 ausgerechnet Christian David das Los verboten, weil er „ein unglücklicher Loser“ sei.⁸⁵

Zinzendorf kommentiert das mit einem Ausspruch von 1742, „daß doch die Brüder sich des Loses enthalten möchten, weil die Simplicität, die in der Frage und Antwort regieren müsse, eine Gnadengabe ist, die sich niemand nehmen kann, sie sei ihm von oben gegeben“. Es fehlte hier auch nicht an recht bedenklichen Spielereien. Kleinste Kleinigkeiten wurden ausgelost, ob man z. B. beim Lesenlernen mit dem Neuen Testament oder den Psalmen beginnen solle usf.⁸⁶ „Wenn man seinen Gang durchs Los in den täglichen Umständen führen wollte, so würde man extravagieren.“⁸⁷

Andererseits gesteht es Zinzendorf den einzelnen Brüder in Notsituationen, vor allen in verlassener Lage, durchaus zu, das Los zu befragen. „Wenn man sich keinen andern Rat weiß und in Gefahr ist, von seiner eigenen inclination in bedenklichen Dingen übermanned zu werden, so kann man einem solchen Bruder, wenn er steif und fest daran glaubt, nicht verbieten, dem lieben Heiland ein liebes Zettelchen zu geben.“⁸⁸ Dann in einer solchen Ratlosigkeit das Los gezogen wird, „ist das Los meistens nur ein Consilium und verbindet einen nicht zu folgen. Wenn man also den anderen Tag, da das Gemüt aufgeklärter ist als den origen Tag, ein besseres Consilium

⁸¹ Joh. Grosse, Studien über Frh. von Wattewille, 1914, 58; Plitt, Herm., Denkwürdigkeiten § 272 (handschriftlich Herrnh. Archiv).

⁸² JHD 1755, 7. V.; Plitt II, 400; Schlußschrift Qu. 911; Erbe, Bethlehem, 38.

⁸³ Marienborner Syn. 1744, 21. 5. ⁸⁴ s. o. Nr. 7, Sessio 7, Mai, Beilage.

⁸⁵ Schütz, 209. ⁸⁶ 200 Jahre Mission, 294.

⁸⁷ JHD 1760, 6. I., Nr. 40. ⁸⁸ JHD 1749, 16. VI., Nr. 10.

kriegt, so ist vielleicht den ersten Tag der Rat nur darum gegeben worden, damit das Gemüt pro iterim bedeutet werden mögte und man ist nicht mehr an das Los gebunden, das man in Angst und Confusion gezogen.“⁸⁹

„Es darf nur nicht zur Gewohnheit werden“ ergänzt Zinzendorf diesen seelsorgerlichen Rat.⁹⁰

In diesem Rahmen hat sich von 1736 an, wo scheinbar das Privatlos in den Gemeinen eine stärkere Rolle spielte und Mißgriffe nicht ausblieben, die amtliche Stellungnahme der Synoden bewegt. Es war wohl verständlich, daß die größere Ungewißheit, die seit der Verbannung Zinzendorfs 1736 aus Kursachsen, auf den Gemeinen lag, zum Privatlos führte. Aber schon 1738 erklärt der Graf: „Das heilige Los, welches ich unter die apostolischen Wunderkräfte rechne und das seitdem zu einer Gemeindebeilage geworden, ist allen Particularbrüdern verboten.“⁹¹ 1740 wird dieser Grundsatz erneuert. 1743 steht fest, daß nur die Brüder privat losen durften, die amtsmäßige Funktionen besaßen. Dieser Kreis umfaßte damals immerhin 1031 Brüder und Schwestern.⁹²

Doch hat Zinzendorf bereits 1741 auf der 3. Marienborner Synode für eine milde Handhabung der Beschlüsse von 1738 bzw. 1740 plädiert, „daß künftighin kein Bruder über das Losen mehr befragt oder zur Rede gestellt werden solle. Wir wünschen aber, daß die Brüder die Sache wichtig traktieren und nicht so leicht dabei wären.“⁹³ Der bereits erwähnte Synodalerlaß von 1743 erweiterte den Kreis der zur Losbefragung Bevollmächtigten in einem solchen Umfang, daß praktisch jedes Gemeiniglied Zugang zur Losübung besaß. Wenn es keine amtsmäßigen Funktionen ausübte, bedurfte es seiterseits nur einer Heranziehung einiger Brüder, die berechtigt waren, nun für ihn das Privatlos zu vollziehen. Sie mußten sich nur vergewissern, daß der Bittsteller auch bereit war, dem Losentscheid unbedingt zu gehorchen. Damit war eine gewisse Kontrolle gegen ein hemmungsloses Befragen des Loses eingeschaltet.

Daß jeder Mißbrauch abgeriegelt wurde, war nicht zu erwarten. Alte Unsitten verschwanden, neue tauchten auf. So muß im Jahre 1757, drei Jahre vor seinem Heimgang, Zinzendorf ernstlich vor einer neuen und scheinbar weitverbreiteten Unsitte warnen: „Die Seelen müßten sich nicht angewöhnen, den Heiland zu fragen, ob sie gut stehen oder mit der lieben Mutter ihre Sache durchs Los abzumachen, sondern das sollte durchs Gefühl gehen und durch die Gewohnheit des speziellen Umgangs, den das Herz mit ihnen hat, sollte sie schon gut verstehen gelernt haben.“⁹⁴

An dieser Äußerung des Grafen ist manches interessant. Hier fragt nicht mehr das erste harte Pioniergeschlecht, das gar keine Zeit besaß, den Heiland zu fragen, ob er mit ihnen zufrieden sei. Sie standen im Dienst und Einsatz der Gemeinen oder der Missionen. Sie wußten sich dorthin gestellt und waren sich der Zusagen ihres Herrn gewiß. Darauf, nicht auf ihr Gefühl

⁸⁹ JHD 1750, 9. IX. (R 2 A 43 b I). ⁹⁰ s. o. 1760, 6. I.

⁹¹ Kreuzreich 47. ⁹² 200 Jahre Mission, 296. ⁹³ s. o., 295.

⁹⁴ JHD 1757, Nr. 29, Beil. z. 22. Woche in der Einleitungsrede am 13. VII.

bauten sie. Hier aber will sich das nachgeborene Geschlecht sogar vergewissern, ob der heilige Geist, der in der Gemeinsprache Mutter genannt wurde, das guteiße, wozu sie sich in täglichen Dingen verpflichtet und gedrängt fühlten, z. B. zu einem Krankenbesuch usf. Hier sollte sich der Christ doch innerlich führen lassen, seinem Gewissen folgen und nicht wieder eine Sicherung einbauen wollen, indem nun gar der heilige Geist in alltäglichen Fragen durch das Los dirigiere! So denkt wenigstens Zinzendorf. Offensichtlich ist in der Geschichte der Losübung bereits der Höhepunkt überschritten.

Die zahlreichen Äußerungen Zinzendorfs zur Lospraxis, die wir aus seinem letzten Lebensjahrzehnt besitzen, verstärken die Vermutung, daß ihn dazu auch eine brennende Sorge trieb. Wie ist es sonst zu verstehen, daß er „den Heiland ausdrücklich darum gebeten habe, den verkehrt Losenden doch verkehrte Antworten zu geben“ und sie auf diese Weise in Zucht zu nehmen?⁹⁵

An eine Abschaffung hat Zinzendorf aber nie gedacht. „Das Losen ist eine Weile gehemmt, so aus zärtlicher Liebe für die Geschwister, um sie nicht in ein großes Unglück zu bringen, wenn sie so gegens Los handelten. Sobald wir uns das abgewöhnen, so wollen wirs wieder anfangen. Wenn einmal etwas als norma ecclesiae angenommen ist, so muß man dabei bleiben.“⁹⁶

Abraham von Gersdorf als Präses der Generalsynode von 1769 gab damals u. a. zu Protokoll: „Der Graf will das Los ohne Not und in dem ordinären Gange und currenten Vorkommenheiten nicht gebraucht haben, warüber er sich besonders in seinem letzten Lebensjahre sehr emphatisch geäußert und daß dergleichen Losen eine enthusiastische oder gar fanatische Handlung sei, mit klaren Worten declariert. Und obschon nicht gelegnet werden kann, daß der selige Jünger nach seinem eigenen Geständnis im Losen öfters viel weiter gegangen ist, als mehr besagte principia anzeigen; so hat er gleichwohl die oftmalige Erinnerung dabei getan, daß man ihm darinnen nicht nachfolgen sollte. Es ist auch eine ganz andere Sache, wenn ein solcher Original-Mann Gottes für seine Person was Extraordinaires tut, als wenn von einer regulierten Kirche und ihren Dienern einem solchen in seiner Art inimitablen Knecht Gottes nachgeahmt und auf gleiche extraordinaire Weise gehandelt werden wollte.“⁹⁷

Damit war das Wesentliche ausgesprochen. Die Blütezeit der Losübung kam und ging mit Zinzendorf, so unlöslich war sie mit seiner Person verbunden.

⁹⁵ Schütz, 220.

⁹⁶ E. Syn. 1753, 16. V. (R 2 A 43 b I).

⁹⁷ R 2 B 45, 2a S. 50. 51, Anm. u. Desideria. Die Tatsache, daß die Ernennung Christi durch das Los zum Generalältesten der Gemeinde, das Bewußtsein einen Spezialbund mit dem Heiland zu besitzen, die Losübung wieder stark beflügelt hat, unterliegt keinem Zweifel. Hier hat eins das andere gestützt. Neue Momente treten aber dadurch nicht auf, so daß wir dieses Problem hier unberücksichtigt lassen können. Der Spezialbund galt der kleinen Freikirche, die als einzige Kirche im späten 18. Jh. geschlossen an der theologia crucis festhielt, während sonst auf den Kanzeln weithin aufklärerische Theologie zu Wort kam. Der Spezialbund sollte keine sektenhafte Überhebung bedeuten, sondern Verheißung und Aufmunterung, in isolierter religiöser Lage freudig zum Angriff zu schreiten. Vergl. dazu: Zinzendorf, 32 Homilien, Rede am 20. 5. 1745, S. 11; Schlußschrift Qu. 988 ff.; Plitt 78, 81; Schütz 127.

Wir fassen zusammen. Die Lostheorie hat sich bei Zinzendorf im großen und ganzen innerhalb der lutherischen Grundkonzeption einer theologia crucis gehalten, wie sie sich am unmittelbarsten im sogenannten „Zuchtlos“ aussprach. Die Lospraxis ist vielen Schwankungen unterlegen gewesen und ist nicht von Übertreibungen frei geblieben, sei es als Verniedlichung bis ins Läppische, sei es als Mechanisierung bei der Anwendung des Amtes in der Synodalpraxis. Man kann aber nicht sagen, daß der Graf für die Entartungen blind gewesen wäre. Zur rechten Zeit hat er immer wieder die Auswüchse beschnitten.

Unverkennbar aber trägt die Lospraxis wie ihre Theorie den Stempel der Persönlichkeit Zinzendorfs, eines der „Original-Männer Gottes“. Mit ihm steigt die Losübung auf, mit ihm vergeht ihre „geniale“ Zeit. Es ist eben alles an Zinzendorf irgendwie genial und originell, selbst die Losübung bildet hier keine Ausnahme. Daß echte Glaubenserfahrungen damit verbunden gewesen sind, kann kaum bestritten werden, weil sie gut bezeugt sind. Von den Reformatoren trennt sich hier Zinzendorf, da diese auch bei einer gleichen kirchengeschichtlichen Situation nicht ein rationalisiertes Lossystem mit ausgeklügelten, wenn auch dabei ganz beweglichen Spielregeln ausgebildet und angewendet hätten. Hier liegt aber auch eine geistesgeschichtliche Wandlung vor, denn die magische wie rationale Grundstimmung des 18. Jahrhunderts, die noch ineinanderliegen, haben dieser Losübung den seelischen Untergrund geliefert.

Die Unberechenbarkeiten, die in Zinzendorfs Wesen lagen und von denen er klar wußte, haben auf der einen Seite die Gefahrenquoten bei seiner Losübung vermehrt, andererseits war sie ein Stück seiner geistlichen Ritterrüstung, in der er seiner Art am angemessensten und am besten seinen Kampf kämpfte. Daß sich die Losübung in einem so eminenten Ausmaß positiv ausgewirkt hat und die Brüdergemeine nicht gehemmt hat, sondern in ihr ungeahnte Kräfte mit freilegen half, darf nicht übersehen werden.

Mit dem Wandel der Grundstimmung am ausgehenden 18. Jahrhundert entstand folgerichtig innerhalb der Brüdergemeinen vor allem in Amerika ein Widerspruch gegenüber der tradierten Lospraxis, die ihren allmählichen Verfall herbeiführte. Der Kampf um die Aufhebung ist teils aus der Gemeine heraus, teils von der Direktion aus geführt worden. Die Zeit, die Verhältnisse, die Menschen waren anders geworden. Hatte man früher die persönliche Verantwortung aufs höchste getrieben, wenn man gewissenhaft das Los stellte, so stand jetzt eben dieses Los der Letztverantwortlichkeit dessen, der nach Gottes Willen fragte, hemmend entgegen. So fiel 1889 der letzte Rest eines amtlich verwendeten Loses.⁹⁸ Eine denkwürdige Entwicklung im 18. Jahrhundert, die so viel Gläubigkeit gefunden wie leidenschaftlichen Widerspruch ausgelöst hatte und oft gründlich mißverstanden worden war, hatte unweigerlich ihr Ende gefunden.

⁹⁸ Wilhelm Bettermann, Das Los in der Brüdergemeine, Zschr. für Volkskunde, 1931, Bd. III, H. 3. (Sonderdruck).

Zur Geschichte der Kämpfe um Union und Agende in Pommern*

Von D. Hellmuth H e y d e n

Eine zusammenhängende Darstellung der Kämpfe um Union und Agende in Pommern findet sich in der „Kirchengeschichte Pommerns“,¹ allerdings, wie es bei einem allgemeinen territorialen Geschichtswerk nicht anders sein kann, in gebotener Kürze. Daneben gibt es einige Einzelabhandlungen.² Einen wichtigen Teilabschnitt hat 1926 Heinrich Laag behandelt, nämlich „Die Entwicklung der altlutherischen Kirche in Pommern bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts“, und zwar unter Zugrundelegung von Akten des Konsistoriums Stettin und Benutzung der einschlägigen Literatur.³

Nun aber ist für die Erforschung der Geschichte nicht nur der altlutherischen Kirche, sondern überhaupt der Kämpfe um Union und Agende in Pommern eine ganze Reihe weiteren Aktenmaterials von Bedeutung. Es kommen Akten der Landratsämter „betr. die pietistischen Conventikel“ und „betr. die lutherischen Separatisten“, wie sie im Staatsarchiv Stettin von den Kreisen Kammin, Usedom-Wollin, Rummelsburg, Stolp, Köslin deponiert gewesen sind, in Frage. Ferner ergeben Akten der Stadtsuperintendentur Stettin wertvolle Ergänzungen, ebenso verschiedene Akten des Konsistoriums, die von Laag nicht herangezogen sind. Vor allem aufschlußreich sind hier die Akten der Generalsuperintendentur Stettin. Sie enthalten den Schriftwechsel des Bischofs Ritschl mit dem Minister für Geistliche Angelegenheiten in Berlin, sowie die Stellungnahme des Bischofs zu der Conventikelangelegenheit und dem lutherischen Separatistenwesen, insonderheit aber Berichte von Superintendenten und Pfarrern, auch persönliche Schrei-

* Vgl. H. Heyden, Aktenstücke zur Geschichte der Kämpfe um Union und Agende in Pommern, in Zeitschrift f. Kirchengesch. 70 (1959) S. 231–252.

¹ H. Heyden, Kirchengeschichte Pommerns I und II Köln-Braunsfeld 1957.

² G. Mohnike, Die Jubelfeier d. Augsb. Confession i. Neuvorpom. i. d. Jahren 1630, 1730 u. 1830, Stralsund 1830. — Union u. luth. Kirche i. d. alten östl. Prov. d. preuß. Staates, eine rechtl. u. gesch. Erörterung, v. einem Lutheraner d. preuß. Landeskirche, Berlin 1867. — Stier, hundert Jahre luth. Kirche in Berlin, Berlin 1935. — Über die verbesserte Liturgie, ein Wort der Liebe, zur bevorstehenden Jubelfeier der vor 700 Jahren geschehenen Einführung des Christentums, von einem Geistlichen in Pommern 1824.

³ In: Pom. Jahrbücher 23 (1926) Seite 1 ff.

ben, die geeignet sind, ein Bild aus unmittelbaren Eindrücken und persönlichem Erleben von Zeitgenossen und an den Dingen Beteiligten zu vermitteln. Gerade diese Berichte und Schilderungen sollen in der nachstehenden Darstellung zu Wort kommen. Bemerkte sei, daß das hier angegebene Aktenmaterial 1945 in Abgang gekommen ist, so daß seine Verwendung von besonderem Wert sein dürfte.

Die Vorbedingungen für eine Annahme der Union in Pommern waren im 19. Jahrhundert sehr günstig. Die streitbare lutherische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts, welche den Kampf gegen alles Reformiertentum, gegen „Sacramentiererei“, „Kryptocalvinismus“ und „Synkretismus“, in schärfster Weise geführt hatte, war längst zu Grabe getragen. Ihr Nachfolger, der Pietismus, der in einigen Gegenden des Landes stark in Führung kam, zeigte wenig oder gar kein Interesse an Lehr- und Konfessionsunterschieden. Das gleiche traf für den Rationalismus zu, der im 18. Jahrhundert auf Kanzel und Katheder herrschend wurde. In verschiedenen Städten des Landes lebten — nach anfänglichen schweren Spannungen — Lutheraner und Reformierte in einem „Simultaneum“ friedlich unter einem Kirchendach miteinander. Das konfessionelle Bewußtsein war weithin eingebnet.⁴

Es konnte daher die Union — zunächst — einen leichten Sieg erringen. Kam doch noch als besonderer Impuls die vaterländische Begeisterung nach den Freiheitskriegen hinzu, die dem Aufruf des Königs Friedrich Wilhelm III. vom 27. September 1817 nach Vereinigung der Lutheraner und Reformierten ein williges Echo verschaffte. Am 30. und 31. Oktober 1817 taten sich zur 300. Jahrfeyer der Reformation in mehreren Städten die Prediger und Gemeindeglieder beider Konfessionen unter dem Ritus des Brotbrechens zu gemeinsamer Abendmahlsfeier zusammen und bekundeten damit den Beitritt zur Union.⁵ In einem Aufruf vom 1. Juni 1830 wandte sich der Bischof Karl Benjamin Ritschl an die noch ausstehenden Geistlichen, sich zum bevorstehenden Säkularfest der Übergabe der Augsburger Konfession der Union anzuschließen: „Der große Schade, welcher der evangelischen Kirche drei Jahrhunderte lang durch ihre Trennung in zwei Konfessionen erwachsen ist, und der hohe Gewinn, den sie aus allen bisherigen Fortschritten der Union davongetragen hat, müssen es uns überaus wünschenswert machen, daß diese Vereinigung ihrer Vollendung immer näher geführt werde“. Ritschl mahnte, es möchten nunmehr die noch abseitsstehenden Gemeinden ihren Beitritt zur Union vollziehen, auch die Benennungen „lutherisch“ und „reformiert“ zu Gunsten der Einheitsbezeichnung „evangelische Gemeinde“ aufgeben.⁶ Der Aufruf blieb nicht ohne Wirkung. Bis Ende 1830 waren in Vorpommern alle Gemeinden bis auf 30, in Hinter-

⁴ Vgl. Heyden II Seite 50 ff., Seite 96 ff., Seite 133 ff., Seite 141 ff.

⁵ Stadtsup. Stettin Tit. V Kirchenverfassung Nr. 8, Acta d. Stettinschen Stadt-Superintendentur betr. den auf Befehl Sr. Majestät des Königs einzuführenden Unions-Ritus.

⁶ Ebd. Tit. V Nr. 5 (Acta d. Stett. Stadtsup. betr. d. Einführung der neuen Liturgie u. Agende).

pommern fast alle Gemeinden der Union beigetreten. Die meisten der in diesem Jahre noch abseitsstehenden Gemeinden nahmen im Laufe der nächsten Jahre bei Neubesetzung der Pfarren stillschweigend die Union an.⁷

Die Gründe für eine Ablehnung der Union waren größtenteils äußerer Art. Eine gewisse konservative Grundhaltung hinderte manche Pastoren daran, Veränderungen vorzunehmen, ebenso die Besorgnis, daß Patrone und Gemeinden von kirchlichen Änderungen nichts wissen wollten. Manchem schien auch ein Bedürfnis nach einer Konfessionsvereinigung nicht vorzuliegen, da in Pommern die Reformierten in einer verschwindenden Minderheit waren. Von einer grundsätzlichen Abneigung gegen die Union aber war bei den Lutheranern zunächst kaum die Rede, mehr dagegen bei den Reformierten. Diese zeigten wenig Neigung, den Unterscheidungsnamen „reformiert“ aufzugeben, ebenso weigerten sie sich, Altar, Kruzifix und brennende Kerzen im Gottesdienste zu verwenden, „kurz selbst die unbedeutendsten adiaphora (wurden von ihnen) teils in Schutz genommen, teils perhorrescirt“. Sie gebärdeten sich, „als stünde das Evangelium selbst und das Heil der evangelischen Kirche und ihrer Seelen auf dem Spiele“.⁸

Auch der neuen Agende, die 1822 den pommerschen Superintendenten zugeschickt wurde, stand man anfangs im allgemeinen freundlich gegenüber. Zahlreiche Pfarrer begrüßten ihre Einführung als Befreiung von einer fast unerträglichen Ordnungslosigkeit und Willkür auf dem Gebiet des Gottesdienstes. In manchen Gemeinden benutzte man bis dahin noch immer die Kirchenordnungen und Agenden des 16. und 17. Jahrhunderts,⁹ in anderen die Privatagenden Flottmanns, Printz, Balthasars, Roths¹⁰ und Schlegels, wieder in anderen nahm man Zuflucht gar zur Danziger oder Schleswig-Holsteinschen Agende. Mehrmals hatte man Versuche zu einer Agendenreform gemacht, so 1786 in Schwedisch-Pommern,¹¹ die aber bei der Geistlichkeit wenig Beifall fand, mit mehr Erfolg in Stralsund, wo 1795 eine neue Gottesdienstordnung zur Einführung gelangte. Im Jahre 1819 legte der Prediger J. J. Steinbrück in Stettin einen Entwurf gottesdienstlicher Handlungen vor.¹² 1820 wurde eine Kommission „zur Sammlung

⁷ Wie Anm. 5.

⁸ Ebda. — Vgl. auch die in Anm. 5 genannte Akte, in der Verfügungen d. Kons. v. 21. 2. 1818 u. 2. 6. 1826 enthalten sind, die sich gegen die Meinung wenden, als wäre in rein luth. Gemeinden der Unionsritus unangebracht, und gegen die irrige Ansicht, daß mit dem Beitritt zur Union ein Konfessionswechsel erfolge.

⁹ Wie Anm. 6.

¹⁰ Vgl. Heyden II S. 163 f. — Kons. Acta gen. Tit. III Sect. III Berichte d. Sup. ad Circulare Consistorii v. 19. 8. 1825. — Laags Behauptung S. 42 über die Rothsche Agende ist irrig. Vgl. auch Kons. Acta gen. Tit. III Sect. III a Nr. 1 adhib. (Vol. 4 Actorum d. Kön. Consistorii v. Pom. betr. die Verbesserung d. Liturgie u. Agende in der ev. Kirche.

¹¹ St. A. Stettin Rep. 36 (Generalsuperintendentur Greifswald) I D 22.

¹² Kons. Acta d. Generalsup. Tit. II Sect. II Nr. 3.

liturgischer Formulare und angemessener Lieder für das Gesangbuch mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Provinz Pommern“ gebildet. Doch blieben die Anregungen Steinbrücks und der Kommission ohne Wirkung.¹³

Somit war in Pommern der Boden für eine Annahme der Agende weit- hin vorbereitet. Bis 1824 hatten 576 Prediger in 1141 Kirchen die Agende angenommen, 120 Prediger in 195 Kirchen sie abgelehnt.¹⁴ Am 21. Mai 1824 erließ der Oberpräsident der Provinz, Sack, an die Superintendenten und Pastoren einen Aufruf, in welchem er bat, aus Anlaß der 700 Jahrfeier der Christianisierung Pommerns nunmehr allgemein die neue Agende anzunehmen, da die bisherige Form des Gottesdienstes „das Erbauliche, Feierliche nicht hat, was die Gemüter erregen, sie zu religiösen Empfindungen und frommen Gesinnungen stimmen und erheben könne“.¹⁵ Dieser Aufruf brachte weitere Fortschritte. Im Herbst 1825 sprachen sich 642 Prediger in 1257 Kirchen für die Einführung der Agende aus bez. hatten sie eingeführt, 54 Prediger in 79 Kirchen lehnten die Einführung ab, 1826 widerstrebten nur noch 41 Prediger in 64 Kirchen.¹⁶

Zu Anfang 1829 erwog das Ministerium schärfere Maßnahmen gegen den Rest der Agendengegner, der in Stralsund und den Synoden Altentreptow und Anklam sich noch hielt. Es ist nicht ohne Reiz, eine Charakteristik der letzten unentwegten Widersacher der Agende, die größtenteils auf die Darstellung des Pfarrers an St. Jacobi, Konsistorial- und Schulrats in Stralsund, Gottlieb Mohnike zurückgeht, zu erfahren. Der Superintendent Droysen in Stralsund leidet stark unter den Gebrechen des Alters, seine Predigt ist trocken und maniert, er hat nur noch wenig Einfluß auf die Mitglieder des Geistlichen Ministeriums der Stadt. Um so stärker ist die Einwirkung von Ziemssen, er „verbindet mit seinem Wesen gewissen hierarchischen Dünkel, seine Festigkeit wird Sprödigkeit, seine Konsequenz Starrsinn, er möchte gerne der Wächter des Stralsunder Separatismus sein“. Als liebenswürdiger Mann mit viel geistigen Fähigkeiten, der sich mit wissenschaftlichen und sprachlichen Studien abgibt, wird Tamms geschildert. Auch Koch besitzt gute theologische Bildung, aus Liebe zum Frieden ist er auf Seiten seiner Amtsbrüder. Freund wird bezeichnet als „ein Mann von treuem, biederem Sinn“. Düwell fehlt es noch an der rechten Urteilsfähigkeit, er ist „gutmütig, aber beschränkt“. In der Synode Altentreptow ist Stropp-Gültz „ein stiller, ruhiger Mann“, Matthias-Altenhagen von lebhafter Gemütsart, Thilo-Werder „läßt sich durch die Lebhaftigkeit seines Geistes zu Unbesonnen-

¹³ Kons. Acta d. Generalsup. betr. d. Verbesserung d. Liturgie u. Agende in d. ev. Kirche Tit. II Sect. II Nr. 1.

¹⁴ Kons. Acta gen. Tit. III Sect. III Nr. 4.

¹⁵ Ebda. — Stadtsup. Stettin Tit. V Nr. 8. — Im übrigen ergingen 1824 noch weitere Verordnungen betr. die Agende, z. B. unterm 29. 10., daß d. Annahme d. Agende nicht an die Zustimmung d. Gemeinden gebunden ist u. betr. Aufstellung über Mehrkosten für das Brennen d. Wachslichte in den pom. Kirchen (Kons. Acta gen. Tit. III Sect. III a Nr. 5).

¹⁶ Wie Anm. 13. — Sämtliche Aufstellungen leiden unter einer gewissen Unsicherheit, da nicht selten noch nachträglich Einführungen der Agende hinzukamen.

heiten hinreißen“. Aus der Synode Anklam befließigt sich v. Scheven-Altwigshagen „eines stillen, häuslichen Wandels“, Peters-Bargischow ist „durch schwere Prüfungen als freiwilliger Jäger des Befreiungskrieges hindurchgegangen, die seinem Charakter eine ernste, edle Haltung gegeben haben“, Steinmetz-Putzar ist ein gradsinziger Charakter, Heyden-Ducherow genießt bei Patron und Gemeinde großes Vertrauen, Jonas-Wusseken ist wissenschaftlich gebildet, er hat das geistige Übergewicht bei den Pastoren, Bluth-Spantekow hat „gute Kenntnisse und Lehrgaben“. Nachdem das Ministerium aus diesen Charakteristiken ersehen hatte, daß es sich durchaus um ehrenwerte und überzeugungstreue Männer handelte, beschritt es noch einmal den Weg gütlicher Verhandlungen. Im Auftrage des Ministers führte Ritschl im August 1830 Besprechungen mit den Agendengegnern durch. Sie verliefen ergebnislos. Doch schaltete sich in Stralsund das bürgerchaftliche Kollegium ein und setzte die Einführung der Agende zum 1. Januar 1831 durch. Die übrigen opponierenden Pfarrer in den Synoden Altentreptow und Anklam gaben nach und nach den Widerstand auf.¹⁷

Nicht unwesentlich beigetragen zur Annahme der Agende in Pommern hatte der 1827 erschienene „Nachtrag zu einer erneuerten Kirchenagende, insbesondere für die Provinz Pommern“, an welcher seit 1826 eine Kommission gearbeitet hatte, welcher Wünsche zur Verbesserung der Agende aus der Provinz zugeleitet worden waren.¹⁸

Sehr verschieden waren die Gründe, welche gegen die Agende vorgebracht wurden. Man hatte an ihr bemängelt, ihre Gebete verrieten alttestamentlichen Geist, die musikalischen Teile der Liturgie machten Sängerschöre nötig, deren Errichtung schwierig sei, durch die Einführung der Allgemeinen Beichte gerieten der Beichtstuhl und damit auch das Beichtgeld in

¹⁷ Wie Anm. 13. — Vgl. auch Kons. Acta gen. Tit. III Sect III Nr. 6 (Quartalsberichte d. Sup. über den Fortgang u. d. Annahme der erneuerten Agende). — 24. 5. 1829 Schreiben d. Bürgermeisters Schwine an Bischof Ritschl.: Magistrat sei der Meinung, neue Verhandlung mit den Geistlichen, sich auf der Grundlage der Brandenburger Agende zur Annahme zu erklären, sei zwecklos. Am 1. 10. 1830 fordert der Minister für geistl. Angel. von Ritschl gutachtl. Äußerung über die in Pomm. noch der Agende widerstrebenden 13 Geistlichen. 28. 9. 1830: Syndikus v. Stralsund, A. Brandenburg, teilt mit, daß d. Magistrat gern zur Beendigung der Agendenstreitigkeiten beitragen wolle. 8. 10. 1830: Anfrage d. Minist. bei Ritschl, ob amtliches Einwirken d. Magistrats auf die Strals. Geistlichen „rätlich und zulässig erscheint“.

¹⁸ Wie Anm. 6 — 13. 10. 1827 Mitteilung d. Kons. an d. Sup. über Erscheinen d. Nachtrags, 6. 5. 1829 Übersendung an Stettiner Geistl. des Nachtrags zur neuen Agende für Brandenburg zur Ansicht durch Ritschl. 10. 6. 1830 Benachrichtigung d. Sup. durch Kons., daß die Agende mit dem pom. Nachtrag erschienen ist, Preis auf gewöhnlichem Papier 10 Silbergroschen, auf Velinpapier 1 Taler. Gleichzeitig setzte d. Kons. d. Schrift des Bischofs Eylert-Potsdam in Umlauf. „Über den Wert und die Wirkung der für die ev. Kirche in den Kön. Preuß. Landen bestimmte Liturgie und Agende pp.“ — Oberpräsident Sack v. Pom. hielt Nachtrag für gefährlich, da er für andere Provinzen ein Anreiz sein könnte, ein gleiches zu fordern.

Verhandlungen der pom. Beratungskommission v. 1826 wie Anm. 10.

Wegfall.¹⁹ Scharfe Kritik fand die Formulierung des Amtseides. Hier und da wollte man in der Agende katholisierende Tendenzen finden. Auch wurde die Einführung der Agende als Gewissenszwang und Willkürakt des Landesherrn, der sich fälschlicherweise zum Oberbischof erkläre, hingestellt. Starkem Widerstreben begegnete die Agende namentlich in den französisch-reformierten Gemeinden von Stettin und Pasewalk, die sich auf die besondere Presbyterialverfassung ihrer Kirche und die ihnen seiner Zeit von den brandenburgisch-preußischen Herrschern gegebene Zusicherung freier Religionsübung nach den Gebräuchen der reformierten Kirchen Hollands, Frankreichs und der Schweiz beriefen. In den reformierten Gemeinden Stolp, Kolberg und Stargard erklärte man sich bereit, einzelne Stücke der Agende zu übernehmen.²⁰

Übersieht man den Gang der Dinge, so bleibt der Eindruck, daß die Einführung von Union und Agende in Pommern wohl von Auseinandersetzungen begleitet war, aber ohne tiefgehende Erschütterungen erfolgte. Die Opposition gegen Union und Agende war zahlenmäßig nicht sehr stark. Sie war überdies nur eine Pastorenangelegenheit. Es war eine Ausnahme, daß 1825 in Klemmen, Kreis Pyritz, die Gemeinde unter Vortritt des Patrons drohte, den Gottesdienst nicht mehr zu besuchen, wenn die Agende gebraucht wird. Aufs große und ganze gesehen nahmen bei dem unter Aufklärung und Rationalismus herrschenden Indifferentismus die Gemeinden keinen Anteil an der Unions- und Agendenangelegenheit. Bezeichnend ist ein Bericht des Pfarrers Hummel aus Pansin, Synode Jacobshagen, 1824, er habe sich redlich bemüht, die Gemeinde aufzuklären und ihr Interesse für die Agende zu wecken, aber „mit wahren Schmerzen empfand ich es, wie die ganze Umgegend gegen den Wunsch Seiner Majestät und der hohen Behörden kalt und stumm blieb“.

Als unter dem 28. August 1834 der Minister für geistliche Angelegenheiten v. Altenstein 50 Exemplare der Schrift „Luther in Beziehung auf die ev. Kirchen-Agende in den Königlich Preußischen Landen“, Berlin 1834, nach Pommern zur Verteilung überwies, antwortete Ritschl am 7. November: „Mir (sind) bis jetzt in Pommern weder ganze Gemeinden noch einzelne Individuen bekannt geworden, welche eine sogenannte atlutherische Kirche zu konstituieren wünschten und gegen die erneuerte Kirchenagende als eine unlutherische protestierten. Ich habe daher nach reiflicher Überlegung Bedenken getragen, die erwähnte Schrift auch nur privatim etwa den Superintendenten unserer Provinz auszuteilen, aus Besorgnis, durch die Bekanntmachung des Verbotenen ein Andrängen nach demselben zu erregen“. Ritschl reichte daher 30 Exemplare wieder zurück. Allerdings kommt in seinem Schreiben nicht gerade ein starkes Zutrauen zu der Festig-

¹⁹ In Stettin wurden am 4. 1. 1837 die Beichtgelder und Altaropfer beim Abendmahl abgelöst. Die Pfarrer erhielten von der Stadt Entschädigungen von 100–300 Rtl. — Vgl. Anm. 14.

²⁰ Wie Anm. 6. — und Anm. 13. — Verhandlungen mit den Französisch-Reformierten in Stettin.

keit von Union und Agende in Pommern zum Ausdruck. Schon ein drei- viertel Jahr später, am 13. September 1835, mußte Ritschl dem Archi- diakonus Mila in Kammin die Schrift zuschicken. Um Kammin zeigten sich die ersten lutherischen Dissidenten.²¹

Wiederholt wird in amtlichen und nichtamtlichen Schreiben von damals das Aufbrechen der lutherischen Bewegung auf das Wirken von „Emis- sären“ und die heimliche Verbreitung von Werbeschriften der lutherischen Dissidenten zurückgeführt. Gewiß liegen die Ursachen tiefer als in der Prop- aganda der Emissäre. Weshalb aber von vornherein die Tätigkeit der Emissäre für besonders gefährlich angesehen werden mußte, war der Um- stand, daß mit ihnen Sendboten und Propagandisten einer Kirche, nämlich einer Antiunionskirche, auf der Bildfläche erschienen. Das bedeutete eine Gefährdung der eben mühsam aufgerichteten Unionskirche. Das bedeutete aber auch die Herausforderung zu einer grundsätzlichen und theologischen Auseinandersetzung über Wesen und Berechtigung von Union und von lutherischer Lehre, um die man in den vorhergehenden Jahren herum- gekommen war. Was die Lage besonders bedrohlich machte, war, daß mitt- lerweile der Indifferentismus, der die Einführung von Union und Agende so sehr begünstigt hatte, durch die inzwischen immer stärker angewachsene Erweckungsbewegung in vielen Gemeinden überwunden war. Somit konnte die Propaganda der Emissäre auf ein Echo in den Gemeinden rechnen.

Man war sich nicht einig in der Behandlung der Emissäre. Während die Staatsbehörden in polizeilichen Maßnahmen der Weisheit letzten Schluß erblickten, also in Verboten, Strafanordnungen, Verfolgungen, Gefängnis- und Geldstrafen, schlug Pfarrer Dummert-Kammin in einem Schreiben vom 11. 12. 1835 an Ritschl²² vor: Entziehung der Nahrung des Separatismus durch Abschnürung von Schriften und Besuchen, aber nicht auf polizeilichem Wege, die Wirkung der Schriften müßte durch weitgehende Aufklärung vereitelt werden. Freilich, „so lange noch Druck und Drangsale in Schlesien und Posen dauert, müssen wir täglich größerer Sorge und Gefahr gewärtig sein“. Ähnlich äußerte sich im Herbst 1835 Senfft-Pilsach aus Gramenz, er schob die „Schuld an allem dem ungläublichen Benehmen der schlesischen Behörden“ zu. Er wie Dummert rieten, alles zu vermeiden, was auch nur „den leisesten Schein des Märtyrertums“ erregen könnte. Ritschl sprach sich in einem Schreiben an Mila in Kammin am 26. 9. 1835 dahin aus: „.. (es ist) im Allgemeinen das Prinzip der Freundlichkeit und Milde (gegenüber den lutherischen Emissären und Separatisten) festzuhalten, der Weg der Belehrung fortzusetzen“.

²¹ Wie Anm. 17.

²² Kons. Act. Generalsuperintendentur betr. Separatistenwesen Tit. II Sect. I Nr. 14. — In diesem Aktenstück Verhandlungen Ritschls mit Ministerium, Schreiben Ritschls und Berichte der Superintendenten über das atlutherische Separatisten- wesen ab 1835. — Soweit nicht andere Aktenstücke genannt werden, liegt für die nachfolgende Darstellung dieses Aktenstück zu Grunde. — Vgl. auch W. Weicker, *Bewegte Zeiten*, Elberfeld 1897.

²³ Bericht des Kösliner Chef-Reg. Präsidenten Fritsche an Ritschl v. 23. 3. 1836.

Als besonders gefährlich aber sah man die geistlichen Emissäre an, also die landflüchtigen, amtsentsetzten lutherischen Pastoren, die Pommern durchzogen, von den Vorgängen in Schlesien berichteten, namentlich von der Gewalttat in Hönigern, und von den Polizeiaktionen gegen die Lutheraner. Mit ihnen kamen nicht nur Augenzeugen der Drangsale, welche die Lutheraner zu erdulden hatten, und nicht nur Vertreter einer Antiunionskirche in das Land, sondern auch Männer, die als Theologen die Antiunionsstellung von Schrift und lutherischem Bekenntnis her zu begründen wußten. Darum galt ihnen — Lasius, Ehrenström, Grabau, Kindermann — die besondere Aufmerksamkeit und Verfolgung der Behörden. Bezeichnend ist eine Anweisung Ritschls vom 2. 12. 1835. Es hatte ihm unter dem 27. 11. 1835 Pfarrer Zahn-Mützenow vertraulich berichtet, es halte sich in Seehof bei Stolp ein abgesetzter Prediger auf, der mit Herrn v. Below befreundet sei, dessen Namen aber v. Below nicht nennen wolle. Es handelte sich um Lasius. Ritschl weist Zahn an, unter allen Umständen den fremden Prediger zum Verlassen Seehofs zu bewegen, „da sonst andere Geistliche zu seiner Partei übertreten könnten“. Der Brief Ritschls zeigt, wie wenig sicher man sich der Pfarrer war trotz ihrer Annahme von Union und Agende.

Lasius war am 3. April 1834 durch das Konsistorium in Posen „wegen Unduldsamkeit gegen Andersglaubende, Ungehorsam gegen die Anordnungen der vorgesetzten Behörden, Verletzung seiner Amtspflichten“ als Pfarrer von Prittich amtsentsetzt worden. Er war durch die schlesischen Ereignisse zu seinem Verhalten geführt worden. Er hatte erklärt, daß das Konsistorium „durch die Annahme der Union aufgehört habe, eine evangelische Behörde zu sein“, weshalb er demselben keinen Gehorsam leisten könne.²³ Lasius war im Herbst 1835 nach Pommern geflüchtet und hatte nacheinander bei dem erweckten Adel, bei v. Thadden in Trieglaff, v. Below in Seehof, v. Böhn in Besow und Frau v. Puttkamer in Versin, Zuflucht gefunden. Als er 1836 verhaftet werden sollte, gab ihm der Landrat v. Puttkamer-Bartin 14 Tage Frist und mußte wegen Begünstigung von der Kösliner Regierung gerügt werden.²⁴ H. v. Puttkamer-Reinfeld, der spätere Schwiegervater Bismarcks, lehnte jegliche Beihilfe zur Ergreifung Lasius ab: „Ich stehe . . . in zu großer Besorgnis, mich bei dieser Sache zu veründigen, als daß ich nicht auf jegliche Weise der Veranlassung ausweichen müßte, einer Verfolgung Christi in seinen Gliedern irgendwie die Hand zu bieten“.²⁵ Lasius reiste Ende April 1836 nach Gumbinnen ins Exil ab, entwich aber sehr bald heimlich. Noch mehrmals fahndete die Polizei nach ihm.²⁶ Er erfuhr jedesmal Hilfe und Schutz in den Häusern des hinterpommerschen Adels. Auch Ehrenström gehörte zu den polizeilich Verfolg-

²⁴ Landrat v. Puttkamer des öftern von d. Kösliner Regierung wegen Begünstigung der Separatisten gerügt. Schreiben d. Kösl. Reg. v. 19. 4. u. 26. 4. 1836, 1. 6 und 17. 6. 1836 Antwort v. Puttkamers 20. 6. 1836. Vgl. St. A. Stettin Rep. 66 Rummelsburg Acc. 407/97 Nr. 99 und Nr. 1103.

²⁵ Akte wie vor. Anm. — Vgl. H. Heyden, Die separ. Bewegung im Kreise Rummelsburg und Fürstentum, Blätter f. Kirchengesch. Pom. 17 (1938) S. 38 ff.

²⁶ Rep. 66 Stolp Acc. 180/1876 Nr. 3.

ten. Er war in Meseritz Rektor gewesen, nach Danzig verbannt worden und hier Anfang September entwichen.²⁷ Ein anderer lutherischer Prediger, der in Pommern den Separatismus ausbreitete, war der suspendierte Pfarrer Grabau, welcher aus dem Gefängnis in Heiligenstedt geflüchtet war. Ihm hatte der Hauptmann v. Rohr vom 26. Infanterieregiment in Magdeburg zur Flucht verholfen. Grabau wandte sich nach Pommern, Ende 1837 hielt er sich in Köslin auf, ging dann nach Seehof und nach Roslasin. Auch gegen ihn erließ die Kösliner Regierung einen Haftbefehl.

Wie die bisherigen Ausführungen gewiß haben erkennen lassen, trafen die Emissäre und suspendierten Prediger in den Kreisen der Erweckten auf ein Echo für ihre antiunionistische Propaganda. Die Zentren der Erweckungsbewegung waren Kammin, Trieglaff und Seehof bei Stolp, also Hinterpommern.²⁸ Dagegen war Vorpommern von einer Erweckungsbewegung freigeblieben, wie es auch den Pietismus Franckescher und Zinzendorfscher Richtung nur schwach erlebt hatte. Das stark ausgeprägte Bauernlegen, einsetzend bereits im 16. Jahrhundert, hatte jede kirchliche und religiöse Heimat- und Bodenverbundenheit ausgelöscht, das staatskirchliche Reglementieren Schwedens die eigenständige Entfaltung religiösen Lebens verhindert. In großer Breite waren Aufklärung und Rationalismus über das Land geflutet und hatten sich Kanzel und Katheder erobert. Zwar kam es um 1800 zu einem Aufstand gegen den verflachenden Geist der Zeit, indem in zahlreichen Orten Vorpommerns Eingepfarrte gewaltsam die Einführung eines rationalistischen Gesangbuches verhinderten.²⁹ Aber irgendwelche Konventikelbildungen erfolgten nicht. Schwache Ansätze erwecklichen Geistes wurden zu Anfang der 30er Jahre des 19. Jahrhunderts in Missionsvereinen, Bibelvereinen und wenigen Ortsgruppen der Christentumsgesellschaft Vorpommerns sichtbar. In einigen Familien der Grundbesitzer, so bei

²⁷ Die Landratsakten und die der Generalsup. berichten wiederholt, wie fanatisch Ehrenström in Pommern gewirkt hat. Sehr eingehend hat C. Büchsel, Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen, Berlin 1925 Seite 163. 167. 189. 197 über die Lästerungen der Landeskirche durch Ehrenström berichtet. — Über die Polizeiaktionen gegen ihn und Grabau vgl. Akte vor. Anm.

²⁸ Zur Erweckungsbewegung vgl. Heyden II Seite 181—186. — Vgl. ferner H. Th. Wangemann, Geistliches Regen und Ringen am Ostseestrande, Berlin 1831. v. Petersdorf, Bismarck in Pommern, Balt. Stud. NF 7 (1906). — H. Petrich, Adolf und Henriette von Thadden und ihr Trieglaffer Kreis, Bilder aus d. Erweckungsbewegung in Pom. in Blätter f. Kirchengesch. Pom. 6—8 (1929—1931). — H. Witte, Die pom. Konservativen, Männer und Ideen 1810—1860, Berlin und Leipzig 1936. — F. W. Kantzenbach, Die Erweckungsbewegung, Neuendettelsau 1957. — L. Tiesmeyer, Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrh., Die Prov. Pommern u. Schleswig-Holstein, Kassel 1908.

Die Akten der Landratsämter betr. Konventikelwesen Rep. 66 enthalten zahlreiche Angaben über die Ausbreitung der Erweckungsbewegung, Schulstreiks, Berichte der Gendarmen über die Konventikel, Selbsttaufen, Selbsttrauungen, Vernehmungen der Konventikelleute usw.

Kons. Gener. Sup. Tit. II Sect. I Nr. 1 behandelt das Konventikelwesen ebenfalls.

²⁹ Vgl. Heyden II Seite 160 f. — Ren. 36 I D 24 und D 18.

v. Krassow-Pansewitz, v. Maltzahn-Gültz, v. Behr-Semlow, v. Schwerin-Putzar, v. Gadow-Hugoldsdorf, pflegte man in stiller Zurückgezogenheit eine pietistische Frömmigkeit Franckescher oder Zinzendorfscher Art. An sie knüpfte J. H. Wichern an, als er 1847 und 1849 Vorpommern bereiste und für den Gedanken der Inneren Mission warb.³⁰

Anders hatte sich die Entwicklung in Hinterpommern gestaltet. Hier war durch die Bauernschutzgesetze der preußischen Könige ein starker, heimat- und bodenverwurzelter Bauernstand erhalten geblieben, der für die Gedanken religiöser Erneuerung, wie sie im Pietismus aufbrachen, empfänglich war. Als mit der Erweckungsbewegung ein Neupietismus in den 20er und 30er Jahren des 19. Jahrhunderts in die Erscheinung trat, konnte er vielfach an den Pietismus des 18. Jahrhunderts anknüpfen.

Zu fragen ist, warum in Pommern Erweckung und konfessionelles Luthertum Verbündete werden konnten. An sich bestanden zwischen beiden keine Beziehungen. Die Erweckten waren gegen eine konfessionelle Ausprägung der Lehre, wie sie bei den Altlutheranern gegeben war, im allgemeinen gleichgültig. Ihnen genügte das fromme Leben, die Herzensfrömmigkeit und die Bekehrung. Auch für eine Bindung an Kirche und ihre Organisation, wie sie bei den Altlutheranern bestand, für das Amt der Verkündigung, für die Formen des öffentlichen Gottesdienstes und gewisse kirchliche Ordnungen hatten sie nicht viel Verständnis, vor allem nicht da, wo sich nicht nur das Laienpredigertum, sondern das Schwarmwesen in Selbsttaufen, Selbsttrauungen, Visionen und dergl. herausgebildet hatte. Sie hatten ihr Genüge an ihren frommen Zirkeln, den Konventikeln. Was sie aber für das Luthertum einnahm, war zunächst rein menschlich das Gefühl der Teilnahme für die verfolgten lutherischen Mitchristen und Prediger. Auch fühlten sie in den Verfolgten ihre Schicksalsgenossen, da sie ja selber als Konventikelleute jahrelang Verfolgung zu erdulden gehabt hatten. Sie trafen sich weiter mit den Lutheranern in der Abneigung gegen die amtliche Kirche, deren Druck sie nur zu oft hatten verspüren müssen. Nicht zum wenigsten aber schlug eine Brücke, daß die Lutheraner, gleich ihnen feind dem Rationalismus und der Neologie, wieder biblisches Christentum, die Lehre von Sünde und Erlösung, zu Ehren brachten. Pfarrer Strecker-Fritzow beschreibt, gewiß richtig, das Entstehen des Konfessionalismus in den Erwecktenkreisen am 25. 10. 1847 in einem Bericht: „In meiner frühesten Amtszeit war in der Kamminer Gegend das konfessionelle Bewußtsein nur schwach entwickelt; man trieb wahres Christentum im Sinne Speners. Als späterhin die rationalistische Färbung an manchen (Pastoren) sich auch nicht ganz verwischen ließ, so litten die Gemeinden weniger darunter, weil ihre Prediger von dem kirchlichen Sinn derselben, selbst von den damals durchaus kirchlichen Konventikeln gehalten, getragen und gehoben wurden. . . . Als aber etwa im Anfange der dreißiger Jahre das arme Volk durch Emissaire aus Berlin bearbeitet und ihnen eingeflüstert wurde, daß es sich

³⁰ Vgl. H. Heyden, Wichern und unsere Heimat, in: „Die Kirche“, Ausg. Konsistorialbezirk Greifswald, Jg. 14 f. Nr. 17/18/19 v. 4., 11., 18. 5. 58.

hier um das Bekenntnis handle, daß ihre Prediger den alten Lutherschen Glauben verleugnet und verraten hätten, daß man damit umgehe, auch sie um denselben zu betrügen, als die Auswanderungen anfangen, da begann das Luthersche Element auf einmal auf eine auffallende Weise im Volke sich zu entwickeln“.

Es hatte also die Stellung der Erweckten zu den Pfarrern allmählich eine grundlegende Änderung erfahren. Als der lutherische Separatismus aufkam, unterzog man nicht nur das Leben der Geistlichen einer Prüfung und unterschied zwischen gläubig und ungläubig, bekehrt und unbekehrt, sondern prüfte nun auch die Lehre, ob sie echte lutherische Lehre sei. Die rationalistischen und unionistischen Prediger wurden jetzt vielfach die „Irrlehrer“, die Königsknechte, die Seelenverderber, die Baalspaffen und Hölleintendenden! Man hatte herausgefunden, worin das ungläubige und unbekehrte Leben der Geistlichen seinen tiefsten Grund habe: In dem Abgewichensein von Lehre und Bekenntnis Luthers! Das gleiche galt von der Unionskirche überhaupt. Sie war verderbt und ein Höllenpfuhl, weil in ihr nicht reine lutherische Lehre sei! Ausweis dafür genug waren die Union mit den Reformierten und die Agende mit ihren unlutherischen Formulierungen.

Natürlich hatte man Recht mit dem Hinweis auf die mangelnde Beschaffenheit der Geistlichen. Die bekannte, von Schleiermacher gegebene Schilderung eines Pfarrkonvents zu Stolp 1802 traf weithin auch sonst und für später zu.³¹ In einem Schreiben vom 24. 11. 1828 an den Superintendenten Dannenberg in Gollnow erkannte Ritschl ausdrücklich das tiefe Bedürfnis zu Konventikeln wegen der schlechten Beschaffenheit der Prediger an, die der Neologie oder der toten Orthodoxie verfallen waren. Dannenberg hatte zuvor Ritschl von dem Vordringen des Konventikelwesens in seiner Synode berichtet und vermerkt, daß es da Boden fasse, wo schlechte Pastoren amtieren. Er hatte zwei Beispiele angeführt, mit dem Hinzufügen: „Daher herrscht in den Gemeinden entweder der gottvergesene Bauchdienst oder die noch ein religiöses Bedürfnis fühlenden Herzen suchen ihre Nahrung auf anderem Wege“.³² Noch als der lutherische Separatismus schon um Kammin eingedrungen war, schrieb am 22. 3. 1836 der Landrat Völz-Kammin an Ritschl: „Unser ganzes Unglück besteht darin, daß Geistliche vorhanden sind, die besser getan hätten, den Pfriemen zu wählen, und daß Kirchenpatrone und größere Brodherren bestehen, die schändlich schlechte Beispiele geben“.

Eine entscheidende Änderung in der Stellung zu Union und Agende vollzog sich einige Jahre nach dem Einbruch des lutherischen Separatismus bei manchen Pfarrern. Sehr aufschlußreich ist dafür der Bericht des Archi-

³¹ Brief Schls an Leonore Grunow.

³² Kons. Gener. Sup. Tit. II Sect. 1 Nr. 1. Hier auch Bericht d. Seminar dir. Henning über Rationalismus in Köslin, desgl. Günstiges Gutachten der Bischöfe Eylert, Neander-Berlin, Ritschl v. 9. 6. 1830 über Erbauungsstunden, sowie Immediateingabe von den Pfarrern Mila-Kammin, Dummert-Trieglaff, Meinhoff-Drosedow, Haenicke-Nehmer und Maresch-Jassow beim König v. 25. 4. 1830 um Schutz der Erbauungsstunden.

diakonus Mila-Kammin am 25. 6. 1839 an Ritschl: „Als der altlutherische Separatismus in hiesiger Gegend sich zu regen anfang, hatten weder sie (die Pfarrer Gaedecke-Wollin und Odebrecht-Alt Sarnow) noch ein anderer Geistlicher hiesiger Gegend ein inneres Bedenken über die Union, es war für jeden eine ausgemachte Sache, daß die Dissidenten sich in einem beklagenswerten Irrtume befanden. Wir waren damals evangelische Christen und Prediger und fragten wenig nach lutherischer oder reformirter Kirche. Die entstandenen Streitigkeiten führten uns zu den symbolischen Büchern und alten Agenden, zu Luthers Werken und den alten Dogmatikern. Da fingen unsere Herzen an, nach und nach wärmer für die lutherische Mutterkirche, aber nicht für die Sache der Dissidenten, zu schlagen. Dazu kam, daß unsere Gemeinden sich dem alten Zustande entschieden zuneigten, und dies blieb natürlich auf unsere Stimmung nicht ohne Einfluß. Wir wurden Lutheraner, alles aus der altpommerschen Kirche Herkommende klang lieblich und heimatlich in unsern Ohren. Aber dennoch machte die Union keinem von uns innere Not“.

Zum ersten Male aufmerksam geworden war die Pfarrerschaft auf die konfessionelle Frage auf der Konferenz in Trieglaff am 28. und 29. Oktober 1835, an der verschiedene pommersche Pfarrer teilgenommen hatten.³³ Hier wurden von Lasius und Wermelskirch, der in Polen als Missionar der Londoner Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden tätig gewesen war, Union und unierte Kirche heftig angegriffen: Die preußische Landeskirche ist keine Kirche, da sie keine Bekenntnisschriften hat, ihr Prinzip ist der Indifferentismus, sie ist nicht bloß nicht lutherisch und nicht christlich, sondern socinianisch. Sie ist keine Kirche Christi, weil sie mit dem Schwerte der Obrigkeit regiert wird, der sie sich unterworfen hat. In ihr ist in der Sucht nach weltlichen Ehren und in Furcht vor bürgerlichen Strafen die Zeugenfreudigkeit erstickt. Die unierte Kirche ist ferner keine Kirche Christi, „weil in derselben die revolutionären Grundsätze des Zeitgeistes öffentliche Sanktion erhielten, nach welchen wohlverworbene und durch geheiligte Traktate befestigte Rechte der Corporationen in Gefahr sind, angetastet und eingebildeten, ungöttlichen, augenblicklichen Interessen aufgeopfert zu werden“. Die unierte Kirche ist nicht Kirche Christi, weil sie die, welche gewissenshalber nicht in der Staatskirche aufgehen können, amtsentsetzt, verfolgt, einkerkert und durch militärische Gewaltregeln zwingen will. „Wer erkennt nicht darin die ersten Schritte zu Folter und Scheiterhaufen“.

Die Ausführungen blieben auf der Konferenz nicht ohne Widerspruch. Es wurde mit Nachdruck betont, die unierte Kirche sei Kirche, da sie auf den Bekenntnisschriften beider Konfessionen beruhe, soweit diese in den Hauptartikeln christlich evangelischer Lehre übereinstimmten. Die Agende vermittele nur die Ordnung der äußeren Kirchengebräuche. Ein Indifferentismus bezüglich der Unterscheidungslehren beider Konfessionen sei nicht vorhanden, nur daß Unterscheidungslehren künftig kein Hindernis der Ver-

³³ Bericht Dummerts an Ritschl v. 11. 12. 1835..

einigung darstellen sollten. Es blieben christliche und lutherische Grundlehren unangetastet. Die weltliche Macht habe sich der Kirche unterworfen, nicht umgekehrt. „Von einem entmutigenden Druck wüßten wir hier nicht das geringste, sondern nur von herzlicher kindlicher Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit gegen unsern König . . . Wir können nun zwar mit denen trauern, welche um ihres Gewissens willen — und sei es auch ein irrend Gewissen — leiden, wir wollen auch für die Geängsteten beten, . . . aber wir müssen es für eine irrige, grundlose Beschuldigung der Landeskirche erklären, daß Auflösung des Bestehenden, Folter, Holzstoß oder Lüge und Verbot der Wahrheit aus derselben hervorgehen sollte“.

Die Trieglaffer Konferenz zeigt deutlich, wie sehr mit dem Einbruch des lutherischen Separatismus sich eine Gefährdung der Unionskirche anbahnte. Ein Schreiben Ritschls vom 16. 2. 1836 an den Grafen v. d. Gröben verrät eine gewisse Verkenntnis der Lage und des Anliegens der Lutheraner: „Es läßt sich sonnenklar nachweisen, daß er (der lutherische Separatismus) in Pommern nicht auf pommerschem Grunde und Boden entsprossen, sondern sowohl in Kammin als in der Stolper Gegend durch Emissaire, durch Briefe aus Berlin, Schlesien usw. importiert und gleichsam gemacht worden ist. Er mag sich vielleicht in andern Provinzen aus allerlei unlutherischen, z. B. rationalistischen Gegensätzen entwickelt haben: In Pommern zeigt er sich gerade in denjenigen Gegenden und Parochien, welche die orthodoxesten Prediger besitzen und seit Annahme der Union vielleicht mehr Lutherium empfangen haben als jemals vorher, in Pommern beruht er bei den meisten auf den allerverkehrtesten Meinungen von Union, Agende, Sakrament, landesherrlichem Einfluß auf die Kirche, beruht in einem reinen Verstandes-Starrsinn, der ihnen von außen eingepfist ist“.³⁴

So klar Ritschl damit auch die äußeren Zusammenhänge aufzeigt, sieht er doch an dem eigentlichen Wesen der lutherischen separatistischen Bewegung vorbei. Denn nicht handelte es sich darum, daß dieser oder der Pfarrer orthodox war und predigte, auch nicht, daß mit der Annahme der Union weithin ein Besinnen auf das Luthertum einsetzte, sondern darum, daß in der Union das lutherische Bekenntnis nur geduldet und zweitrangig war. Mit dem Widerstand gegen die Unionskirche stießen die Gegner zu dem lutherischen Bekenntnis als dem Primären und damit zu dem ursprünglichen lutherischen Charakter der pommerschen Kirche durch, zu dem geschichtlichen Weg von Bugenhagen her über die mancherlei Lehrkämpfe des 16. und 17. Jahrhunderts.

Richtiger urteilte in einem Gutachten vom 16. 2. 1847 Textor, früher Archidiakonus in Kammin, dann Regierungs- und Schulrat in Köslin: „Eine zweifellose Zustimmung würde ich dem Unionsversuche nur schenken können, wenn er die gemeinsame Erkenntnis und den gemeinsamen Glauben beider Schwesterkirchen auch in den Differenzpunkten hätte zur Grundlage nehmen können. Aus dem beregten Mangel an Berechtigung geht nun . . . für die Glieder der Kirche, insbesondere für diejenigen Diener derselben,

³⁴ v. d. Gröben sollte das Schreiben an den Kronprinzen weiterleiten.

welche darüber ein klares Bewußtsein haben, das Recht hervor, der Union zu widerstreben . . . So lange die erneuerte Agende bei ihnen in Gültigkeit steht und die lutherischen Formulare als Concession nebenher gehen, werden sie sich als die Bedrückten, die Übervorteilten, die einstweilen Geduldeten erscheinen“.

Es war, wie Mila am 28. 1. 1836 an Ritschl schrieb, den Pfarrern und den „Leuten, nachdem es gelungen war, ihnen ein Gewissen wegen der unirten Kirche zu machen . . . nun die Stellung gegen die unirte Kirche wirklich eine Gewissenssache“. Sie hatten zudem die Überzeugung, daß „Verfolgung der wahren Glieder Christi ein untrügliches Kennzeichen der Satanität der unirten Kirche sei“.

Am 17. August 1835 hatte sich in Kammin die erste altlutherische Gemeinde konstituiert. Es ist nicht zufällig, daß gerade in Kammin die Propaganda der Berliner und schlesischen Emissäre des Altluthertums auf fruchtbaren Boden fiel. In und um Kammin — den „Sieben Dörfern“ — war seit Mitte des 18. Jahrhunderts ein starker erwecklicher Geist lebendig, angefaßt namentlich von den Pastoren Georg Beyer und Johann Friedrich Backe, die als Pietisten Franckescher Richtung eine weit über die Grenzen ihrer Pfarrei Fritzow hinausreichende Erneuerung des kirchlichen und religiösen Lebens heraufführten. Bald waren in vielen Häusern die Schriften Johann Arnds, Speners, Franckes, Scrivers und Rambachs heimisch. Nach dem Feierabendläuten am Sonnabend versammelten sich verschiedentlich die Familien gemeinsam zu Erbauungsstunden, die auf den Sonntag vorbereiteten.³⁵ Um 1810 finden wir in den Dörfern um Kammin die Söhne und Enkel der einst von Fritzow aus Erweckten in Gebetsstunden um ihre Bibel versammelt, in dem heißen Bemühen, dem gottlosen Geist der Zeit zum Trotz mit Ernst Christen zu sein. Außer in Fritzow hatten sich besonders in Jassow, Königsmühl und Polchow Konventikel gebildet. Sie waren durchaus kirchlich, ihre Mitglieder gingen in der Teilnahme am Gottesdienst und Sakrament allen anderen voran. An den Pastoren Dummert am Kamminer Dom, Maresch in Jassow und Piper in Königsmühl hatten sie gläubige Prediger nach ihrem Herzen. Alle drei Pastoren nahmen an den Konventikelzusammenkünften der „Stillen im Lande“ teil und hatten deswegen nicht selten mit Polizei und Kirchenbehörden zu tun.³⁶ Dummert hatte bereits Mitte der 20er Jahre es abgelehnt, das Abendmahl nach dem Unionsritus auszuteilen und überhaupt den Reformierten geistlich zu dienen.

Eine kirchenfeindliche Richtung erhielt die Erweckungsbewegung, als um 1833 in Kammin der Armenschullehrer Bagans zuzog. Er hatte im Oktober 1833 in Soltin bei Kammin auf einer Hochzeit aus Kleinens Hirtenstimme vorgelesen und sich dabei als Redner und Prediger entdeckt. Er war

³⁵ Vgl. H. Heyden, Johann Casten (Pom. Lebensbilder Bd. III Seite 62 ff.

³⁶ Dummert war um 1815 Hauslehrer in Gültz bei v. Maltzahn gewesen, in dessen Haus sich ihm „die Welt der Frömmigkeit und des Glaubens“ auftrat. Maresch kam aus dem Berl. Missionsseminar (Vgl. J. Rahn, Pommersches Missionsleben in zwei Jahrb. Heft 1 Greifswald 1924 Seite 25 und 20.)

groß von Statur, hager und bleichen Angesichtes, die dunklen Haare gescheitelt und glatt gekämmt, „welches ihm nach der Sprache der Maler ein Nazarenisches Ansehen gibt“. Er verfügte über geringe Kenntnisse, aber über einen glühenden Bekehrungseifer und eine ausgezeichnete Rednergabe. Er fühlte sich vom heiligen Geist als Prediger berufen: „Wenn ich hier in und um Kammin schweige, so müssen die Steine schreien“. Wer ihn zum Schweigen bringen wolle, sei ein Abgesandter des Satans.³⁷

Seine Andachtsstunden³⁸ hatten für viele etwas Ergreifendes: Schweiß läuft ihm von der Stirn, wenn er mit Donnerstimme, einer großen Menge Kraftausdrücke und lebendigen Bildern Laster und Verdammnis der Gottlosen und die Seligkeit der Frommen ausmalt. Er vergleicht sich mit Christus, der, wie er, Zimmermann gewesen sei und, wie er, ungelehrt mit 30 Jahren zum Predigen berufen wurde. „Außer einer großen Zahl schon lange dem ernstern Christentume zugetaner Personen sieht man in seinen Betstunden auch hier und da einen alten Säufer nachdenklich sitzen, mit ernster Miene seinem Worte zuhören und seufzen, dort einen Menschen, der aus Gottlosigkeit nie zur Kirche ging, aber aus Neugier zu Bagans gezogen, von seinen Worten ergriffen und erschüttert worden ist, dort eine junge Hure, welche sich die Tränen mit dem Schnupftuch trocknet... Die Zeit muß es lehren, ob diese Bewegungen bloße Erschütterungen des Nervensystems... oder vom heiligen Geiste gewirkte Veränderungen des Sinnes waren“. Anfangs fanden sich auch Leute ein, um zu stören oder Steine ins Fenster zu werfen. Der Kamminer Magistrat verbot die Andachtsstunden in der Wohnung, doch kümmerte sich Bagans nicht um das Verbot. Vernünftige Leute trennten sich von dem Schwarmgeist. Bagans verfiel auch mit den stillen, rechtschaffenen Leuten der alten Konventikel. Sehr bald war ihm Dummert nicht mehr „der alte Dummert“, Maresch erklärte er für „einen falschen Bruder“, bei Gemeindegliedern hörte er herum, ob Mila kniend beim Krankenabendmahl gebetet habe, und da er sitzend oder stehend gebetet hatte, nannte Bagans das bedenklich, ebenso erkundigte er sich danach, ob Mila das Abendmahl richtig austeile. So verstand er es, die Leute mißtrauisch gegen die „unbekehrten Pastoren“ zu machen, diese „Söldlinge, die für ihren Bauch sorgen“.

Von anderer Art war der Tischler Zühlsdorff, der 1835 in Kammin als Konventikelprediger auftrat.³⁹ „Sein Charakter ist fest, selbständig und prüfend“, doch nicht ohne Eitelkeit und Eifer. Er und seine Anhänger trennten sich nach kurzer Gemeinschaft von den Schwärmerkreisen um Bagans, der sich später meist in Hackenwalde bei Gollnow aufhielt.

In die Kreise um Bagans und Zühlsdorff nun drang im Spätsommer 1835 die Kunde von den Vorgängen in Schlesien. Zühlsdorff verschaffte sich ein Bild von den Dingen in sehr gründlicher Art. Ihm genügten nicht die Berichte der Emissäre, er vertiefte sich in die Schriften lutherischer Separat-

³⁷ Bericht Milas v. 6. 3. 1834. Kons. Gener. Sup. Tit. II Sect. I Nr. 1 u. Nr. 14.

³⁸ Bericht Milas v. 8. 9. 1834 Kons. Gen. Sup. Tit. II Sect. I Nr. 1.

³⁹ Bericht Milas an Ritschl v. 27. 1. 1836 ebda. Nr. 14.

tisten wie Kellner und Wehrhahn, sowie in die Confessio Augustana. Er kam zu dem Schluß, „daß es mit Luthers Lehre rein aus ist in einer Kirche, in welcher die neue Agende gelesen wird, daß alles Lutherische darin bloß vor der Hand und um des Scheines willen bleibe, bis man es mit der Zeit locker genug zum Wegfallen gemacht habe und man uns neue Catechismen, neue Gesangbücher, ja wohl endlich gar eine neue Bibel einführen könne . . . Mit neuen Fibeln fange man an, mit neuen Bibeln werde man enden“. Es sei die unierte Kirche in der Abendmahlsfrage gleichgültig, daher sei in ihr das Abendmahl nicht Christi Abendmahl.⁴⁰

Es erklärten sich Zühlsdorff und seine Anhänger am 17. August 1835 als altlutherische Gemeinde in Kammin, ihnen schloß sich Bagans später an. Doch versprach Zühlsdorff, keine Versammlungen während der Kirchzeit zu halten — er hielt das Versprechen nicht —, auch nicht Taufen und Abendmahlsfeiern vorzunehmen. Er las Predigten vor, in Ermangelung eines ordinierten lutherischen Dissidentenpastors, bei Taufen holte man sich einen „gnesiolutherischen“ Geistlichen. Das Sakrament sei, so lehrte Zühlsdorff, auch bei einem anstößigen Geistlichen wirksam, doch lehnte er den Abendmahlsempfang durch einen unierten Pfarrer ab. Noch schärfer betonte der Schullehrer Luck in Bünnewitz den Unterschied: Der König habe kein Recht, eine Agende einzuführen; die Kirche sei verfälscht, denn die Fassung des Glaubensbekenntnisses spräche von einer „allgemeinen Kirche“, zu der also auch Ungläubige und Irrlehrer gehörten, die Taufe sei verfälscht, denn die Tauffrage der Agende laute: Entsagst du dem Bösen? statt dem Teufel, das Abendmahl sei verfälscht durch die referierende Formel: Unser Herr Christus spricht . . .

Man nahm Anstoß an Kleinigkeiten, am Format der Agende, am Kreuz statt des Kruzifixes auf den Abendmahlsoblaten. Man verbreitete das Gerücht, Mila wolle reformiert werden, man wolle das Bollhagensche Gesangbuch abschaffen. Alte Frauen versteckten den Bollhagen im Ofenloch. Von Kammin strahlte die altlutherische Bewegung in die Synoden Kammin, Wollin, Gollnow und Naugard aus, und zwar in Orte, in denen zuvor schon die Erweckung Fuß gefaßt hatte. Es zeigten sich auch die ersten Anfänge des Schulstreiks. In Kammin, Kolzow und Warnow errichtete man separatistische Schulen, die aber von der Regierung verboten wurden, die darauf hinwies, es sei der Religionsunterricht nach dem Katechismus in den öffentlichen Schulen gewährleistet. Die Dissidenten hielten darauf ihre Kinder von den Staatsschulen zurück oder ließen sie durch Winkellehrer unterrichten.

In eine neue Phase trat die altlutherische Bewegung, als im Mai 1836 durch schlesische und Berliner Emissäre Propaganda für eine Auswanderung nach Nordamerika getrieben wurde, mit der Begründung, in der Kirche fehle das reine Gotteswort, die reine Lehre, das reine Abendmahl, in ihr sei die Bibel — man gebrauchte um Kammin die sogenannte Schottische

⁴⁰ Bericht Streckers an Ritschl v. 5. 11. 1836. Fibel von Otto Schulz, enthielt u. a. Fabeln, deswegen als „Unionsfibel“ abgelehnt.

Bibel — verfälscht, denn sie enthalte nicht die Apokryphen und damit nicht die Geschichte der sieben Brüder als Glaubenshelden im Makkabäerbuch, auch das neueingeführte Fibelbuch sei eine Verfälschung der Lehre. In Amerika, so wurde verbreitet, könne man frei seines Glaubens leben.⁴¹

Viele lockte die Aussicht, in Amerika ein gemächliches Leben führen zu können. Es wachse dort, so meinte man, das Brot auf den Bäumen, der Boden trage 3 Jahre Weizen ohne Düngung, geregelte Gesellschaften unterstützten jeden Armen. Besonders in den Vorstädten Kammins mit ihrer ländlichen Bevölkerung ergriffen Aufregung und Unruhe die Menschen. „Seit sechs Wochen ist die Rede nur von Amerika, von Aufopferung der Habe für Christus“, manche verkauften bereits ihre Immobilien. „Eltern jammern über die Trennung von ihren Kindern, Brüder weinen um ihre Schwestern“. In Kammin meldeten sich im Juni 51 Personen einschließlich Kinder zur Auswanderung.

Am 5. August 1836 ernannte das Ministerium Ritschl zum geistlichen Kommissar „zwecks Verhandlungen mit Auswanderungslustigen“. Ritschl äußerte in einem Schreiben an Bischof Neander in Berlin vom 13. August schwere Bedenken über einen Erfolg seines Kommissariats. Die Dissidenten „wollen nicht belehrt sein, am allerwenigsten von Geistlichen der unirten Kirche, die sie als Abtrünnige, als Verräter, als Ungläubige perhorresciren“. Neander riet, den Auftrag nicht abzulehnen, „der gewissermaßen um der Geschichte dieses Separatismus willen notwendig erscheint“.

Anfang September 1836 vernahm Ritschl zusammen mit dem Regierungsassessor v. Heyden 16 Auswanderungswillige aus dem Kamminer und Naugarder Kreis in Hackenwalde. Er stellte ihnen 13 Fragen: 1. Ob sie klagen und beweisen könnten, daß ihre Pfarrer in Predigt und Unterricht eine andere Lehre als die Luthers vortragen. 2. Ob sie hinsichtlich ihrer Glaubensmeinungen und ihrer Versammlungen von seiten des Konsistoriums einen Druck oder eine Verfolgung erfahren hätten. 3. Ob sie bei dieser Behörde irgend eine Bitte um Abhilfe etwaiger Beschwerden vorgebracht hätten. 4. Ob sie bei ihren Pfarrern oder andern Sachverständigen Belehrung über Union und Agende gesucht hätten. 5. Was ihnen an der neuen Agende nicht gefiele und als unlutherisch erscheine. 6. Wonach sie das beurteilen wollten. 7. Ob sie die symbolischen Schriften der lutherischen und reformierten Kirche gelesen hätten. 8. Ob sie wüßten, daß der Landesherr das Recht habe, eine Agende einzuführen. 9. Ob sie die alte pommersche Agende kennten. 10. Ob sie wüßten, daß Melancthon sich zu der kalvinischen Lehre vom Abendmahl hingeneigt habe und dennoch von Luther für lutherisch geachtet wurde. 11. Ob sie wüßten, daß Luther in der Lehre von der Gnadenwahl die kalvinische Meinung gehabt habe. 12. Ob sie wüßten, daß das gegen den Calvinismus hauptsächlich gerichtete symbolische Buch,

⁴¹ Über Auswanderung Ber. Milas v. 3. 6. 36 und Streckers v. 16. 6. 36 an Ritschl. — Vgl. Acta spec. d. landrätl. Behörde Usedom-Wollinschen Kreises betr. d. luth. Separation u. d. beabsichtigten u. stattgefundenen Auswanderungen Policy Abt. Tit. XXI. Nr. 8, Acta Gen. Landesabt. Tit. XII, 40 in St. A. Stettin Rep. 66 Swinemünde Acc. 275/1882 Nr. 8.

die Konkordienformel, in Pommern nie symbolische Geltung gehabt hat. 13. Ob sie überlegt hätten, daß das, was ihnen unbequem erscheine, durchaus in keinem Verhältnis stehe gegen den ungeheuren Entschluß des Auswanderns.

Auf die Fragen 1—4 antworteten alle verneinend. Auf die Frage, warum sie auswandern wollten, erklärten die meisten, sie hätten gehört, ein neuer Glaube solle durch die Agende verbreitet werden, auch sei ein neuer Katechismus in Vorbereitung. Einige wiesen auf die neue Schulbibel hin. Manche sagten, durch die Union habe die lutherische Kirche zu bestehen aufgehört, unierte Geistliche seien nicht auf das Bekenntnis verpflichtet. Einer solchen Kirche anzugehören, sei gegen das Gewissen. Da sie nicht eine rechte und wahre lutherische Kirche bilden dürften, wollten sie in ein Land ziehen, in welchem Gewissensfreiheit herrscht. Abgesehen von Zühlsdorff wußte keiner die Unterscheidungslehren der beiden Konfessionen. Hauptanstoß bildeten die Formulierungen in der Agende: Allgemeine Kirche, entsagst du dem Bösen und die referierende Abendmahlsformel. Die Dissidenten verlangten einen der abgesetzten Pastoren als ihren Prediger. Ritschl schließt seinen Bericht an den Minister mit den Worten: „Die große Mehrzahl dieser Armen, Bedauernswerten weiß nicht, was sie will, und folgt blind den Führern . . . Welche Geduld dazu gehört, sich mit Menschen der Art mehrere Tage und viele Stunden hintereinander zu unterhalten, sie bei ihren Kreuz- und Quersprüngen fast mit Gewalt bei dem in Rede stehenden Gegenstande festzuhalten, dies wird Ein. Minist. gewiß nicht in Abrede stellen und mich keiner Übertreibung zeihen, wenn ich sage, daß ich mich am Schluß der Verhandlungen in meinem ganzen Nervensysteme auf das heftigste angegriffen fühlte.“

Ritschl hatte Strecker beauftragt, zusammen mit v. Heyden und dem Landrat Völz in Kammin die Vernehmung der übrigen Auswanderer vorzunehmen. Die Verhandlung fand am 20. September mit Separatisten aus Kammin und am 8. und 9. November aus Gollnow, Hackenwalde und Marsdorf statt. Einige Dissidenten hatten sich der Auswanderung begeben, andere bereits Acker, Haus und Möbel verkauft, ein Schiffer war nach Stettin abgereist. Ein Mann wollte nicht auswandern, seine Frau ihn aber verlassen. „Ihr Mann stand weinend neben ihr und erklärte wiederholt, so gern er sie behalte, so wolle er sie doch nicht binden.“ Eine Frau „trug in einem Handkorbe Arnds wahres Christentum bei sich“. Die Verhandlungen waren sehr erregt. Besonders die Frauen waren fanatisch, mundschnell, ausfallend, spöttisch und warfen mit unpassenden Redensarten um sich. Alle befanden sich in einer gereizten Stimmung. Es kostete Mühe, sie zur Ruhe zu bringen. Sie waren offenbar von Bagans fanatisiert und instruiert, sich auf keine Diskussion über Gnadenwahl, Abendmahl und ähnliche Themen einzulassen. Alle ohne Unterschied blieben starr bei ihrer Meinung. Sie brachten dieselben Argumente vor, die bei der Verhandlung Ritschls ausgesprochen wurden. Sie beteuerten: Zühlsdorff hat gesagt, die Agende sei falsch, und das genüge

ihnen. „Wer Gott hat, kann auch in der Hölle leben . . . wer in seinem Gewissen fest steht, läßt sich lieber totschiagen.“

Da die Erledigung der Paßangelegenheit längere Zeit auf sich warten ließ, kühlte sich die anfängliche Begeisterung etwas ab. Ja, im Januar 1837 berichtete Mila, die Bewegung der lutherischen Dissidenten in Kammin sei völlig zum Stillstand gekommen. Die letzte Versammlung hätten nur 10 Männer und 4 Frauen besucht. Es wäre zweifelhaft, ob alle Auswanderungslustigen von ihren Pässen Gebrauch machten. Doch schon am 6. 5. 1837 mußte Mila von bedeutenden Fortschritten der Separatisten in und um Kammin berichten. Es hatte nämlich die Auswanderung inzwischen wirklich eingesetzt. Auf viele bisher Abseitsstehende hatte sie großen Eindruck gemacht und sie für die Sache der Dissidenten gewonnen. Bis zum 6. Mai verließen etwa 60 Personen einschließlich Kinder in drei Zügen Kammin. „Sie rissen sich mit Schmerzen und Tränen von dem teuren vaterländischen Boden und aus den Armen ihrer Verwandten und Freunde los.“ Auch Zühlsdorff war unter den Auswanderern.

Im Mai 1838 kamen verkleidete Emissäre in die Kamminer und Wolliner Gegend und warben für eine erneute Auswanderung nach Amerika. Sie verbreiteten Briefe von Ausgewanderten, die von dem guten Leben in Amerika berichteten. Doch sank im September die Stimmung etwas, da andere Briefe allerhand Nöte und Schwierigkeiten der Ausgewanderten aufzählten. Man erwog eine Zeitlang eine Auswanderung nach Schweden. Indes blieb im großen und ganzen die Stimmung für Amerika vorherrschend. Schon im Juni hatten 13 Familien Pässe verlangt und erklärt, sie liebten herzlich Vaterland und König, sie würden auch in der Heimat bleiben, wenn ihnen eine eigene Kirche gestattet würde, „sei diese auch meilenweit entfernt“. Einige hatten schon ihr Eigentum verkauft „zu jedem Preis, um ihre Seele zu retten“. Am 3. 7. 1838 gab der Dünenwärter Schmidt in Swantuß „im Namen der lutherischen Gemeinde“ beim Landrat in Swinemünde die Erklärung ab: Die Auswanderungswilligen hätten Reisegeld genug, sie verließen das Vaterland, nicht um sich der Militärpflicht zu entziehen, sondern um des Glaubens und des Gewissens willen, es läge gerade jetzt ein Schiff in Stettin, das nach New York fahren wolle. Der Landrat versuchte vergeblich, die Menschen von ihrer Absicht abzubringen. Die Dissidenten erklärten, so lange nicht die Agende zurückgenommen sei, könne die frühere lutherische Lehre, zu der sie sich feierlichst bekannt hätten, nicht hergestellt werden. Einer sagte aus: „Ich vermag nicht, im hiesigen Staate irgend etwas für das Heil meiner Seele zu tun . . . Ich hoffe, durch Auswanderung meinem Gewissen die ersehnte Ruhe zu geben und es zu wahren Seelenheil zu führen.“

Es half auch nichts, daß der Landrat den Brief eines Auswanderers F. Schwarz aus Roscoe in Amerika an seinen Schwager, den Lehrer Voelkel in Kammin, zur Warnung an die Auswanderer vervielfältigen und verteilen ließ: „Wir haben uns aus dem ruhigen Hafen in die stürmische See versetzt, in Cammin habe ich Spieltage gehabt gegen jetzt in Amerika.“

Der Briefschreiber schildert sodann seine Arbeit an einem Kanal, bei der er bei großer Hitze im Wasser stehen muß. „Nun, liebster Gottlieb, ich wollte, daß dieses nimmermehr geschehen wäre, daß ich mich habe bereden und verführen lassen, nach Amerika zu ziehen . . . Wir haben uns sehr getäuscht! . . . Dies ist ein Heidenland! Hier ist nicht Taufe, nicht Einsegnung! Hier ist kein Prediger und keine Schule!“ Die Überfahrt habe 11 Wochen gedauert, dabei sei dreimal Schiffbruch gewesen. Von New York habe man ihn 850 Meilen tief ins Land transportiert, sein Geld sei dahin. „Ich habe noch keinen Stuhl, keinen Tisch, keine Bettstelle, kein trocken Nachtlager. Es ist ein Blockhaus.“ Er müsse von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang arbeiten und verdiene nur 23 Dollar im Monat. „Warne doch einen jeden!“⁴²

Bei der Genehmigung der Auslandspässe machte die Regierung mancherlei Schwierigkeiten. Sie verlangte Erklärungen, ob die Auswanderungsabsicht völlig freiwillig oder auf Grund von Überredung vorliege, ob genügend Geldmittel vorhanden seien, ob die Aufnahme in Amerika sichergestellt wäre, ob man für die in der Heimat zurückgebliebenen Angehörigen gesorgt habe, wie es mit der Militärpflicht stünde. Auch verlangte die Regierung, daß die Auswanderer von einem gleichgesinnten Prediger begleitet würden, der ihr Schicksal teilte.⁴³

Bereits im April 1839 waren vereinzelt Personen ohne die nötigen Pässe aufgebrochen. Der Landrat Völz gab der Gendarmerie Anweisung, niemand hinfort über die Fähre von Swinemünde zu lassen. Erst im Sommer konnte die Ausreise angetreten werden. Es waren etwa 170 Menschen aus den Kreisen Kammin und Wollin, welche die Heimat verließen, allein aus Swantuß 31, aus Reckow 14, Kammin 16, Groß Justin 11, Kolzow 11, Tonnebuhr 10. Unter den Auswanderern befanden sich der Prediger Grabau und die lutherischen Schullehrer Dreyer aus Kammin und Höfs aus Reckow. Von 94 Auswanderern aus einem Teilbezirk waren 25 Tagelöhner, Knechte und Mägde, 10 Kossäten, Einlieger und Büdner, 12 Bauern, der Rest meist Kleinhandwerker. Noch 1843 verließen über 1000 Menschen aus Schlesien, Brandenburg und Pommern die Heimat, unter ihnen die Prediger Ehrenström und Kindermann. Insgesamt sind in den Jahren 1831—1843 aus Pommern 1791 Menschen aus religiösen Gründen ausgewandert.

Bei den Vernehmungen durch Ritschl und Strecker war zum Ausdruck gekommen, daß auch wirtschaftliche Gründe bei den Auswanderungen mitsprachen. In den 20er und 30er Jahren war besonders das Handwerk ständig zurückgegangen. Die großen Güter, die in erster Linie für die Handwerker in den Dörfern und den umliegenden Kleinstädten die Absatzgebiete waren, gingen mehr und mehr dazu über, ihren Bedarf an handwerklichen Erzeugnissen in den Geschäften der größeren Städte, die Fabrikware feilhielten, zu decken. Zahlreiche Handwerker wurden zahlungsunfähig und entschlos-

⁴² Auswandererbrief in den Landratsakten.

⁴³ Namentliches Verzeichnis der Auswanderer in den Landratsakten, ebenso bei den Vernehmungen Ritschls und Streckers.

sen sich, auf den Gütern als Tagelöhner zu arbeiten. In den 40er Jahren brachten Mißernten und hohe Preise Hunger und Entbehrung auch auf das Land, und viele zogen in die benachbarten Städte und vermehrten hier das Proletariat. Sie lebten häufig von Bettel und Almosen.

Um 1840 breitete sich der altlutherische Separatismus erheblich aus. Der Minister nannte „gerade Pommern einen Herd des lutherischen Separatismus . . ., während die konfessionelle Gärung in andern Provinzen, vorzugsweise in Schlesien, abnehmen soll“.⁴⁴ Eine Zunahme der Altlutheraner wurde 1841 aus den Synoden Kammin, Treptow a. R., Greifenberg, Bahn, Pasewalk, Bublitz, Stolp und Rummelsburg gemeldet.

Nähere Nachricht enthält ein Gutachten Milas vom 22. 2. 1841 über den Stand des Dissidentenwesens. In der Kamminer Domgemeinde belief sich nach der großen Abwanderung von 1837 und 1839 die Zahl der Altlutheraner auf etwa 25, auch in den Kirchspielen Nemitz und Dobberphul und in den zu St. Nicolai-Kammin gepfarrten Dörfern war ihre Zahl gering. Dagegen hatte der lutherische Separatismus sehr große Fortschritte in den Parochien Jassow, Köselitz, Königsmühl, Tribrow und Groß Justin gemacht. Insgesamt waren in der Kamminer Synode etwa 300 Personen aus der Kirche ausgetreten, „doch mehrere tausend über die Unions- und Agendensache beunruhigt, darum ist ein Wachsen des Schismas zu befürchten“. In der Synode Wollin hatte sich der Separatismus besonders in den Kirchspielen Alt Sarnow, Pribbernow und Lebbin, in der Synode Naugard-Gültzow in Baumgarten und Kantreck, in der Synode Greifenberg in Woistenthin, Trieglaff und Woldenburg, in der Synode Treptow a. R. in Holm und in der Synode Gollnow in Hackenwalde ausgebreitet. Im Jahre 1846 vollzog der größte Teil der zur Kamminer Nicolaikirche eingepfarrten Gemeinden den Übertritt zu den lutherischen Dissidenten.⁴⁵

Der Austritt und die Abwanderung so zahlreicher und meist der geistlich lebendigsten Gemeindeglieder erfüllte die Pfarrer mit steigender Besorgnis. Verschiedene Pastoren begannen, sich mit der Frage nach Wesen und Bedeutung von Union und Agende, insbesondere aber mit den lutherischen Bekenntnisschriften zu beschäftigen. Vor allem war dies der Fall in den Synoden Kammin, Wollin und Greifenberg. Bereits 1839 gingen Odebrecht in Alt Sarnow und Gaedecke in Wollin mit dem Gedanken um, die unierte Kirche zu verlassen und sich den Altlutheranern anzuschließen. Auf einer Zusammenkunft bei Pfarrer Schmidt in Martenthin im Januar 1839 gelang es, den beiden ihre Absicht auszureden. Auch später kamen die Pfarrer des öftern bei Schmidt zusammen. An einer dieser Zusammenkünfte, am 21. August 1839, nahm Ritschl teil. Durch eine Indiskretion gelangte seine Äußerung auf diesem Konvent in eine von Guericke und Rudelbach in Halle herausgegebene Zeitschrift: „Es sollte mir leid tun, wenn über der prädominierenden Sorge für die Reinheit des lutherischen Lehrbegriffes und über der Polemik gegen die Reformierten der viel nähere und wichtigere

⁴⁴ Schreiben Ritschls an d. Minister v. 3. 8. 1841.

⁴⁵ Bericht Milas an d. Minister v. 22. 10. 1846.

Kampf gegen den Naturalismus und Papismus in den Hintergrund träte. Auch möchte ich meine lieben Amtsbrüder auf eine Periode der lutherischen Kirche hinweisen, in welcher über den dogmatischen Schriften die Augsburgische Konfession und über dieser Konfession das unmittelbare, lebendige Wort Gottes vergessen wurde.“ Auf der Zusammenkunft in Martenthin forderten mehrere Pfarrer Rückgabe des Kandidatenreverses, Freigabe der alten pommerschen Agende, besondere Vertretung der Lutheraner im Konsistorium und Bezeichnung als lutherische Gemeinde und Kirche.⁴⁶ Diese Forderungen sollten in den folgenden Jahren immer stärker in den Vordergrund rücken.

Großen Einfluß hatte Nagel, der von Kolzow nach Stargard als Militärprediger und später als Pfarrer nach Trieglaff gegangen war. Er verfaßte 1840 eine Abhandlung, in welcher er die Union als Einschläferungsmittel gegen die große Differenz der Konfessionen bezeichnete.⁴⁷ Eine Kirche dürfe nicht zwei Bekenntnisse haben. Bekenntnislose Konsistorien und bekenntnislose Agenden seien gleicherweise vom Übel. Man komme allein durch Wahrheit zur Einigkeit. Nur eine geringe Zahl von Gemeinden habe die Union mit Bewußtsein angenommen. Nagel schlug eine allgemeine Synode von Professoren, Pastoren und Juristen vor, auf der um die Wahrheit gekämpft werde. Auch solle man zu dieser Synode die separatistischen Prediger hinzuziehen. „Einigt sich die Synode nicht, so lasse man geschieden, was Gott nicht wieder zusammengefügt hat. Einigt man sich aber um eine bestimmte Gestalt der Union, so führe man sie kräftig und mutig durch, jedoch ohne das gefundene Neue einer Gemeinde aufdringen zu wollen, welche beim Alten bleiben will.“

Ritschl hatte mit Nagel eine zweistündige Unterredung über die Abhandlung. Er wies auf den historischen Werdegang von Union und Agende seit 1817 hin. Es sei ein allgemeines Bedürfnis nach einer Union vorhanden gewesen, die Union habe erfreuliche Früchte getragen für die reformierte königliche Familie, für alle andern Familien gemischter Konfession, für die Besetzung der Prediger- und Schullehrerstellen. Der lutherische Lehrbegriff habe fast überall an Autorität verloren, ehe noch an eine Union gedacht wurde. Gerade durch die Union sei die Besinnung auf das lutherische Bekenntnis wieder erwacht und die lutherische Lehre zu Ehren gekommen. Im übrigen sei die Unions- und Agendensache nicht als eine vollendete, sondern in der Entwicklung begriffene zu betrachten. „Nagel zeigte sich tief bewegt.“

Am Bußtag 1841 richtete Nagel an Ritschl ein Schreiben, in welchem er auf die Unterredung mit dem Bischof zurückkam. Er erkannte an, „daß zwei Konfessionen, welche Tod und Auferstehung miteinander geteilt hatten in lebendiger Wechselwirkung, gerade nun den Beruf spüren mußten, eine Union zustande zu bringen, (das) war natürlich, notwendig, ja ein Werk, auf welches offenbar der Geist deutete, und das um so mehr, als

⁴⁶ Bericht Milas an Ritschl vom 25. 6. 1839 über Odebrecht und Gaedcke, Schmidts an Ritschl v. 21. 1. 1840 und Schreiben Ritschls an Schmidt v. 6. 2. 1840.

⁴⁷ Bericht Ritschls über Nagels Abhandlung an d. Minister v. 3. 5. 1841.

inzwischen ein neuer, beide Konfessionen gleichmäßig opponirender Feind aufgetreten war, der Rationalismus . . . , dem die todte Kirche selbst den Talar gegeben und die neuere Philosophie die Bibel.“ Ehrlicher Weise aber müsse er sich auch für die Ausprägung des dissensus einsetzen. Die Agende verdecke den dissensus. Die Lutheraner vergäßen in der Oppositionshitze über dem dissensus allerdings den consensus, aber manche Unierte über dem consensus den dissensus. Nagel bat um Freigabe der alten Formulare zu Abendmahl und Taufe für Gemeinden, welche den dissensus herausstellen möchten. „Sollten aber die neuen Sacraments-Formulare gerade als ein unaufgebbares Schibboleth der Union angesehen und hartnäckig festgehalten werden, dann, fürchte ich, bricht der mühsame Bau . . . zusammen . . . und auch für mich dürfte, sobald die Union auch den dissensus objektiv im Kultus durchaus als consensus den Gemeinden . . . aufdringen wollte, die schon einmal überstandene Krisis wiederkehren.“

Am 8. Oktober 1840 hatte die Synode Wollin drei Anträge gestellt: Das Konsistorium wolle 1. In einem geeigneten Dokumente klar und entschieden aussprechen, daß für alle lutherischen Gemeinden, wenigstens aber für die der Verfasser der Eingabe, nur die lutherischen Symbole Norm der kirchlichen Lehre sind und bleiben sollen, und zwar die Confessio Augustana von 1530, die Apologie, die beiden Katechismen Luthers und die Schmalkaldischen Artikel als die in Pommern gültigen Symbole; 2. Dem Superintendenten der Kreissynode aufgeben, die Verfasser der Eingabe in Form einer außerordentlichen Kirchenvisitation vor ihren Gemeinden auf die lutherischen Symbole zu verpflichten und bei künftigen Vacanzen die neuen Pastoren ihren Gemeinden sogleich bei der Introduction auf die lutherischen Symbole zu verpflichten. Es wolle auch in Überlegung nehmen, ob diese Maßregel nicht für die ganze pommersche Kirche an der Zeit sei, um noch größeren Zerwürfnissen vorzubeugen; 3. Den Verfassern der Eingabe erlauben, sich in dem jetzigen Notstande der pommerschen Agende von 1691 bei Verwaltung des Gottesdienstes und der Sakramente zu bedienen. Einen ähnlichen Antrag stellte am 5. November 1840 die Kamminer Synode. Die Anträge erregten im Ministerium lebhaftes Aufsehen und starke Beunruhigung. Ritschl erhielt den Auftrag, mit den Pfarrern beider Synoden zu verhandeln.

Am 18. Februar 1841 traf er im Hause Milas mit den Pfarrern der Kamminer Synode zusammen. Die Geistlichen schilderten das Treiben der Separatisten. Es stand zu befürchten, so sagten sie, daß mehrere Parochien sich ganz, andere teilweise auflösten. In Jassow und Tribrow hatten die meisten Familien die Landeskirche verlassen, ähnlich stand es in der Nachbarsynode Wollin. Die Separatisten entzogen den öffentlichen Schulen weithin ihre Kinder, die entweder ohne Unterricht blieben oder von Winkellehrern unterwiesen wurden. Dieser Zustand der Unordnung reizte viele, sich den Dissidenten anzuschließen. Schullehrer und Prediger verloren durch die Dissidenten an Stolzgebühren. Die Gemeinden verlangten nach Wiederherstellung des alten Zustandes, und zwar im Sinne einer Ultra-lutherischen

Kirche, wie sie freilich, das erkannten die Kamminer an, niemals in Pommern, das die Konkordienformel nicht angenommen habe, bestanden hat. Sie nahmen sogar Anstoß an dem bloßen Namen und Format der Agende und verlangten „nach dem alten kleinen Buch“, d. i. dem Auszug aus der alten pommerschen Agende in der Bearbeitung durch den ehemaligen General-superintendenten Roth. Die Pfarrer forderten die Wiedereinführung der alten pommerschen Agende. Es bestand bei ihnen keine eigentliche Abneigung gegen die neue Agende und keine besondere Vorliebe für die alte. Aber sie sahen die Zulassung der alten Agende als das „nächste und sicherste Mittel an, um das weitere Umsichgreifen des Separatismus zu verhindern“. Ritschl wies auf das Bedenkliche der Bitte hin, die eine Gefährdung der Union bedeute. Die Aussprache hatte in ruhiger und würdiger Form stattgefunden.

Heftiger ging es am 19. Februar bei den Verhandlungen in Wollin zu. Die eigentlichen Urheber der Eingabe vom 8. 10. 1840, Gaedecke und Wetzel in Wollin, Meinhold-Kolzow und Odebrecht-Alt Sarnow, nennt Ritschl „befangen in einem engen, exklusiven Festhalten am Luthertum, der reformierten Kirche feindselig“. Den lutherischen Dissidentenpredigern könne, so führten die Wolliner aus, nur entgegengetreten werden, wenn der Gebrauch von lutherischer Lehre und lutherischem Bekenntnis als Verpflichtung angeordnet werde, um so mehr als offenbar eine staatliche Anerkennung der Altlutheraner bevorstünde und damit die altlutherischen Pastoren ungehindert Zugang in die Gemeinden haben würden. „Wir bekennen, in diesem Falle völlig ratlos zu sein, indem wir nicht wissen, was eine separate lutherische Kirche neben der pommerschen lutherisch gewesenen und hoffentlich wieder völlig lutherisch werdenden Kirche bedeuten soll.“ Die alte pommersche Agende sei trotz ihrer Unzulänglichkeit im Augenblick das einzige Mittel, die Gemeinden zu beruhigen. Ritschl erinnerte die Pfarrer daran, daß in der Kabinettsordre vom 28. 2. 1838 das lutherische Bekenntnis fest garantiert wurde. Er warnte vor einer Überschätzung der alten Agende, als wäre sie ein symbolisches Buch. Die Wolliner „haben sich in ihren engen Ideenkreis viel zu lange hineingedacht und zu fest hineingesprochen, als daß sie schnell und gänzlich sich in einem weiteren Kreis behaglich fühlen sollten. Hiezu würde zum Teil auch ein freierer Blick, eine größere Menschenkenntnis, ein schärferes Urteil gehören, als ihnen beiwohnt.“ Gaedecke forderte von Ritschl eine schriftliche Erklärung, die er am kommenden Sonntag zur Beruhigung der Gemeinde verlesen wollte. Ritschl lehnte ab, ermächtigte aber Gaedecke, seiner Gemeinde zu sagen, der Bischof habe erneut versichert, daß lutherische Lehre und lutherisches Bekenntnis auf keine Weise gefährdet seien. Eine Erfüllung ihrer Forderungen hatten auf beiden Synoden die Antragsteller der Eingaben nicht erreicht.⁴⁸

⁴⁸ Kons. Gener. Sup. Tit. II Sect. 1 Nr. 14, hier Bericht Ritschls v. 10. 3. 1841 an den Minister. — Zur Wolliner Synode hatte Gaedecke eine Promemoria vorgelegt, das im Aktenstück sich findet.

In einem längeren Schreiben vom 16. 4. 1841 an Ritschl gab Gaedecke zu erkennen, daß eine Deputation eine persönliche Audienz beim König nachsuchen werde, sie wolle ausführen: „Werden im preußischen Staat doch nicht allein Katholiken, Reformierte, Mennoniten, sondern auch Juden geduldet und in ihren Rechten geschützt, warum sollen wir, die wir das teure Erbe unserer lutherischen Väter unserer lutherischen Kirche für uns und unsere Kinder bewahren wollen, zu gunsten einer jedenfalls zweifelhaften Landeskirche mit unserem wohlbegründeten Recht der Macht weichen? Es geschieht uns und unsern Gemeinden Gewalt . . . jetzt sind es hunderte, die in unsern Gemeinden aus der Kirche getreten sind und damit zugleich die gesetzliche Ordnung im bürgerlichen Leben, z. B. in Rücksicht auf Eheschließung und Schulbesuch der Kinder, unterbrechen . . . Wir wissen nicht, wie weit dieser Wirrwarr führen kann.“ Gaedecke forderte erneut, die neue Agende außer Gebrauch zu stellen. Ritschl übersandte das Schreiben an das Ministerium und bemerkte, es ginge Gaedecke letztlich um die Aufhebung der Union. Eine Gewährung der Bitte um Gebrauch der alten Agende werde schwerwiegende Konsequenzen nach sich ziehen, sie werde das Verlangen auch anderer Pfarrer in Pommern nach der alten Agende hervorrufen, ja, „zur Exemplification für die andern Provinzen“ werden.

Am 16. 7. 1841 richtete Gaedecke von neuem ein Schreiben an Ritschl. Er erklärte in ihm eine Union der beiden Konfessionen für unmöglich und wiederholte seine Forderung nach öffentlicher Erklärung, daß allein das lutherische Bekenntnis Gültigkeit habe. Ritschl erwiderte am 3. 8. 1841, die alte Agende und die alte Kirchenordnung seien nicht mehr zeitgemäß: „Wer möchte den drückenden Einfluß zurückwünschen, den die alte Kirchenordnung den weltlichen Beamten, dem Adel, den Kommunalbehörden in kirchlichen Angelegenheiten gewährt? Wer sich nach der Verfassung zurücksehnen, die den Superintendenten eine so inquisitorische Gewalt in Bezug auf die Amtsführung, die Lehre, die Kenntnisse, den Wandel der Geistlichen einräumt?“ Die von Gaedecke geforderte öffentliche Deklaration lehnte Ritschl ab. Gaedecke erhoffe davon, die Gemeinden vom Separatismus zurückzuhalten. „Ich“ — so schreibt Ritschl — „hoffe für diesen Zweck noch viel mehr von der Kraft Ihrer Predigt und der Macht Ihrer gesamten Amtsführung.“

Im Herbst 1841 reisten Gaedecke und zwei weitere Geistliche der Wolliner Synode nach Berlin, um dem Minister ihre Wünsche persönlich vorzutragen. Der Minister bezeugte: „Ich habe zu meiner Freude wackere und bescheidene Männer an ihnen kennen gelernt.“ Sie erhielten 1842 die Erlaubnis, die alte pommersche Agende zu gebrauchen. Am 28. 1. 1842 aber mußte Ritschl dem Minister berichten, entgegen der von der Deputation der drei Geistlichen gegebenen Zusage, keine öffentliche Verbürgung des lutherischen Glaubensbekenntnisses von seiten der Behörden zu fordern, hätten nun doch Gaedecke, Schmidt, Meinhold und andere in einer Eingabe vom 25. 11. 1841 das verlangt.

In der Greifenberger Synode begannen 1845 die Pfarrer Modritzki-Batzwitz, Schemk-Woldenburg und Busch-Bandekow mit Nagel und den Wollinern zu sympathisieren. Aus der Synode erging eine Petition, diejenigen Geistlichen, welche die neue Agende gebrauchten, als nichtlutherisch zu erklären.⁴⁹ Am 1. März 1847 reichten Nagel, Gaedecke, Meinhold und Hollatz beim König ein Immediatgesuch ein, in welchem sie um Abschaffung der neuen Agende, Beseitigung des Unionsreverses und Errichtung eines rein lutherischen Kirchenregimentes baten. Die Forderungen wurden vom König abgelehnt. Daraufhin erklärten Nagel am 4. Oktober, Hollatz ebenfalls im Oktober und Gaedecke am 7. November den Austritt aus der Landeskirche, Odebrecht hatte schon am 1. Dezember 1846 die Landeskirche verlassen. Sie schlossen sich den Altlutheranern an. Mit Gaedecke verließen etwa 700 seiner Gemeindeglieder die Kirche, mit Nagel in Trieglaff 500, dazu das ganze Dorf Vahnerow, mit Hollatz sieben Achtel seiner Gemeinde. Meinhold dagegen, der „einen schweren häuslichen Kampf zu bestehen hatte“, blieb in der Kirche. Die Befürchtung, daß der Kirchenaustritt der Pastoren weitere Austritte von Geistlichen nach sich ziehen würde, bestätigte sich nicht. „Es fehlt wohl vielen Geistlichen an Mut, den letzten Schritt aus Mangel an substantiellen Mitteln zu tun.“

Der alte Strecker-Fritzow schildert in einem Brief vom 25. Oktober 1847 an Ritschl, wie ihm namentlich der Abfall von Hollatz nahegegangen ist, den er wie seinen Sohn liebte und der ihm mit fast kindlicher Anhänglichkeit zugetan war. „So bin ich denn nach Gottes Willen dahin gekommen, daß ich gegen diesen mir so lieben Mann in meiner und vor acht Tagen auch in der Justiner Kirche öffentlich habe zeugen, ja eigentlich Kontroverspredigten habe halten müssen. Was ist's doch für eine schwere Zeit! Möchte es mir doch vergönnt sein, die wenigen Abendstunden, die mir noch übrig sind, in meines Herrn Dienste zu bleiben. Er ruft! . . . Nicht denke ich an mich, meine Zeit ist bald hin, wohl aber an meine arme, liebe Gemeinde. Doch sein Wille geschehe! . . . Wie es dort (Groß Justin) zugeht, möge Ew. Hochwürden daraus entnehmen, daß Domin. XX ich mit 7 konfirmierenden Kindern und etwa 100—120 Erwachsenen in der Justinschen Kirche stand, während Hollatz in derselben Stunde in einer Scheune mit den übrigen 40 Konfirmanden und Tausenden von Nah und fern bis auf 4 Meilen weit sich befand und gleiche heilige Handlung vornahm.“

Der Minister ersuchte Ritschl, zur Beruhigung der Gemeinden einen Hirtenbrief zu verfassen, auch Strecker bat darum. Ritschl lehnte ab: „Die von dem Herrn Minister gewünschte Ansprache an die Synoden ist infolge der Anstellung des Herrn Geh.R. v. Mittelstaedt als Konsistorialpräsidenten unterblieben, da ich im Widerspruche mit demselben den Standpunkt des Kirchenregiments nicht verteidigen, noch den Austritt des Nagel pp. als einen Irrtum mit Entschiedenheit bezeichnen konnte und wollte. Es schien mir angemessen, lieber zu schweigen, als mich öffentlich mit dem Chef des

⁴⁹ Bericht Sup. Henckel-Greifenberg an Ritschl v. 26. 11. 1845.

Konsistoriums in Konflikt zu setzen.“⁵⁰ Es wurde der Regierungsrat v. Mühlner zum Bevollmächtigten für Pommern ernannt, um der Austrittsbewegung entgegenzuwirken. Doch war ihm nicht viel Erfolg beschieden. Die Separation griff zunächst weiter um sich, nachdem Hollatz und Nagel begonnen hatten, die Synoden planmäßig zu bereisen und für das Altluthertum zu werben. Im Jahre 1848 trat v. Thadden-Trieglaff zu den Altlutheranern über, in Schwirsen bei Kammin der Graf Wartensleben, der seine Leute zu dem gleichen Schritt nötigte, bei Wollin der Rittergutsbesitzer v. Hiller.

Einen anderen Verlauf wie um Kammin, Wollin und Greifenberg hatte schon Jahre zuvor die altlutherische Bewegung um Stolp genommen. In den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts war Seehof bei Stolp Mittelpunkt einer Erweckung geworden, welche die Brüder v. Below entfacht hatten, die freilich bald ins Schwärmerische und Kirchenfeindliche ausgeartet war und um 1835 einem Höhepunkt zustrebte. Besonders bedenklich war, daß nicht nur Selbsttaufen, sondern auch Wiedertaufen vorkamen, die gerade in Pommern von jeher Kirchenordnungen und Agenden aufs schärfste abgelehnt hatten. Ein Seehöfer Separatist betete: „Herr, ich habe zwei Kinder, die in des Teufels Namen getauft sind, aber sie sind wieder des Teufels Reich entrissen“, womit er die Taufe meinte, die er nunmehr an den Kindern selbst vorgenommen hatte, nachdem die vorhergehenden durch den unierten Pfarrer eben „in des Teufels Namen“ ergangen war. Selbsttrauungen mit der Behauptung, Christus habe die Trauung vollzogen, waren keine Seltenheit, obwohl die Kösliner Regierung derartige Ehen für Konkubinate erklärte. Auch Verzückungen, Weissagungen, Gesichte und Fälle von religiösem Wahnsinn traten bei den Seehöfern auf.⁵¹

Offenbar wuchs Heinrich v. Below, der neben den Brüdern Gustav und Karl der eigentliche Leiter der Bewegung war, das Schwärmertum über den Kopf. „Herr v. Below fühlt jetzt selbst, daß der von ihm auf dem Gipfel des Berges gelöste Stein nicht mehr in seiner Gewalt ist, sondern unaufhaltsam und zerstörend herabrollt. Sein Bemühen scheint nun dahin zu gehen, diese ganze Bewegung in den Schoß der Neu(Alt)-Lutherischen Kirche hineinzuleiten.“ Von einem Anschluß an die Lutheraner und einem Überleiten in ihre festen kirchlichen Ordnungen mochte er sich eine Rettung seiner mehr und mehr zerfallenden und sich auflösenden Bewegung versprechen. Freilich zögerte er noch einige Zeit. Offenbar wurde ihm der Entschluß nicht leicht. Nur zu oft hatte er bis dahin zu erkennen gegeben, daß ihm jegliche kirchliche Bindung zuwider war. Außerdem war es ihm bis jetzt nicht um Lehrfragen und konfessionelle Fragen gegangen, sondern um Fragen des christlichen Lebens. Ein Übertritt zu den Altlutheranern aber bedeutete für ihn eine Beteiligung an dem Kampf um Union und Agende, die für ihn fremde Sachgebiete sein mußten.

⁵⁰ Ersuchen d. Ministers v. 28. 10. 1847, Ablehnung Ritschls Aktenvermerk v. 5. 11. 1847.

⁵¹ Vgl. Heyden II S. 181–183. — Vgl. Acta d. Kön. Preuß. Landrathsamtes Stolp betr. d. pietistischen Konventikel usw. in St. A. Stettin Rep. 66 Stolp Acc. 180/1876 Nr. 3 und 4. — Kons. Gen. Sup. Tit. II Sect. I Nr. 1 und Nr. 14.

Sehr bald nach seiner Flucht nach Pommern war Lasius mit v. Below bekannt und befreundet geworden. Im Herbst 1835 ging bereits das Gerücht um, v. Below wolle sich den Lutheranern anschließen. Doch berichtete am 18. Oktober 1835 Pfarrer Zahn-Mützenow an Ritschl, Lasius habe versichert, daß noch keine Vereinigung der Seehöfer mit den Lutheranern erfolgt sei, weil man keine Übereinstimmung der Lehre erzielt habe. Immerhin hinderte das nicht, daß Lasius mit v. Belows Zustimmung von Herbst 1835 bis ins Frühjahr 1836 eine ergiebige Predigt- und Versammlungstätigkeit entfaltete. Durch Lasius erhielt das lutherische Separatistenwesen sofort einen mächtigen Aufschwung, besonders in Pennekow, Marsow, Dünnow und Quackenburg. Allerdings wurde Lasius, der das schwärmerische und ungezügelte Treiben der Seehöfer meistern und in geordnete, ruhige und kirchliche Bahnen lenken sollte, von dem Schwärmergeist mit fortgerissen.

Sehr anschaulich und aufschlußreich ist die Schilderung der Frau Pastor Zahn-Mützenow vom 1. Februar 1836 an Ritschl: „Der Separatismus und Fanatismus hat sich nun hier mit dem Geist des neuen Luthertums aufs innigste verbrüdet und macht, durch diesen neuen Hebel mächtig getrieben, Riesenschritte. Herr v. Below und Prediger Lasius sind ein Herz und eine Seele geworden, sie haben nun wirklich eine förmliche Bekehrungsfabrik in Seehof angelegt. Kein Mensch, den sie irgend mit Gewalt und Güte erreichen können, wird mehr verschont, sondern streng angehalten, die Kirche, in der sie alle verloren gehn, zu verlassen und nach Seehof zu kommen. Es wird den Untergebenen gedroht, sie aus Lohn und Brot zu entlassen, wenn sie nicht gehorchen wollen . . . Sie strömen von allen Seiten dahin. Selbst viele edle Familien nehmen wieder lebhaften Anteil. Die Versammlungen dauern bis um 1 und 2 Uhr in der Nacht. Die ersten unter ihnen bilden ein geheimes Conclave und bearbeiten dann, nach verabredeten Grundsätzen, die unmündige, sehr aufgeregte Masse. Jeden Sonntag sehen sie viele der Seelen . . . hinstürzen, in Tränen zerfließen und, wie sie es ihnen befehlen, ihre Sünden bekennen und sich absolviren lassen — das sind dann Gebets-erhörungen, die ihren Eifer aufs neue erregen . . . Nun steht mein lieber Mann unter ihnen, angefochten von allen Seiten. Er war einst dieser Leute Freund, glaubt selbst einige Seiten seiner Erkenntnis unter ihnen erst ergänzt zu haben, sieht immer noch viel Gutes in dieser Sache, hat also nicht das Herz, ernst tadelnd gegen sie aufzutreten. Beinahe alle Tage kommen welche zu ihm und sagen ihm: Ach, Herr Prediger, nun können wir auch nicht mehr in die Kirche gehen, sonst gehn wir ja verloren . . . Die neuen Lutheraner scheinen ihm so viel Recht zu haben, obwohl er ihre Grundsätze nicht annimmt, so rechtfertigt er sie doch stets in sich und ist dadurch gegen sie gebunden, kurz, zwar weiß ichs nicht, ob Sie je einmal erfahren haben, was der Apostel unter Anfechtung versteht, dann verstehen Sie auch recht, wenn ich sage: Mein Mann ist hart angefochten. Wird mein lieber Mann nicht bald versetzt, so opfern Sie ihn auf, und wie könnten Sie einen Mann, der so gerne fröhlich nur seinem Amte und seiner Pflicht lebte, so dran geben . . . Lieber Herr Bischof, Sie haben ein köstlich Amt!

Sollte es Ihnen aber nicht doppelt köstlich sein, wenn Sie Unglück verhüten und Gefahr abwenden können! Auf Ihre Seele lege ich alle Not, die daraus entsteht, wenn meines Mannes ganz gerechte Bitte länger unberücksichtigt bleibt . . . Kürzlich wurde in Pennekow eine ganze Familie, mit Ausnahme des Hausvaters, auf das jämmerlichste des Verstandes beraubt (In solchem Fall läßt dann sie Herr v. Below binden und einsperren) und es *müssen* noch viele nachfolgen, wenn nicht Einhalt geschieht. Weil nun ein Prediger an der Spitze steht, so hat die Sache viel mehr Nachdruck, und die Kirche wird mit mehr Schein des Rechts verdächtig gemacht. In der Dünnower Gemeinde ist die Aufregung besonders groß“.

Am 5. Februar 1836 teilte Pfarrer Zahn dem Bischof mit, daß die Vereinigung der Seehöfer mit den Altlutheranern noch nicht endgültig vollzogen ist. Lasius aber rege die ganze Gegend auf, der Wirrwarr sei grenzenlos. Auch in Sauers Gemeinde Alt Kolziglow und bei Palis in der Quackenburger Synode fange jetzt die altlutherische Bewegung an. Ergreifend ist ein Brief der Frau Pastor Todt-Dünnow vom 9. Februar 1836 an Ritschl, in welchem sie das Abscheiden ihres Mannes meldet: „An seinem sonst so einfachen und friedlichen Leben nagte der Wurm der Verfolgung, ach, und er war nicht leichtsinnig oder auch nicht stark genug, sich über die Angriffe der Verfinsterten fortzusetzen . . . er warb mit Angst um ihre Liebe und erntete nur Haß . . . je mehr die Unruhe wuchs, desto schweigsamer wurden die Behörden . . . Seine Lippen aber blieben stets bei allen Lästerungen stumm“. Am Schluß des Briefes bringt Frau Todt zum Ausdruck, wie sehr sie und ihr Mann eine ermunternde Zuschrift des Konsistoriums vermißt hätten.

Am 16. Februar 1836 vermerkt Ritschl in einem Schreiben an den Grafen v. d. Gröben: „Der Prediger Todt in Dünnow, ein vorwurfsfreier Mann, (ist) vor kurzem im rüstigsten Lebensalter gestorben, mürbe und zerbrochen durch die Kränkungen . . . die tüchtigsten Geistlichen der dortigen Gegend seufzen und rufen nach Hülfe“. Einen Tag später erwähnt Ritschl in einer Promemoria an Bischof Neander den herzerreißenden Brief der Frau Pastor Todt, sowie das Schreiben der Frau Pastor Kleopha Zahn-Schlatter, von der er sagt, „sie ist eine geborne Schweizerin, die Tochter der auch außer ihrem nächsten Kreise bekannt gewordenen Frau Schlatter und ihrer Mutter durch Geist, Originalität und theologische, nicht bloß religiöse, Ausbildung nicht unähnlich“. Ritschl schreibt in der Promemoria, es müßten, wenn dem Unwesen in der Stolper Gegend nicht bald gesteuert wird, Zahn und viele andere Pfarrer zu Grunde gehen. Am 4. März nahm Lasius in Seehof die Konfirmation von acht Kindern vor, wodurch die Beunruhigung in der Bevölkerung erheblich vermehrt wurde.

Die stärker sich ausbreitende Unordnung im Stolper Gebiet bewog die staatlichen Behörden, einzuschreiten. Außerdem wollte man noch in letzter Stunde versuchen, einen Übertritt v. Belows zu den Altlutheranern zu verhindern. Es machte sich der Regierungs-Chefpräsident Fritsche-Köslin auf

den Weg nach Seehof.⁵² Er hatte zunächst den Landschaftsdirektor v. Below auf Reddenthin, einen Bruder der v. Belows, gebeten, auf Heinrich v. Below einzuwirken. Heinrich v. Below aber erklärte, er könne vom Luthertum nicht lassen und werde Fritsche mit Gelassenheit anhören. Unterwegs erfuhr Fritsche in Dünnow und Saleske, daß aus beiden Dörfern von 150 Menschen die Konventikel in Seehof besucht wurden. Die Dünnow- und Salesker erklärten offen, daß sie eine eigene Gemeinde mit Lasius als Prediger haben wollten.

Fritsche charakterisiert v. Below als einen Menschen, dessen Eifer keine Grenzen kennt. „Er will durchaus büßen, um das Märtyrertum zu erlangen. Er sagt von sich, er sei ein wüster Mensch gewesen“. Von Frau v. Below bemerkt Fritsche: „Diese vormalige Katholikin war noch heftiger als ihr Mann“. Bei der Unterredung am 21. März 1836 stellte Fritsche v. Below vor, früher nichts gegen die Union gehabt zu haben. Sein Beispiel des Abfalls von der Union werde verderblich auf andere wirken. Er als Gutsherr sei verantwortlich für Gehorsam gegen das Gesetz und den König, dessen Unionswerk aus Liebe zu seinem Volke geschehen sei. v. Below erklärte, er könne nicht gegen sein Gewissen handeln, der Beitritt zur Union sei nach der Kabinettsordre vom 28. 2. 1834 Sache der freien Entschließung, bei seinen Hausgottesdiensten sei er nicht an die Agende gebunden. Nach 12 Stunden Debatte unterzeichnete v. Below einen Revers, in welchem es u. a. heißt: „Dem Herrn v. Below ward ans Herz gelegt, dahin zu wirken, daß keine Trennung in der Kirche erfolge, vielmehr sich zu bemühen, den glücklichen Zustand der kirchlichen Einigkeit nach seinen viel vermögenden Kräften zu fördern. Insbesondere möge er alle Sorgfalt darauf verwenden, daß die Bewohner der Umgegend sich der eignen Austeilung des heiligen Abendmahls, der Confirmation, der Trauungen und der Taufen, mit Ausnahme wirklicher Nottaufen enthielten“.

Nach einem Bericht Zahns soll v. Below nach der Verhandlung sich mit Lasius getroffen und ihm von dem Revers erzählt haben. Lasius habe darauf gesagt: Das sind Spiegelfechtereien und halten werden und können sie nicht. In der Tat konstituierte v. Below im April 1836 mit etwa 100 Personen eine altlutherische Gemeinde, die, wie Zahn bemerkt, nur „tingiert mit Luthertum“ war.⁵³ Doch schon 1841 zerriß v. Below die Gemeinschaft mit Lasius und Ehrenström, der sich grobe sittliche Verfehlungen hatte zuschulden kommen lassen. v. Below besuchte sogar seit Pfingsten dieses Jahres die Gottesdienste der unierten Kirche. Doch kam es nicht zu einem Rücktritt zur Kirche. Vielmehr schritt v. Below zur Konstituierung einer eigenen separierten lutherischen Gemeinde, die sich von Breslau lossagte. In ihr war er selbst Vorsteher oder Bischof. Eine eigentliche Kirchenordnung entwarf

⁵² Bericht Fritsches an Ritschl v. 23. 3. 1836 über v. Below, nebst Revers.

⁵³ Bericht Zahn-Mützenow an Ritschl v. 16. 4. 1836.

er erst 1850.⁵⁴ Die „Evangelisch-lutherisch-separierte Kirchengemeinde“ zählte etwa 1500 Seelen.

Im Lauenburgischen hatte die Seehöfer Bewegung Fuß gefaßt, als 1835 v. Below das Vorwerk Roslasin gekauft und an Erbpächter aufgeteilt hatte. Nach einer kurzen Verbrüderung mit den Altlutheranern sonderten sich die Seehöfer ab. Sie hatten ihre Anhänger vorzugsweise in Luggewiese, Langeböse und Roslasin.⁵⁵

v. Below hatte im Oktober 1837 seine Propaganda für das Altluthertum bis nach Gramenz ausgedehnt, wo er drei Tage lang im herrschaftlichen Hofe Versammlungen hielt und in stürmischer Weise zum Beitritt zu den Altlutheranern aufforderte. Eigenartig war, daß zuvor v. Senfft-Pilsach, der Besitzer von Gramenz, sein Wort gegeben hatte, es sollten die Versammlungen nicht von Altlutheranern gehalten werden. Die Predigten v. Below in Gramenz enthielten schwere Schmähungen der Landeskirche: in ihr sei das Abendmahl bloß Brot und Wein und darum nichts, ihre Anhänger seien Hurer und Ehebrecher. Am Schluß der Versammlungen aber bezeugte der Schullehrer Wurm, daß alle Schmähungen der Kirche unwahr wären. An dem darauffolgenden Sonntage legte der Ortspfarrer Meinhof in der Kirche Zeugnis wider die Angriffe ab. Zu den Altlutheranern gehörte auch Frau v. Senfft nebst zwei Gesellschaftsdamen, Emilie und Mathilde Krebs.⁵⁶

Durch v. Below waren Versin und seine Gutsherrin Emilie v. Puttkamer mit dem altlutherischen Separatismus in Verbindung gekommen. In Versin bestand bereits 1821 ein Konventikel der Stillen im Lande.⁵⁷ An den Zusammenkünften nahm des öftern der Pfarrer Sauer aus Alt Kolziglow — der 1847 Bismarck getraut hat — teil. In gleicher Weise stellte sich der Pfarrer Palis in Zettin freundlich zu den Erweckten. Beiden war es zu verdanken, daß im Kreise Rummelsburg die Erweckungsbewegung nicht ins Schwärmerische und Antikirchliche abglitt, sondern in geordneten kirchlichen Bahnen blieb. Freilich wurde das anders, als der Schmied Michael Voll um 1832 von Rottnow nach Versin zuzog und hier reichlich radikal zu wirken

⁵⁴ Vgl. Fr. Willer, Die ev. luth. separierte Kirchengemeinde, ihre Entstehung und Fortgang, Stolp 1932. — v. Below starb 1855. Seine beiden Brüder Gustav und Karl hatten sich schon Jahre zuvor von der Bewegung zurückgezogen und der Theosophie des Philosophen Gichtel zugewandt.

⁵⁵ Bericht Pfr. Blaurock-Lauenburg v. 28. 10. 1845 und 21. 1. 1845.

⁵⁶ Berichte Meinhofs über Gramenz an Ritschl v. 16. 10. und 25. 10. 1837, Protokoll über die Vorgänge v. 13. 10. 1837. — Meinhof führend in der Missionssache, sein Sohn K. Fr. Michael M. Pfr. in Zizow, Erforscher der afrikan. Sprachen, Prof. am Orient. Seminar in Berlin, später am Kolonialinstitut in Hamburg. v. Senfft-Pilsach als „Scheunenprediger“ der Erweckungszeit bekannt. In Gramenz war später Fr. v. Bodelschwingh als Wirtschaftsinspektor, erhielt auf Missionsfest in Bublitz Anstoß, Theologie zu studieren. — 1831 Auftreten des Schwärmers Schuhmachers Teske in Bublitz, der zur Auswanderung aufrief, vgl. Acta d. Kön. Ober Praesidii v. Pom. enthaltend Vorstellungen religiöser Schwärmer St. A. Stettin Rep. 60 Acc. 7/1931 Nr. 1385 Bl. 32.

⁵⁷ Vgl. Rep. 66 Rummelsburg Acc. 407/97 Nr. 99 und Nr. 1103.

begann, nicht ohne durch Frau v. Puttkamer gefördert zu werden.⁵⁸ Noch schwieriger wurde die Situation, als Frau v. Puttkamer zu Weihnachten 1835 in Seehof Lasius bei ihrem Bruder v. Below kennen lernte und dieser im Frühjahr 1836 in Versin und den umliegenden Dörfern Versammlungen hielt. Lasius gründete 1836 in Versin eine altlutherische Gemeinde. Neben Lasius hielt in Versin Gaudian im Mai 1836 Gebetsstunden. Gegen eine deswegen ihm und Frau v. Puttkamer zugegangene Strafverfügung hatte Frau v. Puttkamer am 2. 1. 1837 beim König Widerspruch eingelegt. Ritschl, der zu begutachtlicher Äußerung über den Fall aufgefordert wurde, schrieb an Sauer: „Vielleicht sind Sie überhaupt etwas zu ängstlich und peinlich Ihren Patronen gegenüber. Die Freundlichkeit und Sanftmut darf nicht aufhören. Aber mit ihr kann füglich Entschiedenheit und Freimütigkeit bestehen, und diese dürfte der Frau v. Puttkamer mit mehr Erfolg von Ihrer Seite entgegengesetzt werden als eine furchtsame Weichheit. Wenigstens muß ich bezweifeln, daß Ihnen die Blödigkeit bis jetzt viel Nutzen gestiftet habe“.

Sauer verteidigte seine Haltung in einem Bericht vom Februar 1837 an Ritschl: „Daß ich zuweilen blöde, ängstlich und peinlich bin, leugne ich nicht, doch zeigt sich dieses nur im gesellschaftlichen Verkehr und meine Blödigkeit geht auch da nur bis zu einem gewissen Punkte. Wo es aber gilt, meine Überzeugung auszusprechen und die Wahrheit zu bekennen, kann ich auch dreist und freimütig sein und habe dieses grade in meinem Auftreten gegen die Frau v. Puttkamer, deren Bruder und den Prediger Lasius bewiesen. Was mich in meinem bisherigen Verhalten . . . geleitet hat, ist etwas anderes, als Ew. Hochwürden von mir glauben. Es war der apostolische Grundsatz: Die Liebe glaubet alles, hoffet alles, duldet alles. Durch diese Liebe und Geduld, welche ich, so schwer es mir auch oft geworden, in der separatistischen Angelegenheit zu beweisen mich bestrebte, glaube ich mehr abgewandt zu haben, als mancher andere Geistlicher, der vielleicht mehr Energie und Entschiedenheit im Kampf mit den Separatisten bewiesen, aber keineswegs mehr ausgerichtet hat . . . Ich darf sagen, daß ich die Liebe und das Vertrauen des bei weitem größten Teils meiner Gemeinde für mich habe“.

In einem Schreiben an den Geh. Kabinettsrat Müller-Berlin am 14. 2. 1837 urteilt Ritschl über Sauer: Er „gehört zu unsern würdigsten Geistlichen und vereinigt mit guten Kenntnissen eine lautere evangelische Gesinnung. Soll ich ihm einiges zur Last legen, so ist es dies, daß er sich früher von der pietistischen Richtung in der Familie v. Puttkamer zu viel Gutes versprochen und sie vielleicht eher genährt als gemäßigt hat. In späterer Zeit, als ihm die Ausartung des dortigen Pietismus in Separatismus klar

⁵⁸ Vgl. H. Heyden, Die Erweckungsbewegung im 19. Jh. in: Kreis Rummelsburg Heimatbuch, Stettin 1938 Seite 486 ff. — Ders., Die separatistische Bewegung in den Kreisen Rummelsburg und Fürstentum, in: Blätter für Kirchengeschich. Pom. 17 (1938) Seite 38—50. — G. Gudelius, Bismarcks Traupastor Sauer in Alt Kolziglow in seinem Kampf mit dem Separatismus, in: Blätter usw. 22/23 (1940) Seite 42 ff.

wurde, hat er sich jedoch redlich angelegen sein lassen, das Übel durch alle ihm zu Gebote stehenden geistlichen Mittel . . mit eben so viel Ernst als Milde und Sanftmut zu heilen. Wenn es ihm damit nicht nach Wunsch gelungen ist, so gereicht ihm dies weniger zum Vorwurf, als es ihm zum Lobe und seiner Methode zur Empfehlung dient, daß der größere Teil von Einwohnern seiner Parochie bis jetzt allen separatistischen Lockungen und Versuchungen Widerstand geleistet hat und der unirten Kirche treu geblieben ist“.

In demselben Briefe äußert sich Ritschl über Frau v. Puttkamer: „Sie verbindet Klugheit und Einsicht mit Frömmigkeit, Sittsamkeit und Gewissenhaftigkeit in Erfüllung ihrer Pflichten, aufopfernde Gefälligkeit gegen Freunde und Gleichgesinnte, Güte gegen Untergebene, aber auch Herrschsucht, Parteilichkeit im Urteil über andere, Unduldsamkeit gegen Andersgesinnte“. Sie erstrebt eine Aussonderung der wahren Gläubigen. Erst seit Lasius steht sie im Widerspruch gegen die Landeskirche. Lasius hielt in Versin täglich zwei bis drei Andachten. „Die Aufregung, welche dieselben in diesen Erbauungsstunden erfuhren, war von der Art, daß sie sich durch lautes Seufzen, Schreien und Beten kundtat.“ Familien wurden unter sich und mit anderen zerrissen und viele von der unierten Kirche abgewendet.

Der lutherische Separatismus hat in Pommern eine Gegenkirche — wenn sie auch zahlenmäßig klein war — aufzurichten vermocht, auch hat er das allmählich gefährlich gewordene Konventikelwesen zu einem nicht geringen Teile aufgesogen, den Rest zersprengt und zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückt. Einige schwärmerische Erwecktenkonventikel führten hinfort noch ein sektiererisches Dasein, wenn sie nicht überhaupt in den Sekten (so im Bütowschen und in Stettin) aufgingen. Vor allem um Kammin ist eine Rückkehr aus dem Konventikeltum zu „Kirche“ mit fester Lehre und Ordnung, gleichsam eine Wiederentdeckung von Kirche erfolgt. Das starke Eingehen hier auf den Kirchengedanken bis hin zur Drangabe von Haus und Heimat läßt deutlich werden, daß in den Erwecktenkreisen im Untergrund etwas wie Heimweh nach einer mehr und mehr verlorengegangenen Kirche lebte. Dagegen da, wo infolge jahrzehntelangen zügellosen und schwärmerischen Treibens — so um Stolp — jegliches Verständnis für Kirche erstickt war, konnte die Bindung an Kirche und Lehre der Altlutheraner nur eine kurze Episode sein.

Nicht hat der lutherische Separatismus die Unionskirche in Pommern sprengen können. So viel Überzeugungstreue, Opferkraft und Fanatismus in ihm auch lebten, so waren doch der Kreis und die Zahl der Konventikelleute, welche den Separatismus trugen, nicht groß genug und die Idee nicht volkstümlich genug, um eine Volksbewegung entstehen zu lassen. Die große Mehrheit der Bevölkerung und der Pfarrer blieb bei der Union. Noch am 16. November 1848 erklärten 444 pommersche Pfarrer in Stettin, „daß wir an der Union der beiden Schwesterkirchen unseres Landes, wie sie bisher in unserer Provinz rechtlich bestanden hat und noch besteht, festhalten wollen, und ihre Fortentwicklung zu ihrer Vollendung durch ihren in Gottes Wort

offenbaren und in das kirchliche Gemeindeleben wie in der theologischen Wissenschaft bereits tief eingedrungenen Geist von Herzen wünschen“.⁵⁹ Freilich war die Front der eigentlichen Unionisten, welche eine absorptive Union erstrebten und den lutherischen Charakter der pommerschen Kirche radikal bestritten, nur schmal. Sie hatte ihre Anhänger durchweg in dem politisch und religiös liberalen Bürgertum, in welchem noch lange die Ideen der Aufklärung und der neuerdings aufgekommenen „Lichtfreunde“ umgingen. Bei ihnen war man mißtrauisch und abgeneigt gegen jedes konfessionelle „Dunkelmännertum“ und „Muckertum“ und jegliche Art von „Pietisterei“.

Doch gewann das konfessionelle Luthertum sehr bald innerhalb der Kirche eine immer stärkere Position. Man kann mit Fug und Recht sagen, es entdeckte sich die pommersche Kirche neu als lutherische Kirche, ohne aber zu einem letzten Bruch mit der Union zu führen, so radikal und zugespitzt auch oft die Forderungen und Formulierungen gefaßt wurden. Der konfessionelle Gedanke fand eine Stütze an den meist konservativen Staats- und Militärbeamten der größeren Städte, die allein schon aus Gegensatz zu dem liberalen Bürgertum den Ideen der Unionisten widerstrebten. Wichtig wurde auch, daß die Mehrzahl der Kirchenpatrone sich der konfessionellen Front anschloß, wodurch die Gedanken des Luthertums auf dem Lande, unter den Bauern und Gutsleuten, Verbreitung erfuhren. Ebenso wurde die Pfarrerschaft mehr und mehr in den Konfessionalismus hineingezogen. Nach 1850 bildete sich eine neue Pfarrergeneration, welche die Aufklärung hinter sich ließ, welche die Vorlesungen Schleiermachers, Neanders, Hengstenbergs und Luthardts gehört, sich einer neuen Orthodoxie zugewandt und einen schärferen Blick für konfessionelle Unterschiede bekommen hatte. Bei ihr vollzog sich bald eine allgemeine Hinwendung zum konfessionellen Luthertum, ohne aber in Separation auszumünden.⁶⁰

Diese Hinwendung bei Pfarrern und Gemeinden erhielt ihre besondere Durchschlagskraft durch die sogenannten Vereinslutheraner. Nachdem die Pfarrer der Synoden Kammin, Wollin und Greifenberg ihren Austritt aus der Landeskirche vollzogen hatten, reichten am 23. November 1847 Meinhold und die Superintendenten Otto-Naugard und Mila-Kammin beim Konsistorium in Stettin eine Denkschrift ein, in welcher sie die Agende und das Kirchenregiment anerkannten, aber die Benutzung der rein lutherischen Sakramentsformulare und die Verpflichtung der Kandidaten nur auf die Bekenntnisschriften ihrer Konfession forderten. Diese Denkschrift wurde die Grundlage für die Bestrebungen des „Komitée für die evangelisch lutherischen Kirchenangelegenheiten in Pommern“, das am 29. März 1848 von Otto gegründet wurde und kurz Lutherischer Verein oder Naugarder

⁵⁹ Vgl. zum folgenden: Stettiner u. Jacobi-Gemeindeblatt Jahrg. 1909–1914 Aufsätze von Jüngst u. Lülmann über Schiffmann und d. Protestantenvereinler. — „Verhandlungen d. Prov. Synode d. Prov. Pom.“, herausgeg. v. Konsistorium über die Jahre 1869, 1875 ff. — Stadtsup. Stettin Tit. V Nr. 5.

⁶⁰ Vgl. Memorabilienbücher d. pom. Pfarren; vgl. Zeitschrift „Wächter an d. Ostsee“ 1847 Heft 4.

Verein genannt wurde.⁶¹ Der Verein schuf sich in dem „Monatsblatt für die evangelisch-lutherische Kirche Pommerns“ eine stark beachtete Zeitschrift. Er kämpfte entschieden gegen eine absorptive Union, also gegen Angleichung und Vermischung in der Lehre, verwarf aber nicht die konföderative Union, also die Verwaltungsgemeinschaft mit den Reformierten. Er forderte die Gewährleistung der Unantastbarkeit des Konfessionsstandes und später die „*itio in partes*“, d. h. die Behandlung konfessioneller Sonderfragen allein durch lutherische Kirchenbeamte. Die große Zeit der Vereinslutheraner begann, als 1852 Meinhold die Leitung des Vereins übernahm.⁶²

Die Unionisten hatten sich 1848 auf dem Wittenberger Kirchentag zur Verteidigung der Union in Pommern zusammengeschlossen, unter ihnen vor allem die Pfarrer Moll von St. Petri in Stettin und Schiffmann an St. Jacobi in Stettin. Moll hatte bereits 1843 sich mit seiner Schrift „Die gegenwärtige Not der evangelischen Kirche Preußens“ sehr stark für die bedingungslose Union eingesetzt und alle Konfessionsunterschiede für unerheblich bezeichnet. Er und Schiffmann gründeten 1849 ein „Evangelisches Kirchenblatt für Pommern“. Die Zeitschrift wollte den „reaktionären und Repristinationsversuchen ebenso entschieden mit den Waffen des Wortes Gottes und christlich gerichteter Wissenschaft entgegenreten als den revolutionären Nivellierungsbestrebungen . . . und verschiedenen sich gegenseitig anerkennenden Richtungen innerhalb des kirchlichen Lebens der Provinz zu brüderlicher Aussprache und Verständigung helfen“, auch „das Gemeinsam-Evangelische betonen“.

Einen ersten Erfolg konnten die Vereinslutheraner schon 1849 buchen. Eine ministerielle Verfügung vom 28. August 1849 hatte ausdrücklich den lutherischen Charakter der pommerschen Kirche anerkannt, den Kleinen Katechismus Luthers als bindend für Predigt und Unterricht bezeichnet und erlaubt, statt der neuen Agende die altpommersche Agende von 1691 zu gebrauchen. Schiffmann und seine Freunde erhoben dagegen Einspruch. In ihrem Memorandum heißt es: „Wieviele Geistliche sind denn so lutherisch gesinnt, daß sie noch mit gutem Gewissen und getrostem Mute ihr Amt verwalten könnten, wenn sie es lutherisch verwalten müßten? . . . Ich habe die wohlbegründete Überzeugung, daß die lutherische Lehre, wie sie jetzt wieder von verschiedenen Seiten zur Geltung gebracht werden soll, in den

⁶¹ 26. 2. 1841 übersandte Ritschl Ottos Schrift „Einige Gedanken über den Separatismus, Krypto-Lutheranismus usw.“ an den Minister, am 3. 5. 1841 berichtet er von „Otto, der mir vor vielen andern ganz besonders tüchtig zu sein scheint, der heiligen Sache der Union mit seiner Feder zu dienen“, am 6. 7. schreibt Ritschl, der Min. wünsche, daß Otto sich mit dem Studium der Kirchengesch. von Bugenhagen an beschäftige, besonders mit alten pom. Kirchenordnungen und Agenden, am 25. 8. 1841 übersandte zum Studium der Union u. des Luthertums ihm die Stralsunder Ratsbibliothek die pom. Agende de 1542. Otto gab 1854 die pom. KO und Agende de 1563 und 1568 nebst Statuta synodica de 1574 und Vis. Ordnung de 1736 heraus.

⁶² Vgl. zu Meinhold besonders Pom. Lebensbilder II Seite 93 ff., Theodor Meinhold, Lebensbild des Karl M., Berlin 1899, Paul Meinhold, Superintendent D. Meinhold, Erinnerungsblätter von seinem Sohn, Stettin 1930.

Gemeinden kein Leben mehr hat, und selbst in den Gemeinden ein dauerndes Leben nicht gewinnen wird, in welchen jetzt das Interesse dafür durch die Geistlichen künstlicher Weise geweckt wird“. Wie sehr aber die Zahl der unionsfreundlichen Geistlichen zurückging, kam 1852 zutage, als Schiffmann zum Protest gegen eine Kabinettsordre nur 177 Unterschriften zusammenbrachte. Die Ordre hatte die Behandlung konfessionell-lutherischer Sonderfragen in der Kirchenbehörde allein durch lutherische Kirchenbeamte angeordnet. Schiffmann war als Führer einer Deputation nach Berlin gereist und hatte beim König Protest gegen die Verordnung erhoben. Die Ordre von 1852 und die dazu erlassene Instruktion des Oberkirchenrats kamen nicht zur Ausführung. Auch gegenüber der meist konfessionell eingestellten Kirchenbehörde in Stettin trat Schiffmann mehrfach auf den Plan. Im Jahre 1854 führte er Beschwerde, daß in seiner Berufungsurkunde zum Archidiaconat von St. Jacobi zum Ausdruck gebracht war, er werde zum Geistlichen der „lutherischen“ Jacobigemeinde berufen. Er erblickte darin eine Verdunkelung des Unionsstandes durch die Behörde. Sein Einspruch führte zu der ausdrücklichen Bestätigung, daß in der Jacobigemeinde die Union in ihrer vollen Kraft und Bedeutung bestehe. Im Jahre 1857 hatten auf einer kirchlichen Konferenz in Berlin der Konsistorialpräsident v. Mittelstaedt und der Generalsuperintendent Jaspis Äußerungen getan, welche als unionsfeindlich ausgelegt werden konnten. v. Mittelstaedt hatte bekundet, es gebe in Pommern nur eine unierte Gemeinde, Jaspis bezeugt, die einzige Medizin für Pommern sei die Anerkennung des Bekenntnisses. Schiffmann trat mit 128 Gesinnungsgenossen auf den Plan zu Widerspruch und Beschwerde, mit dem Erfolg, daß vom Oberkirchenrat die Äußerungen der beiden Kirchenführer Pommerns als mißverständlich bezeichnet wurden.

Seit Mitte 1852 hörte die Gemeinschaft zwischen den neulutherischen und unierten Geistlichen vielfach auf. Die früheren nichtofficiellen Zusammenkünfte nahmen ein Ende, wo in Synoden Naugarder und Unierte gemischt waren, Lesezirkel lösten sich auf. In manchen Synoden herrschte offener Kampf. Beispielsweise rief in Rügenwalde ein Naugarder aus, er werde seine Gemeinde vor jeder Berührung mit den Unierten warnen. Starke Auseinandersetzungen fanden in den Synoden Stettin-Land, Pyritz und Bahn statt. In Bahn teilte mit Zustimmung des Konsistoriums Superintendent Petrich viermal im Jahre das Abendmahl nach lutherischem Ritus aus. Er verwies die Unierten gleichsam aus der Kirche, indem er den uniertgesinnten Synodalen erklärte, sie hätten kein Recht in der Kirche, sie seien nur geduldet. Mehr und mehr gingen Konfessionelle dazu über, abzuschaffen, was Ausdruck der Union war: die Form von Beichte und Abendmahl nebst Brotbrechen; sie bezeichneten Gemeinden und Konfirmanden als lutherische und erklärten die Union als nicht mehr vorhanden.

Immer häufiger geschah auch die Ernennung von Konfessionellen zu Trägern kirchenregimentlicher Ämter. Alle Proteste der Unionsfreunde, die in den Protestantenvereinen aufgegangen waren, halfen nichts. Die Front der Unionisten wurde ständig schmaler. Als 1859 und 1860 Gemeindekir-

denräte gebildet wurden, stellten die Konfessionellen gleich anfangs den Konfessionsstand fest: Die Gemeinde habe nie die Union angenommen, nie den Unionsritus gebraucht, nie die preußische Agende benutzt! Sie sei also lutherisch. Sehr hoch gingen die Wogen der Erregung, als die Konfessionellen auf der I. Außerordentlichen Provinzialsynode 1869 die Festlegung der Bekenntnisschriften, die Einrichtung konfessioneller Abteilungen in den Konsistorien, die Änderung der Agende von 1829 durchsetzten und der Kirchenbehörde bestritten, daß ein allgemeiner Beitritt zur Union vermöge kirchenregimentlicher Akte erfolgt sei (Stralsund und etwa 10 andere Gemeinden hatten den Beitritt zur Union niemals vollzogen).

Hatten die Konfessionellen in den Synoden und Gemeinden das starke Übergewicht, so war das gleiche der Fall im Werk der Äußeren Mission, das namentlich durch Meinholds Missionsfestpredigten im ganzen Lande volkstümlich wurde. Ebenso hatte das Luthertum entscheidendes Gewicht im Werk der Inneren Mission, dessen Führer Carl Reinhold v. Krassow-Pansewitz Erweckungsgeist mit lutherischer Bekenntnistreue verband. Eine wesentliche Hilfe erwuchs den Konfessionellen an der theologischen Fakultät in Greifswald, als in den 70er und 80er Jahren Hermann Cremer und Adolf Schlatter im Sinne des konfessionellen Luthertums lehrten.

Am 27. November 1947 faßte die pommersche Provinzialsynode in Greifswald eine EntschlieÙung zur Bekenntnisfrage. In ihr wurde die Besinnung auf den Wahrheitsgehalt der reformatorischen und altkirchlichen Bekenntnisse bekundet, sowie herausgestellt, daß seit der von Johann Bugenhagen 1535 verfaßten Pommerschen Kirchenordnung hierzulande die Kirche lutherischen Bekenntnisses gewesen ist, in welcher im Leben der Gemeinden Luthers Kleiner Katechismus Glauben und Lehren bestimmte. Doch sei die pommersche Kirche durch geschichtliche Führung mit der Kirche der altpreußischen Union und durch die Gemeinschaft des Glaubens und des brüderlichen Dienstes mit der Evangelischen Kirche in Deutschland verbunden. Sie sei entschlossen, mit beiden als Gliedkirche lutherischen Bekenntnisses mit eigener Verantwortung verbunden zu bleiben. Die starke Betonung des lutherischen Charakters der pommerschen Kirche entsprach nicht nur ihrer Geschichte, sondern auch der tatsächlichen Gegebenheit der Gegenwart. Denn es bestand in Pommern nach 1945 nur noch in Pasewalk eine kleine deutsch-reformierte Splittergruppe, die am 9. September 1948 in der dortigen St. Marien- und St. Nicolaigemeinde aufging. Am 17. Februar 1956 beschloß die Landessynode den Beitritt der Pommerschen Evangelischen Kirche zum Lutherischen Weltbund. Damit wurde der Schlußstrich unter ein mehr denn einhundertjähriges Ringen um den lutherischen Charakter der pommerschen Kirche gezogen.⁶³

⁶³ Vgl. Heyden, Kirchengesch. II Seite 255. 263.

Ein täuferisches Missionszeugnis aus dem 16. Jahrhundert

Von Hans Joachim Hillerbrand

Die erstaunlich rasche Verbreitung täuferischer Ideen in den ersten Jahren der Reformation gehört mit zu den hervorstechendsten Merkmalen der Frühgeschichte des Täuferturns. Dies hat gewiß seine Ursache in der großen Zahl derer, die allerorts um die Mitte der zwanziger Jahre mit dem Gang der Reformation unzufrieden wurden, und unter denen dann das radikalere Täuferturn einen reichen Nährboden fand. Daneben ist jedoch auf die erstaunliche Missionstätigkeit der frühen Täufer zu verweisen: Von den ersten Jahren der Bewegung an durchzogen Täuferapostel den ober- und niederdeutschen Raum und verbreiteten so täuferisches Ideengut.¹

Grundlage dieses täuferischen Missionseifers war wohl das Postulat eines radikalen Dualismus zwischen dem Reich Gottes und der Welt,² das ersteres vorbehalten mit den Täufem identifizierte. Alle außerhalb der täuferischen Gemeinden Stehenden dagegen waren gottlos, Welt, und wurden damit zum Missionsobjekt — schon der Chronist Sebastian Franck hat bekanntlich den „Hochmut“ der Täufer angeprangert: „wer aber ihrer Sekt nit ware“, so schrieb er, „den grüßten sie kaum“.³

Es muß in diesem Zusammenhang festgehalten werden, daß die Reformatoren an Mission gewiß nicht weniger interessiert waren als die Täufer, nur gelangten sie, aufgrund einer anders akzentuierenden Theologie, zu anderen Folgerungen hinsichtlich des Verhältnisses des Reich Gottes zur Welt:⁴ dadurch kam für sie Mission nur als Heidenmission im gewöhnlichen Sinn des Wortes in Frage und diese war schlechterdings unmöglich — auch, und das muß hinzugefügt werden, für die Täufer.

Dazu kommt, daß auch der täuferische Missionseifer, zumindest äußerlich, rasch erlahmte, eine Tatsache, die man der scharfen Verfolgung der Bewegung oder dem Verlust des ursprünglich täuferischen Geistes zugeschrieben hat. Richtiger scheint vielmehr die Überlegung, daß die Täufer, nachdem allerorts täuferische Gemeinden gegründet worden waren, sich grundsätzlich in derselben Lage befanden wie die Reformatoren: es gab bereits überall Reich Gottes in Form der bestehenden Täufer-

¹ Vgl. hierzu *Wilhelm Wiswedel*, Die alten Täufergemeinden und ihr missionarisches Wirken, Archiv für Reformationgeschichte, XL (1943); XLI (1948), sowie *Franklin H. Littell*, The Anabaptist Theology of Missions, Mennonite Quarterly Review, XXI (1947).

² Vgl. *Robert Friedmann*, The Doctrine of the Two Worlds, in: The Recovery of the Anabaptist Vision, Hrsg. *Guy F. Hershberger*, Scottdale, Pennsylvania, USA, 1957.

³ *Sebastian Franck*, Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel, S. 444 v.

⁴ Vgl. hier besonders *Werner Elert*, Morphologie des Luthertums, I. Band, München 1952, S. 336–355.

gemeinden. Was mithin als Aufgabe verblieb, war Mission im lokalen Bereich, die sicher mit Eifer betrieben wurde, aber den Eindruck erweckte, es sei der Missionsdrang völlig erlahmt.

Für die sogenannten hutterischen Täufer in Mähren trifft allerdings diese allgemeine Feststellung über das Erlahmen des täuferischen Missionseifers nicht zu. Hier war der urchristliche Liebeskommunismus das sine qua non des christlichen Glaubens, die Aufforderung zur Nachfolge Christi mithin die Aufforderung zum Beitritt zu den hutterischen Bruderhöfen. Damit wurde der ursprüngliche täuferische Dualismus zwischen dem Reich Gottes und der Welt im spezifisch hutterischen Sinne erneuert und auch alle nicht-hutterischen Täufer zum Missionsobjekt gemacht.⁵

Über Umfang und Wirkung dieser hutterischen Missionstätigkeit wird man nur Vermutungen anstellen können, da sie ja sozusagen „Untergrundbewegung“ war und mithin in offiziellen Verhörprotokollen nur gelegentlichen Niederschlag fand. Sicher wurde der frühere Heimatort eines hutterischen Sendboten oft als Missionsgebiet ausgewählt: dies bot zahlreiche Anknüpfungspunkte mit Verwandten oder ehemaligen Bekannten. Auch über Art und Weise der hutterischen Missionsarbeit sind wir kaum unterrichtet.

Aus diesem Grunde darf ein der reformationsgeschichtlichen Forschung bislang unbekannter Brief eines täuferischen Sendboten besondere Beachtung beanspruchen.⁶ Im Gegensatz zur sonstigen Briefliteratur handelt es sich hier nämlich nicht um einen Brief an einen täuferischen Bruder oder ein Sendschreiben an eine täuferische Gemeinde. Der Empfänger war vielmehr ein Außenseiter, der — man wird es annehmen dürfen, auch geht es aus der Einleitung des Briefes hervor — bei anderer Gelegenheit sein Interesse für die Botschaft des Täuferiums bekundet hatte. Zusammen mit der Übersendung eines Exemplars der „Rechenschaft“ — gemeint ist sicher Peter Riedemanns große „Rechenschaft unserer Religion, Leer und Glaubens“, die im Jahre 1565 in zweiter Auflage erschien⁷ — versucht der Verfasser des Briefes in wenigen Zeilen das Hauptanliegen des Täuferiums zu umreißen. Damit wird dieser Brief nicht nur zu einem wertvollen Zeugnis der täuferischen Missionstätigkeit, sondern veranschaulicht auch eindrucksvoll das Wesen täuferischer Frömmigkeit.

Über den täuferischen Schreiber des Briefes, Hanns Schlegel, ist nur wenig bekannt. Dem Hutterischen Geschichtsbuch zufolge stammte er ursprünglich aus Württemberg und wurde im Jahre 1568 von den hutterischen Täufern zum Prediger, Diener am Wort, gewählt.⁸ Ein Visitationsbericht des Amtes Maulbronn in Württemberg berichtet, daß Schlegel sich im Sommer des Jahres 1574 für kurze Zeit in der Umgebung Maulbronn aufgehalten hätte.⁹ Unser Brief wird mithin kurz nach dem Weggang Schlegels aus jener Gegend geschrieben worden sein. Sowohl das Datum des Briefes — 3. Juli 1574 — als auch die einleitende Be-

⁵ Über den umfangreichen Verkehr der hutterischen Täufer in Mähren mit Ober- und Mitteleuropa vgl. *Gerhard J. Neumann*, Von und nach Mähren. Aus der Täufergeschichte des 16. und 17. Jhdts., Archiv für Reformationsgeschichte, XLVIII (1957).

⁶ Staatsarchiv Ludwigsburg, Sign. A 282. Ich danke an dieser Stelle der Direktion des Staatsarchives für die freundliche Erteilung der Abdruckerlaubnis.

⁷ An neueren Ausgaben der *Rechenschaft* seien vermerkt *Mitteilungen aus dem Antiquariate S. Calvary*. Berlin, 1870, S. 254—417, sowie eine neue englische Übersetzung *Account of our Religion, Doctrine and Faith*, London, 1950.

⁸ *Rudolf Wolkan*, Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder, Wien, 1923, S. 326, 425.

⁹ *Gustav Bossert*, Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer I. Band, Herzogtum Württemberg. Leipzig, 1930, S. 422.

merkung, daß der Schreiber den Caspar gerne persönlich besucht hätte, machen eine derartige Vermutung wahrscheinlich. Ob man allerdings aus der Anrede „lieber Caspar“ eine persönliche Bekanntschaft zwischen Schreiber und Empfänger folgern darf, sei dahingestellt, wie auch Person und Herkunft Caspars — und seine Erwidrung auf den Brief — im Dunkel bleiben müssen.

Die Beweisführung des Briefes ist einfach: Schlegel beginnt mit der Ermahnung, daß Caspar sich durch die „Härte und Unverständlichkeit“ des Evangeliums nicht abschrecken lassen dürfe. Es sei in der Tat schwer, ein Christ zu sein. Dies bedeute die Aufgabe des Eigenwillens, man müsse als Christ den schmalen Weg gehen, den Christus vorausgegangen sei. Man müsse den Kelch des bitteren Leidens und Kreuzes trinken, den Christus uns als seinen Jüngern anbietet. Dies allein sei wahre Gelassenheit und Absterbung — der Gebrauch dieser der mittelalterlichen Mystik entlehnten Begriffe überrascht nicht, wenn man sich der engen Verbindung der täuferisch-spiritualistischen Bewegung mit dem Gedankengut der Mystik bewußt ist. Schließlich weist Hans Schlegel darauf hin, daß der wahre Gläubige den Gnadenbund der Taufe annehme — wir bemerken hier den spezifisch-täuferischen Einschlag des Briefes —, durch den man der Welt, der Sünde, dem Teufel und aller Wollust der Welt entsage.

Dieser Brief stellt mithin ein ausgezeichnetes Beispiel der täuferischen Märtyrertheologie dar, die seinerzeit von Ethelbert Stauffer so eindrucksvoll gezeichnet wurde.¹⁰ Obwohl die ersten Zeugnisse dieser Märtyrertheologie bis in die Anfänge der Taufbewegung zurückgehen,¹¹ scheint doch die Annahme berechtigt, daß sich dieses Motiv unter dem Eindruck und Erlebnis der scharfen Verfolgung im Laufe der Zeit bedeutend verschärft hat, daß man es unter Umständen für die zweite Täufergeneration als typischer halten könnte als für die erste. Daneben wirft auch dieser Brief schwerwiegende Fragen hinsichtlich der immer noch fehlenden geistesgeschichtlichen Einordnung des Täufertums auf, besonders auch was seine Beziehungen zur Gedankenwelt des Mittelalters anlangt.

Unser Abdruck folgt der Originalvorlage, lediglich die Zeichensetzung wurde an einigen Stellen verbessert und dem heutigen Gebrauch angepaßt.

Gnad und barmherzikeit von gott zu erkennen seinen ewigen willen, wünsch ich euch durch Jesum Christum zu ewigen seiten amen. Lieber Caspar. Nachdem der Simon Kress bei euch gewesen, und mir wol anzeigt, das ich solt zu euch komen, hat es aber auf dissmal die zeit nit geben können, dan ich eilends an andere ort hab müessen. Und aber verstanden, daz ir solches gueter meinung begerd, wie wir dan auch alwegen erbietig sein, wo jemants wer, aus nechsten lieb und göttlichem eiffer und hunger nach warer gerechtigkeit im anzuzeigen, sovil wir der gnad gottes in uns haben, so ver es nur angelegt möcht sein. Nun aber habt ir auch begerd unsere rechenschafft, welche ich euch hie schick, und euch 14 tag oder drei wochen zu leihen. Gott wole das es euch zur sälligkeit und zu ewigen frieden dienen mög. Es möcht euch aber in etlichen stücken vileicht hardt und unverstendlich sein. Bitt euch aber ir welend den handel mit fleisch und bluet nit ansehen, dan fleisch und bluet zeigt nit dahin, ursach, es muess an disem ort seinen aignen willen ver-

¹⁰ Ethelbert Stauffer, Märtyrertheologie und Täufertum, Zeitschrift für Kirchengeschichte XLII (1933).

¹¹ Im Brief der Grebelgruppe an Thomas Müntzer heißt es, daß die wahren Christen wie Schafe unter Wölfen seien. Vgl. Leonhard von Muralt und Walter Schmid, Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, I. Bd., Zürich. Zürich, 1952, S. 16 ff.

lieren und im selbs absterben, sol anderst der mensch in Christo auforchen und lebendig gemacht werden. Darumb vermant uns Christus des schmalen wegs und enge port: darvon der alt Adamisch mensch verfallen und sterben muess, welches dan schwerlich und hart zu geet. Darumb auch derer gar wenig sein, die in finden, wie wol vil darnach trachten werden, wie sie hinein möchten, werdens aber nit thuen mögen. Die ursach ist leichtlich zu versten, dan der eingang und weg zum himel wirt die porten des tods genend, welcher weg und eingang ist Christus, voller verachtung, schmerzen und leiden. Dan vor disser porten steet Christus in seiner armut, ja mit seinem bluetig rock und dornen kron, und mit dem kelch des bitteren creuz und leiden, denen er anbeüdet, di mit im erben wellen. Da steet auch Christus mit dem gnaden bundt des tauffs, da man dan absagt der welt, sünd, teüffel und alem wolust der welt, lieb der creatur, das ist hauss, hof, weib, kind, geld, hab und guet, da der alt mensch sol ertrengt und getödt werden. Darumb mancher erschreckt wirt und von diser porten des tods abgetriben wirt. Das sehen wir am reichen jüngling, da im der herr solche gelassenheit und absterbung fürhielt, wo er traurig dahin und abgetriben wardt. Das machts den, wen man mit wollust diser welt und mit reichthumb überschüdt wirt, da geet es dan hart zu. Christus ist vil zu arm, zu schlecht, da facht man an vil und mancherlei aussflucht zu suechen: da mueß sich den di schrift hin und herr biegen lassen: damit man nur ein weiden weg find, der nit so hart sei, ein andere thüer in himel wellen brechen. Waz sagt aber der herr, nemlich das sie dieb und mörder sind. Darumb, lieber Caspar, welt ir das himelreich suechen, so suechendt recht, und last euch di verachtung Christi nit erschrecken: und mancherlei lesterung, dan wie es im gangindt, also geet es allen seinen nachvolgern. Der almächtig gott wele es euch zu erkennen geben und allen denen di ein nachfrag und hunger haben nach der gerechtigkeit, auf dz di für-gesehenen zum leben und heilig gesamlet werden: die den pundt gottes hoch und theüer achten. Wünsch ich euch von herzen durch unseren hailand Jesum Christum welend mein einfaltiges schreiben im besten aufnehmen und dise rechenschafft zu nutz lesen, das es euch zu guetem möcht gedeien, dz ist meines herzens wunsch an euch.

Datum den 3. tag Julies 74. Jar

Hanns Schlegel, aussgesand zu predigen das Evangelion von unserer sälligkeit.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. von Michael Buchberger, 2. völlig neu bearbeitete Auflage..., hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner. Band IV: Faith and Order bis Hannibaldis. Freiburg (Herder) 1960. 12 S., 1352 Sp., 11 Taf., 8 Kt. geb. DM 77.—

Wir begrüßen den neuen Band des LThK mit der gleichen Freude wie die vorigen. Er beginnt mit einem neuen Stichwort, und wenn man sich die Mühe macht, ihn mit entsprechenden Partien der alten Auflage systematisch zu vergleichen, wird man eine erstaunliche Vermehrung der Stichworte überall beobachten; sie entspricht ungefähr der Vermehrung des Umfangs. Nur wenig, meist Namen aus der Erscheinungszeit der ersten Auflage, die heute nicht mehr interessieren, ist demgegenüber in Wegfall gekommen. Die neuen Artikel betreffen keineswegs nur neuere Gegenstände wie z. B. den Faschismus (Mirgeler) oder die Friedensbewegung (K. Mayr; hier werden die katholischen Bemühungen vor allem hervorgehoben); offenbar planmäßig vermehrt sind auch die soziologischen und verwandten Gegenstände (Familienerziehung, Familienausgleich, Familienrechtsform, Familienseelsorge, Feminismus, Fehlentwicklung, Fehlerziehung, Feudalismus, Freiheit usw.), die lateinischen Termini und Schlagworte und nicht zuletzt die historischen, besonders geisteshistorischen Begriffe, auch aus dem philosophischen Bereich (Geisteswissenschaften, Geschichtlichkeit, Geschichtsphilosophie, Geschichtstheologie, Gestalt, Gestaltpsychologie, Gleichzeitigkeit u. dgl.). Jetzt endlich ist auch Goethe eine eigene Spalte gewidmet, und zwar durch den besten — protestantischen — Kenner seiner theologischen Gedankenwelt (P. Meinhold). Bei manchen Artikeln ist die Bezeichnung leicht verändert (z. B. päpstliches „Gesandtschaftswesen“ statt „Gesandtschaftsrecht“), und durchweg ist die Neigung zur differenzierenden Vermehrung spürbar; so sind z. B. unter den Fasten-Artikeln die Fastenkuren hinzugekommen, die Fastenpredigt, Fastentage und Fastenzeit neu, und nur die gute „Fastenbrezel“ ist demgegenüber mit Recht geopfert worden.

Für die Leser dieser Zeitschrift hebe ich noch folgende größere Artikel kirchen- und dogmengeschichtlichen Inhalts als neu hervor: H. Rahner, Frühchristliche Kirche (eine an Gesichtspunkten reiche Auseinandersetzung mit dem Begriff des sog. „Frühkatholizismus“); W. N. Schumacher, W. F. Volbach: Frühchristliche Kunst; H. Huckle, Frühchristliche Musik; Alszeghy: Frühcholastik (mit Betonung des soziologischen Moments der „Schule“ und Orientierung über die Quellen und Literaturgattungen); Zeeden: Gegenreformation (mit einem eigenen kritischen Abschnitt zur „Beurteilung“); Bosl: Geistliche Fürstentümer („Eine abschließende Würdigung der g. F. in Dtl. ist mangels Vorarbeiten noch nicht möglich“); G. Söhngen: Fides quaerens intellectum, Gesetz und Evangelium; Prümm, K. Schubert, Schnackenburg, H. Rahner, Algermissen: Gnostizismus (im Hellenismus, im Judentum, im N. T., in der „moderne Gn.“ — dazu die theologische Bestimmung des Begriffes „Gnosis“ von

K. Rahner); Lakner: Gottebenbildlichkeit (biblisch und „dogmatisch“-dogmengeschichtlich); A. Lang: Gottesbeweise; R. Spieker, J. Moltmann: Gottesdienst im evangelisch-lutherischen und im evangelisch-reformierten Verständnis; Wandruszka: Habsburger. Der Artikel „Gnade“ von K. Rahner hat mit 23 Spalten fast den vierfachen Umfang der vorigen Auflage, und dazu treten noch die neuen Stichworte „Gnadentheologie“ (von demselben) und „Gnadensysteme“ (Stegmüller). Auch der „Gnadenstreit“ (Stegmüller) hat den vier- bis fünffachen Umfang gewonnen. Es ist deutlich, daß die neue Auflage nicht nur in alter Weise stofflich überall eine zuverlässige Orientierung ermöglicht; sie sucht auch mehr als früher das Verständnis der Probleme zu wecken und zu vertiefen, nicht zuletzt im historischen Bereich.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Philip Sherrard: *The Greek East and the Latin West. A study in the Christian Tradition.* London (Oxford University Press) 1959. VIII, 202 S., geb. sh 25/—.

Dies Buch enthält nicht, wie man nach Titel und Untertitel vermuten könnte, eine im engeren Sinne historische Darstellung und Entwicklung des kirchlichen Verhältnisses von Ost und West oder eine Untersuchung des kirchlichen Traditionsbegriffs. Es handelt sich um einen geistesgeschichtlichen Durchblick, der von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit reicht, und „die christliche Tradition“ meint in diesem Fall das Christentum und seine Lehre selbst. Dessen griechische und lateinische Ausprägung werden in großzügiger, angenehm lesbaren Darstellung charakterisiert und in ihrem geschichtlichen Schicksal gedeutet. Nur gelegentlich, in der Schilderung typischer oder dem Verf. besonders wichtiger Phänomene und Persönlichkeiten, geht er stärker ins Einzelne und fesselt dann auch im Detail. Zwei methodische Voraussetzungen muß man annehmen, wenn man dies Buch genießen will: die christliche Wahrheit wird von vornherein als eine im Grunde festliegende Größe aufgefaßt, die im Sinne der platonisierenden griechischen Väter begriffen und zugleich in praktisch-kirchlichen Bezügen verstanden wird. „The Fathers“ erscheinen von hier aus als eine historisch kaum gegliederte Einheit: es macht dem Verf. nichts aus, schon die Problematik der vorkonstantinischen Theologie mit Zitaten aus Basilius, Johannes Damascenus und nicht zuletzt Gregorios Palamas zu belegen. Die lateinischen Theologen (und ihr Neuplatonismus) werden neben den Griechen ausgesprochen stiefmütterlich behandelt. Das Zweite ist eine extrem „geistesgeschichtliche“ Betrachtungsweise, die die kirchliche Entwicklung fast ganz aus den geistigen Gegebenheiten und Grundhaltungen verstehen, oft geradezu ableiten will: *What happens on the historical plane, erklärt der Verf. einmal (S. 50) rundweg, although real enough on its own level, is a reflection of certain attitudes of thought, of a particular spiritual disposition or orientation.* Wem diese Formel — wie dem Rezensenten — zu einfach erscheint, kann die schlüssigen Gedankengänge des Buches nur mit ständigen Fragezeichen begleiten.

Die ursprüngliche Verschiedenheit von Ost und West wird einleitend vom Verhältnis Plato-Aristoteles aus beleuchtet. Die im aristotelischen System unvermeidliche Vorherrschaft der Ratio komme, heißt es, der römischen Denkweise entgegen und bilde in gewissem Sinne die Voraussetzung des römischen Reichsgedankens, bis hin zum Kaiserkult. Das Christentum, dessen Wesen vor allem am Gottes- und Schöpfungsgedanken entwickelt wird, fügt sich dem immanenten Reichsgedanken einerseits ein, greift aber andererseits ständig über ihn in eine andere Dimension hinaus. Der organisierte Konziliarismus und die Formelherrschaft der Reichskirche werden dann verhängnisvoll, insofern sie ein rationalistisch-exklusives Verständnis der Wahrheit nach sich ziehen. Während aber die griechische Kirchlichkeit das *ius divinum* und das *ius ecclesiasticum* auseinanderhält und sich so mit der Staatsgewalt

verträgt, ohne einem Caesaropapismus zu verfallen, macht sich das westliche Papsttum zur unmittelbaren Quelle der geistlichen und weltlichen, der priesterlichen und der königlichen Gewalt. Im Grunde soll hierbei dieselbe geistige Grunddifferenz erkennbar sein, wie in der abendländischen Fassung der Trinitätslehre mit ihrer einseitigen Einheitstendenz und dem daraus resultierenden Streit um das Filioque. Abendländische Kirchlichkeit läuft für den Verf. ohne weiteres auf den Papalismus hinaus, und zwar den Papalismus der extremen, hochmittelalterlichen Zweischwerterlehre Bonifaz VIII.

Ein zweiter Teil („The Dissolving Order“) schildert die Auflösung der christlichen Tradition in drei Kapiteln. Die antiphilosophische Haltung der byzantinischen Kirche, die gleichwohl den Aristotelismus aufgenommen hat, führt zu einer Repaganisierung des Platonismus. Das wird an Gemistos Plethon illustriert (theologisch widerlegt ihn der Verf. S. 136 mit Argumenten Eriugenas!). Die angeblich schon bei Augustin angesetzte, bei Thomas entwickelte, bei Descartes endgültig durchbrechende Tendenz zum Rationalismus führt im Westen derweil zur Scheidung von Offenbarung und Vernunft, Metaphysik und Wissenschaft. Damit ist der Weg zum Individualismus, zur Aufklärung, zum Materialismus und Kollektivismus frei geworden. Wie heute üblich findet bei diesem ganzen, scheinbar durchsichtigen Prozeß die Reformation nicht das geringste Interesse – Luther oder Calvin werden nicht einmal genannt. Reizvoll ist das letzte Kapitel, das die Geistesgeschichte des neuzeitlichen Griechentums von Plethon über den Humanismus und Paganismus von Padua bis zum nationalen Liberalismus eines Korais und seiner Nachfahren schildert – als eine im wesentlichen tragische Geschichte der westlichen und heidnischen Überfremdung des alten Erbes. Ganz allgemein gilt gegen den heutigen, ungläubigen Materialismus der Satz: Christianity is the spiritual tradition of the West, and the quality of Western life is inescapably determined by the degree to which it realizes, or fails to realize, that tradition (S. 196).

Man muß dies Buch als einen geschichtsphilosophischen Versuch nehmen, wenn man ihm gerecht werden will. Dann ist es keinesfalls uninteressant. Die dogmengeschichtlichen Skizzen, die es enthält, sind anregend und z. T. auch lehrreich. Aber im Ganzen zeigt die Darstellung doch vor allem den beängstigenden Konstruktivismus einer Methode, die, wie der Verf. (S. V.) selber sagt, die historischen Fakten mehr zur Illustration als zur Grundlage ihrer Untersuchung gemacht hat und dafür von einem „apriorischen“ Begriff des christlichen Wesens und der „christlichen“ Überlieferung ausgeht, mit dessen Hilfe alles zu verstehen und alles zu deuten ist.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Ulrich Mosiek: Die probati auctores in den Ehenichtigkeitsprozessen der S.R. Rota seit Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici (= Freiburger Theologische Studien, hrsg. von J. Vincke, Heft 74). Freiburg i. Br. (Herder) 1959. XV, 191 S., kart. DM 13.—.

Im Gegensatz zum römischen Recht, wo die Lehrmeinungen großer römischer Juristen entscheidende Bedeutung für Rechtsbildung und Rechtsprechung besaßen und in spätrömischer Zeit sogar Gesetzeskraft erlangten (z. B. in Fällen von Gesetzeslücken), haben im kanonischen Recht die probati auctores diese überragende Stellung niemals erlangt, unbeschadet der Tatsache, daß es auch hier nicht an Autoritäten fehlte, die auf die Entwicklung des kanonischen Rechts großen Einfluß genommen haben (erinnert sei nur an die Bedeutung etwa Augustins für das Dekretbuch des Magister Gratianus). Der Codex Iuris Canonici, für den bestimmend der Grundsatz „Tantum valet quantum probat“ ist, erwähnt die probati auctores in can. 6 n. 2, („Canones, qui ius vetus ex integro referunt, ex veteris iuris auctoritate, atque ideo ex receptis apud probatos auctores interpretationibus, sunt aestimandi“), ferner spricht can. 20 von der „communis et constans sententia

doctorum“ als Mittel zur Ausfüllung von Gesetzeslücken und auch can. 1393 § 2 empfiehlt die Lehre der „probatorum doctorum“ als Richtschnur; das kirchliche Gesetzbuch räumt also den bewährten Autoren in gewissen Fällen einen nicht geringen Einfluß ein.

Die vorliegende Untersuchung, 1958 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. als Habilitationsschrift angenommen, hat sich zum Ziel gesetzt, „die Ehejudikatur der S. R. Rota in ihren charakteristischen Formulierungen auf ihre Wurzeln, die probati auctores, zurückzuführen“ (S. V). Im ersten Teil (Biographien und Bibliographien der probati auctores) wird ein umfassender biographischer und bibliographischer Überblick über die probati auctores vom 13. Jhd. bis zur Gegenwart vermittelt. Von den 51 probati auctores im engeren (oder technischen) Sinne, zu denen alle Autoren zu zählen sind, deren Werke und Lehrmeinungen bei der römischen Kurie in der Gerichts- und Verwaltungspraxis zur Lösung streitiger Rechtsfragen bevorzugt herangezogen werden, unterscheidet der Verfasser in einem Anhang (S. 70–94) die probati auctores im weiteren Sinne, die zwar in den einzelnen Decisionen bisweilen genannt werden, ohne jedoch wiederholt und entscheidend in der kirchlichen Judikatur Bedeutung erlangt zu haben.

Bei sämtlichen probati auctores gibt Mosiek einen erschöpfenden Katalog aller jener Zitate, durch die sie in den Urteilen der S. R. Rota zur Klärung von Rechtsfragen herangezogen wurden. Für die Zeit vor Inkrafttreten des Codex ist bemerkenswert die häufige Zitierung des Aquinaten, unter den Kanonisten des 19. und 20. Jhdts. ragt besonders Gasparri hervor.

Im zweiten Teil untersucht der Verfasser die Ehenichtigkeitprozesse vor der S. R. Rota wegen trennender Ehehindernisse, mangelnden Ehemillens und wegen Formmangels und zeigt an Hand zahlreicher Zitate und Verweisungen, in welchem Maße die Auffassungen der probati auctores zur Überbrückung von Gesetzeslücken oder auch zur Auslegung strittiger Begriffe und Fragestellungen in der Eherechtsprechung berücksichtigt wurden. Allerdings beschränkt sich Mosiek bei dieser Untersuchung auf die probati auctores im engeren Sinne, wie er auch die von der S. R. Rota beigezogenen Autoren der Medizin und Pastoralmedizin weitgehend unberücksichtigt läßt. Vornehmlich die im ersten Teil des Buches übersichtlich angeordneten biographischen und bibliographischen Angaben werden auch das Interesse der Historiker finden.

Würzburg

Paul Mikat

Paul Thoby: *Le Crucifix des origines au Concile de Trente. Étude iconographique.* Nantes (Bellanger) 1959. XIV und 287 S., 39 Abb. im Text, 393 (davon 6 mehrfarbige) Abb. auf Tfln..

Den Ursprung und die Wandlungen der Darstellung des Gekreuzigten von ihren Anfängen bis hin zur Zeit des Konzils von Trient zu verfolgen und die kunstgeschichtlichen Abhängigkeiten sowie die mannigfaltigen Einflüsse von seiten der theologischen Lehrmeinungen, der zeitgenössischen Literatur usw. auf die Gestaltung des Kruzifixus aufzuzeigen, das ist die Aufgabe, die sich Paul Thoby, Honorarkonservator am Departementsmuseum zu Nantes, in diesem Buche gesetzt hat. Die Geschichte der Kreuzes- und der Kreuzigungsdarstellungen ist nicht nur für den Kunsthistoriker interessant, sondern auch für den Fachbereich der Kirchen- und Religionsgeschichte äußerst aufschlußreich, gewährt sie doch einen tiefen Einblick in das Glaubensleben der jeweiligen Zeit. Das Werk Paul Thobys ist eine wirkliche Fundgrube. Allein durch die große Zahl der Abbildungen hat es den Charakter einer wichtigen Quellenpublikation. In langjähriger Sammlertätigkeit hat der Verfasser ein umfangreiches Bildmaterial zusammengetragen. Bildwerke aller Techniken finden Berücksichtigung: Wand- und Glasmalereien, Tafelgemälde, Zeich-

nungen und Miniaturen, Holzschnitte und Stiche, plastische Arbeiten aus Gold, Bronze, Elfenbein, Marmor, Stein, Holz und Alabaster, Wandteppiche u. a. m. Das alles wird mit einem vorzüglichen Text vereinigt der Öffentlichkeit vorgelegt. Nach einem einleitenden Kapitel über die Strafe der Kreuzigung in der Antike unter sorgfältiger Beachtung aller Einzelheiten des Vollzugs (Verwendung von Nägeln, Beschriftung der Tituli usw.) verfolgt er die Wandlungen der Darstellung des Gekreuzigten in Kapiteln, die jeweils einen größeren Zeitabschnitt umfassen. Das II. Kapitel behandelt z. B. die Kruzifixe von den Anfängen bis zum 8. Jahrhundert. Dabei weist der Verf. darauf hin, daß sich das Urchristentum scheute, den Heiland am Kreuzestamm abzubilden, auch das einfache Kreuzessymbol ohne Corpus kommt in vorkonstantinischer Zeit nur sehr vereinzelt vor. Der Grund hierfür ist wohl nicht in der „Bilderfeindlichkeit des Urchristentums“ zu erblicken, wie man in der Literatur meist annimmt. Es handelt sich anscheinend um ein Phänomen, das seine Ursache in der Religiosität der damaligen Zeit hatte. Das Leben der Gemeinde stand in erster Linie unter dem Erleben und Nacherleben der Auferstehung und nicht so sehr unter dem der Kreuzigung. So sind die ältesten Symbole der Gemeinde der Fisch, der Anker mit Fisch oder mit Fischen, der Gute Hirte. Erst in konstantinischer Zeit setzt sich das Kreuzessymbol durch, eine Tatsache, deren religionsgeschichtliche Bedeutung man nicht übersehen sollte. In der Zeitspanne vom 6. bis 8. Jahrhundert treten zwei Typen der Darstellung des Gekreuzigten in Erscheinung, ein „hellenistischer“ mit bartlosem Gesicht und meist nur mit einem Schurz bedeckten Körper und ein „syrischer“ mit bärtigem Gesicht und anfangs ebenfalls mit einem Schurz, später fast immer mit einem langen, ärmellosen Gewande bekleideten Corpus. Das III. Kapitel befaßt sich mit den Kruzifixdarstellungen des 9. bis 11. Jahrhunderts, das IV. mit der byzantinischen Kunst des 9. bis 14. Jahrhunderts und das V. mit der abendländischen Kunst des 12. Jahrhunderts. Am Schlusse eines jeden Kapitels wird eine Zusammenfassung der Eigentümlichkeiten der Kruzifixe in der betreffenden Zeitspanne gegeben sowie ein Verzeichnis derjenigen Kunstwerke, die genau datiert werden können. Das 13. Jahrhundert bringt einen beachtenswerten Wandel. Während vorher der Heiland am Kreuz lebend, auf einem Suppedanum stehend und oftmals mit einer Königskrone auf dem Haupte dargestellt wurde, wird nun ein „Dreitagstypus“ entwickelt, stellt man den Gekreuzigten Herrn als Toten vor und bildet ihn mit einer Dornenkrone auf dem Haupte ab — alles Neuerungen, die sich im Laufe dieses Jahrhunderts durchsetzen und von einer grundsätzlich anderen Vorstellung des Gläubigen zeugen. Die Leidensmystik der Zeit findet in dieser Auffassung einen sinnfälligen Ausdruck. Alle diese Neuerungen und Besonderheiten werden sorgfältig konstatiert und weitestgehend aus den Anschauungen der Zeit begründet. Die folgenden Kapitel zeigen die weitere Entwicklung bis in das 16. Jahrhundert auf. Eine umfangreiche Bibliographie und je ein Index der berücksichtigten und abgebildeten Denkmäler, der Ortsnamen und der Künstler machen das Werk zu einem ausgezeichneten Arbeitsmittel für den Kunsthistoriker wie für den Kirchengeschichtsforscher. Das Literaturverzeichnis und die große Zahl der Anmerkungen lassen erkennen, daß der Verf. sorgfältige Studien getrieben hat und seine Veröffentlichung wissenschaftlich gut fundiert ist. Daß die deutschsprachigen Buchtitel fast alle Rechtschreibfehler aufweisen, ist ein Mangel, der sich beim Lesen der Korrektur leicht hätte beheben lassen und nicht besonders störend ins Gewicht fällt. Jedoch wäre zu wünschen, daß der Verf. das deutsche Schrifttum in noch stärkerem Maße herangezogen hätte, als es geschehen ist, insbesondere das Schrifttum, das sich speziell mit der Darstellung des Gekreuzigten befaßt, wie zum Beispiel: U. B i n d e r - H a g e l s t a n g e, Der mehrfigurige Kalvarienberg in der rheinischen Malerei von 1300—1430. Die Entwicklung des Kalvarienberges vom Andachtsbild zum Kreuzigungs-drama, Diss. Berlin 1937; E. D o b b e r t, Zur Entstehungsgeschichte des Crucifixus, in: Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen 1880; H. F u l d a, Das Kreuz und die Kreuzigung Christi, Breslau 1878; N. M a n n, Jesus Christus am Kreuz in der bildenden Kunst, 2. Aufl. Prag 1898. H. P a u l u s, Die ikonographischen Besonderheiten in der spätmittelalter-

lichen Passionsdarstellung, Diss. Würzburg 1952; F. P. Pickering, Das gotische Christusbild. Zu den Quellen mittelalterlicher Passionsdarstellungen, in: Euphorion, 47, 1953; J. Reil, Die frühchristliche Darstellung der Kreuzigung Christi, Leipzig 1904; derselbe, Christus am Kreuz in der Bildkunst der Karolingerzeit, Studien über christliche Denkmäler, N. F. Heft 21, 1930; A. Rohde, Passionsbild und Passionsbühne, Berlin 1926; R. Roth, Der volkreiche Kalvarienberg in Literatur und Kunst des Spätmittelalters, Berlin 1958; J. Sauer, Die spätmittelalterlichen Kreuzigungsdarstellungen, in: Ehrengabe deutscher Wissenschaft, dargeboten von katholischen Gelehrten dem Prinzen Johann Georg von Sachsen, Freiburg i. Br. 1920; J. Stockbauer, Kunstgeschichte des Kreuzes, Schaffhausen 1870; K. A. Wirth, Die Entstehung des Dreinagelkruzifixus. Seine typengeschichtliche Entwicklung bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts in Frankreich und Deutschland, Diss. Frankfurt a. M. 1953 (mschr.); F. Zink, Die Passionslandschaft in der oberdeutschen Malerei und Graphik des 15. und 16. Jahrhunderts, München 1941. Eine Berücksichtigung dieses Schrifttums hätte das wertvolle Werk Paul Thobys zweifellos um weitere Aspekte bereichert.

Cuxhaven

A. Weckwerth

Alte Kirche

Bibliographia Patristica. Internationale Patristische Bibliographie, hg. von W. Schneemelcher. Band I: Die Erscheinungen des Jahres 1956; Band II: Die Erscheinungen des Jahres 1957. Berlin (de Gruyter) 1959. XXVIII, 103 S.; XXX, 115 S., geb. je DM 23.—

Gemeinsam mit K. Aland hat der Herausgeber sich der mühevollen und entgangsreichen Aufgabe unterzogen, die auf dem Internationalen Patristikerkongress Oxford 1955 geäußerten Wünsche nach einem bibliographischen Organ zu verifizieren. Unterstützt von einem internationalen Mitarbeiterkreis (bisher 22, einschließlich Rußland) hat W. Schneemelcher die beiden ersten Bände vorlegen und den dritten ankündigen können.

Über die Notwendigkeit und Dringlichkeit des Unternehmens bedarf es keiner weiteren Worte. Wenn der Herausgeber im Vorwort des zweiten Bandes um Anmeldung kritischer Wünsche bzgl. der Gestaltung bittet, so sollten dieselben sich höchstens auf Details beschränken. Die Gliederung ist m. E. so gehalten, daß alles in ihr eingeordnet werden kann. Für Arbeitsmittel wie Bibliographien gilt im übrigen, daß sie nach „dem Gesetz, nach dem sie angetreten,“ so sein müssen. Die ständige Arbeit mit ihnen erst sichert, daß man in der sachlichen Gliederung zuhause ist und sofort findet, was man sucht. Wie W. J. Burghardt in seinem Überblick über laufende Forschungsunternehmen (The Literature of Christian Antiquity 1955–1959, in: Theological Studies 21, 1960, 85) feststellt, bilden in der Tat die größte Schwierigkeit die Vollständigkeit und die Zuverlässigkeit.

Was den ersten Punkt betrifft, so läßt schon der Vergleich mit den beiden ersten Bänden erkennen, daß ihm durch eine universale Erfassung der Organe weithin gerechtzuwerden ist. Ich habe meine Kontrolle auf Augustin beschränkt. In der Forschungsliteratur des Jahre 1956 (Bd. I) vermißte ich aus der spanischen Zeitschrift Augustinus (Madrid) folgende Art.: Casas Blanco, S: El conocimiento de Dios en la filosofia de San Augustin, aaO I, 1956, 63–81; Chaix-Ruy, J: El marco historico

de la ‚Ciudad de Dios‘, aa. I, 1956, 215–224; Masino, V: El cristocentrismo de San Augustin aaO. I, 1956, 261–263. Im zweiten Bande hingegen waren alle Augustinartikel der Zeitschrift exzerpiert. Dem entspricht, daß in dem zweiten Bande die Zeitschriften im weiteren Umfange herangezogen wurden, vgl. die beiden Abkürzungsverzeichnisse. Trotzdem ist die Vollständigkeit für 1957 noch nicht erreicht. Für Augustin vermisse ich dort ff. Beiträge: M. M. Beyenka, St. Augustine and the Hymns of St. Ambrose, in: The American Benedictine Review 1957, 121–132 (Ztschr. erscheint nicht im Abkürzungsverzeichnis); McNew, L. D., The Relation of Cicero's rhetoric to Augustine, in: Research Studies of the State College of Washington 25, 1957, 5–13; Geiger, J. A., The Origin of the Soul. An Augustinian dilemma (Pars Dissertationis Ad Lauream in Facultate Philosophiae apud Pontificium Athenaeum „Angelicum“ de Urbe), Rom 1957. Das verdanke ich dem Bulletin augustinianum pour 1957 in REA, das in der Bibliographia patr. nicht aufgeführt ist: ein Beispiel dafür, daß es noch nicht genügt, wenn die Augustinbibliographien in den Augustiniana von Bavel und im Gregorianum von Ch. Boyer eingesehen worden sind. Am meisten Schwierigkeiten werden wohl die Festschriften dem Vollständigkeitsprinzip bereiten. Hier sollte der Brauch der Autoren selbst einsetzen, abgelegene Orte direkt dem Herausgeber mitzuteilen. Wie soll er z. B. wissen oder ahnen können, daß in dem Bande: Überlieferung und Neubeginn. Probleme der Lehrerbildung und Bildung nach zehn Jahren des Aufbaus (Ehrendarstellung für Joseph Antz) hg. von O. Hammelsbeck, Ratingen bei Düsseldorf 1957, S. 161–175 sich ein Aufsatz befindet von W. Rest, Die heidnische und die christliche Welt im Denken Augustins?

Was die Verlässlichkeit betrifft, so ist sie stark an die Erstexzerpte und zweitens an die Redaktion gebunden. Vielleicht lassen sich durch organisatorische Maßnahmen hier die Fehlermöglichkeiten auf eine Instanz einschränken. Doch läßt der Vergleich auch hier fortschreitende Besserung erkennen. Band I ist zu beanstanden nr. 347: setze davor „Teologia agustiniana del pecado.“; wenn zu nr. 360 der Untertitel gegeben wird, muß er auch Bibl. 1957 nr. 365 erscheinen; Bibl. 1956 nr. 376 fehlt der Vorname (übrigens uneinheitlich gehandhabt, bald in Buchstabenabkürzung, bald ausgeschrieben); nr. 382: setze 129 für 131; nr. 392: 390 für 391; nr. 410: setze „platonica“ nach „preexistencia.“; nr. 428: Publikationsjahr 1955, nicht 1956. Für 1957 hingegen habe ich viel weniger Beanstandungen bemerkt, und zwar nur nr. 350: setze nach „God and Human Knowledge in St. Augustine.“: The Theorie of Illumination. Im übrigen sei vermerkt, daß gegenüber andern Bibliographien mit Fehlern die Genauigkeit der Bibl. Patristica mehrfach konstatiert werden konnte.

Alles in allem: man ist auf dem richtigen Wege! Nur so ist der Vielfalt der Forschungsliteratur Herr zu werden. Der Dank ist Herausgeber und Mitarbeitern schon jetzt gewiß. Mögen sie auch aktive Förderung durch die Nutznießer selber erfahren!

Marburg

C. Andresen

Edgar Hennecke †: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Dritte, völlig neubearbeitete Auflage, herausgegeben von W. Schneemelcher. Erster Band: Evangelien. Tübingen (Mohr) 1959. VIII, 377 S., geb. DM 24.—

Das Wiedererscheinen eines Standardwerkes, das seit 1904 und damit mehr als ein halbes Jahrhundert die Forschung begleitet hat, reizt zu einem Rückblick, zumal die verschiedenen Auflagen im Vergleich miteinander sehr instruktiv sind: 1) Es gibt wohl kaum einen historischen Forschungszweig, dem so wie der neutestamentlichen bzw. patristischen Literaturgeschichte durch Auffinden unbekannter Materials immer wieder neue Impulse zugeflossen sind. Konnte Hennecke in der Erstaufgabe

zum Pap. Beroliniensis 8502 nur „vorläufige Mitteilungen“ machen (S. 38, vgl. auch S. 44 zur Pistic Sophia), dann gilt das vielleicht in noch stärkerem Maße für die 3. Auflage. Man vergleiche dabei nicht nur die Partien S. 158 ff. „Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente“ aus der Feder von H.-C. Puech, wo dies allerdings am deutlichsten ist: überall wirft der Fund von Nag Hamâdi seine Schatten und es ist durchaus zutreffend, wenn er mehrmals als Wendepunkt in der Forschungsdebatte bezeichnet ist, vgl. S. 161 f. zum „Evangelium veritatis“, S. 202 ff. zum Thomasevangelium oder S. 197 f. zum Philippus-Evangelium. Letzgenanntes Beispiel zeigt zugleich, daß neue Funde auch neue Fragen aufwerfen, sodaß auf kommende Textpublikationen und -analysen hingewiesen werden muß (S. 198 f.; 221 ff.). Mit andern Worten: die Geschichte der verschiedenen Auflagen dieses Werkes wird durch das echte Provisorium charakterisiert. Sie entkräftet den gelegentlich gehörten Anwurf, die historische Methode werde in ihrem Streben nach einer gesicherten Quellenbasis vom Motiv der Sicherung ihrer Erkenntnis bestimmt. Gehört zur Wissenschaftlichkeit die Fraglichkeit, selbst bei den systematischen Disziplinen, deren begriffliche Synthesen bzw. Analysen vielleicht noch „gesicherter“ erscheinen, dann vermittelt der vorgelegte Band unmittelbare Anschauung dafür, wie bei der historischen Disziplin es sich nicht um eine Fraglichkeit in dem Sinne handelt, daß sie durch die kritische Frage des Denkens aufgelöst wird, sondern um ein Infragegestelltwerden durch ein neues Faktum. Jederzeit kann die Tyche eines neuen Fundes das Gebäude historischer Hypothesen zum Wanken bringen. Das bringt die Neuauflage in nachdrückliche Erinnerung und macht in der gegenwärtigen Situation neustamentlicher Forschung ihre exemplarische Bedeutung aus. — 2) Der Vergleich lehrt ferner, daß im Wechselspiel von Hypothese und Quellenfund die historische Methode die Forschung und die Lösung ihrer Probleme vorwärtstreibt, mag dies auch oft einer Echternacher Springprozession gleichen. Man vergleiche z. B. wie schon in der 1. Aufl. hypothetisch vermutet wurde, das „Evangelium veritatis“ stamme aus der Feder Valentins (S. 41), was in der 2. Aufl. durch die neue Hypothese ersetzt wurde, das Werk enthalte vielleicht eine „Auswahl des Wortes des Soter“ oder sei mit der „Sophia Jesu Christi“ identisch (S. 68): Nag Hamâdi hat die erste Hypothese als richtig bestätigt. Demgegenüber fällt die noch schwebende Problematik, ob ein noch der katholischen Kirche angehörender bzw. kurz nach der Exkommunikation schreibender Valentin seine ersten Gedanken entwickle (so van Unnik, dem H.-C. Puech folgt) oder ob das vollentwickelte, mythologische System valentinischer Gnosis vorausgesetzt sei (so H. Jonas in einem vor den theol. Fakultäten Göttingen, Marburg und Bonn WS 59/60 gehaltenen Vortrag, den er in seiner Rezension der Textausgabe verwertet hat: *Gnomon* 32, 1960 S. 327 ff.), weniger ins Gewicht. Der Fortschritt historischer Erkenntnis ist unverkennbar. Das gilt auch für manche andere Abschnitte der Neuauflage. — 3) Eigentlich erinnern nur noch die Stichworte „Haupteinleitung“ und „Evangelien“, womit der vorgelegte Band abschließt, an die erste Auflage. Aus der zweiten sind wörtlich nur die Beiträge „Jesu Verwandtschaft“ und „Jesu irdische Erscheinung und Charakter“ von W. Bauer, auf den neuesten Stand der Forschungsliteratur gebracht, übernommen worden: hier ist die Quellenbasis konstant geblieben. Alles andere mußte neu gearbeitet und der erweiterten Forschungsproblematik entsprechend ausführlicher behandelt werden. Selbst das Protevangelium des Jakobus, bei dem im Großen und Ganzen alles beim Alten geblieben ist, mußte im Hinblick auf den ältesten Textzeugen, den neugefundenen Pap. Bodmer V, neu übersetzt werden (Cullmann). Es handelt sich in der Tat um eine „völlig neubearbeitete Auflage“. Mit wenigen Ausnahmen (Epistula Apostolorum, Kindheitsevangelien) hat sie den ursprünglichen Plan, eine Textausgabe zu schaffen, zurückgestellt, um zunächst dem dringenden Forschungsbedürfnis nachzukommen, das neu angefallene Material zu bestimmen, zu sichten und zu ordnen. So mußten die Partien, die in der 1. Aufl. nur 79 SS. umfaßten, um das Fünffache anwachsen und einen eigenen Band ausmachen, der durchaus das Gepräge eines Forschungsbandes trägt. Ja, es fragt sich, ob die anfängliche Konzeption des Unternehmens überhaupt beibehalten werden kann. Als Edgar Hennecke 1904 das

selbe unternahm, schwebten ihm die „Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments“ von E. Kautzsch (1900) als Vorbild vor. Schon die Tatsache, daß das alttestamentliche Vorbild bis heute unangefochten im Gebrauch ist, während die Kopie der Neutestamentler immer wieder eine Neugestaltung erfahren mußte, stimmt nachdenklich. Nicht minder, daß bereits Hennecke in seinem ersten Paragraphen „Apokryph und kanonisch“ sich genötigt sah, gegenüber der dogmatischen Sicht das historische Verständnis dieser beiden Begriffe zu sichern. Das tut die Neuauflage unter charakteristischer Umkehrung derselben auch. Sie geht jedoch darin weiter, daß sie unter Rückgriff auf Franz Overbeck — den schärfsten Kritiker biblizistischer Dogmatik — dessen formgeschichtliche Betrachtung nur als arbeitshypothetische Begründung für ihre Quellenauswahl bezeichnet (S. 7). Damit trägt sie dem Wandel in den letzten Jahrzehnten Rechnung. Denn neben der literatur- und formgeschichtlichen Auswertung der „Apokryphen“ durch die neutestamentliche Forschung macht sich immer stärker das theologiegeschichtliche Interesse der Patristik geltend. Von dort erscheint es durchaus als gerechtfertigt, wenn der Herausgeber die sog. Apostolischen Väter nicht mehr aufzunehmen gedenkt. Nicht nur das Diktat der Fülle des neuangefallenen Materials bestimmt seine Neuauflage, sondern auch ein bewußt gestaltender Wille, dasselbe für die theologische Situation der Gegenwart fruchtbar werden zu lassen. Man kann nur dankbar sein, daß er sich von keiner falschen Pietät gegenüber den früheren Auflagen lenken ließ.

Meine Anzeige wollte zunächst nur die editorische Leistung herausstellen, die das vorgelegte Sammelwerk bekundet. Gerade in diesem Falle überschreitet sie den Bereich des Organisatorischen, womit nicht gesagt sein soll, daß auch an diesem Punkte nicht Beachtliches und wohl auch dornenvolle Arbeit geleistet worden ist. Demgegenüber wurde die wissenschaftliche Leistung der einzelnen Mitarbeiter von mir zurückgestellt, die nicht weniger dazu beigetragen haben, daß die Neuauflage einen so starken Eindruck hinterläßt. Die Beurteilung ihrer Beiträge wird jedoch der Lage entsprechend in erster Linie den Spezialkennern obliegen. So wird diese 3. Auflage unmittelbare Wirkungen in der Forschungsdebatte auslösen, diese jedoch ihr den festen Platz in derselben sichern, bis wohl nach weiteren Jahrzehnten eine neue Auflage nötig sein wird.

Marburg

Carl Andresen

Jean-Paul Brisson: *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*. Paris (Boccard) 1958. II, 456 S.

In der letzten Zeit ist viel über den Donatismus gearbeitet worden. Manches, was schwankend erschien, ist gesichtet und besser unterbaut; das Bild der Verbreitung hat sich, auch auf Grund der archäologisch-epigraphischen Quellen, geklärt. Andere Dinge sind offen geblieben und werden es vielleicht immer bleiben. Im ganzen hat sich die ungefähre Vorstellung, die man von dieser typisch „sektenhaften“ Kirche und der Verbindung ihrer religiösen und sozial-revolutionären, vielleicht auch „nationalen“ Züge besaß, nur immer von neuem bestätigt. Die schöne und lebendige Darstellung *Friends* (*The Donatist Church* 1952; vgl. RAC IV 25 [1957] Sp. 128 ff.) bietet eine Zusammenfassung, die, aufs Ganze gesehen, wahrscheinlich für lange Zeit maßgebend bleiben wird. Hatte *Friend* das Problem des Donatismus endgültig „aus der Enge der rein theologischen, dogmen- oder rechtsgeschichtlichen Schau herausgeholt und in einen größeren Zusammenhang gestellt“ (*Schneemelcher*, ZKG 1957 S. 374), so müht sich die vorliegende Darstellung in erster Linie wieder um eine geistesgeschichtliche Einordnung des Phänomens: die theologische Komponente der Bewegung, heißt es, darf keinesfalls übersehen werden. Sie stellt sich zu *Friends* Auffassung in einen gewissen Gegensatz, hat es aber, 1955 abgeschlossen, leider unterlassen, sich in voller Breite mit ihr auseinanderzusetzen. Im übrigen

verspricht der Titel des Buches etwas mehr, als es erfüllt: es handelt im wesentlichen nur vom Donatismus und verfolgt auch hier, wie gesagt, vorzüglich die theologisch-ideologischen Zusammenhänge. Von den jetzt durch H. Kraft (Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, 1955, S. 28 ff.) erhellten kirchenpolitischen Vorgängen und Zusammenhängen beispielsweise, die zur ersten Verurteilung der Donatiker führten, erfährt man überhaupt nichts.

Ein Hauptanliegen des Buches ist, das — nie bestrittene — Fortwirken cyprianischen Denkens im Donatismus herauszuarbeiten. Das erste Kapitel bringt darum eine breite Darstellung der cyprianischen Kirchen- und Sakramentslehre. Sie hat den großen Vorzug, richtig zu sein, da sie aber durchaus nichts Neues bringt, hätte sie wesentlich kürzer ausfallen dürfen. In der nach wie vor umstrittenen Beurteilung der Primatus-Fassung von de un. 4 neigt der Verfasser zur Unechtheit, weil ihre Anschauung — nach der nächstliegenden Auslegung — gänzlich uncyprisch sein würde. Er hätte die Unechtheit bei Berücksichtigung der Überlieferungsprobleme (auf die er nicht eingeht) m. E. noch zuversichtlicher behaupten können. — Das folgende Kapitel schildert die donatistisch-katholischen Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts wiederum sehr breit. Schriften von Optatus und Augustin (dessen Einseitigkeit nicht verschwiegen wird) werden seitenlang exzerpiert und paraphrasiert — man erhält auf diese Weise fast ein Repertorium aller in den theologischen Diskussionen gebrauchten Argumente. Die französische Übersetzung wird dabei laufend von Anmerkungen begleitet, die den lateinischen Urtext bieten. Besondere Beachtung findet die Frage des kirchlichen Partikularismus oder Autonomismus. Neues Material kommt dabei nicht zum Vorschein. Das unabhängige Verhalten der afrikanischen Kirche gegenüber (Mailand und) Rom erscheint als eine Art Parallele zur donatistischen Einstellung, obschon es sich hier — gegenüber den besonderen jurisdiktionellen Ansprüchen Roms — wohl um etwas anderes handelt. Die Erinnerung an Cyprian mag jedoch gleichfalls im Hintergrund gestanden haben. Im übrigen zeigt der Verfasser treffend, wie wenig die Donatisten selbst als kämpfende „Partei“ in der Lage waren, den cyprianischen Standpunkt konsequent festzuhalten.

Der zweite Teil des Werkes — „Martyrs et circoncellions“ — ist reicher an selbständigen Gesichtspunkten. Er schildert zunächst das staatliche Vorgehen und seine Rückwirkung auf die Donatisten, für die sich die heidnische und die katholische Verfolgung nahezu aneinander schlossen und so eine unmittelbare Fortführung des alten tertullianisch-cyprianischen Pathos möglich machten. Der harte „Dualismus“ von Kirche und Welt, die martyrologische Begeisterung und die Armentheologie sind von hier aus zu begreifen. Das vieldiskutierte Problem der enthusiastischen „Selbstmorde“ müßte einmal in größerem allgemein-religionsgeschichtlichen Rahmen untersucht werden. Am wichtigsten ist das letzte Kapitel — „L'impatience populaire“ — mit einer soliden, an Saumagne anknüpfenden Erörterung des Circumcellionen-Problems. H.-J. Diesner hat die Untersuchung des Verfassers an diesem Punkt seinerseits weitergeführt (Wissensch. Zeitschr. Univ. Halle 1959, S. 1009 ff.; vgl. auch ThLZ 1960, Sp. 497 ff.). Man kann es heute wohl als gesichert ansehen, daß die Circumcellionen ursprünglich eine Klasse freier, nicht ganz selbsterhaltender Landarbeiter darstellte, die, verelendet und zur Revolution getrieben, sich auf die Seite des Donatismus schlugen und auch mit anderen Elementen verbanden (Sklaven). Damit dürfte auch das Namensproblem für diese „Saisonarbeiter“ im wesentlichen gelöst sein. Friends Ableitung von den Märtyrerkapellen, die sie besucht hätten, führt in eine falsche Richtung. Andererseits möchte ich betonen, daß die Bezeichnung „agonostici“ ursprünglich keine allgemein soziale Bezeichnung der „Aktivisten“ gewesen sein kann (S. 342 f.), sondern kirchlicher Herkunft sein muß. Dafür spricht schon die Bildung vom griechischen Wortstamm. Interessant ist, daß die donatistischen Bischöfe selbst gegenüber der gefährlichen Bundesgenossenschaft der Circumcellionen anscheinend zunächst Bedenken und theologische Kritik zeigten, sich bei den Massen damit auf die Dauer jedoch nicht durchsetzen konnten. Die soziale und die religiöse Ideologie lief zuletzt weitgehend in eins. Zum Schluß des Buches macht es der Verfasser wahrscheinlich, daß Commodian, für den er die

Datierung Courcelles übernimmt („um 440“), ein letzter Vertreter donatistischer Theologie gewesen sei. Offensichtlich hat er die Testimonien Cyprians für seine biblischen Belege in großem Umfang herangezogen. Wenn über die Verfolgung der „sancti“ geklagt wird, so ist dies der donatistische Sprachgebrauch für die wahren Christen. Im einzelnen bleiben allerdings immer noch Schwierigkeiten; doch scheint mir diese Lösung jedenfalls annehmbarer als Kl. Thraedes Versuch, Commodian in vorcyprianische Zeiten hinaufzurücken (Jahrb. f. Antike und Christentum 2, 1959, S. 90 ff.). Die „Conclusion“ umfaßt nur vier Seiten und beschränkt sich auf eine Zusammenfassung der wesentlichen Gesichtspunkte.

So handelt es sich um ein zum Teil förderliches, immer verständiges und besonders zur Orientierung über die theologische Diskussion im ganzen recht bequemes Buch. Für einige Quellensammlungen (Urkunden, Märtyrerakten) sind nicht die neuesten Ausgaben benutzt, und leider ist die Auseinandersetzung mit der Literatur fast durchweg zu kurz gekommen. Der Verfasser, jetzt Professor an der Faculté des Lettres in Poitiers, entschuldigt sich damit, daß es ihm nicht erlaubt gewesen sei, bei einer Doktorarbeit — denn hierum handelt es sich — nachträglich den Text zu ändern. — Das ist eine bedauerliche Bestimmung, zumal bei einem Werk, das erst drei Jahre nach dem Abschluß veröffentlicht wird. Vielleicht erklärt sich aus diesem Übelstand auch die übergroße Breite der Darstellung. Wären die kritischen Auseinandersetzungen in den Anmerkungen vermehrt und der Text selber um die Hälfte vermindert worden, so besäße das Buch für uns heute den doppelten Wert.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Arthur Vööbus: *Literary Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian* (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 10). Stockholm (ETSE) 1958. 146 S. brosch. \$ 3.50.

In diesem Band faßt der unermüdete Gelehrte die Ergebnisse früherer Studien zusammen und führt sie weiter. Aus dem Umkreis der Probleme, die der Ephräm-nachlaß durch seine bisher unbewältigte Masse stellt, behandelt V. einen Ausschnitt, jene Texte Ephräms, denen historische Nachrichten zu entnehmen sind (Vorwort). Den Bemühungen V.s ist es gelungen, „neue Manuskripte zu entdecken und den handschriftlichen Nachweis zu vervollständigen“ (Vorwort). Der Index benutzter Hss zählt 109 Codices auf.

V. behandelt in fünf mehrfach unterteilten Abschnitten: die Quellen, die Nachrichten über Ephräm bieten; die Daten, die für E.s Leben mit Sicherheit zu gewinnen sind („The general impression is that these references hardly warrant the conclusion that Ephrem was a choir director in the Edessene church“ p. 54 — das richtet sich offenbar gegen eine Notiz bei Lamy, die dieser aus Jakob von Sarug bezogen hat und die auch von E. Beck, *Asketentum* . . . p. 342 mit Zustimmung zitiert wird); asketische Texte, die Anspruch auf Echtheit erheben; die asketischen Anschauungen auf Grund der echten Texte; und schließlich die sich daraus ergebende Rolle E.s in der Geschichte des syrischen Mönchtums.

Im Verlauf dieser Abschnitte fällt V. als Ergebnis seiner Analysen folgende literarkritischen Entscheidungen: das Testament Ephräms enthält möglicherweise einen kleinen echten Kern, der in seinem Umfang freilich nicht genau zu bestimmen ist (p. 15); eine *Sugita*, die V. in Ms. Ming. syr. 190 gefunden hat, in der E. über sich selber, d. h. über sein inneres Leben spricht, hält V. für echt, eine andere, die in ihrem Tenor genau entgegengesetzt ist (Rahmani, *Studia Syriaca* I p. 12), dementsprechend für unecht (p. 16–18); die griechischen Reprehensio-Texte (Assemani I, 18–23. 119–144) sind nicht so negativ zu beurteilen, wie es gemeinhin geschieht; sie zeigen Spuren, daß sie aus dem Syrischen übersetzt sind, ihre biographischen Angaben stimmen mit der verlässlichen Tradition gegen die legendären Behauptungen

der syrischen hagiographischen Vitae überein; mindestens im Kern könnte der Inhalt auf Ephräm zurückgehen (p. 18–22). — Der „Brief an die Bergbewohner“ (Overbeck p. 133 ff.) besteht aus zwei sich deutlich unterscheidenden Partien, von denen nur die erste echt ist (p. 59–65). Die 24 Hymnen (*Madrašē*) über Julian Saba, einen berühmten Mönch (Lamy III, col. 837 ff.), sind echt, ja „sie bieten uns ein Kriterium, um den Wert anderer Quellen zu kontrollieren.“ Das ist möglich, „weil Ephräm sowohl seine Auffassung vom mönchischen Leben wie seine besondere Terminologie in diese Verse gegossen hat“ (p. 66). Ebenso sind echt die 15 *Madrašē* über Abraham Qidunaya (Lamy III col. 749 ff.), trotz de Stoop und Peeters; doch ist der Prosa-Text über denselben Abraham unecht (p. 67–69). 5 *Mēmre* über das anachoretische Leben (einzeln behandelt p. 69–86) sind echt. Es sind die Texte Zingerle, Sermones p. 2–28 = Rahmani II p. 66–80; Zingerle, Monumenta I p. 4 ff. = Rahmani II p. 81 ff.; Assemani III p. 652 ff. = Lamy IV col. 147 ff. (unter dem Namen E.s) = Bedjan, Homiliae Isaaci Antiocheni I p. 49 ff. (unter dem Namen Isaaks), der Verfasser ist Ephräm, obwohl die Autorschaft in den Hss schwankt, die Einleitung ist nicht sicher echt; Lamy IV col. 207 ff. = Rahmani II p. 116 ff.; schließlich ein unedierter Text: Ms. Šarf. Patr. 302 f. 221 a – 224 b = Vat. Syr. 566 f. 209 b – 215 a = Šarf. 19/1 f. 73 a – 87 a. Der Text beginnt in Šarf. Patr. 302 mit einem Proömium, das anscheinend zu einem anderen Traktat E.s gehört, die beiden anderen Textzeugen enthalten es jedenfalls nicht. — Drei weitere asketische Texte hält V. für unecht, ein vierter ist so kurz, daß sich mit Sicherheit nichts über den Verfasser sagen läßt (p. 86–93). Folgende Stücke werden in diesem Abschnitt behandelt: Zingerle, Sermones p. 31 ff. = Rahmani II p. 48 ff.; Lamy IV col. 225 ff. = Bedjan, Hom. Isaaci I p. 36 ff. (die Autorschaft ist wieder auf zwei Namen verteilt); Lamy IV col. 241 ff. = Bedjan, Hom. Isaaci I p. 13 ff. (ebenso); Assemani III p. 650 f. und dazu ein weiteres unediertes Stück Vat. Syr. 464 f. 101 a – 102 a.

Vööbus entwirft ein eindrucksvolles und geschlossenes Bild von den asketischen und mönchischen Anschauungen Ephräms. Mönchtum und Anachorese fallen für E. praktisch zusammen, das cönobitische Leben ist für ihn erst eine Randerscheinung, mit der er sich nicht weiter beschäftigt. Was er zu sagen hat, richtet sich an die Anachoreten, die „in der Wüste“ und „in den Bergen“ (dies ein immer wiederkehrender Topos) ein Leben härtester Askese führen, das gänzlich der Abtötung des Fleisches gewidmet ist: Fasten (Ernährung von Kräutern und Wurzeln der Berge), Wachen, absolute Einsamkeit, Behausung und Kleidung so primitiv wie möglich oder ganz wegfallend, kein Waschen; als Beschäftigung Gebet und Meditation in tiefem Ernst unter Trauern und Weinen; keine körperliche Arbeit (denn sie lenkt ab und bringt weltliche Früchte), wohl aber geistliche Lektüre. In seiner Einsamkeit hat der Anachoret Engel als Gesellschafter, sie sind auch bei seinem einsamen Tod zugegen; die Leiden der Anachoreten entsprechen den Leiden der Märtyrer; die Askese ersetzt ihnen Gemeindegottesdienst und Sakramente.

Ephräm, der keine Regeln hinterlassen hat, faßt in diesen Anschauungen die alten radikalen Traditionen des mesopotamischen Mönchtums zusammen und verleiht ihnen durch seine riesige literarische Tätigkeit stärkste Resonanz. Für das Verhältnis zwischen Anachorese und Cönobitentum in der Geschichte des syrischen Mönchtums ist Ephräm entscheidend gewesen. (Ich erwähne noch: A. Vööbus, Le reflet du monasticisme primitif dans les écrits d'Ephrem le Syrien. L'Orient syrien 4, 1959, p. 299–306. Der Artikel bringt aber nichts Neues über das hinaus, was in unserem Bande steht).

In fast allen Punkten zu einem entgegengesetzten Ergebnis kommt Edmund Beck, der verdienstvolle Herausgeber von verschiedenen Werken Ephräms, in einem gleichzeitigen Aufsatz: Asketentum und Mönchtum bei Ephräm, *Orientalia Christiana Analecta* 153, Rom 1958, p. 341–362 (= *L'Orient syrien* 3, 1958 p. 273–298, französisch). Beck kennt die Ansichten von Vööbus aus jenen Aufsätzen, die V.s

Darstellung von 1958 zugrundeliegen. (Man vergleiche auch Becks Ephräm-Artikel im LThK III Sp. 926–929 und Dict. de la Spir., fasc. 26/27 col. 788–800, beide 1959).

Der Grund für diese verwirrende Divergenz zwischen den beiden Ephrämspezialisten liegt darin, daß zur Beurteilung der Echtheit des ephrämschen Schrifttums häufig und weitgehend innere Kriterien herangezogen werden müssen. Eins dieser inneren Kriterien bei der Beurteilung des asketischen Schriften Es ist die Vorstellung, die man sich von der Entstehung des syrischen Mönchtums macht. Hier bleibt Beck ganz in den traditionellen Bahnen: der Ursprung des Mönchtums liegt in Ägypten, Syrien dagegen hatte sein autochthones Asketentum, das Institut der *bne qyama*, und das Mönchtum kam von außen dazu. Vööbus aber hat sich seit langem ein gänzlich anderes und sehr viel interessanteres Bild geformt und es inzwischen auch der Öffentlichkeit vorgelegt: The History of Ascetism in the Syrian Orient I (CSCO 184, Subsidia 14) Löwen 1958. In dieses Bild passen jene umstrittenen Schriften als Produkte Ephräms ausgezeichnet hinein, und Vööbus nimmt dies als Bestätigung seiner Ansicht, daß auch die übrigen Merkmale jene Schriften dem Ephräm zuwiesen.

Ich sehe mich noch nicht in der Lage, mich hinsichtlich der asketischen Schriften auf die eine oder andere Seite zu schlagen. Einerseits sind manche der Argumente Becks reichlich dünn, andererseits ist die Methode von Vööbus in den „Studies“ eine merkwürdige Mischung von überflüssiger Umständlichkeit und zu rascher Verwandlung von Hypothesen in Voraussetzungen. Doch ist seine „History“ ein solches monumentum, daß vor ihrer Prüfung — wer wird dazu fähig sein? — ein Urteil nicht gefällt werden kann.

Bonn

L. Abramowski.

Ernst Kähler: Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der Alten Kirche (= Veröffentlichungen der Evgl. Gesellschaft für Liturgieforschung 10). Göttingen. (Vandenhoeck & Ruprecht) 1958. 166 S. brosch. DM 13.80.

In diesen mit viel Liebe verfaßten Studien zum Te deum bemüht sich K. vor allem um den Inhalt und seine Auslegung und um die Bestimmung der ursprünglichen liturgischen Verwendung, nachdem seit dem Ende des vergangenen Jahrhunderts die literar-historischen Fragen im Vordergrund gestanden hatten (handschriftliche Überlieferung, literarische Art, Datierung, Verfasser). Im 1. Kap. betrachtet K. das Te deum vom Sanctus her und zeigt die vielen Beziehungen zu den spanisch-gallischen Liturgien. Im 2. Kap. mit dem Titel „Tu rex gloriae“ kommt K. zu seiner ersten Hauptthese: der christologische Teil des Te deum ist von der altchristlichen Auslegung des 24. Psalms herzuleiten, während die Anklänge an Symbolformeln sekundär sind. Die Akklamation „tu patris . . . filius“ ist eine antiarianische Interpolation; auch „iudex crederis esse venturus“ ist eine spätere Ergänzung, die stilistisch aus dem Rahmen fällt. Der christologische Teil des Te deum gehört seinem Wesen nach zu Ostern. Im 3. Kap. zeigt K., daß der ursprüngliche Schluß des Te deum mit dem Psalmvers „Salvum fac . . . in aeternum“ erreicht ist, während man sonst bereits in „gloria munerari“ den Abschluß sieht und alle Psalmverse als Zutat betrachtet. K. entfaltet hier seine bereits in den vorhergehenden Kapiteln vorbereitete zweite Hauptthese: das Te deum ist ursprünglich eine Präfation, genauer ein Sanctus und Postsanctus einer spanisch-gallischen Osternachtsmesse, deren Texte sich vor allem auf die Neugebauten bezogen. Im 4. Kap. untersucht K. die Argumente, die man für Nicetas von Remesiana als Verfasser des Te deum vorgebracht hat und kommt mit Recht zum Ergebnis, daß aus den Textvergleichen für die Verfasserschaft des Nicetas nichts zu beweisen ist, erst recht nichts für andere weniger bekannte Namen. Das 5. Kap. zeigt, welcher Wertschätzung sich das Te deum bei Luther erfreute, der diesen altkirchlichen Hymnus mit viel Geschick zu einem deutschen Kirchenlied gemacht hat.

Die erste Hauptthese scheint nicht überzeugend bewiesen zu sein. Der 24. Psalm wird in der altchristlichen Exegese wohl auf die Himmelfahrt Jesu gedeutet. Aber diesem Psalm (und wohl nur ihm) ist lediglich der Ausdruck „tu rex gloriae“ entnommen. Von der Himmelfahrt ist im *Te deum* keine Rede; „devicto mortis aculeo“ bezieht sich auf den Hadeskampf, von dem aber im 24. Psalm nicht die Rede ist, da die Archonten nach altchristlicher Exegese die überirdischen Mächte der Himmelsregionen sind. Die Himmelfahrt ist natürlich vorausgesetzt, aber eben nicht genannt, wenn es heißt: „aperuisti . . . gloria patris“. Die im christologischen Teil des *Te deum* stehenden Aussagen darf man nicht direkt mit Symboltexten, aber auch nicht einseitig mit dem 24. Psalm in Verbindung bringen, da es sich einfach um die wesentlichen Heilstaten handelt, die ohne weiteres bekannt sind.

Auch die zweite Hauptthese ist anfechtbar. Wenn man bedenkt, daß Sonntag und Osterfest weithin den gleichen Inhalt haben, wird man nicht mehr behaupten können, daß das *Te deum* ausschließlich mit der Ostervigil verknüpft ist. Dagegen zeigt die älteste bezeugte Verwendung das *Te deum* als ausgesprochenen Sonntags-hymnus. Wenn sich das *Te deum* nicht als Text der Ostervigil erweisen läßt, entfallen auch die ganz engen Beziehungen zu den Neugetauften und die Verse „Te ergo . . . in aeternum“ betreffen allgemein die Gläubigen. Bei der wenig geschlossenen und variablen Gestaltung der spanisch-gallischen Liturgietexte ist es sehr schwer, die Abhängigkeitsverhältnisse sicher zu bestimmen. Man wird aber gerne zugeben, daß das *Te deum* im spanisch-gallischen Liturgiebereich beheimatet ist.

S. 26 mit Anm. 1 ist „domine, sancte pater, aeternae omnipotens deus“ abzutrennen entsprechend dem römischen „domine, sancte pater, omnipotens aeternae deus“. — S. 32 ist 253 statt 235 zu lesen. — S. 65 (vgl. S. 91) bespricht K. die Schilderung, die Firmicus Maternus vom heidnischen Kult eines sterbenden und wiedererstehenden Gottes gibt (Attis, Adonis oder Osiris). Firmicus Maternus hält diesen Kult für teuflische Imitation des Christlichen. K. erläutert diese Imitation, indem er auf die vermeintlichen Parallelen der dramatischen Gottesdienste hinweist, die vom Karfreitag zum Ostertag führen. Dem auf einer Tragbahre liegenden und betrauernden Götterbild entspräche das Bild des Leichnams Jesu, das im Karsamstagsgottesdienst der Ostkirche in einer Prozession getragen wird; dem Licht des heidnischen Kultes bei Firmicus Maternus entspräche die Osterkerze; und die mystische Formel des heidnischen Priesters sei zu vergleichen mit einem Text der orthodoxen Liturgie, in dem vom Sterben und Auferstehen mit Christus die Rede ist. In Wirklichkeit stimmt keine dieser Parallelen, vor allem weil nichts davon ins christliche Altertum zurückreicht, ausgenommen die Osterkerze, die aber z. B. im päpstlichen Gottesdienst Roms erst im Frühmittelalter in Brauch kommt. In Wirklichkeit vergleicht Firmicus Maternus nicht den heidnischen Kult mit dem christlichen *Kult*, sondern mit dem geschichtlichen Heilswerk Christi. — S. 89: Die auf ein alleluia folgende Akklamation „Christus vincit . . . imperat“ steht nicht im *Sacramentarium Gelasianum* (Wilson 88). — S. 73 wird absolutes liberare wohl zu sehr gepreßt; es ist nicht nur ein Gefängnis, aus dem man befreit werden kann, sondern liberare hat den weiteren Sinn von *salvare* o. ä. — Die *regna caelorum* sind dichterischer Plural, sonst nichts, wie ein Blick in den Index von Diehl, ILCV sofort zeigen kann. — S. 75/80: „tu patris sempiternus es filius“ ist offenbar antiarianisch, aber es muß deswegen nicht ein späterer Zusatz sein. — S. 114 Anm. 2: das von der Synode von Vaison 529 vorgeschriebene Sanctus ist in Wirklichkeit das gallikanische Aius (Trishagion), nicht das Sanctus nach der Präfation (J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia* 2 [1952] 163 Anm. 8).

Im Ganzen ist das Buch Kählers eine erfreuliche Arbeit, die trotz mancher Unsicherheit der Ergebnisse das *Te deum* in seinem Gehalt und seinem Glanz neu zu Bewußtsein bringen kann.

Mittelalter

Paul Lehmann, *Erforschung des Mittelalters*. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze. Bd. I. (unveränderter Nachdruck der ersten Auflage von 1941) und Bd. II. Stuttgart (Hiersemann) 1959. VIII, 412 S.; VIII, 299 S. geb. je DM 48,—.

Zum 75. Geburtstag des weithin bekannten Münchener Gelehrten am 13. 7. 1959 sind die ersten beiden von drei geplanten Bänden erschienen, in denen eine Auswahl aus seinem reichen Schaffen neu gedruckt wird. Schon 1941 hatte der Verlag einen Band mit 14 Abhandlungen veröffentlicht, der längst vergriffen ist und nun neu aufgelegt wurde. Zehn weitere Arbeiten enthält der zweite Band. Die lateinische Literatur des Mittelalters, ihre Wurzeln in der Antike, ihre Überlieferung bis in die frühe Neuzeit hinein sind der Gegenstand der stoffreichen, mit großer Gelehrsamkeit zusammengetragenen Aufsätze, die man immer wieder mit Gewinn lesen oder doch benutzen wird. Einzelne hervorzuheben wäre ungerecht, sie zu charakterisieren im Rahmen einer kurzen Besprechung unmöglich. Band I enthält: Aufgaben und Anregungen der lateinischen Philologie des Mittelalters; Mittelalter und Küchenlatein; Vom Leben des Lateinischen im Mittelalter; Literaturgeschichte im Mittelalter; Einteilung und Datierung nach Jahrhunderten; Mittelalterliche Beinamen und Ehrentitel; Das literarische Bild Karls des Großen vornehmlich im lateinischen Schrifttum des Mittelalters; Das älteste Bücherverzeichnis der Niederlande; Die alte Klosterbibliothek Fulda und ihre Bedeutung; Nachrichten von der alten Trierer Dombibliothek; Konstanz und Basel als Büchermärkte während der großen Kirchenversammlungen; Auf der Suche nach alten Texten in nordischen Bibliotheken; Quellen zur Feststellung und Geschichte mittelalterlicher Bibliotheken, Handschriften und Schriftsteller; Autographe und Originale namhafter lateinischer Schriftsteller des Mittelalters. Band II: Die Institutio oratoria des Quintilianus im Mittelalter; Reste und Spuren antiker Gelehrsamkeit in mittelalterlichen Texten; Cassiodor-Studien; Das Problem der karolingischen Renaissance; Erzbischof Hildebold und die Dombibliothek von Köln; Zur Kenntnis und Geschichte einiger dem Johannes Scottus zugeschriebenen Werke; Die Bibliothek des Klosters Beinwil (Schweiz) um 1200; Ein Bücherverzeichnis der Dombibliothek von Chur aus dem Jahre 1457; Die mittelalterliche Dombibliothek zu Speyer; Judas Ischariot in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters. — Beide Bände enthalten ein Register, der erste auch noch eine über 200 Nummern umfassende Bibliographie der bis 1941 veröffentlichten Schriften des Verf., die den weiten Umfang der Forschungen des Jubilars erkennen läßt und doch eigentlich erst lebendig wird, wenn man hinzunimmt, was er 1943 über seine gelehrten Arbeiten schrieb (Fragmente, *Abh. der Bayer. Akad. der Wiss. NF. Heft 23 1944 S. 3—9*).

Bonn

R. Elze

Adamnan: *De Locis Sanctis*, ed. by Denis Meehan (=Scriptores Latini Hiberniae III). Dublin (The Dublin Institute of Advanced Studies) 1958. 154 S., 3 Taf., geb. sh 30.—.

Arculf, ein fränkischer Bischof, war auf der Rückreise von einer zwei bis drei Jahre dauernden Pilgerfahrt nach Palästina, Syrien, Alexandria und Konstantinopel an die schottische Küste verschlagen worden. Der irische Abt Adamnan von Iona († 704) hat seinen Reisebericht mit einigen Zusätzen aus der Bibel, aus Hieronymus, Sulpicius Severus und dem sogen. Hegesippus zu der besten Beschreibung der Topographie des Heiligen Landes verarbeitet, die wir aus der Zeit von der islamischen Eroberung bis zum ersten Kreuzzug besitzen. Beda's gleichnamige Schrift beruht weitgehend auf Adamnan's Buch, über dessen Zustandekommen bei Beda wichtige

Einzelheiten angegeben sind. Arculf's Reise wird von Meehan gegenüber dem älteren Ansatz zu 670/74 überzeugend auf etwa 679/82 datiert, Adamnan's *De Locis Sanctis* auf etwa 683/86. Der kritische lateinische Text, der dem von P. Geyer (CSEL 39) vorzuziehen ist, wird — wie auch die Einleitung über die Überlieferung und die sehr gelehrten *Indices* — Ludwig Bieler verdankt, der schon zu den ersten beiden Bänden der Serie wichtige Beiträge geliefert hat. Sein Name hätte auf dem Titelblatt genannt werden sollen. Von D. Meehan stammen die allgemeine Einführung und die „*Topographical Analysis*“ sowie die englische Übersetzung und einige erläuternde Anmerkungen zum Text. In Inhalt und Ausstattung steht der Band den beiden ersten nicht nach (vgl. diese Zs. 69, 1958, 350). Nur hätte man sich angesichts der außerordentlich knappen Zitierweise ein Literaturverzeichnis gewünscht, wie es Band II enthält. — Einen besonderen Hinweis verdienen die Grundrisse von drei Kirchen und dem Brunnen von Sicheim, die Arculf auf Wachstafeln gezeichnet und Adamnan in sein Buch übernommen hat. P. Geyer hatte sie nach der Hs. Paris BN. lat. 13048 (saec. IX.) wiedergegeben; hier sind sie nun aus der Wiener Hs. 458 (saec. IX.) vorzüglich reproduziert. Namentlich der Grundriss der Grabeskirche, der auch in die jüngeren Adamnan-Hss. und in die meisten Hss. von *Bedas De Locis sanctis* übergegangen ist, könnte als „Vorlage“ für die kirchliche Baukunst im Mittelalter von Bedeutung gewesen sein.

Bonn

R. Elze

Arno Borst: *Die Katharer* (= *Schriften der Monumenta Germaniae Historica* 12). Stuttgart (Hiersemann) 1953. XI, 372 S., brosch. DM 40.—

1849 hat Ch. Schmidt (*Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*) eine erste Gesamtdarstellung des Katharertums versucht, die freilich kein überzeugendes Bild zu ergeben vermochte. Inzwischen hat die Auffindung und Publikation von einschlägigen Quellen erhebliche Fortschritte gemacht, aber das Rätsel des Katharertums, die Frage nach etwaigen Zusammenhängen mit den Manichäern, blieb noch immer offen. Daß es im Mittelalter in diese Rubrik des traditionellen Ketzerkatalogs eingeordnet wurde, hat bekanntlich kräftig nachgewirkt. Aber auch in der neueren Literatur — St. Runciman, *The Medieval Manichee*. 1947; H. Söderberg, *La religion des Cathares*. 1949 — ist man über die Feststellung einer gewissen Ideenverwandtschaft der Katharer mit dem manichäischen Dualismus im Grunde nicht hinausgekommen, jedenfalls nicht zu schlüssigem Nachweis wirklicher geistesgeschichtlicher und allgemein historischer Zusammenhänge gelangt. Seitdem aber H.-Ch. Puech und A. Vaillant 1945 den Traktat des bulgarischen Presbyters Cosmas gegen die Bogomilen ediert und eingehend kommentiert haben und dabei auch die Missionsgeschichte der Bogomilen auf dem Balkan und in den Westen genauer in ihrem Verlauf festgelegt haben, ist es sehr wahrscheinlich geworden, daß von diesen starke Einflüsse auf das von ihnen erreichte Katharertum ausgegangen sind, und zwar auf dem Weg über Italien (vgl. die in Anhang I zusammengestellte umfangreiche Liste katharischer Bistümer und Bischöfe). Aber man wird, wie Borst m. E. überzeugend dargetan hat, diesen bogomilischen Dualismus nicht als die Grundlage der katharischen Lehre ansehen dürfen, sondern diese vielmehr aus dem Zusammenhang mit sehr verschiedenartigen inner- und antikirchlichen Reformtendenzen verstehen müssen. Jedenfalls geht das aus der nach einem eingehenden Überblick über Quellen und Forschungen zum Katharertum (Teil I, 1—58, dazu die Bibliographie 319—340) in Teil II des Buches dargebotenen Geschichte der Katharer von der Mitte des 12. bis zum Ende des 14. Jh.s hervor, der gleichsam als Vorgeschichte eine Skizze der Tradition des Dualismus von vorchristlichen Anfängen im Iran an, 2. eine Skizze des Bogomilentums und 3. eine solche der abendländischen Ketzerei „im Zeichen der Weltflucht“ vorangestellt sind. Es folgt in Teil III eine thematisch geordnete Übersicht über den katharischen Glauben (143—222), in dessen

Wandlungen sich die wechselvolle Geschichte des Katharertums selbst deutlich spiegelt. Ein beherrschendes „System“ hat Borst nicht ermittelt, vielmehr doch wohl ziemlich sicher dargetan, daß die Frage danach bereits abwegig ist. Die Grundlinie bildet eine eigenartige, resigniert-revolutionäre Stellungnahme gegen die Welt, die so auch bei den Bogomilen begegnet und hier wie dort gelegentlich radikale Formen aufweist. Daß im Katharertum der damit verbundene Dualismus durchgehalten wird, dürfte nun aber doch mit bogomilischen Einflüssen zusammenhängen, die im 12. Jh. auf ein von apostolischen Idealen bewegtes häretisches Wanderpredigertum in Frankreich und Italien und das mit ihm in Erscheinung tretende Katharertum stoßen. Seitdem wird das frühe Katharertum stärker durch ein dualistisches Dogma bestimmt, wobei später andere reformerische Bewegungen, die teils bewußt in der Kirche bleiben wollen (Waldenser, Humiliaten), teils kirchlich abgefangen werden (Bettelorden), die in vielem so verwandt erscheinenden Katharer ihrerseits in eine bogomilische Häresie drängen. Der Niedergang des Katharertums hängt nach Borst mehr mit einer daraus resultierenden inneren Erstarrung zusammen und mit dem „unmöglichen“ Versuch, einen schöpfungsfrendlichen Dualismus mit christlicher Lehre zu verbinden, als mit den äußeren Verfolgungen und der allgemeinen antihäretischen Polemik. — Ein auffallend kurzes Schlußkapitel (IV, 223–230) gilt der Frage: Katharertum und Mittelalter und beantwortet die Frage nach dem Wesen des Katharertums — Ketzer oder Heiden? — mit einem Satz, der nun freilich den Zweifel weckt, ob er nicht doch einer (etwas gewalttätigen) Systematisierung des historischen Befunds (ohne die hier allerdings nicht auszukommen ist) mehr verdankt als das bisherige, immer noch unvollständige Bild der Quellen hergibt. Grundlage für Borst ist der „Liber de duobis principiis“, zu dessen Ausgabe durch R. P. Dondaine im Jahr 1939 Borst in Anhang III wertvolle Untersuchungen und Ergänzungen beisteuert. Jener Satz lautet: Die Katharer sind weder Ketzer noch Heiden, Christen noch Gnostiker, „weil sie aus beiden Wurzeln erwachsen und beides zugleich sein wollten. Nicht Westen oder Osten, nicht Leben oder Lehre, nicht Dualismus oder Christentum, sondern der gescheiterte Versuch, das Verwandte, aber Unvereinbare zu vereinen, das ist der Katharismus“ (230).

Die Leistung von A. Borst hat inzwischen weitgehend die verdiente Anerkennung gefunden. Sein Buch ist wirklich eine Tat, deren Ergebnisse sowie deren überreiche Materialdarbietung im Apparat und in den drei Anhängen (von denen der noch nicht erwähnte II. Anhang den zahlreichen Namen der Katharer gilt, auch ihren vulgären Abwandlungen) wie vor allem deren zahlreiche Beobachtungen und oft sehr zugespitzten Urteile die Geistes- und Kulturgeschichte des Mittelalters, besonders auch die Kirchengeschichte in ungewöhnlichem Maße bereichern, zugleich aber auch Seite für Seite anregend, mitunter gradezu aufregend wirken.

Göttingen

E. Wolf

Les registres d'Alexandre IV. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican par C. Bourel de la Roncière, J. de Loye, P. de Cenival et A. Coulon, Tome III fasc. VIII Tables (= Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome). Paris (de Boccard) 1959. 131 S.

Clément VI (1342-1352), Lettres se rapportant à la France, publiées ou analysées d'après les registres du Vatican par E. Déprez et G. Mollat, V^e fasc., tom. III (= Bibliothèque etc. 3. série). Paris (de Boccard) 1959. 301 S.

Clément VI (1342-1352), Lettres closes, patentes et curiales intéressant les pays autres que la France, publiées ou analysées d'après les registres du Vatican par E. Déprez et G. Mollat, I^e fasc., tom. I (= Bibliothèque etc.). Paris (de Boccard) 1960. 268 S.

Lettres secrètes et curiales des papes du XIV^e siècle (Publication de l'école française de Rome): Innocent VI (1352-1362), *Lettres secrètes et curiales publiées ou analysées d'après les registres des archives Vaticanes* par Pierre Gasnault et M.-H. Laurent. Tome I, fasc. I (Bibliothèque etc. 3^e série IV). Paris (de Boccard) 1959. 112 S.

Mit einer erfreulichen Regelmäßigkeit kann vom Fortschreiten der großen französischen Registerpublikation berichtet werden: Zu den sieben Faszikeln, in denen im Laufe von zwei Menschenaltern die in den „*Registra Vaticana*“ überlieferten Urkunden Alexanders IV. (1254 bis 1261) vorgelegt wurden, kommen jetzt im achten Faszikel die Indizes. Wie üblich bieten sie: *table des Incipit*, *table chronologique des bulles*, *index analyticus notabilium rerum* und *index nominum personarum et locorum*. Damit ist wiederum eine lange offen gebliebene Lücke geschlossen und die Benutzung der Papstregister des 13. Jahrhunderts erleichtert.

Den im vorhergehenden Jahrgang S. 173 f. von mir angezeigten Faszikeln 3 und 4 der Sekretregister Klemens VI. ist in kurzem Abstand der 5. Faszikel gefolgt, der das achte, neunte und zehnte Pontifikatsjahr umfaßt und damit den Regestentext zum Abschluß bringt; es fehlen nur noch die Indizes. Die Anlage schließt sich an die der früheren Lieferungen an, worüber ich an der oben genannten Stelle ausführlich gehandelt habe.

Für die Registerenträge, die sich auf außerfranzösische Länder beziehen, ist eine gesonderte Edition begonnen worden, die wir vorzüglich der Initiative und Schaffenskraft des doch schon im vorgerückten Alter stehenden Mons. Mollat verdanken. Das bisher in viele Teilpublikationen verstreute Material dieses für die Politik so bedeutsamen Pontifikates wäre dann doch endlich einmal beisammen und ein längst gehegter Wunsch der Forschung erfüllt. In dem an die Spitze des Bandes gestellten „*Index librorum in quibus inseruntur litterae Clementis VI*“ ist eine Auswahl von Publikationen verzeichnet, die dann auch bei den einzelnen Stücken gelegentlich angeführt werden; aber eine Vollständigkeit der Nachweise ist nicht geboten und wohl auch gar nicht erstrebt; der 3. Band der „*Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Vat. Archiv*“ bearbeitet von Sauerland, der mit über 500 Seiten dem Pontifikat Klemens VI. gewidmet ist, fehlt im eben genannten Index. Einen eigenen Hinweis verdienen die vielen Bezugnahmen, Ergänzungen und Berichtigungen zu den ersten Faszikeln von Déprez, die nur die Registerenträge für Frankreich enthalten. Eine kurze Übersicht über die bearbeiteten Registerbände oder doch ein Hinweis auf die von F. Bock, Einführung in das Registerwesen des Avignonensischen Papsttums (1941) S. 7–12 gegebenen Konkordanz zwischen den Avignonensischen Registern und den Vatikanregistern wäre dem Benutzer dienlich gewesen. Dieser erste Band bringt in 1993 Nummern die Pontifikatsjahre 1–7, aber wohl nicht alles politische Material dieser Jahre.

Mit dem ersten Faszikel des ersten Bandes der Sekret- und Kurialbriefe Innocenz VI. vollzieht sich eine — man möchte beinahe sagen — säkulare Wende in der französischen Registerarbeit. Bisher haben die Registerpublikationen der *École française de Rome* für das 14. Jahrhundert (bis 1378 geplant) aus den Serien mit politischer Bedeutung das Material in zwei Anläufen zu heben unternommen, indem zunächst einmal die Dokumente, sie sich auf Frankreich beziehen (se rapportant à la France) ausgesucht und erst später die der übrigen Länder (intéressant les pays autres que la France) nachgereicht wurden. Man hoffte auf diese Weise rascher in den Besitz der für Frankreich natürlich sehr wichtigen und auch sehr umfangreichen Quellen der Avignonensischen Zeit des Papsttums zu kommen. Aber diese Planung hat sich nicht bewährt, was freilich von Anfang an nicht vorauszusehen war. Es ergibt sich bei diesen großen Unternehmungen fast immer erst gegen Abschluß der Arbeiten, wie man es am besten hätte machen sollen. Vor allem sind für die Unterscheidung dessen, was sich auf Frankreich bezieht, keineswegs scharfe Begrenzungen gegeben, und deshalb ist vieles dem Ermessen des einzelnen Bearbeiters überlassen, eine Erfahrung, die auch z. B. beim Repertorium Germanicum reichlich gemacht wurde. Schon vor zwei Jahrzehnten habe ich die Schaffung

eines „Repertorium universale“ angeregt, wie denn auch die neuen großen Planungen diese Form der Erschließung der Vatikanischen Registerinträge wählen wollen. In einem kurzen Vorwort (au lecteur) wird auf die Änderung in der Bearbeitungsweise aufmerksam gemacht, nach der bisher die Pontifikate Benedikts XII., Urbans V. und Gregors XI. fertig gestellt wurden und der Abschluß ähnlicher Arbeiten bei Johann XXII. und Klemens VI. sich absehen läßt. Eine Ergänzung für die außerfranzösischen Länder aus den eben genannten Pontifikaten ist nur für Benedikt XII. von Vidal unternommen worden, wobei es fraglich erscheint, ob die „litterae de curia“ mitverarbeitet sind. Die vorliegende erste Lieferung nach dem neuen Stil nimmt mit Recht keine Rücksicht auf einen schon im Jahre 1909 von Déprez publizierten Faszikel mit 281 auf Frankreich sich beziehenden Stücken. Das schon erwähnte kurze Vorwort gibt auch Aufschluß über die benutzten Registerbände und die Art der Bearbeitung, die in der Berücksichtigung der mehrschichtigen Überlieferung sich von früheren Bänden sehr vorteilhaft unterscheidet und die enge Bindung an die Gattungen der Vorlagen, von der die französische Publikation ausging, zum Teil überwindet. Doch bestehen hinsichtlich der Vollständigkeit in der Erfassung des Materials noch einige Unklarheiten, von den Supplikenregistern und dem Finanzmaterial ganz zu schweigen. Damit ist aber immerhin dem Benutzer die Möglichkeit gegeben, bei Spezialfragen alle erhaltenen Stadien des Geschäftsganges zu konsultieren. Ebenso ist der Hinweis auf die Arbeiten von Bock, Giusti, Despy und Renouard sehr dienlich.

Tübingen

K. A. Fink

- L. M. Bååth: *Diplomatarium Svecanum, Appendix. Acta Pontificum svecica I, Acta cameraria vol. II*, ann. MCCCLXXI – MCDXCII. *Auspiciis archivi regni Sveciae. Holmiae (P. A. Norstedt & filii) 1957. XV, 758 S., br. schwed. Kr. 45.-*

Die Erschließung der vielschichtigen Registerserien des Vatikanischen Archivs hat durch die vorliegende schwedische Publikation eine große Bereicherung erfahren. Dies gilt natürlich in erster Linie für die Territorialgeschichte der schwedischen Landschaften. In schöner Zusammenarbeit von Jahrzehnten haben dänische, schwedische und finnische Forscher die Masse der vatikanischen Quellen durchgearbeitet und schon eine stattliche Reihe von Quellenbänden publiziert. Darüber gibt das Vorwort erschöpfend Auskunft.

Eine eigene Serie ist den Kammermaterialien gewidmet; ein erster Band, die Jahre 1062 – 1370 umfassend, war 1942 abgeschlossen. Der jetzige starke zweite Band geht von 1371 – 1492 und enthält die Nummern 763 – 1545. Der Bearbeiter dieser Bände L. M. Bååth, an dessen ehrwürdige und sympathische Gestalt sich alle Benutzer des Vatikanischen Archivs gerne erinnern werden, gehört zur alten Garde der „ausländischen Römer“. In seinem Beitrag zur Festschrift für den Archivpräfekten Angelo Mercati: *L'inventaire de la Chambre apostolique de 1440 (Miscellanea archivistica Angelo Mercati = Studi e testi 165, 1952)* hat er das bekannte Inventar der Bestände der apostolischen Kammer exakt ediert und eingehend kommentiert.

In der Einleitung dieses Bandes handelt B. über die Quellen und die Methode ihrer Publikation und greift am Schluß des Bandes – vor den Indices – das Thema nochmals auf: *de libris camerae apostolicae et sacri collegii cardinalium, quibus nititur vol. II huius editionis (SS. 697 – 720)* mit ziemlich eingehenden Bandbeschreibungen und verzeichnet auch die aus anderen Archiven und Bibliotheken stammenden Quellen. Es ist ein großer Vorzug dieses Werkes, daß auch die heimische originale und kopiales Überlieferung mitberücksichtigt wird. Dabei fällt die relativ große Zahl von in Schweden erhaltenen Papsturkunden und Briefen des apostolischen Kämmerers auf, nicht zu vergessen die interessante Kollektorenab-

rechnung von 1491 (Nr. 1529). Sieht man einmal von dem besonderen Wert für die Geschichte der nordischen Staaten ab, so ergeben sich darüber hinaus noch Tatsachen von allgemeiner Bedeutung. Zunächst einmal deswegen, weil hier die Einzelstücke fast immer im vollen Wortlaut gegeben sind. Da für die europäischen Kernländer des Mittelalters eine Veröffentlichung der vatikanischen Reichtümer in extenso wegen den ungeheuer großen Massen nicht möglich und auch nicht nötig ist, wird man immer gerne nach diesen so sauber edierten Urkunden greifen, wenn es sich etwa um Fragen der Diplomatie handeln sollte. Die Beigabe der Vermerke auf den Originalen oder auch aus der Registrierung läßt für die Erkenntnis des kurialen Geschäftsganges sehr vieles entnehmen, auch wenn die Lesungen dieser schwierigen Stellen in ganz wenigen Fällen vielleicht nicht sicher getroffen sind. Zudem gewährt der lange Zeitraum, über den sich die Veröffentlichung erstreckt, die Möglichkeit des Vergleiches von mehreren Pontifikaten, etwa für die Beobachtung des Aufkommens und der Verbreitung der „sola signatura“ bei den Suppliken und zur Entwicklung der neuen Gattung der Breven, also in Zeiträumen, die die großen Regestenwerke der anderen Länder noch lange nicht erreichen werden. Ein dritter Band geringeren Umfangs soll mit den Materialien für die Jahre 1492 – 1517 die Publikation beschließen. Möge es dem hochbetagten Gelehrten noch vergönnt sein, sein Lebenswerk zu Ende zu führen.

Tübingen

K. A. Fink

Friedrich Gerke: Der Tischaltar des Bernard Gilduin in Saint Sernin in Toulouse. Über das Verhältnis der südfranzösischen Frühromanik zur altchristlichen Plastik (= Akademie der Wissenschaften und Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrg. 1958, Nr. 8). Mainz (Akademie) und Wiesbaden (Steiner) 1959. 63 S. (= S. 451–513) 104 Abb. a. 57 Tfln. broch. DM 17.40.

Die Arbeit F. Gerkes hat eine ausgesprochen formgeschichtliche Zielsetzung und läßt geistes-, theologische- und sozialgeschichtliche Aspekte weitgehend unberücksichtigt. Dennoch ist sie auch für die Disziplin der christlichen Archäologie und für den Kirchenhistoriker von Interesse. Der Verfasser geht zunächst von zwei Thesen aus: 1. Der bereits von Paul Deschamps gründlich untersuchte Tischaltar, der sich heute im nördlichen Teil des Querschiffes der Kirche Saint Sernin in Toulouse befindet, sei „zweifellos der ehemalige Hochaltar, den Papst Urban II. am 24. Mai 1096 geweiht hat, und der laut Inschrift zu Ehren des heiligen Saturninus im Auftrag der Bruderschaft von Saint Sernin von dem Bildhauer Bernard Gilduin gearbeitet war. Er ist ein Tischaltar mit eingetiefter Platte. Dieser Typus ist in altchristlicher Zeit, besonders in der Provence, der normale“ (S. 458). 2. „Der Altar des heiligen Saturnin ist ein Spätglied einer langen Reihe von Tischaltären, deren Tradition nicht erst in romanischer, sondern schon in karolingischer Zeit beginnt. Die älteste Gruppe weist P. Deschamps um 1000 einer Werkstatt zu, die er im 10. Jh. in Saint Pons in Thomières lokalisiert, da alle Stücke aus einem Marmor, der in dieser Gegend gebrochen wird, gearbeitet wurden und in der Dekoration große Ähnlichkeit haben“ (S. 461). G. zählt die Altäre dieser Gruppe auf und nennt die Datierungsanhalte und kommt dabei zu dem Zeitraum von 948 bis 1038. „Die Hauptvertreter dieser Gruppe . . . zeigen in Struktur und Ornament der Tischplatte untereinander und mit der Mensa von Saint Sernin in Toulouse folgende Übereinstimmungen: die Abfolge von Kante, Kehle, Wulst, Rundbogenfries, Stufe, Platte, den teilweise mit Schuppenwerk umwickelten Rundstab, die Hufeisenform der Eckbögen, die diagonalen Lilien, den Ecksporn, der die innere Stufe überquert und die gänzlich schmucklose innere Platte“ (S. 462). Daraus folgert G.: „Diese Übereinstimmungen sind so wesentlich, daß man eine Werkstatt-Tradition über 100 Jahre annehmen oder mindestens ein Wiederaufleben der im Kloster Saint Pons in Thomières zuerst faßbaren

Mensentradition in Toulouse am Ende des 11. Jhs.“ (S. 462). Aufgrund der Datierung der Mensa von Capestang (zwischen 898 und 923) kommt G. zu der Ansicht, aus den Fundumständen könne man vorsichtig schließen, „daß diese Tradition im 10. und 11. Jh. einen starken Auftrieb hatte“. Ein Beispiel ihres Abklingens sei die Mensa von Cluny, „die, obwohl sie nach dem Weihedatum etwa gleichzeitig mit der von Saint Sernin ist, das alte Schema in äußerst reduzierter Form wiederherstellt. . . . Das 12. Jh. ist dieser urchristlich anmutenden Altarform im Zuge des raschen Fortschritts der Monumentalskulptur, der Reliefs auf den Blockaltären und bei der allmählich sich entwickelnden Retabelplastik nicht mehr geneigt. Das 10.–11. Jh. ist also die klassische Zeit dieses Typus, der sich nicht allein auf die Form des viereckigen Tischaltars beschränkt, sondern von dem sich auch kreisrunde Formen der Altarmensa in der Kathedrale von Besançon und halbkreis- bzw. ovalförmige Typen wie den Tischaltar im Museum von Vienne nachweisen lassen“ (S. 463). Anhand reichen Bildmaterials führt G. dann Vergleiche zwischen dieser Gruppe und den altchristlichen Altären durch und kommt schließlich zu folgenden Ergebnissen: „1. Der Saturninusaltar des Bernard Gilduin in Toulouse vertritt in der Renaissancebewegung des ausgehenden 11. Jahrhunderts den Typus des einetigsten altchristlichen Tischaltars, der im christlichen Altertum in ganz Südfrankreich, seit dem 5. Jh. in den Pyrenäen und in Spanien verbreitet ist. 2. Der Saturninusaltar benutzt als Hauptmotiv das altchristliche Victorienmotiv, wie es figural, allegorisch und abstrakt im Altertum für Presbyterienmosaiken, Sarkophage und Altäre benutzt wird. 3. Die zwölf Apostelrosen auf dem Saturninusaltar . . . wurzeln in der Rosettensymbolik aquitanischer Ornamentsarkophage des 5. Jh.“ usw. (S. 494 f.). Er vertritt schließlich die Ansicht, daß der Figurenstil der Tolosaner Bauhütte um 1100 von der altchristlichen Tolosaner Werkstatt, von der sich die sog. aquitanischen Sarkophage verbreitet hätten, abhängig sei, und glaubt von einer „Renaissance“ in dem Sinne sprechen zu dürfen, daß sich hier „der Durchbruch zur antiken Tradition des eigenen Landes vollzogen“ habe (S. 506).

Wenn man — gemäß dem richtunggebenden Aufsatz des schwedischen Gelehrten Gregor Paulsson „Die zwei Quellpunkte der romanischen Plastik Frankreichs Toulouse und Cluny“¹ — die Fiktion lokaler Bildhauerschulen und die sich darauf stützenden stilhistorischen Folgerungen fallen läßt, dann dürfen wir folgendes als wertvolles Ergebnis der Arbeit über den Tischaltar von Saint Sernin entnehmen: Von urchristlicher Zeit an bis hin in die Zeit um 1100 war in den südfranzösischen Kirchen die Form des Tischaltars geläufig. Der plastische Schmuck dieser Altäre weist so weitgehende Übereinstimmungen auf, daß G. geradezu auf Schulabhängigkeit schließen zu können glaubt. Die Symbolik der Tolosaner Plastik um 1100 entspricht noch der des 5. Jahrhunderts. Das darf als ein Zeichen dafür gewertet werden, daß die religiösen Vorstellungen, in denen die Symbole ja wurzeln, in den wesentlichen Zügen noch die gleichen waren. Im 12. Jahrhundert vollzieht sich in der Altarplastik und auch in der Altarform ein deutlicher Wandel. Die Neuerungen zeigen an, daß sich damals die Vorstellungen vom Altar und seinem Sinn entscheidend änderten.

G. bezeichnet den Tischaltar von Saint Sernin als den „Hochaltar“ der Kirche; er meint damit offensichtlich, dieser Altar sei der Hauptaltar gewesen. Der Hauptaltar war in frühmittelalterlicher Zeit aber der sogenannte „Kreuzaltar“ in der Mitte des Gotteshauses.² Gerke weist nun dankenswerter Weise nach, daß die Form dieses Altares bis in die Zeit um 1100 in Südfrankreich die des Tisches, des vier-

¹ Gregor Paulsson, Die zwei Quellpunkte der romanischen Plastik Frankreichs Toulouse und Cluny, in: FORMOSITAS ROMANICA, Beiträge zur Erforschung der romanischen Kunst, Joseph Gantner zugeeignet (Frauenfeld, Verlag Huber & C., 1958), S. 7–27, bes. S. 12.

² Vgl. Alfred Weckwerth, Das altchristliche und das frühmittelalterliche Kirchengebäude ein Bild des „Gottesreiches“, in: ZKG 69 (1958) S. 26–78, bes. S. 71–76.

eckigen Speisetisches mit glatter Tischplatte, war. Er legt außerdem dar, daß diese Tradition bis in die altchristliche Zeit zurückreicht. Dieses Ergebnis der Arbeit Gerkes schlägt die Brücke zwischen Mittelalter und christlicher Antike. Der Niederländer Albert Gerard Luiks hat erst jüngst in seiner Amsterdamer Dissertation „Cathedra en Mensa“³ aufgezeigt, daß der Abendmahlstisch im altchristlichen Kirchengebäude Nordafrikas mitten im Gemeinderaum, inmitten der Gemeinde stand. Gerke erbringt nun den Nachweis, daß der Hauptaltar des mittelalterlichen Kirchengebäudes, der Kreuzaltar, der ja seinen Platz auch inmitten der Gemeinde hatte, die Tradition des altchristlichen Abendmahlstisches, des „Tisches des Herrn“, fortsetzte und bis in die Zeit um 1100 auch äußerlich die Gestalt des Tisches, des Speisetisches, beibehielt.

Die reiche Bebilderung der Arbeit Friedrich Gerkes läßt noch eine Eigentümlichkeit dieser Tischaltäre mit rechteckiger, innen glatter Tischplatte erkennen, auf die G. zwar nicht aufmerksam macht, die aber Perspektiven öffnet, denen nachzugehen es sich lohnen würde:

Der Abendmahlstisch (= Tischaltar, „Tisch des Herrn“) von Saint Sernin in Toulouse hat durchaus die Form des Speisetisches. Die Tischplatte ist im großen und ganzen glatt. Der hauptsächlichste Schmuck befindet sich an ihren Außenkanten, die den Gläubigen zugewendet sind. Das Gleiche ist bei den andern Tischaltären dieses Typs der Fall. Die Hauptfigur bzw. das Haupt-Sinnzeichen ist bei allen diesen Tischen das Bild Christi bzw. das Monogramm Christi. Der Tischaltar von Saint Sernin weist das Bild Christi nicht nur an der Kante der der Gemeinde zugewandten Langseite, sondern auch auf den ebenfalls der Gemeinde zugewandten Kanten der Schmalseiten auf. Christus wird hier als Orans oder lehrend oder segnend (an der Langseite mit Engeln, die das Bildnismedaillon tragen) der Gemeinde vor Augen gestellt. So wird die Gemeinde mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß an diesem Tisch Christus der Herr ist. Er ist der Mahlherr, der die Gemeinde bewirkt. Auch das entspricht altchristlichen Vorstellungen, wie Johannes Betz in seinem Buche über die Eucharistie zur Zeit der griechischen Väter aufzeigt.⁴

Anders auf den runden und ovalen Altarplatten, die F. Gerke in Abb. 9–11 wiedergibt! Auf diesen Altären wird der Opfergedanke herausgestellt. Heilige, die Märtyrerkronen in den Händen halten und diese darbringen, folgen einem Engel; es wird an das Blutopfer der Märtyrer erinnert. Auf dem andern abgebildeten Altar sehen wir das Lamm Gottes als Hinweis auf den Opfertod Christi und das sogenannte Monogramm Christi. Diese Darstellungen befinden sich alle auf der Oberseite der Platte und sind zu Gott hin dargestellt. Sie werden nicht der Gemeinde, sondern Gott vor Augen geführt. Es gab im mittelalterlichen Kirchengebäude eine Vielzahl von Altären, auf denen die Gläubigen beim Opfergang der Gemeinde ihre mitgebrachten Gaben niederlegten. Sollten etwa der Abendmahlstisch (= Hauptaltar) und die Altäre (= Nebenaltäre) bis ins hohe Mittelalter hinein in ihrer Zweckbestimmung und infolgedessen auch in ihrem plastischen Schmuck und in ihren Ornamenten deutlich unterschieden worden sein? Man müßte, um ein klares Bild zu erhalten, die altchristlichen und die frühchristlichen Altar- und Abendmahlstisch-Reste bis zur Zeit um 1100 hin untersuchen, d. h. bis zu der Zeit hin, in der die Altäre, wie F. Gerke in seiner aufschlußreichen Arbeit zeigt, wesentlich andere Ausdrucksformen annahmen und damit vermutlich auch ihren Charakter änderten.

Cuxhaven

A. Weckwerth

³ Albert Gerard Luiks, *Cathedra en Mensa. De Plaats van Preekstoel en Avondmaalstafel in het oudchristelijk Kerkgebouw volgens de opgravingen in Noord-Africa*. Diss. theol. Amsterdam 1955.

⁴ Johannes Betz, *Die Eucharistie zur Zeit der griechischen Väter*, Bd. I, 1: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen Patristik* (Freiburg i. Br., Verlag Herder, 1955), bes. S. 74–81: „Die Eucharistiefeier der Urkirche als Mahlveranstaltung des erhöhten Herrn“.

Hans Ankwiczy-Kleehoven: *Der Wiener Humanist Johannes Cuspinian, Gelehrter und Diplomat zur Zeit Kaiser Maximilians I.* Graz-Köln (Böhlau) 1959. XI, 344 S., 16 Taf. geb. DM 24.80.

Der Veröffentlichung des Tagebuchs (1909) des aus Schweinfurt gebürtigen Wiener Humanisten Johannes Cuspinianus (Spießheimer) 1473–1529, seiner Korrespondenz (1933), die ich seinerzeit in der *Theol. Revue* 33 (1934) Sp. 59 f. anzeigte, sowie einer Dokumentensammlung über ihn (1957), läßt Verf. nunmehr als reife Frucht lebenslanger, beharrlicher und scharfsinniger Forschungen eine umfassende Biographie folgen, die auch hochgespannten Erwartungen entspricht. Der seit 1492 mit kurzen Unterbrechungen in Wien ansässige Poeta laureatus und Arzt, der Mitglied der „Gelehrten Donau-Gesellschaft“ des Conrad Celtis war, wurde von Maximilian I. häufig zu diplomatischen Sendungen nach Ungarn und Polen gebraucht (S. 47–88, 147–167, 172–186) und war seit 1515 „Stadtanwalt“, d. h. Vertreter der Landesregierung bei der Stadt Wien. Weder diese Tätigkeit im öffentlichen Leben noch die durch seine zweite Heirat begründete Wohlhabenheit hielten ihn von der Fortsetzung seiner Schriftstellertätigkeit ab: seit 1511 entstanden seine Hauptwerke *De consilibus Romanorum* und *De Caesaribus atque Imperatoribus Romanis*, die allerdings beide erst nach seinem Tode 1553 bzw. 1540 auf Veranlassung Christoph Scheurls und mit Hilfe Nikolaus Gerbels gedruckt wurden (S. 265 ff.); für beide gibt Verf. eine ausführliche Quellenanalyse (S. 302–327). Für die Kirchengeschichte fallen manche interessante Nachrichten ab: die Verhandlungen über die Liga von Cambrai (S. 47 ff.), die Bemühungen um die *Editio princeps* des Otto von Freising (S. 127 ff.), die Beteiligung am Reuchlin-Streit auf humanistischer Seite (S. 143 ff.), die Disputation Johann Ecks in Wien (S. 150 f.). Die 636 Bände umfassende Bibliothek C.s wurde von Johann Fabri angekauft (S. 266). Der berühmte Lutherbrief an C. vom Abend des Wormser Verhörs (S. 200 f.) hat diesen freilich nicht gehindert, entschieden, ja schroff gegen Luthers Stellung zu beziehen (S. 203). Der Oedenburger Tag und das Zusammentreffen mit Kardinal Lorenzo Campeggio und seinem Sekretär Nausea 1524/25 bezeichnen das letzte Auftreten Cuspinians auf der politischen Bühne. Die von ihm vorausgesehene Katastrophe von Mohács (1526), die Unruhen in Deutschland und persönliches Mißgeschick (Vermögensverluste durch den Brand Wiens) verdüsterten den Lebensabend des Humanisten, der in der Niederschrift einer historisch-geographischen Landeskunde Österreichs, der „Austria“, Ablenkung und Trost suchte. Sie sollte Ferdinand I. und seinem Kanzler Cles gewidmet werden, wurde aber ebenfalls erst 1553 zusammen mit dem Werk über die Konsuln gedruckt; Quellenanalyse S. 323–27. Bibliotheksgeschichtlich interessant der Exkurs über das Schicksal der Bibliothek des Corvinus (S. 111–126).

Das prachtvolle und tief sinnige Porträt C.s und seiner ersten Gattin Anna Putsch von Lukas Chranach, ein späteres Familienbild, das *Exlibris*, das seiner Zeit der unvergeßliche Kurt Rathe gedeutet hat, der Cuspinian-Altar der Deutsch-Ordenskirche, das Grabmal im Stephansdom, eine Reihe von Inschriften und Schriftproben bilden den vorzüglich ausgewählten Schmuck dieses in jeder Hinsicht hochehrwürdigen, in bestem Sinn des Wortes gelehrten Buches, das die beste Tradition deutscher humanistischer Forschung weiterführt.

Bonn

H. Jedin

Reformation

Ernst Bizer: *Fides ex auditu*. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther. Neukirchen Kr. Moers (Verl. d. Buchhdlg. d. Erziehungsvereins) 1958. 160 S., kart. DM 14.70.

This essay is a contribution to Luther studies of importance and value. The author's main contention is that Luther's discovery concerning the meaning of "Justitia Dei" occurred 1518-9 (against a number of modern scholars who consider 1514-5 a likely date), but the value of this work does not stand or fall with this attempted demonstration. It is the method of the author to investigate the principal sources for Luther's development, paying special attention to Luther's vocabulary, a delicate and dangerous task for a period when Luther's thought was in movement, and where his use of words is not always precise, and where old and new elements in his thought jostle side by side. In the course of this investigation Professor Bizer makes so many stimulating points, so many profound comments that future scholars will neglect at their peril this rich and informative discussion. The author tells us that he has been able to work over these subtle and intricate matters in successive seminars, so that to deal adequately with his arguments, a reviewer would need a Sabbatical year.

In going against the trend of modern Luther scholarship, Professor Bizer accelerates a movement already discernible in Scandinavia and Germany, in the important essay by W. Link and in the recent work by Østergaard-Nielsen whom Bizer quotes with approval to the effect that

„Es ist daher eine Schwäche, die die durch die dialektische Theologie inspirierte Luther-Forschung mit der älteren liberalen Theologie teilt, wenn man mit Vorliebe den Theologiebegriff von den Schriften des jungen Luthers ableitet und von dort aus den älteren Luther kritisiert“. („Scriptura sacra et viva vox" 104)

There is perhaps a real parallel here between the "Quest for the historical Jesus" and the search for the historical Luther. It belonged to the liberal age to establish firmly the critical method, and to insist on loyalty to the sources, but this has been followed more and more by an insistence on the Jesus of faith, and the importance of what his followers believed about him. So it has been with Luther studies. Surely Scandinavian Lutheran "motif research" must have dissolved into subjectivism long ago had there not been from the time of Billing onwards, the recognition that a severely historical and scientifically philological technique was indispensable. The publication of the corpus of Luther's early lectures was of the utmost importance for his historical and theological assessment and it was entirely desirable that the traditional views of Luther should be critically examined in the light of this new material, and that it should take time for this to be assimilated. Indeed, if there is a real point in Østergaard-Nielsen's criticism, one feels that there is an even graver danger in this latest trend, of reading back into Luther the formal categories of Lutheran theology. I find Professor Bizer's closing sentence disquieting — „Dieses Doppelte ist bezeichnend für die lutherische Lehre vom Sakrament: das Sakrament wird vom Wort aus verstanden, und das Wort selbst bekommt sakramentalen Charakter. Der Ausgangspunkt für beides ist das neue Verständnis von Röm. 1, 17: ‚Im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart, d. h. sie wird durch das Wort geschenkt“ — that is indeed, good Lutheran doctrine. But is it really what Luther discovered about "Justitia Dei"?

But let us say at once that Professor Bizer accepts the critical canons of the best Luther scholarship, and handles the evidence with skill and fairness. In his refusal to avoid difficult texts he compares more than favourably with Holl and Vogel-sang.

The investigation rightly begins with the famous Autobiographical Fragment (Hereafter AF) of 1545 (WA 54. 179–87). This embodies a number of problems, and Professor Bizer might agree that no solution can solve them all, and that his own, if true would only leave fewer untidy ends than most. Under the year 1519 Luther wrote: —

“Redieram ad psalterium denuo interpretandum, fretus eo, quod exercitior essem, postquam S. Pauli epistolas ad Romanos, ad Galatas, et eam quae est ad Ebraeos, tractassem in scholis“.

The superficial impression of this is that in 1519 Luther could turn to a second commentary on the Psalms, armed with a new understanding of what he goes on to describe as his problem. i. e. the meaning of *Justitia Dei* in Rom. 1, 17, and that this discovery lay immediately in this period. Those who reject this view take Luther's discussion here of *Justitia Dei* to be a digression, a return in thought to the period before his discovery, which, they say is made allowable by the pluperfect “captus fueram cognoscendi Pauli“, or have been driven to the rather desperate thought that Luther has made a mistake and muddled together his two attempts to interpret the Psalms.

It is a merit of Bizer's essay that he solves this problem and enables us to read Luther's account in AF in a plain and straightforward manner. Moreover, he brings forward from Luther's new lectures on the Psalms (WA 5. 144. 1. ff.) a quotation from the period 1519–21 which has all the main ingredients of AF about the “*Justitia Dei*“; Rom. 1, 17, the “*connexio verborum*“, the change from an active to a passive interpretation, the confirmation of his view in Augustine's “*Spirit and Letter*“. We have to weigh these advantages against difficulties which then arise.

Bizer's first chapters are necessarily occupied in criticism of Vogelsang, the chief exponent of the view that Luther's discovery occurred in 1514 and is traceable in the “*Dictata super Psalterium*“. Against him Bizer makes some telling points. Vogelsang's hermeneutical solution, that Luther combined the literal-prophetical (Christological) and tropological interpretation of “*Justitia Dei*“ was a brilliant but perhaps too tidy hypothesis. I do not think we can any longer press Ps. 70, 1 as the point at which Luther's discovery clearly emerges. Bizer's point that there is here no wrestling with Rom. 1, 17 and the “*connexio verborum*“ however may indicate a weakness of his own, which is to underestimate the importance of distinguishing Luther's discovery, in his own private meditation, from the point at which such a discovery might emerge in a mass of potential lecture material. Here, as in one or two other places (e. g. Heb. 7, 1 and the sermons on Righteousness perhaps Bizer does not allow enough for the immediate context of Luther's discussions).

Bizer argues that in these first lectures on Psalms Luther is working to a “*humilitas*“-theology which at no point breaks with what we already find in Staupitz (whom Bizer quotes to good effect), in the conflation of a Taulerite mysticism and “*modern devotion*“. But there is some evidence that “*humilitas*“ is beginning to move in Luther's thought away from a moral virtue, into the new theocentric sequence “*odium sui — accusatio sui — humilitas — humiliatio — fides*“. Luther's preoccupation in these lectures with “*Judicium*“ rather than with “*justitia*“ is another indication that he is concerned with repentance, which involves the destruction of man's own self-righteousness, and so with the destruction of the old man, rather than with the building up of the habits of right virtues on the basis of infused grace (he had already begun to attack the “*habitus*“ teaching in 1509). Important essays by Sormunen and Pinomaa have pointed out that Luther at this time seems often to suggest “*salvation by humility*“ but it is worth pointing out that “*odium sui*“ does not disappear with the Young Luther, that it is the heart of Luther's first Thesis of 1517 and is retained in the “*Resolutions*“ on them of 1518. While it is plain that in these lectures Luther has not worked out or perceived his final dialectic of Law and Gospel (though at WA. 3. 246. 19 ff. he uses the imagery of God's Strange, and God's Proper Work) there is evidence that he does not think of it as unevangelically as Bizer supposes. Thus when in a later chapter Bizer

shows it to be a mark of the mature Luther to insist that Christian obedience must be joyful, unconstrained, spontaneous we can point already to WA. 3.649.2 "Qui in fide et spiritu est, ipse in corde et libertate et hilaritate deo servit et vias ejus ambulat".

It is when we come to Luther's Lectures on Romans, that my own difficulties with Bizer's solution arise. For the word "Justitia" is not just a word, it is the main theme of the Epistle to the Romans. Why should Luther undertake a course of lectures on this Epistle and to treat of "Justitia" again and again and often in moving and evangelical language, when it was a word which to the end of his life would fill him with instinctive horror, and which stood blocking the way to his understanding of St Paul? Like Dr. Kingsley Barrett who has also worked through these Scholia, I find it hard to believe that this fine commentary is the work of a man who could not get to grips with Pauline theology. And if it be said that here Luther has not moved much beyond an Augustinian theology, I would ask, in the light of the reference in AF to "Of the Spirit and Letter" whether Luther claims very much more at this stage? There are I consider many echoes of AF in the lectures on Romans, not least the argument at 4, 7 with the Schoolmen who makes an exaction of Grace. In his examination of this passage which Bizer with characteristic fairness admits to be striking, Bizer insists that Luther still misunderstands legalistically what is meant, for he does not simply say that „Die Gnade Geschenk ist“. But in fact Luther does say so "ut nobis . . . gratiam daret" (WA 56. 279. 2), and continues "God offers grace to the humble", and if it be said that here God seems to demand penitence and humility as a condition of grace, we point out that Luther uses language which can similarly be interpreted as late as 1531-2 - (WA 40. 331 ff. ut agnoscentes peccata justificet et eorum misereatur).

Here again Luther insists on the joyful, spontaneous character of Christian obedience (WA. 56. 278. 25 etc.) The frequent references to the alien righteousness of Christ, the constant Christological reference show how Luther is not bounded by an earlier view of Christ as simply "Exemplum" and "Sacramentum". Such a fine passage as WA 56. 204. 14 "He has made His righteousness mine, I am righteous with the same righteousness as His. My sin cannot swallow Him but is swallowed up in the infinite abyss of His righteousness, who is God blessed for ever" - speaks of that "marvellous exchange" of righteousness, which Bizer notes as a mark of the mature Luther.

I still think that it makes more sense of the internal structure of Luther's Romans if he had already made his discovery about *Justitia Dei*. And this ties up with other facts about his development, the fact that his attack on scholastic theology had become "our theology" of Augustine and the old Fathers by 1516, the fact that he had by now come to know at first hand Augustine's "Spirit and the Letter" (which at the latest he must surely have known by the time his colleague Karlstadt was lecturing on it in 1517). Moreover what he says in this commentary is of a piece with the famous letter to Spenlein of April 1516, a passage which does not square easily with Bizer's view of Luther's development.

In the lectures on Galatians (which Bizer tackles in a later chapter, in the light of Luther's Commentary) Bizer examines two important passages, Gal. 2, 16 and 2, 19. According to him Luther still equates faith with humility, and makes the destruction of the old man a partial pre-requisite for justification. But when he quotes Luther's statement that faith is the real content of the Beatitudes (WA 57. 70. 16) "quia ipsa est mors veteris hominis et vita novi" he ignores the phrase "et vita novi" with its enormous positive connotation for faith. And when he further says of the statement that God does not impute sin, "propter fidem et coeptam confirmationem" that this is "Das Gegenteil von sola fide . . ." and asks, „ist das etwas anderes als ein (wie immer von Gott gewirktes) meritum de congruo?“, he does ill justice to Luther's argument. What Luther intends he has made plain two sentences earlier (WA 57. 74. 9) "omnes fideles sunt justi propter Christum in quem credunt et cui incipiunt fieri conformes per mortificationem veteris

hominis". Here „propter Christum“ is the all important word. The opposite of salvation by faith alone would be salvation by works alone, but even the thought of conformity with Christ is here described in terms of the "mortification of the old man", as something utterly out of the power of man part from grace. It is not intended as a meritorious cause of the non-imputation of sin, but as something made possible only by the "lex spiritus". I do not say that this is "sola fide" but it is very far from its opposite, and in view of Luther's imprecision in other places, later as well as earlier, I should give him the benefit of the doubt here.

When we come to the lectures on Hebrews Bizer can point to notes of maturing theology, for the break-through, according to him, was near at hand. He rightly points to the passage Heb. 7, 1. Here indeed are Rom. 1, 17 and Psalm 30, 1, and the analogy of other words (*misericordia dei, salus dei*).

But perhaps Bizer does not sufficiently allow for Luther's exegetical problem here. *Justitia* is a title of Melchizedek, and since he is a type of Christ it appears to be a divine name, a divine attribute. But now Luther says that in the Scriptures "*justitia*" Dei is not generally taken for what God is in Himself ("male intelligatur" — if he had not made his discovery must he not have said "*bene intelligatur*?" — and can only be understood in this way if it is applied to faith which lifts the heart and unites a man with God — in other words what appears to be an objective divine attribute might on these terms and even here, be seen to be a divine gift. Bizer thinks Luther is coming towards his discovery but is being oversubtle, but perhaps it is Bizer's subtlety? It seems to me more likely that Luther is not trying to explain how *Justitia* can become a gift, but how a text of scripture in which *justitia* appears as a divine attribute can be explained in terms which rule out the active view of *Justitia Dei*.

The next chapters in Bizer's work are of importance, and of permanent value. Here Bizer examines Luther's discussion of the issues raised by the Indulgence controversy, in the Theses, in the Resolutions on the Theses, and in the Acta Augustana of 1518. Bizer develops ideas put forward by Jetter into a most skilful appraisal of Luther's views of the sacrament of Penance and of the eucharist, in the part played by a doctrine of certainty (*Gewißheit*), and of peace conscience gained by believing the word of Christ. This is the core of the book and it is most illuminating: the subsequent chapters on Luther's sermons and his exposition of the Lord's prayer are less cogent and convincing.

Finally, the argument is recapitulated and the significance of Luther's discovery examined in the realm of sacramental theory. But it is here that earlier misgivings return. „Was Luther entdeckt hat, ist zunächst die Theologie des Wortes und im Zusammenhang damit die Bedeutung des Glaubens“. That Luther did in fact develop his theology of the Word in relation to Faith in these years I take to be demonstrated by Bizer. But is this what AF refers to? Is this really what Luther was after in "*Justitia Dei*"? My objection to Bizer's study is that it pays attention to „Evangelium“ (which he interprets in an unnatural way here as though it were the preaching of the Word in the Lutheran sense) and "Faith", rather than to "*Justitia*". Indeed as far as Romans is considered I consider Luther's early lectures to be a better handling of the problem than what Bizer takes to be his mature doctrine 1517–9, because of the earlier Christocentric concentration. Bizer assumes, but I cannot, that what was discovered in Rom. 1, 17 in AF is "*sola fide*". But I think we expound AF much more sensibly if we take it to be concerned with the change from an active to passive sense of *Justitia Dei*, from a divine attribute to a divine gift. This would be a much more modest discovery, but it would not be really less important, for it would remove the great stumbling-block which stood in the way of Luther entering into the Pauline world. As I have hinted (and the reference in AF to "Spirit and Letter" supports the view) I do not think it necessary to believe that at the time of this discovery Luther had moved much beyond an Augustinian theology, but he could now go on to work out the impli-

cations for this doctrine of justification as he developed them out of the pressures of his own inner life, and after 1517, in the context of the great Church struggle.

It is true that in the tension of this problem, "Justitia Dei" held within itself the whole dialectic of Law and Gospel, on the one side the destruction of man's self righteousness, and on the other his turning in faith towards the alien righteousness freely given in Christ. It is true that for Luther this abandonment of self righteousness is for Luther in his early lectures a sequence to which a series of words point — "accusatio sui, odium sui, humilitas, humiliatio, fides". But Faith when it became the great master word did not contradict these, but took them up into itself. This is important, for it explains why we can find in Luther's early lectures expressions which parallel Bizer's "Fides ex auditu" of the mature Luther. Thus WA 4. 356.13 he says of Faith, "hunc enim ducit quo salvetur, et hoc per auditum verbi" and in WA 56.171. 28 (Bizer p. 23) "in solo evangelio . . . per solam fidem qua Dei verbo creditur". The truth is that for Luther faith had now come to have what Pinomaa calls an "existential" character: Faith and the Word have become for Luther by 1518 rich complexities which cover the whole movement of man from his own self righteousness towards the righteousness of God. But we can see how Cajetan could grievously misunderstand Luther at this point, as a good deal of Catholic polemic has done ever since, when it has said that Protestants believe that justification means accepting with our minds that Christ has made satisfaction for our sins.

Thus for me the discovery of "Justitia Dei" in AF seems to be more modest though not less significant for the Reformer's development than what is claimed by Bizer. And we should both agree that Luther's thought and vocabulary are in movement from 1509 onwards and that this development was accelerated from 1517-9 by the pressures of the growing controversy. Professor Bizer has done great service by his detailed investigation of Luther's writings 1517-9, so that for the first time it is possible to give a coherent account of the whole development 1509-21. For Luther's theology arose in no vacuum. In its early stages there was the pressure of his own religious and spiritual difficulties, and from 1517 onwards the need to clarify his thought in regard to Indulgences and the whole relation between the sacraments and inward religion. As I said of Vogelsang, that the nature of the materials make us "beware of certain conclusions", so about Professor Bizer's thesis I confess grave reservations, but am none the less deeply grateful for this fine and rewarding piece of research.

Manchester

Gordon Rupp

Robert Stupperich: *Melanchthon* (= Sammlung Göschen, Band 1190). Berlin (de Gruyter) 1960. 140 S., DM 3,60.

Robert Stupperich legt hier, gerade rechtzeitig zum Melanchthon-Jubiläum, eine gemeinverständliche Biographie des Mag. Philippus vor. In VII Kapiteln, die wiederum in insgesamt 18 Abschnitte unterteilt sind, wird ein erstaunlich umfassendes Bild vom Leben und von der Theologie Melanchthons gezeichnet. Die Darstellung verzichtet auf allen wissenschaftlichen Apparat, nicht aber auf historische Details und wissenschaftliche Genauigkeit. An vielen Stellen werden die Ereignisse bis in die Einzelheiten hinein geschildert, besonders bei den verschiedenen Unionsversuchen in den Dreißiger- und anfangs der Vierzigerjahre, und bei den Auseinandersetzungen um das Interim. All diese Einzelzüge dienen aber letztlich nur dazu, die Gestalt Melanchthons getreu und gerecht zu schildern. Seine Schwächen werden nicht verborgen, aber es wird gezeigt, wie schwierig oft die Situation war, in der er sich zurechtfinden und an verantwortlicher Stelle eine Entscheidung treffen mußte. Der Vf. beweist dabei eine souveräne Beherrschung zahlloser Details der Reformationsgeschichte und er nützt sie zu einem biographischen Überblick, der schnell orientiert und doch nicht im allgemeinen steckenbleibt. Bis die vom Vf. (vgl.

S. 135) und vielen anderen ersehnte Melanchthon-Biographie erscheint, wird man auf das vorliegende Göschen-Bändchen mit Interesse und reichem Gewinn zurückgreifen. Besondere Erwähnung verdient auch der Überblick über die Melanchthon-Forschung (S. 128 ff.), in dem auf manche interessante und nicht überall bekannte Tatsache hingewiesen ist.

Die Leistung des Vf.s muß um so dankbarer begrüßt werden, als heute ein Forscher, der den Versuch einer Melanchthon-Biographie unternimmt, nicht überall festen Boden unter den Füßen hat. Noch ist die Melanchthon-Forschung in wesentlichen Einzelfragen nicht einig und noch fehlt, was der Vf. mit Recht stark hervorhebt (S. 133 ff.), eine Melanchthonausgabe, die vollständig ist und editionstechnisch heutigen Ansprüchen genügt. Es ist deshalb selbstverständlich, daß man an einige Einzelheiten der Darstellung kritische Fragen richten kann. Dies ist um so mehr der Fall, als der Verfasser im Rahmen einer gemeinverständlichen Darstellung die Forschungsergebnisse nicht anführen kann, durch die seine jeweilige Ansicht begründet ist. Es seien nur zwei Anmerkungen allgemeiner Art gestattet. Einmal: Waren die Gnesiolutheraner wirklich nur die rechthaberischen Streithähne (vgl. S. 112 ff.) oder war ihr Protest gegenüber Melanchthon nicht auch in gewisser Weise notwendig, wenn auch die Form unerträglich war? Diese Frage legt sich schon deshalb nahe, weil der Vf. die Differenzen zwischen Luther und Melanchthon nicht verbirgt (S. 80 ff.). Sodann hätte man sich gewünscht, daß die innere Geschlossenheit in Melanchthons Denken und Handeln noch deutlicher gezeigt worden wäre. Nach Ansicht des Rezensenten hat Melanchthon immer auf Grund ganz bestimmter Prinzipien gehandelt, wenn er auch in verschiedenen Situationen durch sie zu unterschiedlicher Haltung geführt worden ist.

Aber diese Fragen ändern nichts an der Freude über das schöne Büchlein. Diese Freude ist übrigens nicht zuletzt auch dadurch hervorgerufen, daß der Vf. auf S. 134 und 136 so schreibt, als würde die von ihm herausgegebene sechsbändige Studienausgabe der Werke Melanchthons nunmehr vollständig vorliegen. Man kann nur hoffen, daß absichtlich und nicht zufällig so formuliert werden konnte.

München

A. Sperl

Bernhard Klaus: Veit Dietrich, Leben und Werk (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns Bd. 32). Nürnberg (Verein für bayer. Kirchengeschichte) 1958. XXIII, 445 S., kart. DM 39,40.

Bernhard Klaus hat in dieser Arbeit, die der Theologischen Fakultät in Erlangen als Habilitationsschrift vorgelegen hat, einen wesentlichen Beitrag zur Geschichte der Reformationszeit geliefert, indem er unter Heranziehung eines umfassenden archivalischen, handschriftlichen und literarischen Quellenstoffes, über den er in einer sorgfältigen Bibliographie Auskunft gibt, Leben und Werk Veit Dietrichs in breit angelegter und, wie mir scheint, abschließender Darstellung schildert.

Er kennzeichnet Veit Dietrich als einen Mann der 2. Generation der Reformationszeit. Im Dezember 1506 als Schusterssohn in Nürnberg geboren, in der Lorenzer Schule unter dem Rektorat des Johann Ketzmann vor allem von Wolfgang Jakobaeus erzogen, reifte Veit Dietrich während des 1522 begonnenen Wittenberger Studiums, das er 1529 mit der Magisterpromotion abschloß, unter all den politischen, theologischen und sozialen Kämpfen der Zeit heran. In Luthers Haus aufgenommen, wurde er nicht nur dessen „Ammanuensis“, sozusagen sein persönlicher Assistent, sondern genoß in weitem Maße Luthers Vertrauen, sodaß vielfach über ihn Wünsche an Luther herangetragen wurden, — bis ein offenbar wegen pekuniärer Sorgen entstandener Streit mit Luthers Frau Käthe ihn veranlaßte, dessen Haus zu verlassen. Nach kurzer Zwischenzeit fand er im Dezember 1535 durch die Berufung zum Prediger an der damals bedeutenderen der beiden Nürnberger Pfarrkirchen, der von St. Sebald, eine Wirksamkeit in der Heimat, wo er im 43. Lebensjahre starb.

Die wesentliche Lebensarbeit Dietrichs fällt daher in die zwei Jahrzehnte von 1529 bis 1549, und sie gibt dem Verfasser Gelegenheit, vom Blickwinkel Dietrichs her die Probleme, die die Zeitgenossen bewegten, historisch und theologisch aufzurollen. War Veit Dietrich am Marburger Religionsgespräch rein passiv, miterlebend, beteiligt, so kam ihm schon während Luthers Aufenthalt auf der Coburg 1530 die Rolle eines Verbindungsmannes nach Nürnberg und Augsburg und eines besorgten Helfers Luthers zu. In Nürnberg aber hatte er nun selbständig sich in den Fragen einer Landeskirche, die sehr stark von Andreas Osiander geprägt war, zurechtzufinden. Dort erhob sich um die offene Schuld, um die Frage der Privat- oder allgemeinen Beichte und Absolution Streit, in dem er sich ganz in den Bahnen der Wittenberger bewegte. Er selbst war in Nürnberg der erste, der ohne Priesterweihe zum kirchlichen Amt berufen worden war. Die Frage der Ordination wurde daher gestellt. Dietrich sah sie mit den Augen Luthers als durch die ordnungsmäßige Berufung zum Predigtamt vollzogen an. Konsequenter betrachtete er sein Amt nicht als priesterliches, sondern als Predigtamt: „Durch das Wort sperrt man ihnen (den Christen) den Himmel auf“ (S. 368). Deshalb lehnte er auch Osianders Trennung von *publicum ministerium* und dem Amt der Schlüssel ab und sah in sich und seinen Amtsbrüdern „etiam in privata absolute“ ganz und gar Botschafter des Herrn.

Dietrich war an der Einführung der Reformation in Regensburg und in den oberpfälzischen Ämtern Heideck, Hilpoltstein und Allersberg beteiligt. Der Schmalkaldische Krieg und das Interim, bei dessen Einführung er vom Amte suspendiert wurde, stellte ihn vor die Gewissensfrage der Grenzziehung zwischen Ausübung des kirchlichen Wächteramts und des Abgleitens in die politische Predigt. Sie schärfte auch seinen Blick für das Fortleben mittelalterlicher Bräuche und Auffassungen — ein Viertel Jahrhundert nach der gottesdienstlichen Reform in Nürnberg: das Tenebraeläuten (die „Schiedung“) am Freitag; die von König Ferdinand am Gründonnerstag 1543 auch an ein paar Nürnbergern vollzogene Fußwaschung; die Feier des Dreißigsten, also einer Seelenmesse, in einem Nürnberger Dorfe; das Beten des Ave Maria, das Dietrich 1547 aus der offiziellen Liturgie strich; die Elevation, um die ein nach Luthers Auffassung unnötiger Streit entstand, die als Gelegenheit einer heilbringenden Schau aber — gerade während einer Pestzeit — manche veranlaßte, niederzuknien und sich mit den Worten an die Brust zu schlagen: Gott sei mir armen Sünder gnädig! — das Ganze wohl nicht Zeichen für einen „Rückfall der Gemeinde in römischen Aberglauben“ (S. 323 f), sondern Fortbestehen einer Gewohnheit, die in einigen Gegenden des Nürnberger Landgebiets noch im 18. Jhd. als „rührende Zeremonie“ konstatiert wurde.

Dietrichs Wirksamkeit war nicht auf einen engen örtlichen oder landschaftlichen Rahmen beschränkt, sie erfaßte nachhaltig weite Kreise durch seine Buchveröffentlichungen. Daß neben dem im Vordergrund stehenden Dienst an der evangelischen Sache auch pekuniäre Erwägungen die Lust an der literarischen Arbeit erhöht haben, möchte ich gegen Klaus (S. 341) annehmen, und zwar auf Grund von Beobachtungen von Klaus selbst (S. 133 f, 348); garantierte doch die Veröffentlichung von Äußerungen Luthers im 16. Jhd. für Verleger und Bearbeiter eine sichere Einnahme. Die Nachschrift von Luthers Tischreden, die Veröffentlichung von Predigten und Vorlesungen und der Hauspostille Luthers wird von Klaus auf Grund der für die WA angestellten Untersuchungen erneut kritisch beleuchtet, aber unter dem Gesichtspunkt der Zielsetzung der Arbeiten Dietrichs auch positiv gewürdigt. Sicher hat Dietrich „zu glätten, zu verdeutlichen und zu vervollständigen“ gesucht, darin vergleichbar dem Denkmalspflieger, der ein historisches Monument nicht für wissenschaftliche Studien präpariert, sondern für den praktischen Gebrauch gestaltet. Daß dabei Dietrich den Gedankengang Luthers u. U. optima fide verfälschte, ist von dieser Einstellung her erklärlich, — entrinnt doch einem solchen Fehler kaum ein Denkmalspflieger. Aber schon Zeitgenossen und Luther selbst haben ihm sein Verfahren verübelt; hat er doch eigenmächtig die Formulierung Luthers in der Exegese

des 51. Psalms: „Cognitionem peccati esse causam secundam in iustificatione“ in die von Melanchthon gebrauchte Formel geändert: „causam sine qua non“.

Gerade solche Beobachtungen geben Klaus Veranlassung, Dietrichs theologisches Verständnis zu prüfen. Sein Urteil geht noch über Meinholds Kritik hinaus. Nach Klaus' gewichtiger Ansicht war Dietrich nicht nur kein „originaler Denker, der ein eigenes theologisches System . . . hätte entwickeln können“, sondern „die theologischen Unklarheiten, die er unkritisch und unproblematisch in seinem eigenen Gedankengefüge bestehen ließ, zeigen die seinem guten Willen gesetzten Schranken“ (S. 330). So spricht Klaus von den „unklaren Vorstellungen, die Dietrich von Luthers Theologie hatte“ (S. 339), ja er konstatiert: Dietrich „erkannte die Unterschiede in der Theologie Luthers und Melanchthons nicht“ (S. 330). Klaus nimmt diesem Urteil die Schärfe, indem er darauf hinweist, daß überhaupt dem Durchschnitt der Theologen diese Unterschiede bis zum Interim nicht aufgefallen wären. Von dieser Feststellung aus kann Kl. historisch gerecht zu der Streitfrage Stellung nehmen, ob Dietrich Lutheraner oder Philippist gewesen sei. Durch Untersuchung seiner Äußerungen zum Synergismus, zur Frage der Notwendigkeit guter Werke und zur Abendmahlslehre konstatiert er, daß Dietrich Lutheraner sein wollte, auch wenn er faktisch Lehrmeinungen Melanchthons folgte. Das Urteil des Verfassers, daß er damit im Grunde die spätere Haltung Nürnbergs vorweg nahm, das „die Unterschrift unter die Konkordienformel verweigerte und dennoch lutherisch blieb“, kann ich freilich nicht unterschreiben; die bewußte Ablehnung der Konkordienformel in Nürnberg und die Kämpfe um das *Scriptum declaratorium*, um die Überwindung einer philippistisch-kryptokalvinistischen Richtung zwingen doch m. E. zu einer anderen Beurteilung der Nürnberger Lehre zwischen Augsburg und Westfälischem Frieden.

Mußte Kl. die Mängel im systematischen Denken Dietrichs aufzeigen, so konnte er ihn uneingeschränkt als Prediger, Seelsorger, Katecheten und Liturgen anerkennen. Weniger durch klare Begrifflichkeit und zwingende Systematik als durch sein Vorbild und seine schlichte Frömmigkeit hat er auf „die ungelehrten Pfarrherrn auf dem Lande“ und die Gemeinden eine erstaunlich tiefe und langdauernde Wirkung ausgeübt; noch Wilhelm Löhe und Adolf von Harleß bewunderten seine Kinderpostille; noch im 19. Jhd. erfuhren einige seiner Summarien, die im 18. Jhd. im fränkischen Raum gebraucht wurden, eine Neuauflage; sein Agendbüchlein war bis ans Ende des 19. Jhds. in der Umgebung Nürnbergs im Gebrauch.

Gedanklich und stofflich hat Kl. eine Fülle historischer und theologischer Probleme aufgerollt und bewältigt. Der rückhaltlosen Anerkennung seiner Leistung wird es daher keinen Abbruch tun, wenn ich ein paar Kleinigkeiten anmerke, die am Rande seiner eigentlichen Aufgabe stehen: Der Druck: „Handlung eines ehrbaren weisen Rats“ (S. 42) ist kein offizieller Rechenschaftsbericht des Rates; dieser suchte vielmehr den Druck zu verhindern und hat, als dies nicht gelang, den Verkauf verboten. Ein Druckfehler (S. 270) wird vielleicht den einen oder andern Leser irreführen: Der Prediger bei St. Klara hat natürlich „zu Bamberg zum Predigern (d. h. bei den Dominikanern, nicht „zum Predigen“) gepeichtet“. S. 363 muß in dem Bericht über die Gewissensnöte, in die die Schwester des Leonhard Marstaller in Ingolstadt gebracht worden war, der Terminus „Patrizier“ fallen. Die Marstaller waren eine Gelehrten- und Kaufmannsfamilie. Der aus Nürnberg gebürtige Leonhard Marstaller war selbst Professor der Theologie an der Universität Ingolstadt (Vgl. Will-Nopitsch, *Nürnbergisches Gelehrtenlexikon* II, 585 u. VI, 370 und Prantl, *Geschichte der Universität Ingolstadt* II bes. S. 486).

Diese Hinweise mögen aber nicht den Eindruck verwischen, daß es nach meiner Überzeugung dem Verf. gelungen ist, für die weitere reformationsgeschichtliche Forschung das Bild des Veit Dietrich zu prägen. Sie kann dieses Bild umso unbedenklicher entgegennehmen, als der Verf. durch ausführliche Zitate dem Leser Gelegenheit gibt, sich ein eigenes Urteil zu bilden.

Heinz Stob: Geschichte Dithmarschens im Regentenzeit-
alter. Heide in Holstein (Westholsteinische Verlagsanstalt Boyens & Co.)
1959. 451 S., geb. DM 18.—

Der staatlichen Konsolidierung fürstlicher „Flächenstaaten“ Deutschlands im 15. und 16. Jahrhundert geht parallel eine innere Entwicklung föderalistischer Gemeinwesen, die ebenfalls zu „Staaten“ führte, freilich nur in der Randlage des Reiches, in der Schweiz und an der deutschen Nordseeküste, von den Niederlanden über Ostfriesland, Land Wursten bis hin zu den nordfriesischen Utländen. Zu voller Reife ist dieser Prozeß im Norden, abgesehen von den Niederlanden, aber nur in Dithmarschen gediehen. Die innere Entwicklung dieses Landes muß deshalb dasselbe lebhaftere Interesse wecken, wie es sein Heldenkampf für die Freiheit getan hat. Gestützt auf eine Reihe von eigenen Vorarbeiten und unter vorbildlicher Einordnung in die politische, wirtschaftliche und verfassungsrechtliche Entwicklung des 15. und 16. Jahrhunderts überhaupt, die der Verfasser souverän beherrscht, dazu unter stetem Vergleich mit den parallelen Vorgängen in den genannten anderen Territorien, schildert H. Stob in dem vorliegenden Werk die Geschichte Dithmarschens in dem für die Staatwerdung entscheidenden Jahrhundert, der Zeit, da die 48 „Regenten“ die Geschäfte des Landes führten, von 1447 bis 1559, dem Jahr, in dem der Herzog von Holstein Dithmarschen eroberte. Die Arbeit hat der philosophischen Fakultät der Universität Hamburg als Habilitationsschrift vorgelegen. Sie kann wegen ihrer konsequenten Einordnung der Einzelgeschichte in die allgemeine Entwicklung als ein Musterbeispiel für eine gute Landesgeschichte bezeichnet werden.

In die behandelten Jahrzehnte fällt die Einführung der Reformation in Dithmarschen. Das Land stand also damals auch vor der Aufgabe, eine eigene evangelische Landeskirche aufzubauen. Das geschah denn auch, und zwar unter kräftiger Mitwirkung der 48, die auch schon auf das spätmittelalterliche Kirchenwesen einen erheblichen Einfluß gewonnen hatten. Die Dithmarscher Kirchenordnung ist leider verschollen; bedauerlicherweise — denn sie ist unabhängig vom Typ Bugenhagens konzipiert. Auf jeden Fall gewinnt Stob's Buch, indem es der kirchenregimentlichen Tätigkeit der 48 nachgeht, auch Bedeutung für die Kirchengeschichte. Es wird auch hier deutlich, daß die staatliche Mitwirkung am Aufbau der evangelischen Kirche, die wir heute als so fremd empfinden, durchaus den Verhältnissen des 16. Jahrhunderts entsprach, ja damals das geschichtlich einzig Mögliche war. Es wird daneben freilich auch deutlich, wie schwer die lokalen Sonderheiten sich zu einem allgemein gültigen Bild der Reformationsgeschichte zusammenfügen.

Hamburg

K. D. Schmidt

Lucien Febvre: Au coeur religieux du XVI^e siècle. Paris
(S. E. V. P. E. N.) 1957. 359 S.

Das vorliegende Werk erscheint posthum; Herausgeber ist Fernand Braudel. Jedoch hat Lucien Febvre fast den gesamten Text noch zusammengestellt und korrigiert. Die weitaus meisten Aufsätze, die hier zusammengestellt sind, erschienen z. T. vor langen Jahren in führenden französischen Zeitschriften.

Das solchermaßen aus vielfältigen Bestandteilen zusammengesetzte Buch ist dennoch ein Ganzes. Das „religiöse Herz“ des 16. Jahrhunderts pulsiert für Febvre in der einzigartigen Verschlingung von Humanismus und Reformation, die das damalige Frankreich kennzeichnet. Er ist keineswegs für den mächtigen Einfluß Luthers auf das damalige Frankreich verschlossen. Er widmet dem Erasmus — in den verschiedenen Aspekten, unter denen er ihn betrachtet sieht — einen großen Abschnitt. Aber schließlich ist es doch Frankreich, an dem die Entscheidungen fallen. Es ist wie ein Brennspeigel, der das, was draußen an neuen geistigen Impulsen aufgegangen ist, sammelt und verwandelt wieder nach draußen abgibt. Wäre das Buch von vornherein als Ganzes entworfen, so wären vielleicht die Schwergewichte anders

verteilt: Lefèvre, der keineswegs übergangen wird, träte stärker hervor; die Bartholomäusnacht und — auf die spätere Zeit geschaut — das Edikt von Nantes und dessen Widerruf gewännen andere Bedeutung, auch für das Entstehen einer Frankreich überflutenden Ungläubigkeit. Aber es wären doch nur Gewichtsverlagerungen.

Febvre, in erster Linie dem Rabelais zugewandt, ist in seiner Sicht des 16. Jh. offenbar vor allem darauf aus, den frommen französischen Humanismus, wie er uns etwa in Guillaume Briçonnet begegnet, als die Dominante und die Reformation gleichsam als kontrapunktische Variante zu verstehen. Daß er Étienne Dolet so reichlich zu Worte kommen läßt, mag als besonders deutlicher Beleg gelten — leider scheint ihm der auch in der Revue Historique erschienene Aufsatz von J. Bohatec, der jetzt, verändert, in „Budé und Calvin“, 1950, vorliegt, nicht unter die Augen gekommen zu sein. Nun, auch Calvin hat die Nachbarschaft der französischen Humanisten deutlich genug empfunden (wozu wieder Bohatec a.a.O. 165 ff. aufschlußreich ist), und vielleicht gibt der Begriff des Kontrapunktischen, der hier eingeführt wurde, am ehesten wieder, was im Spiele war. Febvre jedenfalls will auf derartiges hinaus: er läßt die Humanisten — Erasmus, Briçonnet, Dolet als bedeutendste Beispiele — eindringlich in den Vordergrund treten, versäumt es aber auch nicht, Calvin einen geradezu panegyrischen Vortrag zu widmen (251 ff.), der zum Großartigsten gehören dürfte, was über den Genfer Reformator geschrieben worden ist. Luther, den Febvre von früheren Studien her genau kennt, wird scharf gegen Erasmus abgesetzt, wie wiederum dieser von der Renaissance: Luther trägt in seiner Tiefe einen eingeborenen „Anarchismus“, einen Abscheu gegen das Gesetz; die Renaissance sucht nach dem „Mythus des Menschen“, während dem Erasmus der „Mensch ohne Mythus, der Mensch ohne den Übermenschen“ genügt (80 f.). Calvin dagegen hat einen neuen Menschentypus gestaltet — den „Calvinisten“ (263).

Es ist nicht möglich, die Fülle der oft minutiösen Einsichten zu referieren, die das glänzend geschriebene Buch mit sich bringt. Es wäre auch ungerecht, ihm Lücken vorzurechnen, die sich aus der Entstehung von selbst begreiflich machen. Wesentlich ist, daß uns hier aus dem reichen Erbe eines wiederum in der Tradition des romanischen Humanismus stehenden Historikers ein Bild des wichtigsten Jahrhunderts der französischen Geschichte skizziert wird, das weit genug und streng genug ist, um weitere Arbeit möglich und sinnvoll zu machen.

Göttingen

O. Weber

Die Diarien der Sixtinischen Kapelle in Rom der Jahre 1560 und 1561, hrsg. von Herman Walther Frey, Düsseldorf (Musikverlag Schwann) 1959. 179 S.

Ähnlich den Diarien der päpstlichen Zeremonienmeister sind auch die der Sixtinischen Kapelle, abgesehen von ihrer musikgeschichtlichen Bedeutung, eine nicht zu verachtende Quelle zur Geschichte der Päpste und ihres Hofes. Nachdem der unermüdliche F. X. Haberl schon die ‚Diari Sistine‘ ausgeschöpft und der Komponist R. Casimiri den Text der ersten vier Diarien und Teile des fünften veröffentlicht hatten, legt H. W. Frey den Rest des 5. Diariums und das sechste, das bis Ende 1561 reicht, in einer, soweit ich feststellen konnte, zuverlässigen und (unter Zuziehung auch von Handschriften) reich kommentierten Ausgabe vor. Die vom Herausgeber in der Einleitung dargelegten Editionsgrundsätze sind verständlich; allerdings macht der Abdruck umfangreicher Dokumente in den Anmerkungen die Ausgabe oft unübersichtlich.

Den Kern des Diariums bilden die vom Punctator geführten Präsenzlisten, in denen jeweils vermerkt wird, wer von den 26 Sängern der Kapelle (die Liste S. 128–146) entschuldigt oder unentschuldigt fehlte. Nicht selten stellt sich heraus, daß die Entschuldigung (exemptio) eines Fehlenden fingiert war; er wird daraufhin

in Geldstrafe genommen. Die Kapelle singt bei allen liturgischen Funktionen des päpstlichen Hofes, sei es daß der Papst persönlich oder daß ein Kardinal pontifiziert, außerdem gegen das verhältnismäßig hohe Honorar von 10 Scudi bei Funktionen in verschiedenen Kirchen Roms (z. B. S. Pietro in Vinculis, S. Maria in Monserrato, S. Eustachio). Bei Banketten, die der Papst gibt, trägt die Kapelle Motetten vor und erhält dafür eine „mancia“. Nach der Teilnahme an den päpstlichen Funktionen werden die Sänger „in tinello“, d. h. in einem dafür bestimmten Raum, bewirtet und erhalten ein Ehrengeschenk (scatula). Jeder neuernannte Kardinal hat an das Sängerkollegium 30 Scudi zu entrichten, doch nur wenige erfüllen ihre Pflicht so pünktlich wie Kardinal Seripando, schon wenige Wochen nach der Creation (S. 114).

Die beiden Diarien umspannen einen hochdramatischen Abschnitt der Papstgeschichte: den Ausgang der Carafa-Herrschaft und den Beginn des Pontifikates Pius' IV., des Konzilspapstes. Pius IV. hatte zunächst den Neponen seines Vorgängers, den berüchtigten Carlo Carafa, als Protektor der Kapelle bestätigt; als ihm aber dann der Prozeß gemacht wurde, riß sein Schicksal auch einen seiner Familien, den Baß Nicola Barone, propter sua demerita ins Unglück: er wurde aus der Kapelle ausgestoßen (S. 51, 150 ff.). Der Vormarsch der katholischen Reform wird sichtbar in zahlreichen Bischofskonsekrationen, Priesterweihen und Primizen von Kardinälen und prominenten Kurialbeamten, die sich bisher dem Empfang der höheren Weihen entzogen hatten. So feierte Kardinal Christoforo Madruzzo, der seit 1539 Fürstbischof von Trient war, in Gegenwart des Papstes am Osterdienstag 1560 seine Primiz (S. 34), am 22. Dezember des gleichen Jahres der ehemalige deutsche Nuntius Verallio (S. 89). Man liest von den Konsekrationen bzw. Primizen der Kardinäle Savelli, Fieschi, Serbelloni, Ferreri, Gesualdo u. a. Hatte man früher, gestützt auf leicht zu erlangende Dispensen, den Empfang der Ordines sacri bzw. der Bischofskonsekration immer wieder hinausgeschoben, so verboten jetzt die strenger Maßstäbe der katholischen Reform die Fortsetzung dieses Mißbrauchs. Der Umschwung entspricht der früher von mir nachgewiesenen Verschärfung der Dispenspraxis der Signatur (vgl. Röm. Quartalschrift 42, 1934, 311–332).

Auch die Vorbereitung der 3. Tagungsperiode des Trienter Konzils hat in den Diarien ihre Spuren hinterlassen. Am 7. Februar 1561 werden Sänger der Kapelle für das Konzil bestimmt. Aber ihre Besoldung stößt auf Schwierigkeiten. Da es als Regel galt, daß die Bischöfe und sonstigen Benefizieninhaber während der Teilnahme am Konzil als residing betrachtet wurden und dementsprechend ihre Einkünfte genossen, beantragten die acht für das Konzil bestimmten Sänger am 13. März quod daretur ipsis rata omnium et singulorum emolumentorum decurendorum tam ex novis cardinalibus tam creandis quam creatis, etiam de puntis et quibusvis aliis penis et emolumentis, quamdiu fuerint ad concilium, et finaliter participant, ac si essent presentes in Roma (S. 113). Das Kollegium lehnte ab, atento quod observatum in alio concilio Tridentino et Bononiensi. Tatsächlich weist das Rechnungsbuch des Konzilsdepositsars Manelli über die erste Trienter Tagungsperiode für die sechs Sänger, die am 3. Februar 1561 in Trient angekommen waren, allmonatlich einen Posten von 16 Scudi auf, der von den Konzilslegaten aus ihrer Tasche auf das Doppelte aufgestockt wurde, wahrscheinlich deshalb, weil die Sänger ihnen bei festlichen Anlässen zur Verfügung standen.¹ Der Beschluß des Sängerkollegiums von 13. März 1561 scheint jedoch nicht uneingeschränkt aufrechterhalten worden zu sein. Am 18. Mai 1561 befaßte sich das Kollegium erneut mit der Frage und verweigerte den Konzilssängern nicht mehr die gesamten Einkünfte, sondern

¹ Die erste Eintragung vom 4. März 1561 über die Zahlung von 17 Scudi 28 Baiocchi (G. Calenzio, Doc. inediti 7) wird erläutert durch die folgenden vom 3. April (Calenzio 9) und 3. Mai (Calenzio 12), die sich auf 16 Scudi 86 Baiocchi belaufen. Nach der Abreise Poles aus Trient übernahm die Konzilskasse dessen Anteil an der Zahlung, die sich infolgedessen auf 22 Scudi erhöhte (Calenzio 15).

nur noch die *regalia pervenientia cantoribus in Romana Curia commorantibus* (S. 122). Dem Herausgeber ist entgangen, daß die Akten der Eröffnungssitzung vom 18. Januar 1562 die Namen von neun Sängern enthalten (Conc. Trid. VIII 303), an der Spitze den Sopran Bartolini, der schon 1546 in Trient war und über den Empfang des Salars in der Regel quittierte. Die Namen sind teilweise verballhornt, lassen sich aber unschwer in der Liste S. 128 ff. nachweisen;² der zuletzt genannte Petrus dürfte mit dem bei Frey S. 5 erwähnten Bücherwart Marco Petri identisch sein, der nicht zum eigentlichen Sängerkollegium gehörte. Daß in der Trienter Liste der Baß Franciscus Druda als anwesend verzeichnet wird, ist deshalb überraschend, weil er nach dem *Diarium* (S. 157) die Erlaubnis zur Rückkehr nach Rom nachgesucht hatte; er scheint diese Absicht aufgegeben zu haben, nachdem der Kapellmeister in Trient eingetroffen war; die für ihn schon einbehaltenen römischen Einkünfte wurden am 5. Dezember 1561 dem Johannes Aloysius de Episcopis als Reise-geld nach Trient bewilligt (S. 169).

Ganz abgesehen von der musikgeschichtlichen Bedeutung der Quelle, für die Ref. nicht kompetent ist, stellt sich die Frage, warum die *Diarien* wenigstens der beiden folgenden Jahre 1562/63 nicht mehr in die vorliegende Publikation eingeschlossen worden sind. Man darf auch und gerade von ihnen kirchengeschichtlich interessante Streiflichter erwarten.

Bonn

H. Jedin

John Henry Primus: *The Vestments Controversy. An historical study of the earliest tensions within the Church of England in the reigns of Edward VII and Elizabeth* (= Akademisch Proefschrift . . . Vrije Universiteit te Amsterdam). Kampen (J. H. Kok) 1960. XIV, 176 S.

This book, by a member of the Christian Reformed Church in America, is a careful and competent study of that element in the Reformation in England which is commonly called the Vestiarian Controversy. In 1551 John Hooper, bishop-elect of Gloucester, suffered imprisonment for nearly three weeks before he could so far abandon his scruples against vestments as to wear them for his consecration. In 1565 similar scruples led to the deprivation of Thomas Sampson, the Dean of Christ Church, Oxford, and in the following year thirty-seven clergy in the city of London were suspended. The outlines of the story are familiar. Dr. Primus tells it in detail, making good use of Hooper's statement *contra usum vestium* (printed in the *Journal of Theological Studies* for 1943) and of a number of Elizabethan tracts, and links its two parts together. He also urges its importance for the pre-history of the presbyterian and separatist movements about to emerge. Questions arising in Hooper's controversy with Nicholas Ridley, such as whether the wearing of vestments is a matter of indifference, whether (even if so) it is permissible without explicit scriptural justification, whether (even if so) it is possible for it to be commanded by lawful authority without thereby ceasing to be a matter of indifference, reappear in the controversy between Thomas Cartwright and Richard Hooker.

Dr. Primus follows neither Fr. Philip Hughes in calling Hooper 'the man of principle' nor the Protestant Froude in describing the controversy as 'this child's battle'. He writes with the unimpassioned detachment proper to a thesis for a doctorate from the Free University of Amsterdam. If his book be held to suffer a trifle from the narrowness of concentration also proper to a thesis, this may conveniently be rectified by a perusal of Professor C. W. Dugmore's recent work

² So ist z. B. der an vierter Stelle genannte Io. Aloysius Piscopus aus Benevent (CT VIII 303) mit dem in Freys Liste S. 135 erwähnten Io. Aloysius de Episcopis Neapolitanus identisch, der seit dem 28. Juni 1546 der Kapelle angehörte, aber erst am 2. Oktober 1561 die Erlaubnis zur Abreise nach Trient erbat, Frey 161.

on *The Mass and the English Reformers*. Dr. Dugmore likewise writes (p. 150) of Hooper as 'the father of English Nonconformity, already taking up the position of the later Puritans' and remarks that 'a new rift had appeared in the Church of England, which was to widen as the years passed'. It is precisely the appearance of this rift which is the object of Dr. Primus' study, a rift it has not proved easy entirely to close. Only a hundred years ago the use of the surplice in the pulpit was a novelty so offensive as to be capable of causing an uproar; and even to-day, at a time when the canons of the Church of England are being revised, some still abhor the associations often attaching to vestments and distrust repeated assurances that no doctrinal significance is intended by the wearing of them.

London

Geoffrey F. Nuttall

Ginevra e l'Italia. Raccolta di studi promossa dalla Facoltà Valdese di Teologia di Roma a cura di Delio Cantimori, Luigi Firpo, Giorgio Spini, Franco Venturi, Valdo Vinay (= Biblioteca Storica Sansoni; Nuova Serie XXXIV). Firenze (Sansoni) 1959. X, 769 p. Geh. 8000 Lit.

Die Erinnerungsfeiern des Jahres 1959 haben m. W. keine wissenschaftliche Publikation verursacht, die derjenigen der — relativ kleinen — römischen Waldenserkulturstiftung zur Seite zu stellen wäre. Insofern bedeutet die vorliegende, umfangreiche und vielgestaltige Veröffentlichung ein „Ereignis“. Es wird durch die Beteiligung eines so angesehenen Forschers wie *Delio Cantimori* unterstrichen.

Die Erinnerungsgabe wendet sich, wie der Außentitel zeigt, an die Universität Genf. *Calvin*, der 1959 seinen 450. Jahrestag hatte und vor 400 Jahren seine Institutio vollendete, wird natürlich erwähnt. Aber nicht er wird in dieser Festschrift gefeiert. Das ist auch gewiß gut so. Freilich spielt auch die Universität keine übermäßig große Rolle (die stärkste in dem interessanten Beitrag von *Maria M. Rossi* über Gian Giacomo Burlamacchi, S. 539 ff.). Im ganzen hält sich der eindrucksvolle Band an die Grenzen seines Themas: es geht um die Beziehungen zwischen Genf und Italien, und das heißt vor allem: um die zahlreichen, für Genf nicht gerade stets bequemen italienischen Flüchtlinge einerseits, und um den Einfluß Genfs auf evangelische Bewegungen in Italien selbst, namentlich auf die seit 1532 in aller Form reformierten Waldenser.

Die insgesamt 19 Arbeiten, die lauter Spezialstudien darstellen und kaum auf einen vorweg entworfenen Plan zurückgehen dürften, sind im vorliegenden Bande chronologisch geordnet; sie reichen vom 16. bis in das hohe 19. Jahrhundert.

Die Beziehungen zwischen den Waldensern und dem schweizerisch-oberdeutschen Protestantismus gehen schon in die Zeit vor der Genfer Reformation zurück; vor allem sind Bucer und Oekolampad beteiligt, aber auch Farel. *G. Gonnet* interpretiert die mehrfältig überlieferten Dokumente, die den Beschlüssen der Synode von Chanforan vorausgingen, und diese Beschlüsse selbst. Kann man von dieser Synode sagen, daß mit ihr die Waldenser den Anschluß an die transalpine Reformation fanden, so waren dabei neben ursprünglich waldensischen Antrieben insbesondere schweizerisch-oberdeutsche wirksam.

Genf selbst hat sich nach der Einführung der Reformation gerade den Italienern gegenüber als refugium erwiesen. Auf die zahlenmäßig stärkste Gruppe, die Piemontesen, geht *A. Pascal* in einem aufschlußreichen Aufsatz ein. Er errechnet etwa die Zahl von 2000 Piemontesen, die als Glaubensflüchtlinge in die Stadt Calvins kamen. Zählt man die übrigen Italiener hinzu — sie alle bildeten seit 1552 eine eigene Gemeinde —, so wird deutlich, wie hoch die Zahl im Verhältnis zur eingewohnten Bevölkerung war. Da nur ein kleiner Teil der Eingewanderten begütert war, bedeutete die Aufnahme der Flüchtlinge (wie ähnlich der Franzosen, der Schotten usw.) für die Stadt, wenigstens vorerst, eine nicht geringe Belastung. Wie *Pascal* aus den Konsistorialakten mitteilt, war auch das Verhalten der Immigranten

keineswegs immer befriedigend. Wirtschaftlich-sozial fällt an den genauen Mitteilungen *Pascals* auf, daß die Eingewanderten, wie vorauszusehen, ihre berufliche Arbeit überwiegend außerhalb der älteren Zünfte ausübten (Ärzte, Apotheker, Barbieri, Bankleute, Kaufleute usw.). Auch in Genf selbst (an anderen Orten war es, wie bekannt, ebenso) wurden die Ankömmlinge in die relativ neuen Berufe verwiesen und brachten es in diesen zu etwas. Der Umstand, daß die reformierten Kirchen einen breiten und vielgestaltigen Strom von Flüchtlingen zu integrieren hatten, hat wesentlich dazu beigetragen, daß hier die geistig-wissenschaftliche Betätigung einerseits, die Beteiligung an der Geldwirtschaft andererseits eine Bedeutung gewann, die dem vorwiegend rein kontinentalen Luthertum fremd war (bis auf die reinen Handelsstädte).

Doch das schwierigste Problem, das für Genf aus der Anwesenheit der Italiener erwuchs, war die unter ihnen hervortretende Hinneigung zum Spiritualismus. Das Phänomen selbst hat *Delio Cantimori* vor Jahren aufs eindrucksvollste aufgewiesen: der Spiritualismus ist die dritte protestantische Grundrichtung gewesen; er suchte — schließlich vergebens und unter heftigen Zusammenstößen — eine Anlehnung an den reformierten Partner, auch und namentlich in Genf selbst. Bernardino Ochino, der einige Jahre (vorwiegend) in Genf verbrachte, wird hierher noch nicht zu rechnen sein (*B. Nicolini* berichtet über seine erste, weitaus längere Genfer Zeit). Wohl aber entschieden — neben Gribaldi und Biandrata — der Antitrinitarier Valentino Gentile, der mit den Genfer Behörden und mit Calvin heftig zusammenstieß, dann doch aus der Stadt entkam, aber schließlich nach wechselvollem Geschick in Bern den Tod erlitt; *T. R. Castiglione* berichtet über die Genfer und die unmittelbar folgenden Ereignisse kundig, aber nicht ohne Parteilichkeit. Ja, *V. Subilia* erklärt die Spiritualisten schlechthin für die „italienischen Reformatoren“ (191 ff.) und stellt ihren Begriff von Freiheit schroff gegen Calvins Verfechtung des Dogmas — das dürfte eine historisch schwer vertretbare Simplifikation sein, trotz der ausgezeichneten Einzelbeobachtungen. Immerhin, die vorliegende Sammlung wäre unvollständig, wenn der italienische Spiritualismus nicht zu seinem Recht käme. In den übrigen Studien geht es teilweise um italienische Vorgänge, die Genf mehr oder weniger berührten — so weist *Delio Cantimori* an Hand einer in Florenz vorhandenen Übersetzung von Calvins Schrift *De vitandis superstitionibus* auf das breite Vorhandensein eines italienischen „Nikodemitentums“ hin, und *Salv. Caponetto* lenkt den Blick auf Reformationsversuche in Sizilien, die unter Genfer Einfluß standen. Teilweise geht es um die für lange Zeit andauernden Einwirkungen Genfs auf die Gestaltwerdung der Waldenserkirche (*G. Peyrot* zeigt eindringlich die Genfer Einflüsse auf die Waldenser-KO, *L. Firpo* zeichnet die frühe Geschichte der italienischen Gemeinde in London und die von Genf ausgehenden Einflüsse auf sie). Überwiegend dagegen ist Genf selbst, ebenso gefährdet wie strahlungskräftig, in die Mitte gestellt: seine eigene, unstrittene Freiheit (dazu *L. Marini*), sein weiteres Eintreten für die Ende des 17. Jh. erneut aufs schwerste bedrohten Waldenser (*A. Armand-Hugon*) und sein geistiges Leben bis hin in die Zeit der Übergangstheologie und der ihr verwandten natürlichen Rechtstheorie (Gian Giacomo Burlamacchi; darüber sehr interessant *Mario M. Rossi*), bis hin zu Voltaires langem Aufenthalt auf Genfer Gebiet (*P. Alatri*) und zu den theoretischen und familiären Beziehungen, die Camillo Cavour zeitlebens stark bestimmten (dazu *E. Passerin d'Entrèves*); auch die Losung *Chiesa libera in stato libero* stammt ja wahrscheinlich aus Genf.

Genf hat, aus der Sicht der Italiener, ein doppeltes Gesicht: es ist die Zuflucht der Freiheit, und es ist zugleich die Stätte einer Handeln und Denken bestimmenden Disziplin (deren Spuren sich noch spät wirksam finden, z. B. im Blick auf *Voltaire*; 621 ff.). Den Italienern hat vielfach das eine besser eingeleuchtet als das andere — die Frage, ob nicht beides zusammenhängt, wird in unserem Bande nicht erörtert, obwohl sie es wert wäre. Andererseits fehlen die Stimmen nicht, die Genfs Wirkungen nach England und Amerika verfolgen (*L. Firpo* und für Amerika *G. Spini*, der mit einleuchtenden Gründen gerade den italienischen Einfluß unter-

streicht und Genfs Wirkung auf die Entstehung der amerikanischen Freiheitsidee als „Vermittlung“ charakterisiert). Besonders aufschlußreich ist der Aufsatz von G. Miegge über die „Fundamentalartikel“, der das Problem bis auf Thomas zurückverfolgt, alsdann freilich — über Erasmus, Bucer, Calvin und Fr. Junius fast ganz hinweg — sogleich zu Acontius springt und bei dem jüngeren Turretini auskommt, dessen *Nubes testium* ein freilich wichtiges Dokument der Fassung des Problems in der Übergangstheologie darstellt, was Miegge deutlich erkennt.

Nur wenige Einsichten, die der wertvolle Band vermittelt, konnten in diesem kurzen Bericht hervorgehoben werden. Fast unzählbare Einzelheiten könnten kurz erwähnt werden. So wird (erneut) dargetan, daß der Autor der Genfer Harmonia Confessionum, den man fälschlich „Salnar“ genannt hat, in Wahrheit ein Piemontese war: Francesco Salluardo, immerhin vorübergehend auch Pastor in Frankfurt (84 f.). Es wird mit Nachdruck auf Emmanuele Tremelli (oft: Tremellio) hingewiesen, jedoch unterlassen zu sagen, daß der viel umhergejagte Italiener israelischer Herkunft zeitweilig im reformierten Heidelberg seine Wirkungsstätte fand (310) und von dort nur durch die Intoleranz eines lutherischen Kurfürsten vertrieben wurde, sodaß er schließlich in Sédan seine letzte Wirkungsstätte fand. Schade ist es, daß so bedeutsame Italiener wie Petrus Martyr oder Vergerio zwar erwähnt, aber nicht dargestellt werden — neben den Spiritualisten italienischer Herkunft gab es auch sie! Aber ein Sammelband kann nicht systematisch sein. Und was wir erfahren, ist von so großem Wert, daß die kirchen- und theologiegeschichtliche Forschung die reiche „Ernte“ dieses Bandes nur mit Achtung und Dankbarkeit zur Kenntnis nehmen kann.

Göttingen

O. Weber

Neuzeit

Josef Grisar S. J., Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut Maria Wards (1622) (= *Miscellanea Historiae Pontificiae* XXII). Rom (Pontificia Università Gregoriana) 1959, XX, 265 S., brosch. Lit. 2500.

Der große Ritenstreit, der die Missionstätigkeit der Jesuiten im 18. Jahrhundert so verhängnisvoll einschränkte, hat im 17. Jahrhundert ein bescheideneres, im Grundsätzlichen nur zum Teil anders geartetes Gegenstück. Als 1624 zum erstenmal, 1631 erneut das Institut Maria Wards, damals bekannt unter dem Namen der Jesuitinnen, später als Englische Fräulein, durch päpstliches Dekret unterdrückt wurde, hatten ähnliche Bestrebungen gesiegt wie ein Jahrhundert später, nur die Folgen waren nicht so nachhaltig. Ausschlaggebend war die Feindschaft gegenüber den Jesuiten unter dem englischen Weltklerus, doch die Engherzigkeit der maßgebenden Prälaten der Propaganda Fide, die den neuartigen Ideen der Stifterin die alte Ordnung entgegenstellten, war für diese Entwicklung ebenso bedeutsam. Das entscheidende Werkzeug im Kampf gegen die neue Ordnung waren mehrere Anklageschriften, die aus den Reihen des englischen Weltklerus in Rom vorgelegt wurden. Die wichtigsten stammen von Harrison, dem englischen Erzpriester, und von seinem Freund Kellison, dem Präsidenten des englischen Priesterseminars in Douai, und das Gewicht ihrer Persönlichkeit verhalf den schlecht fundierten Anklagen zu unverdienter Wirkung.

Auf diesen basierte die Verurteilung des Instituts, auf ihre Kritik muß sich also auch die Rechtfertigung der Stifterin stützen. Die Anklageschriften selbst werden in sorgfältiger Edition vorgelegt, daneben mehrere andere wichtige Schriftstücke (S. 199–259), den Hauptteil des Werkes nimmt die kritische Untersuchung der Schriftstücke ein. In musterhafter Methode, stets ausgehend vom handschriftlichen Befund, klärt Grisar die Ausgangssituation für die einzelnen Dokumente und prüft die einzelnen Anklagen mit Hilfe von Quellenzeugnissen verschiedenster Herkunft auf ihre Entstehung, ihre Vorlagen und ihre Tendenz. Mit dem Nachweis, daß alle Anklagen aus den gleichen trüben Quellen schöpfen, Gerüchten zumeist, ist die Aufgabe des Kritikers glänzend gelöst. Auch die Gegenpartei kommt zu Wort, im Gutachten des Bischofs von St. Omer, eines Förderers der Englischen Fräulein; auch seine Denkschrift wird mit der gleichen Sorgfalt untersucht.

Das Bild der Maria Ward selbst bleibt dabei blaß; das ist zurückzuführen auf die mangelhaften Kenntnisse der Ankläger, auch ist das Anliegen der Arbeit kritisch, nicht biographisch. Die umfassende Biographie, trotz der umfangreichen Literatur über Maria Ward keineswegs überflüssig, wie die vorliegende Arbeit zeigt, bleibt wohl den in Aussicht gestellten weiteren Bänden vorbehalten, von denen zu erwarten ist, daß sie mit der gleichen Umsicht und dem gleichen Reichtum an ungedruckten Quellen aus einer imponierenden Zahl von Bibliotheken und Archiven erstellt werden.

Oberschondorf (Obb.)

A. Kraus

P. Florian Paucke S. J.: *Zwettler-Codex 420. Hin und Her, Hin süße und vergnügt, Her bitter und betrübt. Das ist: Treu gegebene Nachricht durch einem im Jahre 1784 aus Europa in West-America namentlich in die Provinz Paraguay abreisenden und im Jahre 1769 nach Europa zurückkehrenden Missionarium. Hrsg. v. Etta Becker-Donner, unter Mitarbeit von Gustav Otruba. I. Teil (= Veröffentlichungen zum Archiv für Völkerkunde 4, 1). Wien (Braumüller) 1959. II, 444 S., 9 Tafeln, geb. DM 40.—*

Der Zwettler Codex 420 ist eine Abschrift und Reinschrift eines vom Jesuitenpater Florian Paucke um 1770 verfaßten, vielleicht bloß aus losen Aufzeichnungen bestehenden Originalmanuskripts, die im Zistersienserstift Zwettl für eine spätere Drucklegung hergestellt und hinterlegt wurde. Er liegt hier zum ersten Male in einer vollständigen und wissenschaftlichen Edition mit allen kolorierten Handzeichnungen Pauckes und den dazu gehörigen Wandtafeln unter satz-, wort- und lautgetreuer Wiedergabe des Originals vor. Der erste bisher erschienene Band enthält die mehr missionskundlichen Teile I, II (ein Kapitel des IV. Teiles) und V, der zweite Teil soll die mehr völkerkundlichen und naturkundlich-geographischen Teile III, IV und VI enthalten. Vorangestellt sind dem ersten Teil nach einer Einleitung sechs einleitende Kapitel über Leben und Werk P. Florian Pauckes, über den Jesuitenorden und seine Weltmission, das Wirken der Gesellschaft Jesu in Südamerika, die Jesuitenreduktionen in Paraguay, die Wirtschafts- und Sozialverfassung des sogenannten Jesuitenstaates in Paraguay und das Ende der dortigen Jesuitenreduktionen. Diese Kapitel kreisen gleichsam das im Codex 420 berichtete Geschehen ein und bieten einen trefflichen Kommentar zu seinem Verständnis, indem sie den weiteren und engeren Zusammenhang zeichnen, in dem es zu sehen ist. Es wird aus ihnen zugleich deutlich, wie der Codex seinerseits zum Verständnis der Jesuitenmission im allgemeinen und in Südamerika und Paraguay im besonderen einen wertvollen Beitrag liefert. Sie vermitteln nicht nur Respekt vor den Leistungen der Jesuiten – ob freilich „das mutige Eintreten für Willens- und Gewissensfreiheit“ (S. 15) ihr besonderes Verdienst ist, bleibe dahingestellt –, sondern weisen auch auf die Problematik ihrer Missionstätigkeit hin, insbesondere auf die Problematik ihrer umfangreichen Betätigung im Handel, den sie auch mit Protestanten zu betreiben

keine Bedenken zeigen, und der Verquickung von geistlichen und weltlichen Funktionen in den Indianerreduktionen, in denen die Bindung an die Patres so stark war, daß sie eine echte Bindung an die Kirche und eigenen Glauben nur schwer aufkommen ließ. Überzeugend wird in Auseinandersetzung mit anderen Theorien — die bibliographischen Angaben über ihre Vertreter sind im zweiten Band zu erwarten — nachgewiesen, daß die Jesuitenreduktionen in Paraguay wie ihre Wirtschafts- und Sozialverfassung letztlich aus dem Prinzip der Akkommodation und lediglich als „Mittel zum Zwecke der erfolgreichen Missionierung“ (S. 60) zu verstehen sind. Wir hätten es danach in dem sogenannten Jesuitenstaat von Paraguay mit einer südamerikanischen Form jener Akkommodation zu tun, die in Ostasien zu dem berühmten Ritenstreit geführt hat.

Florian Paucke selbst erzählt in epischer Breite im ersten Teil „Abreise aus Europa in das West-Amerikanische Indien“, im zweiten „Meinen Aufenthalt und Arbeiten in Paraguay“, im vierten „Von dem Christenthum der Indianen“, im fünften die „Verweisung der Missionarien aus Paraguay“. Obwohl die Erzählung oft äußerst umständlich ist, wirkt sie bis zum Schluß in keinem Punkte ermüdend, zumal auch hier und da der Humor nicht fehlt, und obwohl sie eine Missionserzählung ist, fehlt ihr störende Erbaulichkeit. Obwohl sie eine Fülle von völkerkundlichem und naturkundlich-geographischem Material bringt, selbst über die Mahlzeiten in Einzelheiten berichtet wie über Preise, von Personenschilderungen ganz abgesehen, entsteht nicht der Eindruck, daß hier wesentliches Geschehen von Nebensächlichkeiten verdeckt oder gar erstickt würde. Es wird der fatale Eindruck vermieden, der etwa manchen von fern vergleichbaren evangelischen Missionsberichten anhaftet, als solle durch solche scheinbaren Nebensächlichkeiten für die eigentliche Sache der Mission Interesse geweckt werden. Man glaubt es am Schluß dem Verfasser, daß er nur Selbsterfahrenes und Selbstbeobachtetes wahrheitsgemäß berichten will. Zwar ist eine Tendenz darin zu spüren, nämlich die Verteidigung gegen die Vorwürfe, die zur Auflösung des Jesuitenordens und seiner Indianerreduktionen geführt haben, aber diese Verteidigung geschieht ohne Selbstruhm. Besonders beachtlich ist in der Arbeit des Missionars das leidenschaftliche Ringen um die Aneignung der Sprache, wichtig die Einsicht, daß „das Zureden mus nicht gar zu theologisch seyn, sonst fasset er (der Indianer) nichts, und ist so viel, als wan man nur in die Luft redete“ (S. 296), nicht unbedingt abwegig der Gebrauch der Musik als Missionsmittel (meine Musicanten waren die Lok-Vögel, auf deren Stimme die Indianer häufig der Kirche zu lieffen S. 304), bedenklich dagegen die Praxis, die Gewährung von Paraguaytee, mit dem man allerdings die Trunksucht bekämpfen wollte, vom Gottesdienstbesuch abhängig zu machen. Hier und da wird ein bemerkenswertes Glaubenszeugnis der jungen Christen wiedergegeben (S. 315 f.; 346). Daß sie nur spärlich gegeben werden, ist auf der einen Seite ein Vorzug und Zeichen der Nüchternheit des Erzählers, andererseits ein Zeugnis dafür, daß die erzieherische Arbeit in weitestem Sinne im Vordergrund stand, die Erziehung zur Arbeit und Selbshaftigkeit, die Entwöhnung von Mord, Raub, Diebstahl und Trunksucht (ein Kapitel heißt: „Mittel, denen Indianen das Sauffen abzugewöhnen“). Da Erziehungs- wie Missionsarbeit durch die Berührung mit den Spaniern aufs empfindlichste gehemmt wurde, wurde ein Verbot des Umgangs der Spanier mit den Eingeborenen erwirkt, durch das freilich die Jesuiten sich den Schein der Geheimnistuerei erwarben und zu Verdächtigungen Anlaß gaben. Unter dem Gesichtspunkt der Erziehung und der Mission gleichzeitig steht auch die Gestaltung der kirchlichen Feste als Volksfeste. In alledem wird ein konkretes Bild missionarischer Akkommodation und vor allem missionarischer Erziehungsarbeit gegeben, in denen die Jesuiten Meister gewesen sind. So wenig evangelischerseits Mission mit Erziehung verwechselt werden darf, so gewiß haben die Jesuiten in ihrer Art, soweit sie vom Schlage eines Florian Paucke waren, das Beispiel einer missionarischen Diakonie gegeben.

Kirchenordnungen der Evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland. Eingel. u. hrsg. v. Robert Stupperich (Quellenhefte zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte, Heft 1/2). Ulm („Unser Weg“-Verl.) 1959. 253 S., 2 Karten.

In seiner Einführung bietet der Herausgeber eine knappe Übersicht über die Geschichte der Evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland seit dem 16. Jahrhundert. Die erste Kirchenordnung verfaßte 1678 der Leibarzt des Zaren Dr. Blumentrost zusammen mit den Vertretern der Gemeinde und dem „Pastor für die „Nieder Kirche“ in Moskau, die spätere St. Petri-Paul-Kirche. Da im Unterschied zu den lutherischen Kirchen in Deutschland eine Anlehnung an den Staat nicht in Frage kam, zeigte sie eine bemerkenswerte Selbständigkeit der Gemeinde. Ob sie in Kraft getreten ist, konnte nicht festgestellt werden.

Als durch den Nordischen Krieg die Ostseegebiete, in denen die schwedische Kirchenordnung von 1689 galt, dem Russischen Reich angegliedert waren, bemühte sich Peter d. Gr. auch um die Regelung der Verfassung der ev.-luth. Gemeinden im Innern des Reiches. 1711 ernannte er den aus Hamburg stammenden Pastor Berthold Vegetius in Moskau zum Superintendenten aller lutherischen Gemeinden in Rußland. Ein von Vegetius verfaßtes „Kirchen- und Schulreglement“ wurde 1717 in Reval mit dem Titel „Revidirtes Instrumentum Pacis Ecclesiasticum“ gedruckt. Es hat aber nicht lange gegolten. Nach dem Tode Vegetius' 1724 wurde kein Superintendent ernannt.

Erst unter Alexander I. wurde 1819 ein „Evangelisches Reichs-General-Konsistorium“ errichtet. Ein „Komitee zur Ausarbeitung eines Gesetzes für die ev. luth. Kirche in Rußland“, zu dem Vertreter der baltischen Ritterschaften und Geistlichen sowie der lutherischen Gemeinden in St. Petersburg gehörten und als Sachverständiger der Generalsuperintendent von Pommern D. Karl Ritschl hinzugezogen wurde, arbeitete ein Gesetz aus, das Kaiser Nikolaus I. 1832 unterzeichnete. Dieses sehr ausführliche Gesetz mit der dazugehörigen „Instruction für die Geistlichkeit und die Behörden“ blieb bis zum Ende des Russischen Kaiserreichs von einigen Änderungen abgesehen in Kraft. Ganz Rußland war danach in acht, seit 1890 in fünf Konsistorialbezirke eingeteilt, denen das Generalkonsistorium in St. Petersburg übergeordnet war.

Die nach der Revolution des Jahres 1905 veränderte Lage ließ die Einführung einer neuen Kirchengemeinde- und Synodalordnung notwendig erscheinen. Ein entsprechender Entwurf des St. Petersburger Generalsuperintendenten Pingoud vom Jahre 1907 ist nicht eingeführt worden. Nach dem Zusammenbruch des Kaiserreiches wurden 1920 „Temporäre Bestimmungen“ über die Selbstverwaltung der ev.-luth. Gemeinden ausgearbeitet, und 1924 nahm die erste Generalsynode eine Verfassung der ev.-luth. Kirche in Rußland an.

Die genannten Kirchenordnungen bzw. Gesetze sind im Wortlaut wiedergegeben. Leider fehlt die genaue Angabe der Quellen. Aus der Einführung und dem Literaturverzeichnis lassen sie sich nicht ohne Mühe und auch nicht alle ganz eindeutig erschließen. Erwünscht wäre auch der Hinweis auf die einzelnen Änderungen des Kirchengesetzes von 1832 gewesen. Als Anhang sind einige Auszüge aus verschiedenen Werken beigelegt. Im Literaturverzeichnis muß die ungenaue Wiedergabe von Verfassernamen (z. T. ohne Adelsprädikate) beanstandet werden. Zu bedauern ist es, daß die 1956 von R. Wittram herausgegebene Baltische Kirchengeschichte nicht benutzt worden ist, da aus ihr einige Ergänzungen möglich gewesen wären. Die Karten zeigen die ev.-luth. Konsistorialbezirke in Rußland und die ev.-luth. Kirchspiele in Sibirien, deren ungeheure Ausdehnung die besondere Lage der Kirche anschaulich macht. Leider stören einige Druckfehler (z. B. „Tawathus“ und „Pedrosawodsk“). Bedauerlich ist auch die ungenaue Wiedergabe des Namens des einen der Moskauer Pastoren, denen das Buch gewidmet ist (Walther statt Walter). Trotz dieser Beanstandungen ist anzuerkennen, daß durch die Veröffentlichung schwer zugänglichen Quellenmaterials der kirchengeschichtlichen Forschung ein Dienst erwiesen ist.

Otterndorf (Niederelbe)

W. Lenz

Konfessionskunde

Konrad Onasch: Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr. Liturgie und Ikonographie (= Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie, hrsg. von Konrad Onasch, Bd. II). Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1958. 296 S. m. Abb. geb. DM 16.—

„Die Kirche sieht in der Ikone nicht nur eine Kunst, die zur Illustration der Heiligen Schrift dient, sondern eine Kunst, die dieser Schrift vollkommen entspricht. ‚Was das Wort durch das Gehör mitteilt, das zeigt die Malerei schweigend durch die Darstellung‘, sagt der heilige Basilius d. Gr. und ‚durch diese beiden Mittel, die einander gegenseitig begleiten, empfangen wir die Kenntnis von einem und demselben‘. D. h., die Ikone enthält und predigt dieselbe Wahrheit wie das Evangelium . . . Die Unwandelbarkeit der Menschwerdung Gottes wird durch die Ikone bestätigt und bewiesen.“ So lesen wir in dem Werk von Leonid Ouspensky und Wladimir Lossky „Der Sinn der Ikonen“ (Bern und Olten 1952). Aus einer solchen Erkenntnis vom Wesen der Ikonen ergibt sich zwangsläufig die Notwendigkeit einer ausgesprochenen theologischen Interpretation dieser Kunstdenkmäler; denn diese entspricht ihrem eigentlichen Wesen und Gehalt mehr als die rein formhistorische oder säkulare oder als eine schwärmerisch-metaphysische Betrachtung. Nur so wird man zu einem vollen Verständnis des Bildinhaltes der Ikonen gelangen. Andererseits werden diese Kunstdenkmäler so zu einer wertvollen Quelle der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung. Onasch geht in der vorliegenden Untersuchung von der Annahme aus, „daß die Ikonographie der Orthodoxie, überhaupt die Ikonenmalerei, nur einen legitimen Bezug kenne, die Liturgie“ (S. 6). Um ein Allgemeinverständnis des Weihnachtsfestes in der orthodoxen Kirche zu erschließen, dürfe man nicht seine Liturgie und seine Ikonographie gesondert betrachten, sondern müsse diese in den übergeordneten Zusammenhang des liturgischen Jahres (des „Kirchenjahres“) stellen. In umfassender Weise hat der Verfasser diese Aufgabe in Angriff genommen und kommt dabei zu beachtenswerten Ergebnissen.

Nach einer ausführlichen Inhaltsübersicht und einer reichhaltigen Bibliographie befaßt sich O. im I. Teil seiner Arbeit mit den Herrn- und Marienfesten innerhalb des orthodoxen Kirchenjahres. Zunächst schildert er die gottesdienstlichen Bücher des Kirchenjahres. Das christliche Kirchenjahr war ursprünglich ein bewegliches, bestimmt durch Ostern, „das Fest aller Feste“, als Höhepunkt. Es hat sich in den liturgischen Charakteren der einzelnen Wochentage bis heute hin erhalten. Die Sonntage stellen gewissermaßen wöchentlich wiederkehrende Osterfeste dar; und durch Ostern sind auch Pfingsten und Himmelfahrt bestimmt. Dies alles sind Herrenfeste. Der immobile Festkreis ist wesentlich jünger und entfaltet nicht nur christologische, sondern auch mariologische Festinhalte. Im Mittelpunkt des immobilen Festzyklus stehen Weihnachten und Epiphania. O. stellt fest, daß das Weihnachtsfest im Osten zunächst sehr unbeliebt gewesen ist (S. 58). „Der Orient hat es im Zusammenhang mit dem mariologischen Dogma der Theotokos angenommen“ (S. 59). Nach einer eingehenden Betrachtung aller Marienfeste des orthodoxen Kirchenjahres kommt O. zu dem Schluß, daß sie alle anscheinend lokalen jerusalemischen Ursprungs sind. An ihren Perikopen ist eine auffallende Generaltendenz festzustellen: sie sind auf die Geburt des Gottmenschen ausgerichtet (S. 62).

Im II. Teil betrachtet O. die Liturgie des Weihnachtsfestes, wobei er eingehend die Lektionen zum Fest der Geburt Christi berücksichtigt. Dabei macht er darauf aufmerksam, daß von besonderer Bedeutung bei der Erklärung der Liturgie und Ikonographie nicht nur die neutestamentlichen Texte sind, sondern auch die alttestamentlichen; denn in den Lesungen begegnet uns immer wieder die typologische Methode in der Exegese alttestamentlicher Perikopen (S. 112).

Im III. Teil seiner Ausführungen wendet sich O. dann der Ikonographie der Christi-Geburt-Ikonen zu und legt dar, daß man sie geradezu als optische Darstellung der Liturgie bezeichnen könne. In sorgfältiger und überzeugender Interpretation zeigt er, daß mit der in ein zottiges Gewand gekleideten Gestalt, die er zunächst „Figur X“ nennt und die die meisten Forscher als einen „alten Hirten“, einer als „Versucher des Joseph“ und ein anderer als „Jakobus“ deuten, in Wirklichkeit der Prophet Jesaja gemeint ist, der hier als „Offenbarungsträger“ dargestellt wird. Hinter jedem Detail der Darstellung erhebt sich ein Typus. O. legt das am Beispiel der Wiedergabe eines Baumstumpfes (Stamm Isai; Jes. 11,1), einer Wurzel (Wurzel Jesse; Jes. 11,10) und eines kleinen Hündchen neben dem Propheten (Hinweise auf Jes. 56,10-11) dar. Wir dürfen hier hinzufügen, daß Ochs und Esel an der Krippe auf Jesaja 1,3 verweisen. Sehr eingehend befaßt sich der Verfasser mit der Frage nach dem Sinn der „mystischen Höhle“, in der das Kind liegt, und dem Sinn des Berges, auf dem Maria auf manchen Ikonen ruht. Auch diese Dinge finden in den theologischen Erwägungen, die in der Liturgie ihren Niederschlag gefunden haben, ihre Erklärung. O. schließt seine Ausführungen damit, daß er seine beachtenswerten Ergebnisse zusammenfaßt, von denen wir folgendes zitieren wollen: „Die Entschlüsselung der Figur X als Prophet Jesaja hat nicht nur einen sehr feinen seelsorgerlichen Zug der Ikonographie enthüllt: den Zuspruch für die an der jungfräulichen Geburt Zweifelnden, sondern auch der gesamten Geburtsdarstellung bestimmte Akzente gegeben . . . 1. Es gibt auf der Ikone und ihren kompositionellen Möglichkeiten keine Tendenz zur Idylle . . . 2. Wir haben im einzelnen gesehen, wie sich hinter jedem Detail der Darstellung ein Typus erhebt . . . 3. Die Determiniertheit des Kompositionsschemas durch die Typen gestattet dem Mönchsmaler nur noch wenig Freiheit in der Wahl neuer Motive. Es gehört zu den mannigfachen intimen Spannungen der ikonographischen Darstellung, wie hinter und unter den Typen sehr alte Traditionen weiterleben, auch wenn sie nicht mehr verstanden werden“ (S. 218 f.).

O. schließt diesen Betrachtungen noch kurze Bemerkungen über die Hymnographen der griechischen Weihnachtsliturgie an und den vollständigen Text dieser Liturgie (Anhang I), wodurch sein inhaltsreiches Buch über das wissenschaftliche Ergebnis hinaus zu einem wertvollen Hilfsmittel für weiterführende Arbeiten wird.

Cuxhaven

A. Weckwerth

Iwan Kologriwow: Das andere Rußland. Versuch einer Darstellung des Wesens und der Eigenart russischer Heiligkeit. München (Manz) 1958. 379 S. Geb. DM 18,—.

Es ist einigermaßen schwer, dieses Buch kritisch zu besprechen, dessen französischer Originaltitel besser als der deutsche lautet: *Essai sur la Sainteté en Russie* (Brügge, 1953). K.'s Darstellung ist weit mehr eine aus der Intuition, als aus dem Verstande erwachsene Arbeit. Sie ist mehr „confession“, als „érudition“, wobei die letztere auch nicht im Geringsten angezweifelt werden soll. Der Verf. ist seit langem als einer der besten Kenner der Materie bekannt. Selbst Russe hat K. fern seiner Heimat das Bild eines „anderen Rußlands“, nämlich das der Mönche und Heiligen entworfen, dessen geistiger Hintergrund seltsam, wenn auch verständlich ambivalent bleibt zwischen Gefühl und Wissen, zwischen Herz und Verstand. Aus dieser Ambivalenz entstehen oft Perspektiven, denen mancher Leser mit dem Rezensenten sehr kritisch gegenüber stehen wird. Daneben stoßen wir auf überraschende Einsichten, welche der Verf. wissenschaftlich nicht belegt, deren Intuition aber so sicher die Probleme trifft, daß wir immer wieder erstaunt und bereichert an wesentlichen Erkenntnissen das Buch weiterlesen. Man kann zwar die „érudition“ kritisch betrachten. Aber eine „confession“ ist so sehr eine individuelle Angelegenheit,

daß sie sich immer wieder einer kritischen Beobachtung durch das Gewicht der hinter ihr stehenden lebendigen Persönlichkeit entzieht. Nur unter diesen Vorbehalten möchten wir an die Besprechung des Buches von K. herangehen.

Das Ganze ist eine historische Darstellung der russischen Hagiographie. Hinter ihr steht eine sehr persönliche Auffassung des Verf.s, die sich durch das ganze Buch hinzieht. Nach K. ist das geistige Leben in Rußland durch einen bestimmten Kollektivismus gekennzeichnet. „Dieser Zug zum geistigen Kollektivismus, diese Sehnsucht nach gemeinsamer Erlösung des Volkes, der Menschheit und der ganzen Welt, ist allem russischen Denken eigen, ob es gläubig ist oder ungläubig. ‚Erlöst wird nur, wer andere erlöst hat!‘ sagt Wladimir Sslowojow, und in diesem Bekenntnis trifft er sich nicht nur mit denen, die sein Credo teilen, wie Dostojewskij, Leontjew und die Slawophilen, sondern auch mit denen aus dem entgegengesetzten Lager: mit Belinskij, Bakunin und Herzen, mit Tschernyschewskij und Lenin. Auch sie suchten, unter einer säkularisierten Form, die Erlösung des Volkes und der Menschheit und verkündeten, daß die Befreiung von der Last und Qual des Leidens sich nicht allein zum Vorteil des Einzelmenschen vollziehen dürfe, sondern zum Vorteil der ganzen Welt“ (S. 16). Gegen innere Widerstände und gegen die der Natur („unermeßliche Monotonie der Ebenen, die unbegrenzten Horizonte“, S. 10) hat der Russe nach Meinung des russischen Verf.s nicht nur die Gewöhnung, sondern auch die Fähigkeit zum Leiden sich erkämpft. „Die gelassene Annahme des Kreuzes und der Leiden, die ja nur das ‚Kleingeld‘ des Todes sind, gehört zum Wesen russischer Religiosität. Die Geschichte des russischen Volkes ist eine Geschichte der Leiden, des Kreuzes, des Blutvergießens“ (S. 14). Die Leistung der russischen Heiligen bestand darin, daß sie dem Volke die messianische Erwartung vom kommenden Heil in einer maximalistischen Weise vorlebten, die oft in völlige Zerstörung des Bestehenden umschlagen kann (S. 10–13). Die Verklärung der Welt und ihre Vernichtung sind miteinander dem russischen Volkscharakter verwandt. Wenn der Russe „jedoch keinen Weg der Evolution sieht, der zu dieser ‚Neuen Welt‘ führen könnte, ist er einverstanden, daß alles zugrunde gehe . . . daß alles so rasch wie möglich sein Ende finde, . . . daß die Zeit stille stehe, daß eine neue Welt, ein neues Leben heraufsteige“ (S. 13). Immer aber geht es dabei um den Mitmenschen. Die russischen Heiligen sind immer aktiv gewesen, im Gegensatz zu der „mehr passiven Mystik der Byzantiner“ (S. 17). Aber diese bis zum Radikalismus und Maximalismus sich steigernde Aktivität ist besetzt durch die Sehnsucht nach der neuen Welt, der gegenüber die konkrete zurücktritt. „Die große Botschaft des Christentums gab der russischen Seele jene Verankerung im Absoluten, die ihr im Zeitlichen fehlte. Sie rechtfertigte metaphysisch jene unwillkürliche Geringschätzung, die der russische Mensch der irdischen Wirklichkeit entgegenbrachte. Das Reich Gottes traf in seiner Seele auf keine jener Tendenzen zur Verweltlichung, die im romanischen Kulturkreis so mächtig wurden. Der Russe kannte weder die orientalische Despotie noch den Kaiserkult, noch den Kult des Staates. Mit dem ihm eigenen Radikalismus übernahm er die Lehre des neuen Glaubens, der auf seinen innersten Ruf Antwort gab, der seine verworrene Sehnsucht ergründete, der seinem unstillbaren Verlangen ein erhabenes Ziel setzte“ (S. 17). Das ist nun das geheime und offene Thema des ganzen Buches: Der von K. weithin psychologisch begründete maximalistische Transzendentalismus des russischen Volkes. Er durchzieht alle Ebenen des Menschlichen und der Gesellschaft. Sowohl der Heilige in seiner Einsamkeit wie die „käuferlichen Frauen“, die in ihrem Zimmer die Ikone zur Wand drehen (S. 155), stehen unter dem ständigen Anruf aus dem Jenseits. Psychologisch ist das Russische schon durch bestimmte Züge seiner vorchristlichen Religiosität, wie etwa die „Mystik der Erde“ (S. 164) zur Aufnahme des orthodoxen Verklärungsgedankens prädestiniert. In diesem Falle wird eine tiefe Idee, nämlich die „unserer Verantwortlichkeit gegenüber der Mutter Erde“ (S. 165) durch die Marienverehrung geläutert und überhöht. Sergej von Radonesch und Serafim von Sarow sind nach K. die großen Vertreter dieser „marianischen Mystik“. Vor allem eines wurde durch das Christentum gerade bei dieser uralten Erde-Verehrung geklärt und überhöht: Die

natürliche Demut der russischen Seele. Aus diesem Grunde wird auch Josef von Wolokolamsk mit seinen Inquisitionsmethoden und deren Unmenschlichkeit als „der russischen Frömmigkeit durchaus fremd“ (S. 215) bezeichnet. Seiner ganzen Konzeption nach kann K. nicht anders, als dieses psychologisch zu erklären: „Man darf annehmen, daß diese Tendenz aus seinem Charakter und Temperament hervorging und damit letzten Endes in seiner Abstammung ihren Ursprung hatte. In Litauen war die religiöse Intoleranz, die sich in der Inquisition bekundete, ein Gesetz des Staates. Erzählungen über das Wirken der Inquisition mußten Josif vom Elternhause her bekannt sein“ (ebendort).

Wir möchten hier mit dem kurzen Abriss der für das Buch grundlegenden Konzeption K.s abschließen. Zenta Maurina hat in ihrem Dostojewskij-Buch (Memmingen 1952) die Litauer als „das demütigste Volk Europas“ gekennzeichnet, dem Dostojewskij, „der den metaphysischen Sinn der Demut offenbarte“, entstammte. Demselben Volk soll also auch, nach K. Josef von Wolokolamsk entstammen, der eben deshalb der „russischen Frömmigkeit absolut fremd“ war. Damit ist auf eine bestimmte, leider nur zu oft anzutreffende Position aufmerksam gemacht, die zur Kritik geradezu herausfordert. Eine solche Konzeption ist zu sehr mit einem Psychologismus belastet, als daß dieser gerade uns Deutsche überzeugen könnte, weil wir seine gefährlichen Konsequenzen kennengelernt haben: Verklärung des eigenen Volkes, Abwertung anderer Völker und, damit verbunden, eine bestimmte geistige und auch geistliche Arroganz, ein Pharisäertum, das sich noch des Kreuzes rühmt. Ich behaupte nicht, daß dieses „Rühmen“ bei K. zum Ausdruck käme. Aber ein aufmerksamer deutscher Leser wird unwillkürlich die Gefahr wittern, die gerade hinter einer nationalen Apotheose des Leidens stehen kann. K. verfährt im Grunde, obwohl modifiziert, mit den alten slawophilen Leitbildern des vorigen Jahrhunderts, wenn er versucht, Rußland vom Westen und umgekehrt charakteristisch abzusetzen. Er kommt aber auch von Mereshkowskij und den russischen Symbolisten her, wenn er die Marienverehrung auf dem Hintergrunde der Verehrung der „Mütterchen feuchte Erde“ zeichnet. K. entwickelt damit eine Art von „Geopsychologie“: „In diesem Land der unbegrenzten Horizonte, der maßlosen Proportionen, preisgegeben einem Himmel ohne Gnade und beinahe ohne eine Spur von Relief, ohne natürliche Grenze und weit offen für jede Invasion, wird der Mensch sich unschwer seiner physischen Bedingtheit wie der Vergänglichkeit aller seiner Werke bewußt“ (S. 10). Die Wirklichkeit der „unbegrenzten Horizonte, der maßlosen Proportionen“ soll gar nicht bestritten werden. Nur, man überlasse ihre Schilderung den Dichtern. Zum System gemacht und als Grundlage für eine historische Darstellung ist die „Geopsychologie“ ebenso fragwürdig und gefährlich wie die „Geopolitik“. Einmal kann man den Menschen in solcher Umwelt dann als „primitiv“ bezeichnen, sofern er mit ihr nicht fertig geworden ist und in irgendeiner Form anfängt zu transzendieren. Oder — und diese Gefahr ist bei K. akut —, der Mensch wird in der Sicht der „Geopsychologie“ zum Heros, zum numinosen Machtmenschen, sei es als Magier (S. 155 ff.), sei es als Heiliger. Dieser Ansatzpunkt muß sich dann notwendigerweise zur Behauptung vom mystischen Charakter der russischen Volksseele und damit auch der russischen Frömmigkeit ausweiten. Man braucht nicht erst Bjelinskij zitierten, um diese These zu widerlegen. Bei K. wurzelt z. B. die Härse der Strigolniki tief „im Blut-Erbe“ (wo haben wir das nicht schon einmal gehört?) „des Volkes, in jenen tellurischen Kräften“, die stets in der russischen Seele schlummern und erwachen, sobald sich eine Gelegenheit bietet“ (S. 171). Selbst die vom Verf. wiederholt bemühte Ikonenmalerei halte ich in Rußland nicht für mystisch. Sie ist rational in einem ganz bestimmten Sinne, nämlich im Sinne der an Aristoteles geschulten Kirchenväterauslegungen der heiligen Schrift. Nehmen wir für „rational“ den Begriff „nüchtern“, dann haben wir wohl den Wesenszug der russischen Frömmigkeit getroffen. Es ist auffallend, wie ausgezeichnet K. diese Nüchternheit an den Heiligen selbst zu schildern versteht: Wenn sich dann doch hin und her die Mystik zu Worte melden möchte, wirkt sie wie ein Fremdkörper. Was schließlich die Übernahme alter slawophiler Auffassungen anbetrifft, so sind diese seit langem von der

Wissenschaft überholt. K.s These, daß das russische Volk niemals „die orientalische Despotie noch den Kaiserkult, noch den Kult des Staates“ kannte, stimmt einfach nicht. Hier taucht, vom Verf. beschworen, einer der Grundsätze der Slawophilen aus dem 19. Jahrhundert auf, daß Rußland kraft seiner Orthodoxie von den „Versuchungen“ des Westens zur Verweltlichung in allen seinen Formen bis hin zur Despotie und zum Staatskult bewahrt geblieben sei. Dieses Idealbild von der Integrität der russischen Orthodoxie kann historisch heute nicht mehr ernst genommen werden. Aber an diesem Punkte zeigt es sich, daß die „confession“ K.s im Grunde eine Ideologie ist. Sie ist die Grundlage der Schilderung der großen Heiligen Rußlands. Denn diese beweisen nach dem Verf. am besten jene Integrität des russischen Geistes.

So weit in einigen Zügen unsere Kritik zur persönlichen „confession“ des Verf.s. Es ist übrigens sehr interessant, wie der Konvertit K. mit seinen slawophilen Prinzipien fertig wird. Die Helden der so verstandenen russischen Orthodoxie stehen auf derselben geistigen und geistlichen Stufe, wie die großen Heroen der „Gesellschaft Jesu“. Boris und Gleb zeigen in ihrem Sterben eine Haltung, die dem „dritten Grad der Demut“ der Jesuiten entspricht. „Hier, an den Ufern des Dnjepr, wurde er — ein halbes Jahrtausend vor Ignatius von Loyola — in seiner ganzen Größe und bis in die letzten Konsequenzen vorgelebt“ (S. 31). Oder der Missionar der Syrjänen, Stefan von Perm, wird, neben Nil Sorskij (S. 186), mit dem großen Jesuitenmissionar Franz Xavier verglichen (S. 123), dem noch die Patres Ricci und Nobili (S. 129—130) hinzugesellt werden. Der Vergleich Stefans mit Xavier mag noch angehen. Aber Boris und Gleb mit Ignatius von Loyola zu nennen, muß absurd erscheinen. Ähnlich, wie in seinem Buch über Konstantin Leontjew („Von Hellas zum Mönchtum“, Regensburg 1948), war es zweifellos auch hier K.s Absicht zu zeigen, wie sich über die konfessionellen Schranken hinweg die großen Heiligen der integren Orthodoxie Rußlands mit denen der römischen Kirche großen dürfen.

Wir kommen von der mit starken Emotionen geschriebenen „confession“ zur sachlichen „érudition“. Wenngleich, wie wir an einigen, im übrigen beliebig zu vermehrenden Beispielen, zeigten, die erstere ständig die letztere unterbaut und bestimmt, besitzt das Buch einen unbestreitbaren wissenschaftlichen Wert. Wir finden in ihm zahlreiche treffende und treffliche Darstellungen aus den hagiographischen Quellen. Das macht K.s Arbeit zu einer guten Ergänzung der von Ernst Benz herausgegebenen „Russischen Heiligenlegenden“ (Zürich 1953). Eine leichte Erbaulichkeit ist dabei nicht zu übersehen. Der Leser tut gut, vor allem den Überblick über die Quellen (S. 18 ff.) durch eine Literaturgeschichte, etwa die jetzt von Adolf Stender-Petersen geschriebenen „Geschichte der russischen Literatur“ (München 1957) zu ergänzen, wenn er nicht zur „Geschichte der altrussischen Literatur“ von Gudzij (6. Auflage, Moskau 1956) greifen will (deutsch, Halle/Saale 1959). Im übrigen muß der von K. hervorgerufene Eindruck, als ob es nach der Revolution in der Sowjetunion keine Arbeit an den hagiographischen Quellen mehr gegeben habe, korrigiert werden. Der Raum verbietet es uns, eine Aufzählung zu geben. Es sei nur auf die große, mehrbändige Ausgabe der Akademie der Wissenschaften der UdSSR zur „Geschichte der russischen Literatur“, oder auf Gudzijs „Chrestomatie der altrussischen Literatur“ (5. Auflage, Moskau 1952) verwiesen. Gewiß, alle diese Darstellungen haben den Marxismus zur Grundlage. Aber die Theorien über bestimmte Schulen und Persönlichkeiten der russischen Hagiographie haben sich seit 1918 auch außerhalb der Sowjetunion erheblich gewandelt. Seit einigen Jahren liegen sehr gründliche und verdienstvolle Einzeluntersuchungen marxistischer Forscher vor.. Die auf S. 378—379 gebotene Literatur ist so zufällig, daß wir es aufrichtig bedauern müssen, aus dem weit umfassenderen Wissen K.S nicht mehr geboten zu bekommen.

Von besonderem Wert sind die Ausführungen K.s im zweiten Teil, welcher die Überschrift trägt: „Das goldene Jahrhundert der russischen Heiligkeit“ (S. 178 ff.). Hier zeigt sich K. von sicherem Instinkt, der nur aus einem entsprechenden Wissen um die Quellen erklärt werden kann. Zugleich aber offenbart sich wohl ein Stück eigener „Existenzphilosophie“ des Verf.s (vgl. S. 17), ein tiefes, über die reine „érudition“ hinausgehendes Verständnis der besonderen geistlichen Probleme und

Erscheinungen in der Hagiographie Rußlands vom Ende des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Es handelt sich dabei vor allem um die Auseinandersetzungen zwischen Nil Sorskij auf der einen, und Josef von Wolokolamsk auf der anderen Seite. Die Schilderung Nils gehört zu dem Besten, was K. auch einem kritischen Leser zu bieten hat. Während in dem von Benz herausgegebenen oben gen. Sammelband die Erschließung der hagiographischen Quellen über den Weg philologischer, literaturgeschichtlicher und — kritischer Erörterungen getan wird, bringt K. sie uns durch seinen feinen Takt und sein tiefes Verständnis für die Fragen der unmittelbaren Seelsorge näher. Dabei gehen seine Erkenntnisse selbst über die bekannten Arbeiten Smolitschs hinaus. Nil wird von K. nicht nur als einsamer Waldeinsiedler gezeichnet, sondern auch als hochgebildeter Mann, der, wenn auch nicht ein Rationalist im modernen Sinne, so doch den menschlichen Verstand hoch einschätzte, „denn ohne den Verstand kann sogar das Gute zum Übel werden“ (S. 182 ff.). Seine Reisen und persönlichen Kenntnisse des Mönchslebens auf dem Athos und im Orient, sowie seine, von manchen Forschern immer wieder zu Unrecht bestrittene Beherrschung der griechischen Sprache werden ausführlich dargestellt (S. 179—181). Sein kritischer, wacher Geist wird hervorgehoben, vor allem in der Art seiner Arbeit an der Schriftexegese. Nil fordert die Freiheit der Biblexegese, begrenzt sie zugleich durch die Pflicht, die Kirchenväterauslegungen dazu zu studieren, wobei diese wiederum dem Zeugnis der Schrift entsprechen müssen. „In Nil Sorskij begegnet uns zum ersten Mal in Rußland die Figur eines ‚intellektuellen Heiligen‘“ (S. 183). Sehr richtig zeigt K., daß noch stärker in Nil die geistliche Kraft zum rechten Maßhalten lebte. Diese äußerte sich, neben seinen seelsorgerlichen Ratschlägen und Anweisungen vor allem in seiner Stellung zu den damaligen Ketzereien (S. 186 f). Woher kam dem großen Starzen diese Kraft des Maßhaltens? K. spricht S. 203 vom „mystischen Element“ in Nils Frömmigkeit, betont aber zugleich seine Nüchternheit und Maßhaltung. Am besten hätte auch hier K. die Mystik weggelassen. K. betont, daß das mystische Element bei Nil keineswegs vorherrschte. Denn er verweist ausdrücklich auf Folgendes: Nil „verzichtete auf jede Anpreisung jener körperlichen Übungen, wie sie die Hesychasten vom Athos mit dem Gebet zu verbinden pflegten; er ließ in seiner Methode alles fort, was abstoßen oder verblüffen konnte“ (S. 203). Auch bei den gleichzeitigen Starzen aus der Schule Sergejs von Radonesch hebt K. hervor: „Nur in ganz seltenen Fällen wird diese innere Aktivität mit Fachausdrücken der Hesychasten beschrieben. Ihre wirkliche Bedeutung wird nur verständlich im Lichte jener Lehre, deren Grundlage Nil Sorskij (1433—1508) bekannt machte und deren Grundsätze er weiterentwickelte“ (S. 150). Damit hat K. eine für die russische Kirchengeschichte bedeutsame „Entdeckung“ gemacht: Es ist nicht, wie man bisher annahm, der athonitische Hesychasmus, welcher bei Sergej und Nil weiterlebt, sondern es ist vor allem beim letzteren eine ganz andere, nüchterne, geistige und geistliche Kultur, welche sich Geltung verschafft und seitdem das „andere Rußland“ in Bewegung hält. K. spricht von Nils nationaler und persönlicher Eigenart (S. 203). Unabhängig von K. hat jetzt F. von Lilienfeld in einer halleischen theologischen Dissertation auf Grund umfassender griechischer und russischer Quellenstudien dargestellt, daß Nil nicht Palamas, den Führer der Hesychasten und seinen Kreis, sondern die voralpaminische und alte Apophthegmenliteratur der ägyptischen und syrischen Väter studiert und praktiziert hat. Damit erhält zwar das Bild eines slawophilen Heros bei K. einen erheblichen Riß, denn die von diesem angeführte nationale und persönliche Eigenart hat eben bei Nil eine ganz bestimmte außer-russische Tradition, aber sein Gesamtbild von Nil wird durch die wissenschaftlichen Untersuchungen F. von Lilienfelds aufs beste bestätigt. Im übrigen bleibt K.s Darstellung der rein ökonomischen Verhältnisse und Probleme des Klosterlandbesitzes vorbildlich. Ohne diese, im Einzelnen schwierigen Fragen zu bagatellisieren, unterläßt er es doch nicht, die rein geistlichen Motive eines Nil und Josef von Wolokolamsk herauszustellen. Im übrigen ist unter dem Titel „Antifeudale häretische Bewegungen in Rußland vom 14. bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts“ eine wichtige Untersuchung mit vorbildlich ediertem, z. T. bisher nicht veröffentlichtem Quellenmaterial

von N. A. Kazakova und Ja. Lur'e erschienen (Moskau 1955). Ein bemerkenswerter Zug K.s muß hier noch vermerkt werden. Er unterläßt es nicht, auf eine Diskrepanz zwischen der Verehrung des russisch-orthodoxen Kirchenvolkes etwa zu Nil oder der hl. Juliana (S. 258) und dem zähen Weigern der offiziellen Kirchenführung aufmerksam zu machen, welche beide nur in den untersten Graden der Kirchenkalender führt. Für Nil findet sich erst am 450. Todestage, d. h. am 7. Mai 1958, ein eigenes Proprium (Bogoslužebnye ukazanja na 1958 god. Moskva 1958, S. 151–153). Damit hat K. auf die tiefe Problematik hingewiesen, welche die Person und die Wirksamkeit Nils noch für die heutige offizielle russische Orthodoxie besitzt.

Es ist nicht möglich, hier auf alle Partien des Buches einzugehen. Besonders dankenswert halte ich u. a. die ausgezeichnete Darstellung der Persönlichkeit Dmitrijs von Rostow, also eines Heiligen aus der Epoche Peters I. (S. 259–288). Es ist sehr reizvoll, dabei diese so spannungsreiche Zeit und nicht zuletzt auch die Persönlichkeit Peters selbst aus der Perspektive der Hagiographie kennenzulernen. Man vermißt oft ein Eingehen auf gewisse, ebenso interessante wie wichtige geistesgeschichtliche Fragen. So unterbleibt z. B. bei Tichon von Sadonsk (288–326) die Einflußnahme des Protestanten Johann Arnd auf Tichon. Die Schilderung des Klosters Optina (S. 340–357) kann der Leser durch K.s entsprechendes Kapitel im Buch über Leontjew mit einer Reihe wichtiger Einzelheiten vermehrt finden.

Das Buch des Verf.s wird von vielen Menschen gelesen werden. Es ist ein persönliches Bekenntnis zum „anderen Rußland“, zum Rußland der Heiligen und Überwinder. Diesem Wesenszug wird man nur mit Hochachtung begegnen können. Aber diese „confession“ hat einen bestimmten weltanschaulichen Hintergrund. Wir befürchten, daß diese Seite der Darstellung viele nichtorientierte Leser zu einer falschen und gefährlichen Vorstellung nicht nur von der „russischen Seele“, sondern auch von der russischen Kirchengeschichte verführen wird. Wer aber das Buch kritisch zu lesen versteht, dem wird sich unter der verständnisvollen und die Quellen beherrschenden Führung K.s eine Welt erschließen, die ihn, sei er Protestant oder Katholik, wohl so bald nicht loslassen wird. Dem Forscher schließlich schenkt K. so manchen Einzelzug einer intimen pneumatischen Geistigkeit, welche die wissenschaftliche Arbeit an der russischen Hagiographie durchaus zu bereichern vermag. Wir wünschen deshalb dem Buch recht viele kritische Leser.

Halle/Saale

K. Onasch

Notizen

Zwei von den bekannten Heidelberger Kirchenhistorikern vor der Landessynode der badischen Kirche im Jahre 1958 gehaltene Vorträge machen in vorbildlicher Weise den Ertrag der kirchengeschichtlichen Forschung für das Leben der Kirche fruchtbar: Hans Frhr. v. Campenhausen/Heinrich Bornkamm: *Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche* (Sammlung gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 222/223. Tübingen, Mohr, 1959. 48 S., brosch. DM 3.80). Sie können für sich beanspruchen, darin gültig den Forschungsstand wiedergegeben zu haben. Interessant ist dabei folgende vergleichende Beobachtung. Beide Vorträge üben vom Standpunkt des evangelischen Theologen auch kritische Randbemerkungen zur Geschichte. So v. Campenhausen an der Begrenzung der Schriftautorität durch das altkirchliche Ämterrecht, spez. das Papstrecht und der Verkürzung der Sündenvergebung durch die Bußordnung bzw. das episkopale Schlüsselamt, ohne dabei „ultraprotestantische Forderungen“ gegenüber der alten Kirche zu erheben. Desungeachtet kann er mit den Worten schließen: „Die alte Kirche ist mit ihrer Bejahung der geistlichen Einheit, der geistlichen Führung, Fühlungnahme und Treue in ihren Ordnungen und in ihrem Leben dem Neuen Testament nahe geblieben“ (S. 25). H. Bornkamm hingegen muß feststellen, daß „die Unabgeschlossenheit der lutherischen Kirchenverfassung es den Kräften, die aus dem politischen Raum kamen, erleichtert hat, die Kirche auf einen ihrem Wesen widersprechenden Weg zu drängen, in die Formen der staatlichen Bürokratie“ (S. 43), und kann das gerade für die badische Kirche recht konkret nachweisen (Einwirkung der Behördenreform Maximilians I auf Württemberg und die lutherischen Länder). Solche Divergenz der Aspekte fällt umso mehr auf, als beide Vorträge aus der gleichen theologischen Sicht entwickelt worden sind. In der Tat läßt sich die alte Kirche als geschichtliches Leitbild darstellen, wo die Kirche in ihren konkreten Gegenwartsentscheidungen nach einem solchen fragt: hier ist die nötige Anschaulichkeit. Die Reformation läßt dafür nur die theologischen Prinzipien erkennen, wie auch nicht zufällig der Titel der Veröffentlichung aus der Thematik des reformationsgeschichtlichen Vortrages genommen ist.

Marburg

Carl Andresen

Das Werk von Hans Conzelmann: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (= Beiträge zur hist. Theologie, hrsg. von Gerhard Ebeling, 17), 3., überarbeitete Auflage. Tübingen (Mohr) 1960, VIII, 241 S., geb. DM 27.— (s. die Besprechung der 1. Auflage 1954 in der ZKG Bd. 66, Heft 1/2) hat sich rasch durchgesetzt; die in Vorbereitung befindliche englische Ausgabe („The Theology of St. Luke“) wird ihm im angelsächsischen Raum neue Freunde gewinnen. Tatsächlich hat mit dem Buch ein neuer Abschnitt in der Lukas-Forschung begonnen, in dem die Bedeutung des Lukas als Theologen und Historikers erst recht ans Licht kommt. Hat doch C. gezeigt, wie Lukas, die Naherwartung des Endes aufgebend, die Geschichte in drei Epochen gegliedert sieht (1. Gesetz und Propheten, bis zu Johannes dem Täufer, 2. Jesus Christus, 3. Die Zeit von der Himmelfahrt bis zur Parusie Jesu). Diese Auffassung gliedert die Kirchengeschichte als selbständige Epoche in die Heilsgeschichte ein (wenn auch Lukas weder von ‚Kirchengeschichte‘ noch von ‚Heilsgeschichte‘ spricht) und führt damit eine Umwertung herauf, die auch heute noch nicht beendet ist. Denn indem sich die Kirchengeschichte in unbestimmter Dauer in die Zukunft erstreckt, bekommt die Welt wieder eine eigene Bedeutung, die sie während der Naherwartung des Endes ganz verloren hatte, und das Erdenleben Jesu tritt in den Abstand einer historischen Vergangenheit.

Die 3. Auflage zeigt die Weiterarbeit des Vf.s fast auf jeder Seite, vor allem in den Anmerkungen. Er berücksichtigt nicht nur die inzwischen erschienene Literatur, sondern ergänzt und verdeutlicht auch seine Stellung. An der Grundauffassung wird — mit Recht — nichts geändert. Daß man in dieser oder jener Einzelfrage (z. B. ‚polemische Tendenz‘ gegen Jesu Verwandte S. 32, 36, 160, A. 1; die ‚Unheimlichkeit‘ des Sees S. 36 f.) anderer Ansicht sein kann, mindert die Vorzüge des Werkes nicht; sein voller Wert tritt erst heraus, wenn man es genau durcharbeitet.

Münster i. W.

E. Haenchen

Giuseppe d'Ercole hat unter dem Titel: *Gesù Legislatore e l'ordinamento giuridico della sua Chiesa nei Vangeli* (Roma [Pont. Ateneo Lateranense Institutum Utriusque Iuris] 1957. XVII, 138 S., brosch.) versucht, die juristischen Voraussetzungen (AT, jüd. Umwelt) und sodann das gesetzgeberische Werk Jesu darzustellen, wobei vor allem das Matthäus- und das Johannesevangelium als Grundlage herangezogen werden. Historisch-kritische Probleme werden nicht berührt. Das Literaturverzeichnis umfaßt eine willkürliche Auswahl älterer und jüngerer Werke und läßt methodisch grundlegende Untersuchungen, z. B. der Formgeschichte, unberücksichtigt. Schwerlich befriedigt die Auskunft, die Arbeit sei „direkt aus den Quellen“ erwachsen (S. IX); denn es war ja die Problematik der Quellen, die zu der Entwicklung der modernen Interpretationsmethoden führte. So ist das Ergebnis des Buches ein nur bibelkundliches.

Bonn

G. Strecker

Ein wenig verspätet wird hier das Erscheinen der 9. und 10. Lieferung von F. J. Dölgers *Ichthys* angezeigt, mit der der 5. Band abgeschlossen vorliegt: F. J. Dölger: *IX* ⊙ *YC*. V. Band. Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst. 9. und 10. (Schluß-)Lieferung. (Münster [Aschendorff] 1943, fotomechanischer Nachdruck 1957. Seite 641–796 und XXIII Seiten, kart. 15.—, Band V gbd. 95.— DM). Am 17. Oktober 1940 ist F. J. Dölger noch nicht ganz 61jährig verstorben, ehe das Manuskript der Schlußlieferung des 5. Bandes vollendet war. F. Sühling nahm sich des verwaisten Manuskriptes an, und unter Mithilfe von Th. Klausner und A. Rucker konnte Ende Mai 1944 die Schlußlieferung erscheinen. Noch ehe eine größere Zahl von Exemplaren ausgeliefert war, wurden im September 1944 die Bestände des Verlages vernichtet. Der jetzt fotomechanisch hergestellte Nachdruck erlaubt es allen Interessenten, den 5. Band vollständig zu besitzen. Die Lieferung enthält neben dem Text den Titelbogen und das Inhaltsverzeichnis zu Bd. 5 und bringt ein ausführliches Namen-, Wort- und Sachregister. Es ist nicht mehr nötig, Dölgers *Ichthys*-Werk zu loben; aber es ist gut, daran zu erinnern, daß in den 5 Bänden ein ungeheurer Reichtum verborgen liegt, der immer wieder der Lektüre wert ist oder wenigstens gewissenhafter Benützung mit Hilfe der Register.

Bonn

A. Stuber

Die für die christliche Archäologie und Kirchengeschichte immer wieder wichtige Frage nach dem Aufkommen der Körpergräber (also Erdbestattung im Gegensatz zur Leichenverbrennung) behandelt R. Nierhaus bei seinen Untersuchungen des Gräberfeldes „Auf der Steig“, das aus dem 2. Jh. stammt (Rolf Nierhaus: *Das römische Brand- und Körpergräberfeld „Auf der Steig“ in Stuttgart-Bad Cannstatt*. Die Ausgrabungen im Jahre 1955 [= Veröffentlichungen des Staatl. Amtes für Denkmalpflege Stuttgart, Reihe A Heft 5]. Stuttgart [Kom-

missionsverlag: Silberburg] 1959. 84 S., 14 Taf.). Er prüft vor allem, ob die Gräberostung, die sich seit der konstantinischen Zeit aus christlichem Einfluß immer mehr durchgesetzt hat, bereits für das 2. und 3. Jh. christliche Bestattung verrät, wie dies besonders F. Fremersdorf für St. Severin in Köln angenommen hat. N. kann nachweisen, daß alle Argumente, die man bisher für den christlichen Charakter von Körpergräbern anführen wollte, versagen, wenn man nicht nachweisbar christliche Grabbeigaben, Inschriften oder die Lage des Grabes in einem christlichen Kultgebäude geltend machen kann. Es gibt bereits im 2. Jh. an Rhein und Donau nichtchristliche Körpergräber (in Cannstatt „Auf der Steig“ sind es etwa 4–5%); die Richtung der Gräber ist im 2. und 3. Jh. sehr mannigfaltig, sodaß nichtchristliche Gräber geostet sind und offenbar christliche Gräber nicht immer geostet sein müssen; auch die Beigabenarmut beweist keine christliche Bestattung (S. 31/33). — In einer ebenso erfreulich nüchternen Argumentation hat N. in einem Aufsatz dem Unheil zu wehren versucht, das durch die vorschnelle christliche Deutung eines Fischbildes auf einer Tonlampe in Heidenheim entstehen könnte: *Die römische Tonlampe mit Fischdarstellung von Heidenheim* — kein Zeugnis frühen Christentums bei den Alamannen (Fundberichte aus Schwaben NF 15 [1959] 65–73). N. kann einfach auf F. J. Dölgers Arbeiten zum Fischsymbol verweisen, der die weite Verbreitung von Fischbildern in der nichtchristlichen Antike zum Bewußtsein gebracht hat. Überdies läßt sich noch zeigen, daß die in Frage stehende Lampe sicher nicht zu den Beigaben eines Alamannengrabes gehört hat, sodaß nicht einmal eine nachträgliche christliche Deutung des Fischzeichens durch einen Alamannen des 6. oder 7. Jh. in Betracht kommt. Die christliche Archäologie schuldet N. Dank dafür, daß er ihre neueren wissenschaftlich ernst zu nehmenden Erkenntnisse auch im Bereich der Frühgeschichte bekannt macht und so vor den alten, immer wieder weitergereichten *errores communes* bewahrt.

Bonn

A. Stuiber

Einem für die geistige Bewegung in der ottonischen Epoche hochinteressantem Dokument gilt die Arbeit von Friedrich Lotter: *Die Vita Brunonis des Ruotger* (Ihre historiographische und ideengeschichtliche Stellung. Bonner Historische Forschungen Bd. 9. Bonn, Röhrscheid, 1958. 150 S., kart. DM 14.50). Als Einleitung analysiert der Vf. zunächst einige Beispiele der hagiographischen und biographischen Literatur der Karolingerzeit. Bei der darauf folgenden Untersuchung des literarischen Charakters der *Vita Brunonis* zeigt sich dann, daß ihr Hauptmerkmal in der Abkehr vom kontemplativen Heiligenideal besteht und daß Ruotgers Schrift im wesentlichen realistische, vom Muster seiner karolingischen Vorgänger, aber auch von der Antike geprägte Züge trägt. Typisch ist die Tatsache, daß sich keine Wunderberichte in der *Vita* finden. An diesem Punkt weist der Vf. bereits auf die enge Beziehung zu den literarischen Erzeugnissen der Gorzer Reformbewegung (vor allem die *Vita* des Gorzer Abtes Johannes) hin. Diese Beziehungen werden im Verlauf der weiteren Untersuchung zum Angelpunkt und wesentlichen Ergebnis der Arbeit. Zunächst wird jedoch in einem reichlich mit lateinischen Zitaten durchwirkten Stil die Personendarstellung bei Ruotger mit der der frühottonischen Literatur konfrontiert, wobei sich ergibt, daß Ruotgers Darstellungsweise keine Verwandtschaft mit den Werken sächsischer Autoren, dagegen aber enge Parallelen zu den Schriften der Gorzer Reformkreise aufweist. Eine weitausgreifende Schilderung der Lothringer Reformbewegung im frühen 10. Jh., der Stellung des Episkopats und des Imperatorbegriffs unterbauen das Ergebnis der Untersuchung: Ruotger, selbst Lothringer, schreibt in der *Vita* eine Apologie auf Brun als einen vorzüglichen Vertreter des ottonischen Systems mit seiner Verschmelzung von geistlicher und weltlicher Gewalt. — Auf gewisse Einseitigkeiten des Vf. in der Darstellung der Reformbewegung wie in der Benutzung von Literatur hat Dom Huyghebaert (RHE 54, 1959, S. 534 ff.) hingewiesen.

Stuttgart

J. Antenrieth

Der leider verspätet anzuzeigende Sammelband *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*. Studi presentati alla sezione storica del congresso della Pontificia Università Gregoriana, 13–17 ott. 1953 (= *Miscellanea Historiae Pontificae* Vol. XVIII, Collectionis nn. 50–57, Roma, Pont. Univ. Gregor. 1954, XII, 180 S.) enthält nach einer kurzen zusammenfassenden Einleitung von F. Kempf S.J. folgende Beiträge: A. M. Stickler S.D.B., *Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei Decretisti e Decretalisti fino alle Decretali di Gregorio IX*; M. Maccarrone, „Potestas directa“ e „Potestas indirecta“ nei teologi del XII e XIII secolo; G. Ladner, *The concepts of „Ecclesia“ and „Christianitas“ and their relation to the idea of papal „Plenitudo potestatis“ from Gregory VII to Boniface VIII*; B. Llorca S.J., *Derechos de la Santa Sede sobre España. El pensamiento de Gregorio VII*; W. Ullmann, *Cardinal Roland and Bezançon*; A. Walz O.P., „Papstkaiser“ Innocenz III. Stimmen zur Deutung; J. M. Pou y Martí O.F.M., *Conflictos entre el Pontificado y los reyes de Aragón en el siglo XIII*; A. Fábrega Grau, *Actitud de Pedro III el Grande de Aragón ante la propia deposición fulminada por Martín IV*. Vor allem die drei grundsätzlichen Abhandlungen von Stickler, Maccarrone und Ladner sichern dem Band auch heute noch einen festen Platz in der ständig zunehmenden gelehrten Literatur über das für Kirchenhistoriker und Profanhistoriker des Mittelalters gleich bedeutsame Thema.

Siegburg

K. Schäferdieck

Die drei Vorträge, die im Juni 1959 auf der Jahrestagung der Deutschen Dante-Gesellschaft in Heidelberg gehalten worden sind, liegen jetzt in einem Heft vor: Herbert Grundmann, Otto Herding, Hans Conrad Peyer, *Dante und die Mächtigen seiner Zeit* (= Münchner Romanistische Arbeiten, 15. Heft. München, Max Hueber, 1960. 74 S., kart. DM 12.80). — Herbert Grundmann, *Bonifaz VIII. und Dante* (S. 9–36), betont, daß man von einem besonderen Haß des Dichters gegen den Papst nicht sprechen kann. Es ist eine protestantische Fehldeutung, in Dante einen grundsätzlichen Gegner des Papsttums zu sehen, und ein nationalliberales Mißverständnis, ihn für einen Vorkämpfer des Staates gegenüber der Kirche zu halten. Dante steht gemeinsam mit Bonifaz VIII. auf dem Boden der universalen Ideen von Kaisertum und Papsttum gegen die aufkommende Welt des modernen Staates. Das Trennende ergibt sich aus Dantes Überzeugung von der Gottunmittelbarkeit des Kaisertums und aus seiner Empörung über die unheilvolle Vermischung von Geistlichem und Weltlichem, die mit der Konstantinischen Schenkung, der Wurzel der Simonie, begann. Daraus erklärt sich auch, daß Dante Bonifaz VIII. als Simonisten brandmarkt: weniger ein persönlich gemeintes Urteil als die an Päpsten seiner Zeit exemplifizierte Auffassung des Dichters vom politischen Papsttum, dessen geistliche Würde er nie in Frage gestellt hat. — Otto Herding, *Über Dantes Monarchie* (S. 37–57), führt zu einem vertieften Verständnis von Dantes politischer Denkschrift, indem er auf die Gedankenwelt eines Gegners — des von Augustin herkommenden Dominikaners Guido Vernani von Rimini — und eines Anhängers — des Juristen und Dichters Cino da Pistoia, für den das römische Recht Ausgangspunkt seiner Staatslehre war — eingeht. Dante selbst war kein einseitiger Vertreter einer säkularen Staatsauffassung. Sein politisches Erziehungsprinzip war „das Bewußtsein vom Aneinandergrenzen höchster menschlicher Eigenständigkeit und göttlichem Wirken“. — Hans Conrad Peyer, *Philipp IV. von Frankreich und Dante* (S. 58–74), will dem König als rückschauender Historiker gerecht werden. Philipp war erfüllt von der „*religion royale*“ der Kapetinger; echte Frömmigkeit spielte zumindest mit bei seinem Vorgehen gegen Bonifaz VIII. und die Templer. Das konsequent negative Urteil Dantes über Philipp, der für ihn der Gipfel des schlechthin Bösen war, sowie über sämtliche Vorgänger des Herrschers beruht nicht nur auf der französischen Italienpolitik des 13. Jahrhunderts, sondern mehr noch

auf Dantes universalistischer Staatsphilosophie, die in schärfstem Gegensatz zur Verabsolutierung des Einzelstaates durch die Legisten Philipps des Schönen stand.

München

H. M. Schaller

Eine für die Inkunabelkunde wie für die Geschichte des Buchhandels sehr interessante Arbeit von Curt F. Bühler (*The University and the Press in Fifteenth-Century Bologna = Texts and Studies in the History of Mediaeval Education* No. 7; Notre Dame / Indiana, The Mediaeval Institute, University of Notre Dame, 1958. 109 S., 1 Taf.) muß unter dem Aspekt der Kirchengeschichte insofern enttäuschen, als die Bologneser Pressen vor 1501 nur sehr wenige theologische Werke (7 Prozent der gesamten Buchproduktion) druckten. Dies ist leicht erklärlich, weil an der Universität Bologna Theologie erst seit dem Jahr 1507 gelehrt wurde. Der juristischen Tradition der Universität entsprechend enthält ein Viertel der Druckwerke juristische Texte, wovon immerhin ein großer Teil aufs Kirchenrecht entfällt. Die einzelnen Titel können der Zusammenstellung der Bologneser Drucke bis 1501 auf S. 59–101 entnommen werden.

Stuttgart

J. Autenrieth

Ausgewählte Quellen zur Kirchengeschichte Ostmitteleuropas (Veranstalter: Ostkirchenausschuß Hannover, Schirmherr: Landesbischof D. H. Dietzfelbinger, wissenschaftliche Gesamtleitung: Dr. G. Meyer, Hannover; Ulm-Donau, Verlag „Unser Weg“, 1959; IX, 130 S., 44 Taf.) nennt sich ein Band, der zur Kirchengeschichte der verlorenen deutschen Ostgebiete und der Länder vom Baltikum bis Südosteuropa aus der Feder von 8 Verfassern jeweils kurze einleitende Artikel sowie Hinweise auf einige Quellen und Literatur bringt. Auch muß auf den schönen Bildanhang hingewiesen werden. Zum Inhalt wäre manches Kritische zu sagen. Da diese Veröffentlichung eigentlich den Katalog einer Ausstellung („Zeugnisse des Evangeliums im Osten“) darstellt und nicht den Anspruch erhebt, eine Bibliographie sein zu wollen, wird die Forschung sie nur am Rande benutzen können.

Bonn

E. Treulieb

Die in einem Sonderheft der Zeitschrift „Eine heilige Kirche“ vereinigten zwanzig Aufsätze, nach Umfang und Tiefgang, Blickwinkel und Sehschärfe verschieden, doch unter dem gleichen „geistlichen Klima“ gereift, informieren den Leser gut über Ansatz und Absicht, Konstanz und Wandel, Eifer und Schwäche einer jener kirchlichen „Erneuerungs-Bewegungen“ (samt ihren Parallelen in Holland, Schweden und Norwegen), welche der mit 1914 einsetzenden revolutionierenden In-Frage-Stellung unseres bisherigen geistigen und kirchlichen „Besitzes“ durch ökumenische Irenik, intacte Orthodoxie und intensiven Sakramentskult, doch wohl auf der Grundlage einer griechischen Kosmos-Verklärung, zu begegnen versuchen: *Vierzig Jahre Hochkirchliche Bewegung in Deutschland und in Nachbarländern*. Bearb. von Albrecht Volkmann (= Eine heilige Kirche, hrsg. v. Friedrich Heiler, Jhg. 1957/58, Heft II, Sonderheft). München und Basel (Reinhardt) 1958. 134 S., brosch. DM 7.50.

Darmstadt

F. Buchholz

Noch im Todesjahr George Tyrrells (1909) erschien seine nachgelassene Schrift „Christianity at the Cross-Roads“. Jetzt, ein halbes Jahrhundert später, liegt auch eine deutsche Übersetzung dieses Werkes vor, das wohl zu den klassischen Dokumenten des katholischen Modernismus gezählt werden kann: George Tyrrell: Das Christentum am Scheideweg (Eingeleitet und übersetzt von Ernst Erasmii. Zum 50. Todestag George Tyrrells [15. Juli 1909] herausgegeben von Friedrich Heiler. München/Basel [Reinhardt] 1959. 191 S., brosch. DM 13,—). Die Einleitung von E. Erasmii ist zugleich die erste deutschsprachige Biographie Tyrrells. — Was T. beabsichtigt hat, ist nicht „eine Apologie des Christentums oder des Katholizismus“ (S. 43), sondern eine klare Darlegung des wirklichen modernistischen Denkens und Wollens. Aber gerade so wird sein Buch zu einer leidenschaftlichen Apologie des Christentums in der Gestalt eines im Modernismus zu sich selbst findenden Katholizismus, dessen tragende Kraft aufzudecken und zu befreien T. erhofft, eine Apologie, die aber zugleich auch die Grenze des Modernismus aufzeigt, sofern sie letztlich einer Reduktion des Christentums auf den Wert seiner Religiosität gleichkommt.

Siegburg

K. Schäferdieck

Die kleine Schrift von Georg Prater: Lasset uns halten an dem Bekenntnis (Persönliche Erinnerungen aus dem Kirchenkampf in Sachsen; Kiel, Ev. Pressverband Schleswig-Holstein, 1960; 28 S., brosch. DM 2.20) ist trotz ihres ganz persönlich gehaltenen Charakters ein nicht unwichtiger Beitrag zum Thema Kirchenkampf. Aus der besonderen Situation des sächsischen Luthertums wird hier aus der Erinnerung eines der führenden Männer der dortigen Bekennenden Kirche der Weg dieser sächsischen Opposition geschildert. Der Anschluß an den Lutherrat und die Mitarbeit in den von viel Kritik umwitterten Kirchengremien ist von besonderem Interesse. Der künftige Historiker des Kirchenkampfes wird sich auch dieses Büchleins bedienen.

Berlin

K. Kupisch

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana 78, 1960.

S. 5–17: François Halkin, L'empereur Constantin converti par Euphratas (Text des Dialogs zwischen Konstantin und Euphratas nach Cod. Hieros. Sabait. 366; andere, bisher nicht publizierte Teile der Vita Constantini, vgl. Opitz in Byzantion IX, 1934, 535–593, dort aber nur nach Cod. Angel. 22; Varianten aus Sabait. 366 zu Opitz). S. 18–23: Jean Kirchmeyer, L'homélie acéphale de Sévérien sur la Croix dans le Sinaiticus gr. 493. S. 24–40: Baudouin de Gaiffier, Les martyrs Eugène et Macaire, morts en exil en Maurétanie (Mart. Hieron., 23. I.). S. 41–52: François Halkin, La Passion grecque des saints Eugène et Macaire (griech. Passio nach Cod. Vindob. hist. 3, saec. XI). S. 53–83: Maurice Coens, Un manuscrit perdu de Rouge-Cloître, décrit d'après les notes d'Héribert Rosweyde et d'Aubert Le Mire (Cod. 98 der Bibliothek der Bollandisten; Briefe von Aubert Le Mire an Rosweyde). S. 84–91: Émile Brouette, La cistercienne Catherine de Louvain fut-elle abbesse de Parc-les-Dames? (13. Jhdt.). S. 92–123: Paul Grosjean, Virgile de Salzbourg en Irlande (zu dem Liber Confraternitatis S. Petri Salisburgensis des Virgil). S. 124–129: Paul Grosjean, La prétendue canonisation d'Aelred de Rievaulx par Célestin III. S. 130–144: François Halkin, Les deux Passions de S. Patrice, évêque de Pruse en Bithynie (Edition). S. 145–153: Joseph van der Straeten, La Passion de S. Patrocle de Troyes. Ses sources (BHL 6520, Mitte des 6. Jhdt.). S. 154–160: Paul Devos, Un récit des miracles de S. Ménas en copte et en éthiopien (vgl. Anal. Boll. 77, 1959, 454–463). *Sch.*

La Ciudad de Dios 172, 1959.

S. 596–616: P. Juan Manuel del Estal OSA, Desacertada opinión moderna sobre los monjes de Cartago (Der Artikel behandelt die Frage, an welche Mönche Augustinus sein Werk „De opere monachorum“ geschrieben habe. Der Verf. ist der Meinung, daß diese Mönche nicht etwa Messalianer aus Syrien, sondern gerade Augustiner gewesen seien). *A. de Santos Otero*

Collectanea Hibernica (Sources for Irish History) 2, 1959. (s. die Besprechung von Jhg. 1: ZKG 70, 1959, S. 186 f.)

S. 7–12: C. Mooney, Letters of Pope Innocent IV relating to Ireland (Bibliothek von S. Antonio, Padua, cod. 79). S. 18–63: B. Jennings, Ecclesiastical appointments in Ireland, August 1643 – December 1649 (Wadding-Sammlung der neuen Franziskaner-Bibliothek in Killiney bei Dublin; die entscheidende Rolle Waddings in kirchlichen Stellenbesetzungen der Zeit in Irland beleuchtend). S. 66–94: B. Jennings, Some correspondence of Father Luke Wadding (aus der gleichen Bibliothek sowie den Archiven von St. Isidore's, Rom, und der Bollandisten; über die Feinde W.'s unter seinen Ordensbrüdern). S. 105–114: B. Millet, Archbishop Edmund O'Reilly's report on the state of the church in Ireland, 1662 (Archive der Propaganda; Aufforderung an die emigrierten irischen Geistlichen, in ihr Land zurückzukehren). 15 Seiten Orts- und Personenregister. *J. Hennig*

Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem 21, 1959.

S. 121–129: H. Barré CSSp, L'homélie du Pseudo-Albert sur Luc XI, 27 est-elle d'Odon de Morimond? (In dieser kurzen Abhandlung untersucht der Verf., ob die Homilie über Luk. 11, 27 dem Abt Odo von Morimond zuzuschreiben ist. Gegenüber Pelster und Fries kommt er zu dem Schluß, daß diese Homilie wie die von *Stabat Mater juxta crucem* von Zisterziensern stammt und nicht nach dem 12. Jh. geschrieben ist. Der Verfasser ist also nach B. Abt Odo von Morimond). S. 185 bis 205: Amatus van den Bosch OCR, Dieu rendu accesible dans le Christ d'après Saint Bernard (Nach dem Verf. geht der heilige Bernhard von dem Vers „Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi“ Cant 1, 12 aus und gibt als Hauptgrund für die Menschwerdung Christi an, daß wir Vertrauen haben gegenüber Gott, der für uns erkenntlich und nachahmungswürdig geworden ist. Christus in seiner Schwäche ist der Gott, vor dem wir keine Angst mehr zu haben brauchen. Weiter versucht Bernhard von Clairvaux uns Christus darzustellen, der uns Menschen in allem gleich geworden ist außer der Sünde: Hebr. 4, 15: „Non enim habemus pontificem, qui non possit compati infortunitibus nostris“. Christus in seiner menschlichen Natur durchsteht all das Leiden, das der Mensch infolge der Sünde ertragen muß. In Christus zeigt sich die Barmherzigkeit Gottes gegenüber den Menschen. Zum Schluß zeigt Bernhard Christus als Richter, zu dem wir mit Vertrauen aufschauen dürfen, da er als Gottmensch im Leid sich mit den Menschen vereinigt hat).

H. Walter OSB

Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 16, 1960.

S. 15–72: Edmund E. Stengel, Imperator und Imperium bei den Angelsachsen. Eine wort- und begriffsgeschichtliche Untersuchung (behandelt Beda, Adamnan, Alchwin, Coenwulf Imperator, Kaiserkrönung von 800, Imperatoritel im 10. Jahrhundert und ihre Nachwirkungen). S. 73–154: Kurt Reindel, Studien zur Überlieferung der Werke des Petrus Damiani II (Fortsetzung: spätere Sammlungen von Handschriften im Umkreis von Vat. lat. 3797; Briefgruppen als Grundlage der Sammelhandschriften). S. 155–194: Anna-Dorothee v. den Brincken, Die Welt- und Inkarnationsära bei Heimo von St. Jakob. Kritik an der christlichen Zeitrechnung durch Bamberger Komputisten in der ersten Hälfte des 12. Jahrh. S. 224 bis 226: Alfred Wendehorst, Zur Münsterschwarzacher Geschichtsschreibung im Mittelalter (die *chronica maior* ist identisch mit dem bis 1230 weitergeführten Münsterschwarzacher Exemplar von Ekkehard's Weltchronik).

F.

Jahrbuch für Antike und Christentum 2, 1959. (vgl. dazu auch Heft 1/2, S. 175 f.)

S. 5–14: E. Stommel †, Christliche Taufriten und antike Badesitten (die ursprüngliche Vollzugsform der christlichen Taufe ist die Begießung, nicht Untertauchung, des im Wasser stehenden Täuflings; sie wird von St. auf Johannes den Täufer zurückgeführt, der das Ein- [nicht Unter]tauchbad der Proselytentaufe mit der Begießung als „einem auf das bloße Symbol reduzierten Reinigungsritus“ [S. 14] verbunden habe. Dieser Taufbrauch hat sich seit dem 4. Jh. aufgrund des durch Rm 6, 4 geprägten Taufverständnisses im Osten zur Immersionstaufe entwickelt, während sich im Westen die Begießung auf Kosten des Eintauchbades verselbständigte). S. 15–29: F. J. Dölger †, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens II (Fortsetzung der JbAC 1, 1958, S. 5–19 begonnenen Publikation einer fast fertiggestellten Arbeit aus dem Nachlaß D.s.; das Kreuz [= *taw*] als göttliches Schutzzeichen im vorchristlichen Bereich). S. 30–69: A. Hermann, Der Nil und die Christen (H. untersucht in weitgespanntem Rahmen die Folgen, die sich aus der religiösen Bedeutung des Nils für den Prozeß der Christianisierung ergaben; es

werden behandelt: die religionspolitischen Maßnahmen Konstantins und der Widerstand der heidnischen Intelligenz; die Adaption heidnischer Nil-Vorstellungen in der christlichen Kosmologie und im Volksglauben [in der Kosmologie wird nach jüdischem Vorbild der Nil mit dem Paradiesesstrom Gihon gleichgesetzt, was sich durch Kosmas Indikopleustes folgenreich ausgewirkt zu haben scheint: „Denn jene durch die langgestreckte Grabensenke des Nils bedingte Vorstellung von der Welt als einem abgeschlossenen rechteckigen Raum wäre das Modell geworden für ein bis weit in das MA hinein maßgebliches Weltgebäude der Christen, die damit nach der kosmologischen Unbehaustheit der späten Kaiserzeit wieder zu einem auch irdischen ‚Haus‘ gelangten“ S. 43; im Volksglauben tritt der Erzengel Michael schon seit dem 4. Jh. als Herr der Nilflut in Erscheinung]; das Fortleben der Nilverehrung im ägypt. Volksglauben bis in die islamische Zeit sowie in der Topik der Literatur und Bildkunst [die Nil-Topik ist im heidnischen wie christlichen Bereich weit über Ägypten hinaus lebendig; von ihr aus versteht H. die zum Teil nicht mehr erhaltenen „ägyptisierenden“ Flußbilder römischer Kirchen – S. Costanza, Alt St. Peter, Lateranbasilika, S. Maria Maggiore – als einen Bildtyp, „der in den Anschauungsformen einer irdischen Stätte der Glückseligkeit . . . die Vorschau auf das Paradies ermöglichte“ S. 68]). S. 70–85: I. Oppelt, Christianisierung heidnischer Etymologien (die Übernahme antiker Etymologien, Methode und Prozeß ihrer christlichen Adaption und theologischen Nutzbarmachung werden an den Beispielen *θεός* / deus, *οὐρανός* / caelum, *ἄνθρωπος* / homo untersucht). S. 86–89: A. Stüber, Die Wachhütte im Weingarten (archäolog. Anschauungsmaterial zu *specula* in Ps-Cyprian, de montibus Sina et Sion; zugleich Bestreitung der archäolog. Belege für ein von Leclercq angenommenes, neben dem Stylitentum einhergehendes Dendritentum in der asketischen Bewegung der alten Kirche). S. 90–114: K. Thraede, Beiträge zur Datierung Commodians (mittels bedeutungsgeschichtlicher Analysen einer Reihe von Begriffen versucht Th. die Frühdatierung Commodians zu begründen: Mitte 3. Jh.; er ist sogar der Ansicht, daß die semasiologischen Kriterien für sich genommen eine noch frühere Ansetzung zuließen). S. 115–145: Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst II (Fortsetzung aus JbAC 1, 1958, S. 20–51; Verbreitung, Bedeutung und Verwendung des Oransbildes in der frühchristlichen Umwelt [Verkörperung der Pietas einerseits: Münzen, statuar. Plastik; Abbildung individueller Personen in Orantenhaltung andererseits: Sepulkralplastik] als Voraussetzungen der christlichen Rezeption dieses Bildtypus). S. 146–157: Besprechungen; es seien ausdrücklich hervorgehoben die Rezensionen von: G. Egger, Römischer Kaiserkult und konstantinischer Kirchenbau (O. Nussbaum); H. Kähler, Die spätantiken Bauten unter dem Dom von Aquileia und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des frühchristlichen Kirchenbaus (O. Nussbaum); Ch. Courtois, Sur un baptistère découvert dans la région de Kéliba (Th. Klauser). S. 158–184: Nachträge zum RAC III (Constantius I, Constantinus II, Constantius II, Constans: alle von J. Moreau). 14 schöne Kunstdrucktafeln schließen den Band ab.

K. Schäferdiek

Interpretation 14, 1960.

S. 143–154: David N. Freedman, History and Eschatology – The Nature of Biblical Religion and Prophetic Faith (the Divine Action, the Prophet as Mediator, the Tradition maintained, the continuing prophetic Activity). v. C.

Journal of Biblical Literature 79, 1960.

S. 1–11: Robert M. Grant, Two Gnostic Gospels (Vortrag: weder das Thomasbuch das Philippusevangelium kommen für die Verkündigung des historischen Jesus als Quelle in Betracht). S. 111–118: P. E. Kahle, The Greek Bible Manuscripts used by Origen (Überlieferung der LXX, Schreibung des Gottesnamens). v. C.

The Journal of Ecclesiastical History 11, 1960.

- S. 1–22: Peter Munz, John Cassian (Skizze der Gedankenwelt Cassians). S. 23–40: C. J. Godfrey, Pluralists in the Province of Canterbury in 1366 (Listen, Einkommensverhältnisse u. a. der Pfründeninhaber mit mehreren Stellen). S. 41–54: J. J. Scarisbrick, Clerical Taxation in England, 1485–1547 (Abgaben des Klerus vor und nach dem Bruch mit Rom; „Popery may have been superstitious – but it was cheaper“). S. 55–73: George R. Abernathy, Jr., Clarendon and the Declaration of Indulgence (Auseinandersetzungen um die Religionspolitik 1662–1663). S. 74–86: K. S. Inglis, Patterns of Religious Worship in 1851 (Auswertung der offiziellen Erhebung über die religiöse Betätigung vom Jahre 1851). *Sch.*

Revue d'Histoire Ecclésiastique 55, 1960.

- S. 5–24: G. Mollat, Le St-Siège et la France sous le pontificat de Clément VI (1342–1352) (entwirft aufgrund der von ihm mit herausgegebenen Briefe und anderer Quellen ein Bild von den Beziehungen zwischen Philipp VI. von Frankreich und Clemens VI.; widersprechende Tendenzen bei den zwei an sich gut miteinander bekannten Herrschern). S. 25–70: Lucien Ceyssens, La publication, aux Pays-Bas, de la troisième Bulle contre Jansénius (1656–1660) (Forts. von RHE LIV, 1959, 478 ff. u. 807 ff.; Ereignisse und Korrespondenz ab Sept. 1657; Friede zwischen Rom und Löwen). S. 71–121: J. Verrier, François-David Aynès. La diffusion des documents pontificaux pendant la captivité de Pie VII à Savone (Verlegerische Wirksamkeit von Aynès während der Kämpfe um Konkordat u. a., 1808/09). S. 130–141: Ch. Thouzellier, Le ‚Liber antiheresis‘ de Durand de Huesca et le ‚Contra hereticos‘ d'Ermengaud de Béziers. Autour de la polémique anticathare. *Sch.*

Ricerche di storia religiosa (Rivista di studi storico-religiosi). Rom (Edizioni dell'Ateneo). 1, no. 1, 1954; no. 2–4, 1957.

Die Zeitschrift knüpft an die durch Ernesto Buonaiuti begründeten, 1934 in „Religio“ umbenannten „Ricerche religiose“ an. Im Redaktionsauschuß sind A. Donini, G. Levi della Vida, M. Niccoli, R. Pettazoni, A. Pincherle u. a. vertreten, also fast ausschließlich Professoren der philosophischen Fakultät der Universität Rom, unter ihnen mehrere Buonaiuti-Schüler. Es ist derselbe Kreis, der die „Ricerche religiose“ nach dem Tod Buonaiutis fortzuführen suchte, dem dies freilich nur für drei Jahrgänge gelang. Der vorliegende Band soll einen neuen Anfang setzen.

- S. 3–8: Michele Pellegrino, Il primo Congresso Internazionale di Studi Patristici. S. 9–39: Maria Adelaide Bellis, „Levantes puras manus“ nell'antica letteratura cristiana (auslegungsgeschichtliche Untersuchung über 1. Tim. 2, 8; unvollständig – der letzte Teil bricht mit dem Hinweis auf eine zu erwartende Fortsetzung über Origenes und die lateinischen Kirchenväter ab). S. 40–62: Giuseppe Carlo Martini, Le recensioni delle „Quaestiones Veteris et Novi Testamenti“ dell'Ambrosiaster (überzeugend geführter Nachweis, daß die Rezension 150 der „Quaestiones“ an mehreren Stellen gegen Rez. 127 sekundär ist, daß sie daher als die abschließende Fassung Ambrosiasters anzusehen ist und ihr eine größere Bedeutung zukommt, als Souter zugestehen wollte. Da M. andererseits Souters Argumentation für die Priorität einzelner Stücke der Rez. 127 akzeptieren zu müssen glaubt, kompliziert sich das Verhältnis der beiden Rezensionen. Man wird wohl weitere Klärung erhoffen dürfen, bevor M. seine Absicht verwirklicht, die Rez. 150 im CSEL zu edieren). S. 63–71: Pierre Courcelle, Saint Augustin „Photinien“ à Milan (Conf. VII, 19, 25). S. 72–83: Raoul Manselli, L'escatologia di S. Gregorio Magno. S. 84–107: Raffaello Morghen, Le origini dell'eresia medioevale (Kritik an der neueren Literatur zum Problem der mittelalterlichen Häresien, vor

allem an A. Dondaine, auch A. Borst u. a.). S. 108–119: Tullio Gregory, *L'escatologia cristiana nell'aristotelismo latino del XIII secolo*. S. 120–132: Giovanni Gonnet, Olivétan e il primo sinodo di Chanforan. Itinerari alpini valdesi.

S. 151–199: Giuseppe Giarizzo, *Fra protestantesimo e deismo: Le origini della moderna storiografia inglese sul cristianesimo primitivo* (ausführliches Referat über den Deisten Conyers Middleton). S. 200–209: Clelianna Fantini, *Il trattato ps. — agostiniano „De vera et falsa poenitentia“* (F. ordnet den Traktat in die theologische Entwicklung des 9./11. Jh. ein und weist ihm „elementi fondamentali per la formazione del concetto sacramentale scolastico“ nach). Erwähnenswert ist der umfangreiche Rezensionsteil S. 210–229, in dem Werke von Fr. Cumont, H.-Ch. Puech, P. Courcelle, G. Graf u. a. besprochen sind und neben A. Pincherle L. Salvatorelli, Fr. Bolgiani und G. Levi della Vida als Rezensenten erscheinen. Die zweite Hälfte des Jahrgangs (S. 241–336) ist Giorgio La Piana aus Anlaß seiner Emeritierung gewidmet. Die Beiträge stammen in der Mehrzahl aus dem Kreis seiner an der Harvard University lehrenden Freunde und Schüler. Sie waren teilweise schon längere Zeit vor dem Erscheinen abgeschlossen. S. 245–253: Robert H. Pfeiffer, *Aera Mundi* (Darstellung der verschiedenen Überlieferungen der inneren Chronologie des Buches Genesis). S. 269–278: Harry A. Wolfson, *Negative attributes in the Church Fathers and Basilides* (ein Kapitel aus W.s inzwischen im ersten Band veröffentlichten Werk „*The Philosophy of the Church Fathers*“; W. führt die negativen Gottesprädikationen auf eine doppelte — philosophische (Albinus, Plotin) und biblische (Philo) — Wurzel zurück). S. 279–290: Milton V. Anastos, *Church and State during the First Iconoclastic Controversy, 726–787*.

S. 291–310: George Huntstone Williams, *The golden priesthood and the leaden state* (W. verteidigt die Echtheit des dem Ambrosius zugeschriebenen „*Sermo de dignitate sacramentali*“ mit sprachlichen und vor allem sachlichen Argumenten und verfolgt das den Gegensatz von Kirche und Staat symbolisierende Motiv „Gold und Blei“ nach seiner geschichtlichen Entwicklung). S. 320–334: Robert Lee Wolf, *Greeks and Latins before and after 1204*.

Hervorzuheben ist die weitgespannte Themenwahl, die eindringende Gründlichkeit und souveräne Beherrschung des Stoffes in der überwiegenden Mehrzahl der Beiträge. Allerdings ist zu fragen, ob dies allein Existenzberechtigung und Lebensfähigkeit einer neuen religionsgeschichtlichen Zeitschrift ausweisen kann. Da der Redaktionsstab ausdrücklich an die Arbeit Buonaiuti anknüpfen will, liegt ein Vergleich mit den „*Ricerche religiose*“ nahe: sie waren durch die Persönlichkeit des „letzten Modernisten“ geprägt; ihre Zielsetzung war eindeutig; sie wollten im Gegensatz zu einer rein immanenten Wissenschaftlichkeit methodische Konsequenz und kirchliches Traditionsbewußtsein vereinen (V. Vinay, Ernesto Buonaiuti, 1956, S. 96). Daher waren sie lebensfähig, solange ihr Gründer am Leben war, wenn auch der tragische Ausgang feststand, sobald die Repräsentanten der kirchlichen Tradition sich ihm endgültig entzogen, u. d. h. spätestens seit der Exkommunikation Buonaiuti. Die Fortführung der Zeitschrift nach seinem Tode war demgegenüber ein Anachronismus, wie auch durch die rasche Einstellung dieses Versuches bestätigt wird. — Das Programm der „*Ricerche di storia religiosa*“ zieht die Folgerungen. Es verzichtet auf eine solche Zielsetzung; es umschreibt das Verhältnis zur Vorgängerin mit den Worten „*piena libertà e indipendenza*“. Beabsichtigt ist eine religionsgeschichtliche Fachzeitschrift, die allein das Streben nach Sauberkeit und Ernsthaftigkeit der wissenschaftlichen Methode aus der Konkursmasse des Modernismus übernimmt. Man hat den Eindruck, daß der Modernismus Buonaiuti auf seine liberalen Elemente reduziert ist — ein im Zeitalter des Neo-Klerikalismus interessantes, schwerlich aber aussichtsreiches Experiment. Da das angekündigte viermonatliche Intervall zwischen den einzelnen Lieferungen schon bei der Ausgabe des ersten Bandes nicht eingehalten werden konnte, wird eine negative Prognose nicht zu gemacht sein.

G. Strecker

Rivista di storia della chiesa in Italia 13, 1959.

S. 1–31, 157–195: Giovanni Soranzo, Pietro Dolfin, generale dei Camaldolesi e il suo epistolario (Nachprüfung des von Schnitzer entworfenen Bildes und neue Bewertung der für die Zeitgeschichte so wichtigen über 3000 Nummern zählenden Briefsammlung, auch in handschriftlicher Hinsicht). S. 32–49: Heinrich Lutz, Karl V. und die Kurie 1552–1556 (Vortrag im Deutschen Hist. Institut in Rom mit Bezugnahme auf die neuen Bände der Nuntiaturberichte). S. 196–238: Aldo Stella, Guido da Fano eretico del secolo XVI al servizio dei re d'Inghilterra (ein Beitrag mit vielen archivalischen Belegen zum Lebenslauf und zum Inquisitionsprozeß nach Auslieferung durch Venedig). S. 335–354: Pio Paschini, I benefici ecclesiastici del cardinale Marco Barbo. S. 355–368: Anneliese Maier, Zur Geschichte eines berühmten Manuskripts (Vat. lat. 3978). F.

Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen 11, 1960.

S. 5–11: V. Bulhart, Die Konjunktionen *que* und *qui* in den Tractatus Origenis (die Konjunktionen sind schon seit der Mitte des 4. Jhdts. im Gebrauch, wie sich aus Gregor von Iliberis, Euseb von Vercelli u. a. ergibt). S. 12–135: Artur Paul Lang, Leo der Große und die liturgischen Texte des Oktavtages von Epiphanie (Oration, Präfation, Communicantes und Sekret; einzelne Formeln von Leo, jeweils durch Wort- und Sachkonkordanz, Stil und Rhythmus sowie zeitliche Einordnung beleuchtet). S. 136–192: Lucien Chavoutier, Un Libellus Pseudo-Ambrosien sur le Saint-Esprit (PL XVII, 1005–1012; Edition nach der editio princeps von 1569, da Hss. nicht vorhanden; literarische und theologiegeschichtliche Probleme; entstanden ca. 400; Einfluß des Ambrosius; liturgiegeschichtliche Bedeutung). S. 193–211: P. F. Hovingh, A propos de l'édition de l'Alethia de Claudius Marius Victorius, parue dans le Corpus Christianorum. S. 225–248: J. Leclercq, S. Bernard et la tradition biblique d'après les Sermons sur les Cantiques (Textfragen; B. zitiert Bibel nach Vorgängern). S. 249–265: A. Hoste, A Survey of the Unedited Work of Laurence of Durham, with an Edition of His Letter to Aelred of Rievaulx (Chronologische Fragen; Hss. der Werke des Laurentius, XII. Jhdts.; Text des Briefes). S. 266–383: C. H. Talbot, The Centum Sententiae of Walter Daniel (Walter Daniel war Zisterzienser in Rievaulx, 12. Jhdts., mit Aelred befreundet; Text der Centum Sententiae nach Cod. John Rylands Libr. 196). S. 384–415: Robrecht Lievens, Een brief uit Groenendaal (Brief in niederländischer Sprache von einem Mönch in Groenendaal bei Brüssel; ‚Schüler‘ des Ruysbroeck, 15. Jhdts.). S. 416–445: Carlo de Clercq, Explications et rétractations du curé jureur André-Joseph Baugniet (B. war als Pfarrer von Wasseiges in die Auseinandersetzungen um den Eid 1799 und das Konkordat verwickelt; er starb 1827). Sch.

Studia Theologica 13, 1959.

S. 87–96: S. Giversen, Evangelium Veritatis and the Epistle to the Hebrews (viele Parallelen bei tiefgreifender sachlicher Verschiedenheit). S. 97–133: Pt. Fraenkel, Revelation and Tradition. Notes on some Aspects of doctrinal Continuity in the Theology of Philip Melancthon (Res et verba in der Schrift, ministerium, Tradition, das alte Dogma – ergänzende terminologische und begriffliche Untersuchungen zu einem 1960 erscheinenden Werk des Verf.). v. C.

Theologische Zeitschrift 16, 1960.

S. 19–32: Joach. Staedtke, Voraussetzungen der Schweizer Abendmahlslehre (Waldenser, Böhmisches Brüder, Brüder vom gemeinsamen Leben). S. 59–61: Wilh. Aug. Schulze, Franz von Baader und der päpstliche Primat („ein Vorgänger des Altkatholizismus“; Widerruf auf dem Totenbett). S. 91–109: Walter Frei,

Versuch einer Einführung in das areopagitische Denken (der *ἀγνοία*-Begriff des „Heiligen“ wird mit starkem theologischen Aufwand ernstgenommen und in die Nähe des „Glaubens“ gerückt). S. 110–119: Mk. Jenny, Die Bedeutung der Gesangbuchgeschichte innerhalb der Hymnologie (programmatischer Vortrag über Aufgaben und Möglichkeiten). S. 173–175: E. Staehelin, Pius II und die Gründung der Universität Basel (übersetzter Text der Stiftungsbulle). S. 176–194: Gg. Baring, Die französischen Ausgaben der „Theologia Deutsch“ (von 1558 bis 1950 – Beschreibung, Charakterisierung und Kritik). S. 195–215: Edm. Grin, De Calvin à Charles Secrétan (im Anschluß an A. Bieler, La pensée économique et sociale de Calvin, 1959, vergleichende Darstellung der entsprechenden Gedanken des Lausanner Philosophen Ch. S., † 1895, die trotz weitgehender sachlicher Verwandtschaft den Geist einer neuen Zeit atmen). v. C.

Vigiliae Christianae 14, 1960.

S. 1–18: W. Nagel, Neuer Wein in alten Schläuchen (Mt. 9, 18) (die chiasmatische Auffüllung des Wortes im Thomasevangelium und ihre formalen Parallelen – mit kühnen überlieferungsgeschichtlichen Folgerungen). S. 9–14: L. Chavoutier, Querelle Origeniste et controverses trinitaires à propos du tractatus contra Origenem de visione Isaiae (Verfasserfrage). S. 15–46: H. Hoppenbrouwers, Fonction euphonique du M final chez quelques auteurs paléochrétiens (grammatisch inkorrektes Schluß-m aus phonetischen Gründen in einigen altkirchlichen Texten, besonders volkstümlichen Charakters). S. 47–55: B. A. van Groningen, Notes critiques sur quelques lettres de Julien [Apostata] (Einzelheiten). S. 65–101: J. Fontaine, Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville (Isidors Stil darf nicht nur nach den gelehrten Gegenständen und Quellen beurteilt werden, sondern verrät den Prediger und Asketen, dessen Nüchternheit den neoklassizistischen Idealen entgegenkommt). S. 102–127: Tj. Baarda, The Gospel Text in the Biography of Rabbula (stimmt nicht mit der Peschitta überein und könnte auf eine Peschitta-Revision des Rabbula zurückgehen). v. C.

Zeitschrift für Theologie und Kirche 57, 1960.

S. 92–108: Wilh. Koepp, Joh. Georg Hamanns Londoner Senel-Affäre Januar 1758 (Erklärung der drei 1955 veröffentlichten Briefentwürfe, die nicht auf „Exzesse bisexueller Art“, Salmomy 1958, bezogen und auch nicht als Erpresserbriefe verstanden werden dürfen). v. C.

Preis Ausschreiben der Evangelischen Kirche der Union

Anlässlich des 400. Todestages von Philipp Melancthon hat der Rat der Evangelischen Kirche der Union am 19. April 1960 ein Preis Ausschreiben erlassen.

Die Themen der Preisaufgaben lauten:

1. Das Verständnis der Geschichte in Melancthons theologischem Denken.
2. Der Akademiebegriff bei Melancthon. Sein Inhalt, seine Wurzeln, seine Auswirkungen.

Die Arbeiten sind in deutscher Sprache abzufassen und in Maschinenschrift einzureichen.

Sie sind verschlossen und mit einem Kennwort versehen der Evangelischen Kirche der Union in Berlin-Charlottenburg 2, Jebensstraße 3, spätestens bis zum 30. Juni 1961 einzusenden. Der Name des Verfassers darf aus der Preisarbeit nicht ersichtlich sein. Miteinzureichen ist ein verschlossener, dasselbe Kennwort tragender Umschlag, in dem Name und Anschrift des Verfassers enthalten sind.

Für jedes Thema werden ein

1. Preis in Höhe von 1000.— DM und ein
2. Preis in Höhe von 500.— DM

ausgesetzt.

Die Prüfung und Preis zuteilung erfolgt durch einen von der Evangelischen Kirche der Union bestellten Ausschuß, dessen Entscheidung endgültig ist.

Neudruck und Revision der Weimarer Lutherausgabe

Die unterzeichneten Arbeitsstellen haben im Auftrag der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers, die zugleich weiter an der Vollendung der Weimarer Lutherausgabe arbeitet, die Vorarbeiten zu einer Revision dieser Ausgabe begonnen. Die Ergebnisse der Revision werden in Form von Ergänzungslieferungen zu den einzelnen Bänden gleichzeitig mit deren fotomechanischem Nachdruck erscheinen. Sie sollen Nachträge und Verbesserungen zur Textgestaltung, Literatur, Bibliographie, ferner Worterklärungen, Zitatennachweise etc. enthalten. Wir bitten alle, die in diesem Zusammenhang Nachträge liefern oder auf Errata und Corrigenda hinweisen können, diese einer der beiden Arbeitsstellen mitzuteilen. Gegebenenfalls wird um die Überlassung einschlägiger Sonderdrucke gebeten. Wir danken für jeden fördernden Hinweis.

Arbeitsstelle Weimarer Lutherausgabe in Göttingen

Dr. Hans Volz

Bovenden über Göttingen

Feldtorweg 2.

Arbeitsstelle Weimarer Lutherausgabe in Berlin

Prof. Dr. Johannes Erben

Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin

Institut für Deutsche Sprache und Literatur

Berlin W 8

Otto-Nuschke-Straße 22/23.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint jährlich zweimal in Doppelheften von je 12 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet DM 36.—, das einzelne Doppelheft DM 18.—.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Heinrich Büttner, Bad Nauheim, Lessingstraße 12.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. D. W. Schneemelcher, Bonn, Lutfridstraße 11. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft: Pfarrer Dr. theol. Manfred Hornschuh, Düren/Rhld., Schenkelstraße 5; Professor Dr. Eugen Ewig, Mainz, Universität, Pfeifferweg 5; Professor Dr. Julius Groß, Göttingen, Händelstraße 1; Dozent Dr. Erich Beyreuther, Leipzig C 1, Grassstraße 40 II r; Professor Hans Joachim Hillerbrand, Duke University, Divinity School, Durham, North Carolina (USA).

Dieser Ausgabe liegt je ein Prospekt des G. Westermann Verlags, Braunschweig und Verlags J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen bei.

Wir bitten unsere Leser um Beachtung.

1960 K 1839 ✓

23. OKT. 1962 30. OKT. 1979
22. JAN. 1963
11. FEB. 1964 29. 01. 80
12. JAN. 1981
7. DEZ. 1964 13. 05. 81
7. DEZ. 1964 5. MRZ. 1981
21. DEZ. 1965 29. 07. 81
-6. 6. 66 5. 04. 82
-3. 10. 66
16. OKT. 1967
4. DEZ. 1967
4. OKT. 1969
2. APR. 1969
-1. 7. 69
20. AUG. 1969
20. AUG. 1970
30. DEZ. 1970
21. Jan. 1971
16. 12. 71
9. Juni 1972
17. JAN. 1973
24. JULI 1974
[6. 8. 76
21. Sep. 1976
23. SEP. 1977
22. 11. 77
14. NOV. 1978
2. 10. 79
13. 05. 81

