

Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **21 (1974)**

Heft 3

PDF erstellt am: **14.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BESPRECHUNGEN

Greshake, Gisbert: Gnade als konkrete Freiheit. – Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1972. 343 S.

Wie der Verfasser im Vorwort kurz hervorhebt, richtete sich sein Forschungsinteresse von Anfang an nicht primär auf die Vergangenheit, sondern auf die gegenwärtige Krise der religiösen Erfahrung, «angesichts derer es gilt, die Rede von der Gnade Gottes neu zu vermitteln» (S. 5). Es ging ihm in seiner Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius somit nicht in erster Linie darum, die Theologie des britannischen Mönches historisch exakt nachzuzeichnen, und noch viel weniger darum, sie etwa zu reprimieren. Für ihn stand vielmehr die Frage im Vordergrund: Was bedeutet es *konkret*, wenn wir heute von der «Gnade Gottes» reden. Eine systematische Neubesinnung der Gnadenlehre wird jedoch nach Greshake dort einsetzen müssen, wo die traditionelle Gnadenlehre mit ihren Aporien ihre Richtung eingeschlagen hat, in der Kontroverse zwischen Pelagius und Augustinus. Gerade ein Rückblick auf jenen entscheidenden Moment, in dem die Weichen für Jahrhunderte gestellt worden sind, wird es uns erlauben, in Berücksichtigung der Elemente, die damals vielleicht verloren gingen oder verkürzt worden sind, die Gnadenlehre so zu orientieren, daß sie im Gespräch mit der heutigen Welt, mit moderner Anthropologie und Soziologie bestehen kann.

Diese mehr systematische als historische Zielsetzung wird im ersten, einführenden Kapitel noch weiter abgegrenzt und begründet. Dabei wird nicht nur genauer erklärt, was es bedeutet, «in unserer 'weltlichen' Welt sinnvoll, verstehbar und *konkret* von Gnade zu sprechen» (S. 26), sondern es wird auch in einer kurzen Übersicht über Pelagius und seine Zeit, über die Beurteilung durch seine Gegner und über einige Einzelzüge seiner Theologie gezeigt, wie viel gerade *wir* mit unsern ähnlichen Fragestellungen von ihm lernen können. Dazu wird das «Gespräch mit der Vergangenheit» strikte auf die Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Pelagius eingeschränkt (dessen Schüler sollen nicht berücksichtigt werden) und im Hinblick darauf der gegenwärtige Stand der Pelagius-Forschung (Texte und Untersuchungen) kurz umschrieben.

Der mehr historische Teil der Untersuchung verläuft in drei Schritten: In Kapitel 2 (S. 47–157) kommt zuerst die Gnadenlehre des Pelagius zur Darstellung. Nach einigen Hinweisen auf dessen Hauptanliegen ist der

Reihe nach die Rede von der Anthropologie (Bild Gottes und Freiheit), vom Menschen in der Sünde, von der Gnade des Gesetzes, von der Gnade Christi (Erlösungs- und Heilsgnade), vom Ursprung und der Vermittlung der Gnade. Es folgen zwei Exkurse über das Wort «*gratia*» und über die Prädestination bei Pelagius. In einem zusammenfassenden Paragraphen werden drei Grundzüge als für die «empirische» Gnadenlehre des Pelagius charakteristisch herausgehoben: Einmal geht es darin um eine Freiheit, die in keiner Weise determiniert ist, sondern sich in einer konkreten Geschichte in einem beständigen Gespräch mit Gott befindet. – Weiter zeigt sich das christliche Leben nach Pelagius als *ausweisbar*, das heißt, Gott erweist in der christlichen Praxis seine Kraft als «wirklich», und ist andererseits die Gestaltung des Bildes Christi in den Gläubigen in allen Lebensbereichen auf die Gnadenvermittlung für die anderen hin finalisiert. – Schließlich ist die Sorge Gottes, die ganz auf die Freisetzung des Menschen ausgeht, nicht partikulär und innerlich, sondern universal und geschichtlich. Das alles läßt sich am besten durch das Modell der *Erziehung* veranschaulichen, in der ein Leitbild als Gabe, und zwar in einer Vermittlung von «Außen» nach «Innen» vermittelt wird. Die grundlegende Bedeutung dieser Vorstellung für die Gnadenlehre des Pelagius läßt sich allerdings nur voll erfassen, wenn auch der umfassende epochale Horizont mit in die Betrachtung einbezogen wird, in dem sich die pelagische Theologie, die ganz auf Vorbild und Nachahmung aufgebaut ist, sich entfaltet hat. Das soll im folgenden Kapitel geschehen.

Dieses dritte Kapitel (S. 158–192) mit dem Titel: «Die Theologie des Pelagius im Horizont des antiken Denkens» umfaßt drei Paragraphen. Im ersten wird die Idee der «*Paideia*», der «Formung eines höheren Menschen», als «Selbstverständnis» der Antike, wie es vor allem in der platonischen und stoischen Philosophie entwickelt worden ist, mit wenigen, aber gut zusammenfassenden Zügen umrissen. Der zweite Paragraph sucht aufzuzeigen, wie die frühchristliche Theologie bis auf Origenes dieses antike Ideal auf die Ebene des Glaubens übertragen hat, in dem sie diesen im wesentlichen als «neue *Paideia*» verstand. Nach diesem christlich-griechischen Ideal führt der göttliche Logos die Wiederherstellung des durch die Sünde korrumpierten Bildes Gottes im Menschen herbei, indem er diesen vor allem durch die Lehre und das Beispiel Christi zur Nachfolge und Nachahmung ruft (vgl. S. 173). Im dritten Paragraphen schließlich wird eine Zwischenbilanz gezogen, in der herausgestellt wird, wie Pelagius noch einmal griechische Theologie auf römischem Boden zu reprimieren suchte (S. 192).

Nach diesen grundlegenden Darlegungen über die Gnadenlehre des Pelagius und ihren geschichtlichen Hintergrund erfolgt im vierten Kapitel die eigentliche Gegenüberstellung von Pelagius und Augustinus (S. 193–274). Zuerst wird in einigen hermeneutischen Vorbemerkungen kurz auf die Schwierigkeiten jeder Augustinus-Interpretation hingewiesen und zugleich betont, daß es im vorliegenden Fall vor allem darum geht, auf die «unterschiedliche Grunderfahrung zu stoßen, die Augustinus und Pelagius voneinander scheidet (S. 197). Es folgt im zweiten Paragraphen unter dem Titel «Der Einspruch Augustins» eine Darlegung der hauptsächlichen Lehr-

unterschiede bezüglich Natur und Gnade, Gesetz, resp. Heilsgeschichte und Gnade; Gnade als Liebe, die auf Christus zurückgeht und die Gnadengemeinschaft des Leibes Christi begründet. Der dritte Paragraph vertieft diese Gegenüberstellung, indem er herausarbeitet, wie Pelagius und Augustinus in einer Zeit, da sich ein neues Lebensgefühl herausbildete, je nach ihrer persönlichen Freiheits- und Gnadenerfahrung mit einer alten resp. neuen Antwort auf die Frage nach dem Christlichen an die Menschen von damals herantraten: Pelagius mit der altchristlichen Antwort von der Gnade und Freiheit in der universalen Heilsgeschichte, Augustinus mit der epochemachenden Antwort von der Gnade allein. Im letzten Paragraphen wird diese neue Antwort Augustins nach ihren positiven und negativen Seiten gewürdigt. Es wird aufgewiesen, wie Augustinus wohl richtig die Transzendenz Gottes, die menschliche Freiheit als Rezeptivität und in einem gewissen Sinne auch eine Säkularisierung von Natur und Geschichte herausstellte, aber gerade damit eine zu elitäre, zu wenig konkret-geschichtliche Auffassung von der Gnade mit in Kauf nahm.

Auf Grund dieser mehr historischen Gegenüberstellung von Pelagius und Augustinus sucht Greshake im Schlußkapitel «Ausblick» Fragmente für eine systematische Neuorientierung der Gnadenlehre zusammenzustellen (S. 275–310). Dazu betont er in einem einleitenden Paragraphen über die Bedeutung der Geschichte nochmals eindringlich, daß es sich darum handelt, «die durch den Sieg Augustins über Pelagius eliminierten oder unterbewerteten theologischen Faktoren und Dimensionen unter dem heutigen Verstehens- und Problemhorizont neu zu bedenken und, wenn möglich, in das heutige Glaubensverständnis einzubringen» (S. 280). In diesem Sinn verlangt Paragraph 2 eine Gnadenlehre, die die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung ganz ernst nimmt, die geschöpfliche Freiheit als Frei-Setzung durch Gott versteht und die Freiheit nicht bloß als innerlich, sondern konkret zu verwirklichende Freiheit auffaßt. Dementsprechend muß in der Gnadenlehre, wie der letzte Paragraph ausführt, die Empirie einen weiten Platz finden. Es muß gezeigt werden, daß sich Gnade in und für die Gesellschaft und das heißt in der Gemeinde verwirklicht. Dabei wird allerdings niemand übersehen, wie schwierig es ist, die Kriterien zu finden, die es uns erlauben, die Gnade zu «verifizieren». Pelagius mit seiner zu idealistischen Auffassung von der Heiligen Kirche wird uns dabei wenig helfen können. Es wird vielmehr zu bedenken sein, daß letztlich nur der Freie weiß, was Freiheit ist, und daß sowohl die Gemeinde wie die einzelnen Christen beständig in einem Defizit gegenüber der Freiheit Christi bleiben werden. Doch diese Einschränkungen dürften nie zu einer Absage an die Verifizierbarkeit der Gnade führen (S. 309 f.).

Es liegt auf der Hand, daß wir es bei dieser Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius mit einer interessanten und höchst aktuellen Fragestellung zu tun haben. Es liegt auch außer jedem Zweifel, daß der Verfasser Bedeutendes zu diesem Thema zu sagen weiß. Schon ein kurzer Blick auf die sehr umfangreiche Bibliographie (S. 311–332) ist vielversprechend. Auch wenn niemand erwarten wird, daß die vielen angegebenen Studien in gleicher Weise verarbeitet worden sind, ist es offensichtlich, daß tatsächlich

ein immenses Material verwertet worden ist. Wichtiger scheint mir indes die Feststellung, daß der Autor mit einem feinen Gespür an die komplexen Probleme herangetreten ist und sich auch immer wieder über die methodologischen Schwierigkeiten klar Rechenschaft gegeben hat. So ist es ihm gelungen, schön herauszuarbeiten, wie Augustinus dazu gekommen ist, das Hauptgewicht auf die innere, den Willen erfassende Gnade zu legen (vgl. S. 79–81, 216–219). Ebenso hat er es verstanden, die kritischen Punkte in dieser Gnadenlehre freizulegen: die einschränkende Auffassung von der menschlichen Freiheit, mit dem eigenartigen Widerspruch in bezug auf die Prädestination Adams (S. 261–264); die Konsequenzen einer zu subjektiven, zu wenig geschichtlichen Bestimmung der göttlichen Gnade (S. 266–274). Darum wird man auch den Postulaten, die Greshake an die moderne Gnadenlehre stellt, weitgehend zustimmen können (vgl. die obige Zusammenfassung).

Doch wie dieses gewiß sehr zu beherzigende Ergebnis zustande gekommen ist, kann nicht ohne Kritik hingenommen werden. Darüber hat sich Greshake selbst denn auch keine Illusionen gemacht. Wie er im Vorwort ausdrücklich bemerkt, ist er sich bewußt, «daß diese Untersuchung durch und durch eine *quaestio disputanda* ist, die sich erst noch im Kreuzfeuer der Kritik zu bewähren hat» (S. 5). Es sollen darum im folgenden einige Bedenken freimütig geäußert werden. Sie betreffen in erster Linie die historischen Abschnitte, für die ich mich als zuständiger betrachte. Es ist klar, daß diese Bedenken mehr historischer Art in etwa auch das systematische Ergebnis in Frage stellen werden. Doch soll es andern überlassen sein zuzusehen, ob die Kritik an den neuralgischen Punkten der Gnadenlehre Augustins nicht doch dazu geführt hat, die innere Gnadenhilfe zu wenig ernst zu nehmen (vgl. vor allem S. 252–260, wo bei den Hinweisen auf die positive Bedeutung Augustins von der innern Gnade nicht die Rede ist).

Meine erste Kritik betrifft das dritte Kapitel, das den Nachweis leisten soll, daß Augustinus seine Gnadenlehre in einem neuen epochalen Horizont entworfen hat. Einmal ruft das, was hier ausdrücklich gesagt wird, nach ernstestem Vorbehalten. Ich möchte gegenüber gewissen mangelhaften Textinterpretationen nicht allzu kleinlich sein. So könnte man z. B. darauf hinweisen, daß es nicht richtig ist, mit Hinweis auf 1 Kl 33,8 Christus als das einzige normative «Vorbild» zu nennen; denn im Kontext dieser Stelle wird nicht nur Christus, sondern Gott und die Gerechten als Beispiel hingestellt (vgl. dazu A. JAUBERT, *Clément de Rome, Épître aux Corinthiens*: S Chr 167, 37). Wichtiger ist für mich die Feststellung, daß die Suche nach dem Paideia-Gedanken bei den frühchristlichen Theologen dazu geführt hat, die andern Gesichtspunkte der Soteriologie zu vernachlässigen oder gar zu übersehen. So fehlt jeder Hinweis auf den Sieg über die Dämonen bei den Apologeten. Besonders schwerwiegend erweist sich, daß der Verfasser die Tragweite der *salus carnis* bei Irenäus nicht beachtet hat (vgl. dazu besonders A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969). Deswegen konnte er auch nicht erfassen, wie Irenäus in seiner anti-gnostischen, auf die Inkarnation zentrierten Soteriologie gegenüber der antiken Paideia-Auffassung ein biblisches Gegengewicht geschaffen hat, das für die ganze

Patristik, vor allem aber für Tertullian und Athanasius entscheidend sein wird. Weiter kommt nicht zur Geltung, daß das gnostische Ideal des Klemens von Alexandrien und des Origenes im Zusammenhang mit der spätjüdischen Apokalypse gesehen werden muß (vgl. J. DANIELÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961, 407–460, sowie R.-M. GRANT, *Gnosticisme and Early Christianity*, New York 1959). Dementsprechend bekommt die kosmologische Dimension der alexandrinischen Soteriologie nicht den vollen Stellenwert. Noch weniger tritt hervor daß, es sich darin ähnlich wie bei den Gnostikern um die Heimkehr der Seelen in einem individuellen Sinne handelt (zu Klemens vgl. jetzt auch A. BRONTESI, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972). Für Origenes im besondern, hätte unbedingt die Spannung zwischen der Heilsfunktion des Logos im allgemeinen und der Fleischwerdung des Wortes in Jesus mehr berücksichtigt werden müssen (vgl. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958). Es ist darum auch nicht zu verwundern, wenn gewisse Gegenüberstellungen von östlicher und westlicher Theologie wenig über allgemeine Clichés hinausgehen (vgl. bes. S. 188).

Viel schwerer wiegen jedoch die Bedenken gegenüber dem, was im dritten Kapitel überhaupt nicht behandelt wird. Es ist für mich schwer verständlich, wie es möglich sein soll, den geschichtlichen Kontext von 400 in seiner Neuartigkeit vollständig aufzuzeigen, wenn seine Darstellung mit der Mitte des dritten Jahrhunderts endet. Keine Rede von der Wende von Nizäa, die der Unterscheidung zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung bei Augustinus zugrunde liegt. Nichts über Athanasius, bei dem sich ähnlich wie bei Irenäus das Heil nicht nur auf die nach dem Bilde des Wortes geschaffene Seele, sondern auch auf die Unsterblichkeit des Leibes erstreckt (vgl. CH. KANNENGIESSER, *Athanase d'Alexandrie, Sur l'Incarnation du Verbe: SChr 199*, Paris 1973, 139–156). Ebenso wenig über Gregor von Nyssa, der in seiner Lehre vom ewigen Fortschritt des Menschen die antike Paideia entscheidend modifiziert hat. Was jedoch am meisten überraschen muß, praktisch nichts über Ambrosius. Und doch hat dieser, wie Greshake selbst annimmt, auf Pelagius einen gewissen Einfluß ausgeübt (S. 44 f.). Noch mehr, in kaum einem andern Kirchenvater ist griechisches und lateinisches Denken so innig vereint wie gerade im Bischof von Mailand, und das fast unmittelbar vor der Auseinandersetzung zwischen Pelagius und Augustinus. Dazu hat Ambrosius nicht nur zu Einzelfragen der spätern Kontroverse, wie die Frage der Kinder ohne Taufe (vgl. *De Abraham II*, 84, zit. in den Anmerkungen zu *De Natura et Gratia: Bibl. Aug. 21, 603*) Stellung genommen, sondern wurde auch von Pelagius selbst als Autorität zitiert (vgl. *De natura et gratia*, 63, 74 f.: *Bibl. Aug. 21, 389–393*). Besonders aber hätte die Lehre des Ambrosius über Natur und Gnade nicht übergangen werden dürfen (vgl. dazu F. SZABÓ, *Le Christ Créateur chez saint Ambroise*, Rom 1968). Schließlich hätte wohl gerade eine Berücksichtigung des «Römers» Ambrosius erlaubt, den neuen epochalen Horizont in seiner politischen und geschichtstheologischen Bedeutung (Romidee – Verhältnis von *Historia sacra* und *Historia profana*) exakter abzustecken. Die diesbezüglichen Hinweise auf Seite 247 sind viel zu allgemein gehalten. Ganz

abgesehen davon, daß sie nur von der Fragwürdigkeit des «kosmologischen Bergeraumes» sprechen, anstatt auch auf die nun nicht mehr haltbare Identifizierung von Kirche und Reich hinzuweisen (vgl. u. a. die Aufsätze über das vierte Jahrhundert in R. KLEIN, *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971, sowie R. A. MARKUS, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970).

Es ist wahr, daß dieses Kapitel über den «Horizont des antiken Denkens» aufs Ganze gesehen nicht so wichtig ist. Aber einmal erscheint in ihm ein Mangel an historischer Methode, der einen für die beiden Kapitel über Pelagius und Augustinus vorsichtig machen wird. Die diesbezügliche Bemerkung über den Verzicht auf eine «rein historische Methode» (S. 157) kann nicht ganz überzeugen. Auch wenn man sich in einem solchen Fall auf die Arbeiten anderer stützen muß, das heißt, die Texte nicht selbst analysieren kann, ist man gehalten, möglichst alle, und zwar vor allem die den nächsten geschichtlichen Kontext unmittelbar betreffenden Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Auf der andern Seite müssen die erwähnten Auslassungen den Ansatz zur Behandlung der Gnadenlehre Augustins fälschen, wenn sie nicht gar von einem zum vornherein gewählten Ansatz zu erklären sind. Eine Darlegung der augustinischen Gnadenlehre, die nicht eingeht auf die *salus carnis*, auf die Auferstehung Christi, auf die nizänische Unterscheidung von Schöpfung und Erlösung, auf den Christozentrismus des Ambrosius, wird ihr nämlich kaum gerecht sein können.

Daß eine gewisse Vorsicht gegenüber der historischen Methode des Verfassers nicht ungerechtfertigt ist, zeigt sich denn auch im zweiten Kapitel über Pelagius. Tatsächlich befremdet darin mehr als einmal die Art und Weise, mit der einzelne, vielleicht nur kurze Texte des Pelagius miteinander verbunden werden. So werden im Abschnitt über das Gesetz als Gnade Texte über das alttestamentliche Gesetz und solche über die göttliche Weisung im allgemeinen zu wenig auseinander gehalten (S. 96. 116. 121). Weiter werden zwei Texte über Christus als Gott gleichwesentlich und als Bild Gottes zusammengezogen, obwohl sie in ganz andern Schriften stehen (S. 131). Einmal ist von Christus, der im Apostel abgebildet wird, und von der «*forma*» des Apostels die Rede, obwohl es sich im ersten herangezogenen Text nicht um den Apostel, sondern um jeden Gläubigen handelt, der die Kraft des Glaubens an Christus versteht (S. 136). Besonders unglücklich ist die Art, wie von «*exemplum vel corpus Christi*» auf die Identität von Kirche und *exemplum Christi* geschlossen wird (S. 134 f.). Dabei sprechen doch die beiden zitierten Texte vom Leiden resp. der Auferstehung Christi, das heißt offensichtlich von der Beispielhaftigkeit der Menschheit Christi. Im übrigen ist gerade der zweite Text (zu Eph 2, 7: PLS 1, 1293) von besonderem Interesse, weil in ihm, ähnlich wie in verschiedenen Texten des Augustinus, Christus als *exemplum* unserer Auferstehung erscheint; ein Gesichtspunkt, der viel zu wenig zur Geltung kommt.

Ebenso wenig kann überzeugen, mit welcher Eindringlichkeit gewisse theologische Auffassungen als für Pelagius charakteristisch hingestellt werden, die am Anfang des fünften Jahrhunderts gang und gäbe sind. So ist es nicht ersichtlich, warum Augustinus die Tragweite der Trinitäts-

lehre für die Gnadenlehre des Pelagius völlig verkannt haben mußte (S. 130). Finden wir doch auch bei ihm die Auffassung von der «*una operatio*» des Vaters und des Sohnes. Nicht weniger als Pelagius und die andern westlichen Autoren um 400 vertritt auch er das, was man als christologische Engführung bezeichnen könnte, und wiederholt in unzähligen Formeln, daß Christus uns zugleich erschaffen und erlöst hat (vgl. meinen Artikel in *Vetera Christianorum* 5 [1968] 149, mit den zitierten Texten). Andererseits ist auch ein gewisser trinitarischer Ansatz der Schöpfungslehre Augustins nicht zu übersehen (vgl. dazu O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*). Ähnliches gilt von der Zwei-Naturen-Lehre (S. 129). Allerdings könnte man sich hier fragen, ob die Lehre Augustins von der *una persona* nicht von Pelagius resp. von ihm nahestehenden Theologen wie Rufinus dem Syrer beeinflußt worden ist. Dann würde Greshake mit Recht das Neuartige der Christologie des Pelagius unterstreichen (vgl. dazu auch die Hinweise auf S. 27).

Mehr Bedenken macht mir jedoch die Interpretation der Gnadenlehre Augustins in Kapitel vier. Es sei gewiß zugegeben, daß es keineswegs leicht ist, die Studien zu übersehen, die darüber verfaßt worden sind, und noch weniger leicht, in das äußerst komplexe Denken von Augustinus selbst einzudringen. Aber ich frage mich, ob es sich der Autor nicht dadurch noch schwieriger gemacht hat, daß er allzu sehr voraussetzte, jene Elemente, die nach ihm in der traditionellen Gnadenlehre nicht genügend zur Geltung kommen, seien von Augustinus eliminiert worden, könnten jedoch bei Pelagius wiedergefunden werden.

Es wird sicherlich mit Recht darauf hingewiesen, daß Pelagius *exemplum* nicht bloß in einem moralisierenden, äußern Sinne auffaßt, sondern darunter ein normatives, wirkmächtiges Leitbild versteht (vgl. S. 52. 83 f.). In diesem Sinne sind darum nach ihm das Bild Gottes im Menschen und das Bild Adams «Bilder», die einen Raum geschichtlicher Dynamik eröffnen, der der freien Entscheidung des einzelnen vorgegeben ist (S. 84). Doch kann man nicht eine solche Lehre auch bei Augustinus, und zwar nicht nur in den Frühschriften, finden? Oder ist es richtig, die Thematik der Exemplarität bei Augustinus zu vernachlässigen, nur weil er seit 395 ungefähr und dann vor allem seit der Auseinandersetzung mit Pelagius so sehr die innere Gnade betont? Müßte man nicht auch den Begriff des *signum*, bei aller Berücksichtigung des platonischen Hintergrundes, ähnlich wie *exemplum* in einem starken Sinne nehmen? Und das umso mehr, als der Gebrauch von *signum* nicht von dem von *auctoritas* zu trennen ist. Es ist tatsächlich zu bedauern, daß Greshake diesem Zusammenhang zu wenig nachgegangen ist (vgl. dazu die Arbeit von K. H. LÜTCKE, «*Auctoritas*» bei Augustin, Stuttgart 1968, die nicht zitiert wird, bes. 72–76, über *auctoritas* und *exemplum*). Er hätte sonst bei Augustinus viel mehr Konkretes, Geschichtliches finden können.

Auf jeden Fall wäre es unbedingt notwendig gewesen, nicht nur das *exemplum* als normatives Leitbild bei Pelagius mit der innern, auf den Willen wirkenden Gnade bei Augustinus zu konfrontieren, sondern zuzusehen, wie die beiden die Exemplarität, besonders jene von Christus, verstehen. Diesbezüglich wäre es vor allem interessant gewesen, dem Thema *sacramentum*

et exemplum nachzugehen. Dieses Thema scheint anti-pelagianischen Charakter zu haben. Vgl. Prosper von Aquitanien, Resp. 1, 1: ML 51,177 ff. und Kassian, Incarn. 6,14: ML 50,171B). Aber es ist nicht zu übersehen, daß der Sinn dieser Antithese in etwa schon bei Pelagius selbst erscheint und ungefähr der Unterscheidung von Erlösungs- und Heilsgnade entspricht (vgl. zu dieser Unterscheidung S. 101–115). Wenn nämlich Pelagius die Erlösungsgnade als jenen unverdienten, befreienden Anfang des christlichen Lebens auf den Opfertod Christi zurückführt, andererseits aber Leiden und Sterben Jesu, soweit sie ein nachzuahmendes Modell darstellen, als Heilsgnade versteht (vgl. S. 128), steht er nicht weit von der augustinischen Antithese von *sacramentum et exemplum*, und das umso mehr, als auch bei ihm der Mensch die Erlösungsgnade im Sakrament der Taufe erlangt. Es steht jedoch außer jedem Zweifel, daß bei Augustinus das *sacramentum* einen wichtigeren Stellenwert besitzt als bei Pelagius. Doch das wiederum schließt nicht aus, daß auch bei ihm *exemplum* ein entscheidendes Gewicht besitzt (vgl. De Trin. VIII, 5, 7: *exemplum humilitatis* als Heilmittel gegen den Stolz). Das zeigt sich besonders klar in jenen Texten, in denen Augustinus die Todesangst Jesu als *exemplum patientiae* hinstellt. In diesen Texten ist zudem *exemplum* sehr oft mit der Identifikation von Haupt und Gliedern verbunden. Damit hat es noch mehr als bei Pelagius den Sinn von *imago provocans* (vgl. dazu die Texte bei T. VAN BAVEL, Recherches sur la Christologie de saint Augustin, Fribourg 1954, 130–145).

In einem ganz besondern Sinn noch kann das Thema *sacramentum et exemplum* zeigen, wie wichtig auch bei Augustinus die Idee der Exemplarität ist. In *De Trinitate* IV, 3, 6, bezieht er nämlich *sacramentum et exemplum* auf den Tod sowohl des innern wie des äußern Menschen. Im Tod und in der Auferstehung Christi ist uns das *sacramentum interioris hominis* gegeben, sofern am Kreuz der alte Mensch gestorben ist und der gläubige Mensch Christus nicht mehr im fleischlichen Sinne kennen darf. Ebenso wurde aber auch das *exemplum exterioris hominis* aufgestellt, auf Grund dessen der Christ nicht mehr vor den Leiden zurückschrecken darf, sondern vielmehr die Hoffnung besitzt, daß auch er an der Auferstehung des Leibes teilnehmen wird. Es ist nun sehr schade, daß der Verfasser auf das Thema von Christus als Vorbild unserer Auferstehung nicht eingegangen ist, wie es hier und auch anderswo bei Augustinus aufscheint (vgl. auch De Civ. Dei, X, 32,2; Enchirid. 28,108; Serm. 263,1; En. Ps. 70, II, 10 etc.). Wenn er nämlich diesen Gesichtspunkt der augustinischen Soteriologie, der im übrigen selbst bei Pelagius keineswegs fehlt (vgl. S. 118), mehr berücksichtigt hätte, dann wäre er nicht nur imstande gewesen aufzuzeigen, wie Augustinus, ähnlich wie schon vor ihm besonders Irenäus, Tertullian und Athanasius, das antike Ideal der Paideia auch in diesem Punkte vom christlichen Glauben her korrigiert hat, sondern er hätte auch nicht übersehen können, wie die Heilslehre Augustins mindestens hier ganz konkret und geschichtlich ist. Ist doch für Augustinus das geschichtliche Ereignis der Auferstehung Christi nicht nur Modell unserer Auferstehung, sondern bedeutet das Ja zu diesem Modell das spezifisch Christliche. Die Menschen, die vor dem Tode nicht verzweifeln, sondern im Hinblick auf jene Aufer-

stehung wider alle Hoffnung hoffen, sind nämlich für ihn, wie schließlich für jede christliche Predigt, die wahren Christen (vgl. dazu neben andern Studien über die Hoffnung bei Augustinus L. BALLAY, *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus*, München 1964).

Es ist gewiß zuzugeben, daß selbst in der Theologie der Auferstehung der philosophische Hintergrund, wie er in den Gegenbegriffen von *signum-res, foris-intus, visibilia-invisibilia, uti-frui* etc. zum Ausdruck kommt, Augustinus dazu führt, die Realität des verherrlichten Christus nicht genügend ernst zu nehmen; denn bei ihm ist die Menschheit Christi für die ewige Existenz des Menschen theologisch kaum mehr relevant (vgl. zur Problematik C. P. MAYER, *Philosophische Voraussetzungen und Implikationen in Augustins Lehre von den Sakramenta: Augustiniana* 22 [1972] 53–79). Doch diese Unausgeglichenheit zwischen verkündigtem Glauben und philosophischem Glaubensverständnis darf einen nicht veranlassen, bei ihm die Menschwerdung Christi als *sacramentum, signum, exemplum, forma* oder *auctoritas* allzu gering zu veranschlagen. Das gilt *mutatis mutandis* auch von den andern Zeichen: von der Kirche, von der Taufe und Eucharistie, vom Beispiel der Heiligen. Daß im besondern die Sakramente nicht *causa efficiens gratiae* sind, ist klar (vgl. S. 225); denn Augustinus hat nicht den gleichen Begriff von *signum sacramentale* wie die scholastische Theologie. Doch die Frage ist eben, ob sie weniger *imago provocans* sind als bei Pelagius. Diese Frage hat nach meiner Auffassung der Verfasser nicht beantwortet, wie er im allgemeinen das Verhältnis von Sakrament und Glaube, von äußerem und innerem Gnadenruf zu negativ vom Gegensatz Augustinus-Pelagius her beurteilt hat.

Von diesen Bedenken her gesehen kann man sich schließlich fragen, ob Greshake seine Pelagius- und Augustinus-Interpretation nicht allzu sehr von seiner eigenen Gnadenlehre her konstruiert hat. Gewiß hat ihm die Gegenüberstellung der beiden geholfen, seine eigenen Anliegen: das Konkret-Geschichtliche der Gnade und ihre Verantwortbarkeit der menschlichen Gemeinschaft gegenüber, in ein klareres Licht zu stellen. Trotzdem stellt sich die Frage, ob er das, was ihm am Herzen liegt, von der vollen menschlichen Freiheit vielleicht abgesehen, nicht auch bei Augustinus hätte finden können. Jedenfalls kommt man um den allgemeinen Eindruck einer gewissen Schwarz-Weiß-Färberei nicht herum. Nicht daß Greshake für die Schwächen der pelagianischen Position blind wäre (vgl. S. 307 f.). Auch nicht im Sinne, daß er das Positive bei Augustinus völlig übersehen würde, selbst wenn er davon nicht spricht, ohne sogleich seine Bedenken anzumelden (vgl. S. 252–260). Aber nach ihm ist das, was eine moderne Gnadenlehre in den Vordergrund stellen muß, die konkrete, verifizierbare Gnade, bei Pelagius zu finden, während Augustinus sozusagen *bloß* von der inneren Gnade spricht, durch die der menschliche Wille zur göttlichen Liebe befähigt wird, und auf die es offensichtlich weniger ankommt. Da nun einmal die *quaestio disputanda* eröffnet ist, mögen andere beurteilen, ob dieses Urteil zu sehr von der Liebe zu Augustinus gefärbt oder gar zu hart für die sicherlich anregende Studie zur Neuorientierung der Gnadenlehre ist.

BASIL STUDER

Klein, Richard: Der Streit um den Victoria-Altar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius. – Einführung, Text, Übersetzung und Erläuterungen. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972. VIII–198 S. (Texte zur Forschung. 7.)

In der Sammlung «Texte zur Forschung» ist ein Band erschienen, der die Beachtung aller verdient, die sich für die Geschichte des spätrömischen Reiches und im besondern für die damaligen Auseinandersetzungen zwischen dem sterbenden Heidentum und dem nun siegreichen Christentum interessieren. Von nicht geringerem Interesse wird dieser Band auch für jene sein, die sich mit dem Verhältnis von Kirche und Staat und im besondern mit der Geschichte der Toleranzidee beschäftigen. Es handelt sich nämlich hier um vier wichtigste Dokumente, die den Streit um den Victoria-Altar in der Kurie von Rom betreffen: um die Bittschrift des Stadtpräfecten Symmachus an den Kaiser Valentinian II. und die drei Antwortbriefe des Ambrosius von Mailand an den gleichen Kaiser resp. an Kaiser Eugenius.

Diese vier Dokumente, die ersten drei aus dem Jahre 384, das vierte aus dem Jahre 393, werden hier in einer neuen kritischen Ausgabe zusammen mit einer deutschen Übersetzung vorgelegt. Was die Übertragung angeht, wird man sagen können, daß sie sinngetreu und in einem leicht lesbaren Deutsch abgefaßt ist. Trotzdem ist man dafür dankbar, daß man sie mit dem gegenübergestellten lateinischen Text fortwährend vergleichen kann. Ist es doch kaum möglich, das Latein der beiden rhetorisch hochgebildeten Autoren vollumfänglich ins moderne Deutsch zu übertragen und dabei auf Umstellungen und Umschreibungen völlig zu verzichten. Dazu nur ein Beispiel. In der Übersetzung des Briefes 57 finden wir dreimal den Ausdruck «Seelenheil», doch als Übertragung von verschiedenen lateinischen Texten: von «*quod ipsi animae meae proderat*» (57,4), «*nisi ut consulere mihi*» (57,11), «*nec pluris me facere adulationem quam animam meam*» (57,12).

Dem Text und der Übersetzung der vier Dokumente ist eine sehr gediegene Einführung vorangestellt. Darin wird zuerst eine auf solide Sachkenntnis gegründete Beschreibung des Heidentums im vierten Jahrhundert und der Lage in Rom im besondern gegeben. Darauf wird der Leser mit dem Leben und Werk des Symmachus, mit seinem Stil und seiner Sprache und vor allem mit den literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Eigenarten der 3. Relatio bekannt gemacht. In ähnlicher Weise werden im weitem die drei Antwortschriften des Ambrosius nach Inhalt und Absicht, nach Stil und Sprache sowie nach der Geschichte der Überlieferung erläutert. Dabei konnte der Verfasser leider die interessanten Hinweise auf die Motive der Verweigerung des Bischofsamtes durch Ambrosius (vgl. S. 53) noch nicht verwenden, die P. COURCELLE in seinem Artikel «Ambroise 'professeur de philosophie'»: Recherches sur Saint Ambroise (Paris 1973), 9–16, neulich gegeben hat.

Nicht weniger wertvoll als die Einführung sind die Erläuterungen zu einzelnen Stellen der vier Dokumente, die dem Text und der Übersetzung angefügt sind. Auch wenn sie nicht immer definitiv sind, geben sie doch mindestens die Meinungen von bewährten Autoren zu den fraglichen Stellen

wieder. Zudem sind sie der Beweis dafür, wie sehr sich der Autor die Mühe genommen hat, die einschlägige Literatur so weit wie möglich heranzuziehen. Im übrigen sind seine Erklärungen sowohl in der Einführung wie in den Erläuterungen durch ein Register leicht zugänglich gemacht.

So kann man dem Verfasser, der uns bereits eine knappe, aber wertvolle Monographie über Symmachus (Darmstadt 1971) geschenkt hat, für seine weitere Arbeit über diesen hervorragenden Vertreter des spätrömischen Heidentums und vornehmen Gegner des Ambrosius nur dankbar sein. Vgl. auch die Aufsätze verschiedener Autoren, die R. KLEIN unter dem Titel «Das frühe Christentum im römischen Staat» herausgegeben hat (Darmstadt 1971).

BASIL STUDER

Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV Libris Distinctae. Editio tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta. T. 1. P. 1: Prolegomena; P. 2: Liber I et II. – Grottaferrata (Romae): Ed. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas 1971. P. 1: 169*, P. 2: 642 p. (Spicilegium Bonaventurianum. 4.).

Mit der wissenschaftlichen Gründlichkeit, für die sie bekannt sind, haben die Franziskaner von Quaracchi (jetzt in Grottaferrata) diese dritte Ausgabe der Sentenzenbücher des Lombarden erarbeitet. In Kap. 1 der *Prolegomena* erwähnen die Herausgeber (unter diesem Plural verbirgt sich vor allem P. I. Brady) die seit der im Jahre 1916 erfolgten zweiten Ausgabe durch zahlreiche Studien vertieften und erweiterten Kenntnisse über die Theologie des 12. Jh. im allgemeinen und über den Lombarden im besonderen. Die weiteren sechs Kapitel der Prolegomena sind zu einer beispielhaften Monographie über den Autor gediehen. Eigene, auf den vorerwähnten Arbeiten aufbauende Untersuchungen haben es ermöglicht, sowohl bisherige Mißverständnisse auszuräumen als auch verschiedene, wenn auch nicht alle Fragen über Person und Werk des erfolgreichen Autors zu klären.

Petrus wurde ca. 1095–1100 in Lemononium, dem heutigen Lumellogno bei Novara geboren. Die Anfangsgründe seiner Bildung vermittelten ihm die Kanoniker von St. Maria zu Novara. Für ein Weiterstudium in Bologna sprechen seine hervorragenden Kenntnisse im kanonischen Recht; einen Aufenthalt in Lucca legt der Umstand nahe, daß sich der hl. Bernhard, als er den jungen Scholaren in Reims und in St. Viktor zu Paris der Wohltätigkeit der Chorherren empfiehlt, sich selber auf die Empfehlung des Bischofs von Lucca beruft. Aber eigentliche Belege fehlen. In Reims hört er Mag. Alberich und vielleicht auch seinen Landsmann Lutolph. Anzunehmen ist auch ein Abstecher nach Laon, wo Walter von Mortagne lehrt, von dessen Ehetraktat Buch IV der Sentenzen stark beeinflußt ist. Zu St. Viktor in Paris sitzt Petrus zu Füßen Hugos. Dessen *Summa de sacramentis* und die aus seinem Kreis stammende *Summa Sententiarum* sind die Hauptquellen der Sentenzen des Lombarden. Einen Besuch der Vorlesungen Abälards hält B. für unwahrscheinlich.

Ein Dokument von 1144 bezeugt bereits den Ruhm des Lombarden. Schon vor diesem Datum dozierte er an der Kathedralschule von Paris. Spätestens Ostern 1145 ist er Kanoniker von Notre-Dame geworden, 1147 Subdiakon, 1156 Archidiakon. Die Priesterweihe muß ca. auf 1154 angesetzt werden. Über seine literarische Tätigkeit ist vor 1148 nichts auszumachen. Frühestens in diesem Jahr (nach dem Konzil von Reims) entsteht die Glossa zu den Paulusbriefen. Die Druckausgaben nennen sie «Collectanea». Dieser Titel ist in der handschriftlichen Tradition nicht begründet und daher zu vermeiden. Die Glossa zu den Psalmen ist mit größerer Wahrscheinlichkeit nicht schon zu Reims, sondern erst in der Pariser Zeit entstanden. Petrus legte sie vorerst zum Privatgebrauch an. Erst gegen Ende seiner Lehrtätigkeit hat er sie und wenigstens teilweise auch die Glossa zu den Paulinen in der Schule vorgetragen. Zu beiden Glossen gibt B. die Hss. an, würdigt die Druckausgaben und nennt die wichtigsten Quellen. Die Glossa zu den Paulinen liegt in einer ursprünglichen, nur handschriftlich erhaltenen, und einer namentlich im Römerbrief erweiterten Fassung vor. Wie diese zweite Fassung kam auch die Glossa zu den Psalmen durch des Lombarden Schüler Herbert von Boseham 1171–76 in Umlauf, nachdem er den beiden Werken eine klarere Gestalt durch besseres Hervorheben der Autoritäten gegeben hatte. Von den Predigten, deren Hss. wiederum angeführt werden, sind 33 echt, eine zweifelhaft, eine sicher unecht. Andere Schriften, deren Authentizität angezweifelt werden muß, kommen im Kap. VI zur Sprache.

In Kap. VII stellt B. die wichtigsten Quellen der Sentenzen zusammen. Die Zeit der Abfassung ist eine schwierige Frage. Für 1154 als *terminus post quem* spricht der Umstand, daß der Lombarde Johannes Damascenus in der Übersetzung des Burgundio benützt. Eigenartig bleibt aber, daß er nur Kapitel heranzieht, die schon aus der teilweisen Übersetzung des Cerbanus bekannt waren. Hat er vielleicht seine Zitate nachträglich nach der jüngeren Übersetzung verbessert, oder stand ihm eine Hs. des Cerbanus zur Verfügung, die bereits nach Burgundios Übersetzung verbessert worden ist? B. glaubt, aus dem Text selber (I, d. 14, c. 3, p. 129 s.) bestätigen zu können, daß die Abfassung nach 1154 erfolgte (124*). Er deutet das «nos» von S. 130, Z. 6, auf das priesterliche Amt des Magisters. Wenn aber jene Stelle nicht in einem weiteren, charismatischen Sinn zu gelten hat, sondern von der *potestas ordinis* zu verstehen ist, dann bezieht sie sich dem Kontext gemäß auf die Firmung, deren ordentlicher Minister zur Zeit des Lombarden der Bischof war. Somit kann sie nicht für das priesterliche Amt des Verfassers herangezogen werden. Vollendet war das Werk nicht später als 1158. Die Hs. Troyes 900 trägt das Colophon: Anno Domini M. C. LVIII. conscriptus est iste liber. Da die Hs. aus dem Beginn des 13. Jh. stammt, gilt die Jahreszahl nicht von der Anfertigung der Abschrift, sondern (übrigens gemäß dem Wortsinn von *conscriptus*) von der Vollendung des Originals, aus dem sie übernommen worden ist. 1158/9 kamen anlässlich einer zweiten Vorlesung Korrekturen und weitere Autoritäten aus Hilarius, De synodis und einigen Werken Augustins hinzu. Ps.-Petrus von Poitiers und Praepositinus unterscheiden denn auch ausdrücklich eine *prima* und *secunda traditio*.

Diese Nachträge sind, soweit sie als authentisch erkannt werden konnten, in den edierten Text einverleibt und durch Kleindruck kenntlich gemacht.

Für die Neuausgabe sind eine Menge von Hss. untersucht worden. Hier von werden 13 in Kürze beschrieben. Vier sind im 13. Jh., die andern im 12. Jh. entstanden. Von diesen 13 waren für die Ausgabe von 1916 nur deren 3 kollationiert worden. Als hervorragendes Kriterium, die besten Hss. zu erkennen, erwiesen sich die vom Autor selber stammenden Rubriken, d. h. Kapitelüberschriften (fast immer im Text), Hervorhebung von Abschnitten (bisweilen am Rand), Angabe von Fundorten (meist am Rand). Sie sind im Text fett gedruckt; um der Einheitlichkeit willen sind die Randnotizen auch in den Text einverleibt, doch mit * ausgezeichnet. Die Einteilung in Distinktionen stammt sicher nicht vom Lombarden, sondern höchst wahrscheinlich von Alexander von Hales. Sie mußten aber aus praktischen Gründen beibehalten werden. Authentisch sind hingegen die Titel der Kapitel, die dem Text gemäß dem handschriftlichen Befund vorangestellt wurden.

Der Hauptunterschied zur Ausgabe von 1916 liegt darin begründet, daß die bereits erwähnte Hs. 900 der Stadtbibliothek von Troyes als Abschrift vom Anfang des 13. Jh. erkannt worden ist, während die Herausgeber von 1916 das Colophon von der Abschrift verstanden und dementsprechend meist dieser Hs. gefolgt sind. Die Grundlage der vorliegenden, dritten Ausgabe bilden ältere und getreueere Hss.

Der Apparat ist dreistufig: 1. Apparat der Varianten, sehr nüchtern gestaltet. 2. Apparat der Zitate-Fundstellen. 3. Angaben über die stillschweigend benützten, der unmittelbaren Vorzeit angehörenden Quellen. Hier findet sich auch einschlägige Literatur verzeichnet.

Dem Text folgen vier wertvolle Register: Handschriften, Zitate des Magisters, die übrigen Autoren (entsprechend der 3. Stufe des Apparates, Sachindex. Auch der Prolegomena-Band schließt mit einem Hss.- und Namen- und Sachindex. Möge die gediegene Arbeit bald mit Band II den krönenden Abschluß finden.

PIUS KÜNZLE

Zeller, Winfried: Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von B. JASPert. – Marburg: N. C. ELWERT 1971. XII, 263 S. (Marburger Theologische Studien. 8.)

Der zum 60. Geburtstag des Autors erschienene Sammelband vereinigt 5 (hier mit * bezeichnete) unveröffentlichte und 9 früher erschienene Aufsätze des Marburger Kirchenhistorikers. Der kurze Aufsatz *Kirchengeschichte als theologisches Problem** (S. 1–8) gibt eine Übersicht über die verschiedenen Auffassungen vom Sinn und Ziel, bzw. von der Methode der Kirchengeschichte. Nach der Feststellung, daß die alte Kirche die Frage nach der historischen Identität mit dem Hinweis auf die apostolische Sukzession beantwortet habe, macht der Autor einen Sprung von Augustins Gottesstaat bis zu Luther. «Mit der Reformation bricht ein neues Kirchengeschichtsdenken

durch. Denn die reformatorische Wiederentdeckung des Evangeliums schließt zugleich die kirchengeschichtliche Erkenntnis ein: Die Kirche ist in ihrer Geschichte nicht mit sich selbst identisch geblieben!» Darüber ist schon genügend gerechnet worden. Z. meint: «Es ist das Problem der historischen Kontinuität, das im Wesen der Reformation begründet liegt». Wäre aber hier nicht zu bedenken, daß die Spannung zwischen der Kirche «ohne Makel und Runzeln» (Eph 5,27) und der faktischen Kirche der Sünder schon von Origenes thematisch ins Bewußtsein gehoben worden ist und von da an immer wieder die christlichen Denker beschäftigt hat? (Vgl. H. Riedlinger, Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters [BGPTMA XXXVIII, Heft 3], Münster Westf. 1958). Mancher Leser mag bedauern, daß bei dem Sprung über 11 Jahrhunderte hinweg jene im 12. Jh. einsetzende, ebenfalls echte und als Sauerteig wirkende Wiederentdeckung des Evangeliums nicht zur Sprache gekommen ist. Sie hatte nicht zu einer Kirchenspaltung, sondern im 13. Jh. zur Theologie der Mendikanten geführt. Ein Vergleich der beiden Wiederentdeckungen wäre lohnend gewesen.

Die übrigen Aufsätze verteilen sich auf drei Forschungsbereiche: Theologie und Mystik des Mittelalters, Geschichte des Reformationsjahrhunderts, Evangelische Theologie und Frömmigkeit des 17. und 18. Jh.

Zum *Christusverständnis des Mittelalters* (S. 9–21) geht Z. drei Fragen an: Wie hat die Germanen-Mission Christus verkündigt? Als Beispiel dient Pirmins Missionsbüchlein. Welches Christusverständnis zeigen die christologischen Auseinandersetzungen der Frühscholastik? Hier kommen Anselm und vor allem Bernhard v. Clairvaux und Abälard zur Sprache. Was kennzeichnet die hochmittelalterliche Christusfrömmigkeit? Auf dem engen Raum von ein paar Seiten war kaum mehr möglich, als einen «Zugang zu Grundproblemen des mittelalterlichen Christusverständnisses» zu versuchen. Im Aufsatz Heinrich Seuses «*Horologium sapientiae*» und seinem «*Büchlein der ewigen Weisheit*» (S. 22–31) glaubt Z. durch weitere Argumente C. Gröbers und J.-A. Bizets These von der zeitlichen Priorität des «*Horologium*» untermauern zu können. In der bald erscheinenden kritischen Ausgabe des «*Horologium*» werde ich einleitend auch diese Frage aufrollen und nachweisen, daß das «*Horologium*» später als das «*Büchlein*» entstanden ist. Dort werde ich auf alle Gegengründe eintreten. Im Beitrag «*Der Baseler Taulerdruck von 1522 und die Reformation*» (S. 32–38) befaßt sich Z. besonders mit der in den Randanmerkungen dieser Ausgabe deutlich werdenden Tendenz, Tauler als Kronzeugen reformatorischer Ansichten auszugeben. Der Autor kann hierzu abschließend sagen: «Indem der Glossator die Problematik des 16. Jh. in seine mittelalterliche Quelle hineinlas, schlug er von der Reformation her die Brücke zum Mittelalter». Damit ist wohl die auf den ersten Blick erstaunliche Tatsache, daß man Tauler in der reformierten Andachtsliteratur des öftern, sowohl im 17. wie im 18. Jh. wiederum begegnet, teilweise erklärt.

Unter dem Titel *Valentin Weigel und die Augsburger Konfession* (S. 39–50) wird das älteste Weigel-Autograph vorgestellt: Anmerkungen in der Editio princeps der lateinischen Confessio Augustana nebst Apologie

von 1531. Sie gewähren Einblick in die Interessenkreise, die im Denken des späteren Weigel eine grundlegende Rolle spielen sollten. Die Abhandlung *Der frühe Weigelianismus** (S. 51–84) ist eine gestraffte Zusammenfassung von des Verf. Habilitationsschrift (Berlin 1942), die ob der Unbill der Zeit unveröffentlicht geblieben ist. Eine ganze Reihe pseudoweigelianischer Schriften wird hier literarkritisch gesichtet.

Mit einer ganzen Reihe verdienter Männer macht der Beitrag *Protestantische Frömmigkeit im 17. Jh.* (S. 85–116) bekannt. Auf diesem Feld hat nach Z. der Protestantismus im 17. Jh. «die eigentlich bedeutsame Entwicklung» vollzogen. Zwei Männer, welche «die Gewissensreligion Luthers mit der Innerlichkeit Taulers zu verbinden» trachten, erhalten noch eine eigene Würdigung: *Augustin Fuhrmann und Johann Theodor von Tschesch** (S. 117–153). In zwei weiteren Aufsätzen kommen das Kirchenlied und die Kirchenmusik zu Ehren: *Paul Gerhardt* (S. 154–164) und *Vom Abbild zum Sinnbild. Johann Sebastian Bach und das Symbol** (S. 165–177). Einen Begriff pietistischer Frömmigkeit vermittelt «*Die edle und wohlgeordnete Musik der Gläubigen*» – *Eine pietistische Orgelpredigt Johann Porsts* (S. 178–185). Dem protestantischen Mystiker Gerhard Tersteegen sind zwei Aufsätze gewidmet: *Gesangbuch und geistliches Lied bei Gerhard Tersteegen* (S. 186–194) und *Gerhard Tersteegens «Kleine Perlenschnur». Von der handschriftlichen Urform zur gedruckten Fassung** (S. 195–218). Es handelt sich um eine Sammlung mystischer Texte, die bekannten Autoren (wie Johannes von Kastl, Tauler) oder unbekanntem bzw. weniger berühmten Verfassern entnommen sind. Auf den letzten Seiten (219–223) kommt die *Drucktätigkeit und Forschung des 19. Jh. auf dem Gebiet der protestantischen Erbauungsliteratur des 16. u. 17. Jh.* zur Sprache.

Da und dort wird man ein Fragezeichen setzen. So etwa wenn der Verf. unterstellt, bei der «imitatio Christi» gehe es im Mittelalter «um eine äußerliche Nachahmung Christi» (S. 91). Es ging doch wohl auch jenen Menschen schon «um den echten Zusammenhang von Glaube und Leben». Trotzdem folgt man seinen Darlegungen gerne, geht er doch ruhig und sachlich zu Werke und läßt überall seine Einfühlungsgabe erkennen.

Der Herausgeber bereicherte den Band mit einer Bibliographie W. Zellers (S. 225–234) und mehreren Registern (S. 235–263). Eine Tabula gratulatoria ist dem Band beigegeben.

PIUS KÜNZLE

Fuchs, Walter: R.: Denkspiele vom Reißbrett. – Eine Einführung in die moderne Philosophie. Mit 200 meist farb. Abbildungen, davon 162 Zeichnungen von Walter Spanner. – München, Zürich: Droemer Knauer (1972). 312 S. (Präzise Phantasie.)

Kein Buch für Fachleute, aber auch sie werden es mit Spannung und Vergnügen durchblättern. W. R. Fuchs, bereits bekannt durch ähnliche Werke über Physik, moderne Mathematik, neue Logik und Computer, stellt komplizierte und abstrakte Gedanken sehr anschaulich dar. Anschaulich

heißt hier, in Wort und Bild (Comics). Eine gelungene Popularisierung! Und gerade deshalb möchte ich in einer Fachzeitschrift darauf aufmerksam machen.

Es geht vorwiegend um die Philosophie der Gegenwart. Sofern es die Problemstellung erfordert, wird auf frühere Philosophen wie Aristoteles, Descartes oder Kant verwiesen. Der Titel 'Denkspiele vom Reißbrett' läßt bereits vermuten, daß die Logik eine bedeutende Rolle spielt. Der Autor stellt sich eindeutig auf die Seite der analytischen Philosophie. Er ist sich jedoch bewußt, daß das nur *eine* und zwar für unsere Zeit «recht vernünftige» und «ganz nützliche Art des Philosophierens» ist. Die Vertreter anderer Richtungen, etwa der Existenzphilosophie, des Strukturalismus oder des Neomarxismus, arbeiten nicht mit dieser «präzisen Phantasie».

Thematisch öffnet sich dem Leser ein weites Feld. Hier nur einige Stichworte: der gesunde Menschenverstand und die skeptische Einstellung, Konstruktionen des Verstandes in der Erkenntnis, Beziehung zwischen Experiment und Theorie, philosophische Auswertung der neuen naturwissenschaftlichen Ergebnisse, der Beitrag der modernen Logik zur Wissenschaftstheorie, Positivismus gegen Metaphysik. Ausgeklammert bleiben die anthropologischen und sozialphilosophischen Fragen. Fragen, welche die meisten Analytiker lieber den einzelnen Fachwissenschaften überlassen. Aber warum z. B. nicht auf den kritischen Rationalismus aufmerksam machen, der diesem Denken eng verwandt ist und sich trotzdem auch mit gesellschaftlichen Problemen auseinandersetzt? Popper etwa hat nicht nur eine Wissenschaftstheorie aufgestellt und das Verifikationsprinzip erweitert. Er übt auch scharfe Kritik an Hegels Geschichtsphilosophie. Und schließlich, wo bleibt die Auseinandersetzung mit der Ethik? Bereits seit Moore und Wittgenstein gibt es zu diesem Problembereich analytische Untersuchungen. Wenn der Leser bei der Lektüre des Buches nicht nur Vergnügen, sondern auch Interesse am «präzisen Spekulieren» gewonnen hat, kann er sich am Schluß der Darstellung über einige zentrale Werke der Fachliteratur orientieren.

Wie entstehen die abstrakten Formeln und Theorien der Wissenschaftler? Mit welchen philosophischen Voraussetzungen arbeiten die «un-metaphysischen» Physiker? Solche und ähnliche Fragen behandelt der Autor für den wissenschaftlichen und philosophischen Laien. Auf eine verblüffend einfache Art, und doch zuverlässig und mit Fachkenntnis. Deshalb, und weil dieses Denken weder durch Literatur noch durch politische Ideologie ein breites Publikum findet, wünsche ich dem Buch eine große Verbreitung.

MARTIN BRANDER