

hohen Mittelalter auf die Abhaltung von Generalkapiteln drängte, vor denen sich die Kloostervorsteher zu verantworten hatten, und daß die von Rom her gelenkte Entwicklung auf eine zeitliche Begrenzung des obersten Leitungsamtes hintendierte. Aber er fragt nicht, ob dadurch nicht der benediktinische Entwurf des Abtes in Frage gestellt wurde. Uns will scheinen, daß die in der Zusammenfassung des 1. Teiles (82) aufgestellte These, wonach die Notwendigkeit einander ablösender Reformbewegungen nicht darin gründe, daß „die Grundsätze der Regel beobachtet, sondern daß sie in menschlicher Unzulänglichkeit vernachlässigt und falsch angewandt wurden“, nicht so selbstverständlich ist, wie sie scheint. Der „benediktinische“ Entwurf der absoluten Stellung des Abtes ist zu sehr mit zeitgeschichtlichen Hypothesen beladen, als daß man ihn solchermaßen verabsolutieren dürfte. Der Rückgriff auf das Chrisma schafft auch keine Lösung, weil das Chrisma nicht institutionell verfügbar ist; und die Stellung des Abtes als „Stellvertreter Gottes bzw. Christi“ ist zu vieldeutig, als daß sich daraus all das, was Benedikt dem Abt an Macht und Souveränität zuschreibt, so ohne weiteres „justifizieren“ ließe.

Zur Geschichte des Erbsündendogmas

Von Alois Stenzel S. J.

Dem Dogma von der Erbsünde sind nicht viele Gesamtdarstellungen zuteil geworden. Dieser Befund ist in etwa erstaunlich. Hat vielleicht der zentrale Sitz dieses Dogmas einigermaßen unbesehen eine entsprechend problemlose Bezeugung in den Quellen vermuten lassen? Sei dem wie immer: in neuester Zeit entspricht J. Turmel (*Histoire du dogme du péché originel*, 1904) auf katholischer Seite nur die Darstellung von A. Gaudel im 12. Band des *DicThCath.*, und seither sind auch schon über 30 Jahre vergangen. Genug freier Raum also, um den seither angefallenen Ertrag geschichtlicher Forschung zu sammeln und zu ordnen, um so die traditionellen Positionen aufzufüllen bzw. neuermöglichte Nuancen oder Korrekturen einzutragen. Diese Aufgabe hat sich Julius Gross in seinem auf drei Bände berechneten Werk über die Geschichte des Erbsündendogmas gestellt, von dem bisher der 1. und 2. Band vorliegen¹.

Der Verf. ist für diese Aufgabe qualifiziert. 1938 erschien sein Werk „*La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*“. Die von diesem Thema geforderte Be-

¹ Gross, Julius, *Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels*. Band 1: Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus. gr. 8° (386 S.); — Band 2: Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik. gr. 8° (583 S.) München/Basel 1960 bzw. 1963, Ernst Reinhardt Verlag. 26.— bzw. 56.— DM.

schäftigung mit dem Urstand führt schon auf das materiale Feld auch dieser Untersuchung. Die Erscheinungsdaten von Teilveröffentlichungen weisen aus, daß er sich seit geraumer Zeit mit diesem zweiten Thema beschäftigt. Die vorliegenden beiden stattlichen Bände, gewiß die entscheidenden und interessantesten, verdienen denn auch in vieler Hinsicht Anerkennung. Alle gedruckt vorliegenden Quellen wurden befragt; die Sekundärliteratur ist weitgehend benutzt worden; die Darstellung ist klar und übersichtlich. Ein Blick auf den Aufbau rechtfertigt diese letzte Aussage. Mittelpunkt der Darbietung und Maßgabe der Beurteilung ist Augustinus' Erbsündenlehre. Der 1. Band führt zu ihm hin, in 2 Teilen: vor Augustinus (15—255) — Augustinus (257—376). Der 1. Teil skizziert zuerst als Hintergrund das Erbsündendogma nach dem Trienter Konzil und der Augsburger Konfession. Als erste Quelle wird die Schrift befragt: AT — außerbiblische Literatur der Judentums — NT. Dann werden die Daten der Tradition erhoben, die Jahrhunderte hinauf in der praktischen, für die Anfänge allerdings nicht übermäßig sachhaltigen Einteilung „Orientalen — Abendländer“. Augustinus selber erfährt sehr umfängliche Behandlung. Die Zäsur des pelagianischen Streites — sein Ergebnis, die Definition des Dogmas — die Erbsündenlehre Augustins nach dem Schema Existenz, Wesen, Fortpflanzung, Folgen.

Der 2. Band ist gegliedert in „Nachaugustinisches Altertum bis um 800“ (11 bis 302) und „Vorscholastik“ (303—573). Die weitere Unterteilung erfahren diese Abschnitte wieder durch abwechselnde Befragung der Okzidentalien und der Orientalen (und daß das unvermeidlich ziemlich langweilige und trockene Lektüre zur Folge hat, darf dem Werk nicht angelastet werden).

So weit, so gut. Und niemand wird sich stoßen an der Programmatik des Vorwortes, „frei von bekennnismäßiger Bindung soll diese Arbeit einzig der Erforschung der Wahrheit dienen“ (I 11). Was nicht heißt, daß einem das Stutzigwerden erspart bliebe. Etwa, wenn man als Ergebnis solcher Wahrheitssuche (I 375) liest: „...mit der Dogmatisierung der augustinischen Erbsündenlehre ist ein Theologem zum Glaubenssatz erhoben worden, das in keiner der beiden Offenbarungsquellen, weder in der Schrift noch in der Überlieferung, eine objektive Grundlage hat. Augustinus ist somit im Vollsinn des Wortes der Vater des Erbsündendogmas.“ (Spätestens jetzt fällt einem die unterschiedliche Beschriftung der beiden Bände auf: Bd I ist überschrieben als „Entstehungsgeschichte“, und erst Bd II wird die gewohnte Bezeichnung „Entwicklungsgeschichte“ zugestanden!) Oder (II 571): „Unsere Vermutung, daß das abendländische Erbsündendogma in der Ostkirche auch in der Zeit vom 9. bis 11. Jahrhundert nicht Fuß zu fassen vermochte, hat sich als richtig erwiesen.“ Kurz vorher (II 506) war für die okzidentale Vorscholastik zusammengefaßt worden: „Es ist für den modernen Menschen eine höchst erstaunliche Tatsache, daß sich die augustinische Lehre von der Existenz einer verdammungswürdigen Erbsünde... zu behaupten vermochte.“ Solche Ergebnisse drängen unabweislich die Befürchtung auf, es sei hier nicht gelungen, in eine Entwicklung einzutreten und sie von innen her aufzuhellen. Angesichts eines so groß angelegten Werkes tut man sich mit einer solchen Feststellung wahrlich nicht leicht. Man sucht nach Gründen. Einer könnte sein: Es ist nicht zu verkennen, daß dieses Opus nicht nur Geschichte schreiben wollte, sondern sich unter einer militanten Mission wußte — nämlich „die ganze Erbsünden- und Erbschuldlehre als einen Mythos“ hinstellen (so wird beifällig II 395 das Urteil J. Steinbecks übernommen). Wir müssen unterstellen, daß der Autor die Objektivität des Dogmengeschichtlers dadurch nicht gefährdet meinte. Aber der vergewissernden Prüfung erweist sich diese diffuse, unthematise Intention doch als stets und recht kräftig wirksam. Sie bestimmt die Atmosphäre des Buches. An die Stelle einer objektiv-kritischen Forschung treten starke subjektive Affekte. So wird etwa Dubarles Feststellung, daß die Genesis „Geschichte besonderer Art“ biete, mit dem Wort abgemacht: „ver-

zweifelte Ausflüchte“ (I, 31). Manchmal fühlt man aus dem Werk ein nicht verstehen wollendes Abtun heraus. Wenn der Hinweis auf das „noch nicht zu tragende“ Geheimnis der Erbsünde das Schweigen Jesu verständlich machen soll, dann wird beinahe rhetorisch eine von der besonderen heilsgeschichtlichen Situation herkommende Begründung ins Psychologische banalisiert: dümmer als Katechismuskinder oder Neger der afrikanischen Urwälder seien die Juden damals auch nicht gewesen. Zeigt nicht dagegen Jo 16, 12, daß die Kirche das volle Licht österlich vollendeten Christusgeschehens braucht, um solches und ähnliches abgründige Dunkel auszuloten? Einem Augustinus, der doch wahrhaftig wie wenige über das Geheimnis der menschlichen Seele nachgedacht hat (vgl. Soliloquien I 2, 7: PL 32, 872: Deum et animam scire cupio), wird nachgerechnet, wie unsinnig seine urständliche Integrität konzipiert sei (I 324). Denn ein solches Durchherrschtsein des Leibes von der Seele, wie Augustinus es fordert, könne es ja gar nicht geben, da das vegetative Nervensystem doch nur funktionieren könne, wenn es vom Willen unabhängig sei (sic!). Die Tragweite solcher augustinischer Aussagen kann nur ermessen werden, wenn man den ganzen Hintergrund der Anthropologie seiner Zeit aufzeigt (vgl. E. L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme en Occident*, Paris 1959. Siehe Index: Augustin). Gewiß bräuchte eine mit rhetorischen Mitteln arbeitende Darstellung eine sachgerechte Stoffbehandlung nicht zu präjudizieren. Aber auch diesbezüglich sind Bedenken und Beschwerden anzumelden. Wenn die einleitende, für das Gesamtwerk als Relief gedachte Skizze des Erbsündendogmas gemäß Trient und der Augsburger Konfession mit dem Ergebnis schließt „Übereinstimmung im Wesentlichen“, dann ist das nicht gerade sehr beruhigend hinsichtlich der von einem Dogmengeschichtler zu erwartenden Leistung, Terminologie jeweils auch auf die Sache hin zu durchstoßen. — Unzureichend und oberflächlich ist die Behandlung der Schriftdaten. Genesis 3 ist gewiß ein für Röm 5 unentbehrliches Fundament. Aber deswegen wird niemand daraus allein das Erbsündendogma erheben wollen. Und darum ist es eben nicht so (I 31): „An und für sich genügt die Feststellung des mystischen Charakters des Paradiesesberichtes, um zu zeigen, daß das Dogma von der Erbsünde jeglicher historischen Grundlage entbehrt, also buchstäblich in der Luft hängt.“ Es geht einfach nicht an, sich von den Exegeten nur willkommene Vokabeln zureichen zu lassen (Sage, Fabel, Mythos usw.); man muß dann auch alle Unterscheidungen und Nuancen derselben Exegeten mitakzeptieren. Lassen wir einmal so satte Verlautbarungen beiseite wie: daß der synoptische Jesus „... die Idee einer Erbsünde positiv ausschließt“ (I 51) bzw. darüber schweigt, „weil er sie nicht kennt“ (I 53). Es wurde ja bereits angedeutet, daß das „sehr lange“ Warten — nämlich bis zum NT — auf Erhellung bei diesem „sehr schwierigen“ Dogma seine Begründung nicht aus der platten psychologischen Entsprechung dieser beiden Sachverhalte bezieht, daß vielmehr das volle Christuseignis konstitutiver Ermöglichungsgrund dieser Erkenntnis ist. Wenden wir uns den Verdikten über Paulus' Beitrag zu. „Die Erbsündenlehre ist nicht paulinisch“ (I 68) kann doch nur sagen, wer entweder meint, triumphierend zeigen zu sollen, daß Röm 5 kein fix und fertiges Erbsündendogma präsentiere (was für die Theologen jeglicher Provenienz seit eh und je eine Binsenweisheit ist) — oder wem die durch den Stammvater ausgelöste Verfallenheit aller Adamssippschaft unter die Sündenmacht Ansätze und Antriebe zu späterer Artikulierung dieser Lehre einfachhin nicht bieten darf.

Vor Einzelaussagen hinsichtlich der Behandlung der Tradition seien einige allgemeine Bemerkungen gebracht. Mit der Qualifikation „unbiblisch“ ist für den Verf. der Offenbarungscharakter der Erbsündenlehre hinfällig geworden. Der darin beschlossene Vorbehalt bezüglich der Tradition als Offenbarungsquelle verlängert sich aber in eine Auffassung vom Verhältnis Schrift/Tradition, die man wirklich nur sehr im groben als nicht unrichtig akzeptieren kann. Das soll hier nicht deswegen gesagt sein, weil es verständlicherweise dem katholischen Forscher Unbehagen

verursacht, seine viel differenzierteren Positionen unter Preis eingehandelt zu sehen. Es muß wegen der sachlichen Tragweite darauf hingewiesen werden: einer Tradition als unverbundenen zweiten Quelle — „verhört“ einzig mittels historischer Kategorien — ist in einem Fall, wie er hier zur Frage steht, Unergiebigkeit ungleich leichter nachzusagen, als wenn man sie in einem organischen Verband mit der Schrift sieht. — Wer „Geschichte“ sagt, muß für „Entwicklung“ offen sein. Wer Dogmengeschichte schreibt, darf die Kategorie der „*fides quaerens intellectum*“ nicht vernachlässigen, auch wenn ihm die Berechtigung solchen Glaubensstandpunktes nicht gegeben erscheint. Für die Untersuchung der Tradition heißt das konkret: Unterscheidungen zwischen „Bezeugung“ und „Argument“ (bzw. spekulativem Erklärungsversuch) anerkennen — auch wenn der Weg vom Bezeugten zum „Bewiesenen“ arg holprig ausfallen sollte oder die Überforderung die Kapitulation vor dem unerklärlichen Mysterium für ehrlicher und darum geratener erscheinen lassen sollte. Gerade weil wir meinen, hiermit dem Verf. keine Belehrung erteilen zu können, dürfen und müssen wir um so deutlicher aussprechen, daß die tatsächliche Darstellung solchen Forderungen oft und oft nicht gerecht wird.

Wie gesagt, führt Band 1 bis hinauf zu Augustinus. Die Behandlung der vor-augustinischen Tradition ist geprägt von der Überzeugung, daß dieses Bandes Ergebnis unerschütterlich und unanfechtbar sei: Augustinus ist „Vater“ und Schöpfer dieses Dogmas. Daraus und nur so wird verständlich (und bleibt für die zu erhellende Sache verhängnisvoll), daß die Fülle von Augustinus' Erbsündenlehre auch die vor ihm geschehene Bezeugung richtet (und das ist ein nicht eben sehr „geschichtliches“ Verfahren). Nur so kann des Irenäus „Gattungssünde“ als unerheblich beiseite geschoben werden, weil sie ja nicht die (augustinische) „Erb“-Sünde sei, d. h. auf dem Wege leiblicher Zeugung weitergegeben (es ist dem Verf. die ganzen vorliegenden zwei Bände über nicht aufgestoßen, daß das dem „Erb“ entsprechende peccatum „hereditarium“ sich terminologisch nicht ausschließlich setzen konnte und zunehmend hinter „originale“ zurückstehen mußte). Ähnliches gilt vom Beitrag des Origenes; als unerheblich kann er auch nur eingestuft werden, wenn man seinem Inklusionsschema anlasten zu dürfen meint, damit den „Erb“-weg vernachlässigt zu haben und also Erbsünde nicht bezeugt zu haben. So erklärt sich, daß für die Erbsünde günstige Aussagen — auch in der Terminologie (etwa bei Cyprian, etwa bei den spanischen Quellen) — entschärft werden müssen; am verbalen Erfolg wird man nicht zweifeln, denn das zu solchem Behuf verwendbare Instrumentar bietet sich reichlich an: da sei keine Übernatürlichkeit erkannt und ausgesagt (Gottesfreundschaft und Gottesfeindschaft reichen nicht aus...) — da genüge es, die Huld Gottes — und entsprechend ihren Verlust — in den paradisischen Gaben materialisiert zu sehen — da trage die Aussage nur für eine Verhaftung in eine Straffolge aus: Erbtod, allenfalls Erbverderbnis... Was stillschweigend immer schon Richtmaß war, Augustins Erbsündenlehre, sieht dann ausbreitet so aus: Das Wesen liegt in der Konkupiszenz mit Reat — die Weitergabe kann einzig durch den Erbgang der Zeugung geschehen —, die Folgen sind Verlust von Paradies und Seligkeit, Verklavung der *massa perditionis* an Sünde und Teufel, d. h. Verlust der sittlichen Wahlfreiheit. Der so gesehene „Augustinismus im strengen Sinn“ — systembedingt verlängert in unbedingte Prädestination, unwiderstehliche Gnade, partikulären Heilswillen — wird nun auch für die Tradition nach Augustinus als exklusiver Maßstab der Beurteilung gesetzt. Und das, obschon Gross zugeben muß, daß diese Erbsündenkonzeption nicht verbindliche Kirchenlehre geworden ist — obschon von Anfang an die Theologen gegenüber so manchem augustinischem Argument schwerhörig blieben (etwa gegenüber dem von Augustinus sehr hoch eingeschätzten Beweis aus der täglichen Erfahrung des Übels) — obschon eine in der Theologiegeschichte sich recht früh abzeichnende Tendenz nicht zu übersehen ist, Hypothesen abzuschütteln, mit denen dieser übermächtige Mann das Erbsündenlehrgebäude belastet hatte (etwa den überhöhten Stellenwert der Konkupiszenz

oder das Modell der persönlichen Sünde, nach dem — kaum modifiziert — Augustinus auch die Erbsünde konstruiert).

Wir sind ausführlich geworden. Das erlaubt uns, bezüglich des 2. Bandes knapper zu bleiben. Zumal das Bild, das nach der bisherigen Darstellung zu erwarten steht, dann auch tatsächlich gezeichnet wird. Das war das Ergebnis gewesen: Augustinus ist der Vater dieses zum Glaubenssatz erhobenen Theologems, „das in keiner der beiden Offenbarungsquellen . . . eine objektive Grundlage hat“ (I 375). In deutlicher Abhebung vom antimanichäischen Augustinus, der noch recht optimistisch sein konnte und mußte, ist es der antipelagianische Augustinus, der dieser pessimistischen Sicht zum Durchbruch verhilft. Im Osten hingegen blieb die Atmosphäre noch für Jahrhunderte durch Antimanichäismus bestimmt, d. h. für eine nicht-persönliche Sünde, die kaum vermeidlich eine „gute Natur“ zu schwächen schien, war keinerlei Empfänglichkeit. Auf so gelegten Geleisen mußte dann die Entwicklung folgenderweise verlaufen: Die punktförmig (418) kraft Augustins Autorität zum Glaubenssatz erhobene Doktrin war damit natürlich nicht auch schon verbreitet (weil ja ohne voraugustinische Wurzeln). Selbst im Westen braucht die Durchsetzung ihre Zeit. Aber nach einer Anlaufzeit ist sie nicht mehr aufzuhalten, bis zum schließlichen ermüdenden Unisono der Theologen. Und es bleibt nicht etwa bei den Theologen als vom Lehramt unterschieden: Der Indiculus hatte die verlorene sittliche Wahlfreiheit bereits übernommen, das Arausicanum hat das dann in aller Amtlichkeit sanktioniert. Es ist, immer nach unserm Autor, das bleibende geschichtliche Verdienst der pelagianisierenden Tendenzen (die das gültig gebliebene antimanichäische Anliegen besorgten), durch ihren zähen Kampf diesbezüglich die Theologen und dann auch das Lehramt unaufhaltsam zum Zurückstecken gezwungen zu haben. — Für den Osten aber steht anderes zu erwarten. Einmal hat für diesen Bereich Augustinus nicht das theologische Schwergewicht, zum andern bleibt der Antimanichäismus mit dem dadurch nahegelegten Naturoptimismus bestimmend. In der Tat, das ist dann der Befund: wenn man die skythischen Mönche abschreibt (ohnehin so eine Art Kuckucksei im Neste orientalischer Theologie), hat der Osten in der Zeitspanne bis zur Vorscholastik einschließlich die Erbsünde nicht gekannt. Das ist eine runde und starke Behauptung. Darum sind wohl einige ausgewählte Hinweise darauf, wie dieser betreffs des Ostens erstauflende Befund bewerkstelligt wird, von einigem Nutzen.

Wer nicht des Verf. „Augustinismus im engeren Sinn“ in das Gebäude seiner Erbsündenlehre einbaut, scheidet als Zeuge für eine Erbsünde schlechthin aus. Nachdem beispielsweise zustimmend Fr. Dörr zitiert wurde, daß bei Diadochus von Photike die Erbsünde „vielleicht zum ersten Male in griechischer Sprache, von der Begierlichkeit deutlich getrennt erscheint“, wird diese Distanzierung von Augustinus befriedigt zur Kenntnis genommen: „Mit diesem Zugeständnis könnten wir uns eigentlich begnügen“, denn er hat damit im Entscheidenden versagt, nämlich nicht „den Erbsündenglauben geteilt, der damals in der abendländischen Kirche als Dogma galt“ (II 168). Ähnlich bei Symeon dem Neuen Theologen, dessen ansonsten kaum zu entschärfende Aussage dann doch abgetan werden darf, weil er den fleischlichen Erbgang vernachlässigt, „nach Augustinus bekanntlich die einzig mögliche Erklärung“ (II 551). Ohne das Korsett aller Augustinuspositionen ist jedes Zeugnis hinfällig; auch ein eigenständiger Zugang von der Schrift her — abweichend von dem hier zweifellos engführenden Augustinus — kann daran nichts ändern. So, wenn verschiedene griechische Väter in einer modifizierten Exegese von Röm 5, 12 (die heute zunehmend Kurswert gewinnt) die Unheilsverhaftung von Adam her in eine dem personalen Tun vorausliegende, es begründende Dimension verlegen und zum Erweis dieses der Herrschaft des Teufels und der Leidenschaften unterworfenen Seins auf die offenbarende Unentrinnbarkeit persönlicher Sünden hinweisen. Von dieser vielschichtigen Schau nimmt unser Autor dann bereitwillig das

ihm genehme Element: entscheidend seien hier die persönlichen Sünden, überkommen sei höchstens Verderbnis. Wenn jemand „verzweifelte Anstrengungen“ macht (so bezüglich Markus Eremita, II 162), die Tatsache der Erbsünde auszusagen, aber mit der theologischen Begründung nicht zu Rande kommt, wird ihm souverän „Mangel an Ausgeglichenheit“ bescheinigt, „Vorstellungen . . . ebenso mannigfaltig als konfus“ (II 213) und damit natürlich ohne Beweiskraft. Markus will nach der Taufe die Anfechtungen, den Tod usw. nur noch selbstverschuldet gelten lassen; d. h. also doch, bei Ungetauften gäbe es andersartige Verschuldung als Erklärungsgrund — Taufe ist also nach ihm eine Zäsur mit schuldtilgender Qualität. Es hätte wohl keines interpretatorischen Wohlwollens bedurft, hier eine erbsündenthematische Aussage von Gewicht zu finden, will scheinen? Oder: eine beliebte Entschärfung ist „allenfalls verbal Erbsünde — sachlich aber nur Konkupiszenz“. In der Tat: eine auf Schriftvorgang sich stützen könnende Unklarheit im Ausdruck findet sich, ist ebenso ärgerlich wie entschuldbar. Nicht entschuldbar aber ist es, wenn der Verf. es bei dieser behenden Auskunft beläßt. Erbsünde wird ausgesagt, tilgende Kraft der Taufe wird ausgesagt: Wenn man nun diese Theologen nicht für so unbedarft halten will, daß sie um das materiale Fortdauern der Konkupiszenz auch nach der Taufe nicht wüßten, dann kann eine Interpretation ihrer Aussagen doch guten Gewissens mindestens ein Reatmoment nicht unterschlagen . . .? Solche Theologie mag manchem anfechtbar scheinen — über den Zeugniswert aber kann man nicht streiten. Und wenn nun einer selbst in der Terminologie in einer ärgerlichen Weise eindeutig wird (die Ansprüche sind wahrlich nicht tief gesteckt! „Gottentfremdung“ beispielsweise reicht nicht aus, II 213)? Julian von Halikarnassos (II 232 ff.) meint seine „phthora“ so, daß sie — auch nach unserm Autor — sittliche Qualität hat, daß sie nicht bloß Wirkung einer Sünde ist, daß sie gleichgesetzt werden muß mit „en hamartia“ sein. Damit auch dann nicht sei, was nicht sein darf, wird gesagt: Es habe vor ihm im ganzen Osten keine Zeugnisse für die Erbsünde gegeben, und es gäbe bei ihm (zur Verfügung stehen Fragmente!) keine eindeutigen Gründe, warum er über diese bisherige Tradition hätte hinausgehen sollen.

Das mag genügen. Es kann einem leid sein, von einem Werk so vieler Arbeit und so vieler Gelehrsamkeit auch Negatives sagen zu müssen. Ganz am Anfang steht ein honoriges Motto: „Ratio . . . et princeps et iudex debet omnium esse, quae sunt in homine.“ Anselm sollte aber kaum gemeint haben, daß der hier praktizierte Rationalismus daraus zu Recht abgeleitet werden kann; man müßte sonst für alle christlichen Mysterien bekümmert sein (man vergleiche etwa die beiläufige Feststellung I 52, Anm. 29: „Nichts offenbart die Unmöglichkeit, den Begriff ‚Gott-Mensch‘ zu realisieren, deutlicher als die in sich widerspruchsvollen und sich widersprechenden Theorien, welche die Theologen über das Wissen Christi aufgestellt haben und die Jesus zu einem psychologischen Monstrum machen“). Eingangs, bei einem kurzen Abriß der Forschungslage, kommt der Verf. auf J. Turmel zu sprechen, der in seinen Ergebnissen im schärfsten Gegensatz zum kirchlichen Dogma steht. Und er mokiert sich: „Das hat jedoch katholische Dogmenhistoriker nicht daran gehindert, von seiner Gelehrsamkeit zu profitieren, freilich meist ohne Quellenangabe“ (I 22). Die Befürchtung ist wohl nicht ganz unberechtigt, daß hier etwas Analoges statthaben könnte: daß man sich von diesem Werk dankbar an die Quellen führen läßt, sich die reiche Literatur sagen läßt — freilich, diesmal kaum vermeidbar mit Quellenangabe, denn das Opus steht als solide Aufarbeitung in neuerer Zeit einsam da und hat so seine unbestreitbaren Meriten. Dann aber wird man mit Bedauern auf weitere Dienstleistung verzichten müssen, weil man unbefangener vernehmen möchte.