

Linie den genuin theologischen und ekklesiologischen Charakter jener Bewegung der Glaubensreflexion, in welcher die Kirche sich auf ihre eigene Geschichte besinnt, um sich aus ihrem Ursprung und durch die Geschichte hindurch zu legitimieren. Dies geschieht nicht in der bloßen Nachzeichnung historischer Tatbestände, sondern in nicht geringem Umfang als deren Interpretation“ (158).

Nach der ausführlichen „Charakteristik der Systeme“ unter ihrem formalen Aspekt geht das 3. Kap. (169–196): „Pseudonyme Gnosis und wahre Gnosis“ mehr auf das Inhaltliche ein. Der Verf. skizziert hier einige der irenäischen Hauptthemen. Das 4. Kap. (201–229) stellt die Frage nach dem „Verhältnis der beiden Stützen zueinander, auf die Irenäus baut“: Ratio und Regula: „Mit dem richtigen Denken langt man bei der Glaubensregel an“ (206). Die Glaubensregel ist für den Menschen das „Einleuchtende“. „Die Regel ist der Verstehenshorizont, der von jedem vernünftigen Menschen akzeptiert werden muß und zur Erkenntnis des Heils nicht entbehrt werden kann“ (207). – Stellen-, Autoren-, Namen- und Sachregister machen die interessante Studie überdies zu einem brauchbaren Forschungsinstrument. Leider fand der Verf. nicht die Zeit, eine Reihe von Druckfehlern zu beseitigen; außerdem stört das Übermaß an nachträglich eingefügten Fußnoten.

H. J. Sieben, S. J.

Vogt, Hermann Josef, *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche* (Theophaneia, 20). Gr. 8^o (307 S.) Bonn 1968, Hanstein. Br. 48.— DM; Ln. 53.60 DM.

Enttäuschter Ehrgeiz, und nicht in erster Linie eine von der Großkirche abweichende dogmatische Position, bestimmte Novatian, sich zum Haupt einer Gegenkirche zu machen, als im Jahr 251 der Rivale Cornelius und nicht er selber zum römischen Bischof gewählt wurde. Die sachliche Differenz in der Frage der Wiederaufnahme der lapsi in die Kirche diente der nachträglichen Rechtfertigung des aus persönlichen Gründen herbeigeführten Schismas. So oder ähnlich urteilte bisher die Dogmengeschichte. Man war überaus vorsichtig in der näheren Bestimmung des dogmatischen Standpunktes des N., vor allem auch in der Beantwortung der Frage, welche Elemente der novatianischen Tradition auf N. selber zurückgehen und welche erst im Laufe der nachfolgenden Zeit, z. T. durch Anschluß an tertullianisches Gedankengut, hinzukamen. Hier nun dürfte der originelle Aspekt der vorliegenden Studie liegen. V. versucht eine klare Trennungslinie zu ziehen zwischen der Lehre des Kirchengründers und der Doktrin der Kirche, die seinen Namen trägt. Ein zweiter origineller Aspekt ist der Versuch, die Bußsonderlehre des N. aus seinem Kirchenbegriff abzuleiten. „Etwas überspitzt könnte man so formulieren: Schismatiker wurde N. durch die äußeren Verhältnisse, aber Häretiker wurde er durch sein eigenes Denken“ (168). Kann man dieses „eigene Denken“ des N. in seinem Zusammenhang und in seiner notwendigen, zur Sonderkirche führenden Konsequenz aufzeigen? Der Verf. ist dieser Meinung. Er beginnt mit einer Untersuchung des novatianischen Begriffs der Erbsünde, der seinerseits den Begriff der Erlösung präjudiziert. Die Erbsünde ist eine Art „Gleichgewichtsverschiebung im Menschen“ (62). Das Erdenhafte hat im erbsündigen Menschen das Übergewicht, nicht mehr die Seele. Christus erscheint in der Theologie des N. entsprechend nur als Herrscher, Prophet und Lehrer, „aber er wird nicht Erlöser oder Heiland genannt, und es wird ihm keine erlösende Tätigkeit zugeschrieben“ (64). Es fehlen „Leiden, Kreuz, Blut, Tod Christi als Kern der Erlösungslehre“ (66). Die Sünde, die wesentlich in der Machtlosigkeit der Seele und in einer Übermacht des Leibes besteht, wird durch das Kommen Christi überwunden. „Daher hat in N.s Lehre das didaktische und moralische Element ein solches Übergewicht“ (72). Dieser Auffassung vom Erlöser entspricht eine Auffassung von Erlösung, die V. als „Erlösung durch Glauben“ (74–78) und „Erlösung durch Sittlichkeit“ (78–82) charakterisiert. „N.s stark moralisch betonte Auffassung vom Christentum entspricht (somit) nicht nur seinen rigoristischen Neigungen, sondern seinem Erlösungsbegriff und auch seinem Erbsündebegriff“ (83). Nachdem die Begriffe von Sünde und Erlösung herausgearbeitet sind – „sie sind ja zweifellos in sich nicht falsch, aber mit dieser Ausschließlichkeit steht N. allein da“ (83) –, untersucht der Verf. konsequenterweise die Kirchenlehre des N.: „Die Kirche ist das die einzelnen umfassende Gesamtsubjekt des Glaubens“ (85). Der Verf. stellt fest, daß es bei N. statt

„ecclesia“ immer „nos“ heißen könne. Wie für andere Väter gibt es auch für N. natürlich schon im AT Kirche (87 f.); das hängt damit zusammen, daß auch schon im AT der Geist wirksam war, und „die Kirche gehört gewissermaßen (für N.) in die Definition des Hl. Geistes hinein“ (88). Von der Kirche als „Empfängerin der Offenbarung“ heißt es nicht ohne kritischen Unterton: N. identifiziert die Kirche und die Gläubigen. „Deshalb empfangen die Gläubigen auch nichts von der Kirche, sie ist ja selbst ganz empfangend, und zwar in den Gläubigen . . . Kirche ist, so könnte man sagen, das ständige, durch Gottes Geist garantierte Ankommen und Wirksamwerden der Botschaft Gottes im Menschen“ (94). Die Eigenart des novatianischen Kirchenbegriffs wird besonders deutlich in den Titeln, mit denen er die Kirche bezeichnet bzw. die er der Kirche vorenthält: die Kirche ist nur Braut und Jungfrau: er bezeichnet die Kirche nie als Mutter (96). Der Verf. zieht daraus die Konsequenz: N.s Kirchenbegriff ist geschichtslos und abstrakt (95). Mit N.s Kirchenbegriff hängt aufs innigste seine Lehre von den Sakramenten zusammen. Was die Taufe angeht, so ist „bemerkenswert, daß von einer Tilgung der Sünde nicht die Rede ist“ (101). Ganz einfach deswegen nicht, weil für N. „die Sünde keine Realität, sondern reine Negation ist . . .“ (105). Warum kennt N. keinen theologischen Begriff von Sünde? N. hatte keine Sündenerfahrung und kennt auch kein Bekehrungserlebnis. „Die Erlösung, das Herzstück des christlichen Glaubens, verwandelt sich (somit) für ihn als philosophisch Gebildeten zur Befreiung von der den Menschen knechtenden Sterblichkeit, wobei das Sühneleiden Christi jede Bedeutung verliert. Die Folge davon ist, daß die Kirche, die Fortsetzung des Heilswerkes Christi, als sündebekämpfende und heilsvermittelnde Institution zurücktritt“ (107). Was N. abgeht und tatsächlich sein „ganzes späteres Verhalten, ja sogar die Geschichte seines Schismas“ erklärt, ist sein „mangelndes Sündenbewußtsein und das ausgebliebene Bekehrungserlebnis“ (107). Im folgenden geht der Verf. auf die übrigen Sakramente mit diesem Gesamtbefund ein: „Starkes Zurücktreten des Objektiv-Sakramentalen zugunsten des Subjektiv-Moralischen und eine Abschwächung der Rolle der Hierarchie unter Betonung der christlichen Persönlichkeit . . .“ (127). Dieser Kirchen- und Sakramentsbegriff hat sein Pendant in einem durch sich selbst normierten Gewissen, ja in „der uneingeschränkten Gewissensfreiheit des einzelnen Gläubigen“ (129). Mit der Frage nach der Kirchenzugehörigkeit des Sünders und der Toten schließt das dem Kirchenbegriff des N. gewidmete, unserer Auffassung nach zentrale Kapitel ab (57–138). – In der folgenden Zusammenfassung stellt der Verf. die Frage nach den Gründen für N.s „so deutliches Abweichen von der Linie der damaligen Theologie“ (136). Sie liegen seiner Meinung nach im Stoizismus des N. „Die Auswahl, die N. in den christlichen Lehren getroffen hat oder vielleicht auch nur die ihm eigene Akzentsetzung (ist) formal von der Stoa her bestimmt.“ So „muß der Stoizismus letztlich für dieses Schisma verantwortlich gemacht werden, wie es die Zeitgenossen auch getan haben“ (138).

Wie ist dieser zentrale Teil der Studie, der Versuch, N.s Abspaltung von der Großkirche gerade auch aus der Eigenart seiner Theologie, seiner vorschismatischen Theologie abzuleiten, zu beurteilen? Ist N. Häretiker „durch sein eigenes Denken“, bevor er „durch die äußeren Verhältnisse“ zum Schismatiker wird? Es entsteht beim Leser ein gewisser Verdacht, daß dem so sein könnte, aber mehr nicht! Es gelingt dem Verf. u. E. nicht, die sehr plausible Hypothese durch Texte überzeugend zu belegen. – Da ist zunächst die Frage der Datierung. Es bleibt doch trotz aller beigebrachten Gründe sehr zweifelhaft, ob *De cibis Iud.* und *De spectaculis* als vorschismatische Schriften angesehen werden müssen und somit als Zeugnisse für die vorschismatische Theologie des N. ausgewertet werden dürfen. Der eine oder andere der vorgetragenen Gründe ist zwar bemerkenswert, die Anhaltspunkte für eine nachschematische Datierung werden aber nicht widerlegt (z. B. „plebs“ zur Bezeichnung der Adressaten). Und: warum muß der Bischof Novatian sich eigentlich anders benehmen als der Priester Novatian? Der Priester darf anscheinend freiwillig sich von seiner Gemeinde entfernen, der Bischof darf es nicht. Der Bischof muß sich durch „eine größere Sorge um die Gemeinde und eine innigere Verbindung zu ihr“ (29) auszeichnen als der Priester. Warum eigentlich? Doch nur, wenn man stillschweigend voraussetzt, daß der Bischof N. ein Bischof vom Typ des Cyprian ist . . . (Außerdem: muß man „plus exaggeratis“ mit „übertreiben“ übersetzen? Ist es nicht einfach wiederzugeben mit: „ihm erhöht noch die Notwendigkeit“? U. E. liegt hier kein Tadel vor; „exaggerare“ liegt in der gleichen Linie wie das folgende „magis impellite“.) –

Ähnliches wäre zur Vordatierung von *De spectaculis* zu sagen. – Nimmt man aber trotzdem einmal die vorschismatische Abfassung der beiden Schriften als gegeben an, wird dann der unvoreingenommene Leser in ihnen und in *De trinitate* so viel belastendes Material finden wie der Verf.? Nur bei einer Überstrapazierung des argumentum e silentio! Muß z. B. N. tatsächlich in *De trinitate* über den Heilstod Christi für uns sprechen? Tertullian thematisiert diesen auch nicht in *Adv. Prax.* Schlösse man daraus auf ein Abweichen des Tertullian von der Lehre der Großkirche, so müßte man sich durch *Contra Marcionem* III, 8 (totum Christiani nominis et pondus et fructus mors Christi) und andere Stellen (vgl. auch *Scorp.* VII, 4–5) eines Besseren belehren lassen. Darf man aus einer Schrift wie *De trinitate* wirklich mehr schließen, als daß für N. der Zusammenhang zwischen der traditionellen Soteriologie – wie sie z. B. auch Tertullian commemoriert – und dem Trinitätsbekenntnis der regula fidei nicht sonderlich im Bewußtsein stand? (Ist es übrigens methodisch gerechtfertigt und fair, N. ständig an Cyprian, seinem Antipoden, zu messen? Ist Cyprian tatsächlich repräsentativ für den damaligen Glauben der Großkirche?). – Gegen die beiden Abschnitte „Erlösung durch Glauben“ und „Erlösung durch Sittlichkeit“ erheben sich die gleichen methodischen Bedenken: Der Verf. liest in die Texte, aus denen gewiß die außerordentliche Bedeutung des Glaubens und der Sittlichkeit in der Heilslehre des N. hervorgeht, einen irgendwie exklusiven Sinn, ein sola fide, hinein . . . Nur grundsätzliche Voreingenommenheit kann z. B. aus *De trinitate* 29, 164 oder *De cibis Iud.* III (231, Ed. L. W.) den Schluß ziehen, daß „Glaube und Gesetzeserfüllung identisch zu sein scheinen“ (79). Auch Cyprian – wie viele andere Väter und Paulus selber – sprechen vom Evangelium als Gesetz (neues Gesetz) (Hartel, 46, 3 f.). Bei einer Schrift wie *De cibis Iud.* ist eben das spezifische Ziel, das durch das genus literarium gegeben ist, zu beachten: es geht dem Verf. um den Nachweis, daß das atl. Gesetz nicht wörtlich, sondern geistlich zu verstehen und zu erfüllen ist; m. a. W., es kann von gar nichts anderem die Rede sein als von Moral. Moralische Auslegung der Heiligen Schrift ist das Thema. Das Anliegen des N. kommt deutlich zum Ausdruck in Sätzen wie: „Deus sola gaudet fide nostra, sola innocentia, sola veritate . . .“ (*De cibis Iud.*, V, 236, Ed. L. W.). Es ist das „klassische“ Thema der Freiheit des Christen vom jüdischen Gesetz. Nicht weniger „klassisch“ ist die anschließende Warnung vor einer falsch verstandenen Freiheit vom Gesetz (sed non ex hoc statim . . . 237). Ein solcher Text ist von seiner Natur her kein Ort für dogmatische Erörterungen. Wenn der Verf. fragt, was bei solchem Moralismus „eigentlich die Wohltat der Gnade des Evangeliums sein soll“ (79), so ist mit der ganzen Tradition einfach zu antworten: die Ermächtigung zur nicht-wörtlichen, sondern geistlichen Erfüllung des Gesetzes, für die die Schrift *De cibis Iud.* eben ein Paradigma geben will: „cibus . . . verus et sanctus et mundus est fides recta, immaculata conscientia et innocens anima“ (*De cibis Iud.*, V, 236). – Im Abschnitt „Aussagen über die Kirche“ schreibt der Verf. wieder N. auf unzulässige Weise vor, wo er über was zu schreiben hat. Wenn N. in *Pud.* 9 Susanna nicht auf die Kirche hin allegorisiert, dann einzig deswegen, weil eine solche Allegorisierung in dieser Schrift und an dieser Stelle für einen Schriftsteller vom Range des N. eine schlechterdings unzumutbare Digression darstellen würde! Den Umstand, daß N. bei der Sache bleibt, darf man nicht zum Anlaß nehmen, ihm „Mangel an ekklesiologischem Interesse“ zu bescheinigen (98). – Ähnlich prekär ist die Argumentation des Verfs., wenn es gilt, dem N. „eine ganz starke Hervorhebung der Eigenleistung des gläubigen Subjekts und eine starke Herabminderung des objektiv Sakramentalen“ (102) nachzuweisen. *De trinitate* VII, 39, wo es überhaupt zweifelhaft ist, ob von der Taufe die Rede ist, ist einfach als Textbasis zu schmal (101 f.). Im gleichen Zusammenhang wird das eindeutige Zeugnis für die schuldtilgende Wirkung der Taufe (*De trinitate* X, 54) nicht gebührend behandelt und ausgewertet. – Die gleichen methodischen Bedenken sind bei der Behandlung der übrigen Sakramente bei N. anzumelden. Man kann nur fragen: Gibt es in den überlieferten Schriften des N. – wenn man einmal von *Ep.* 30 und 36 absieht, wo irgendwie doch vom Bußsakrament die Rede ist und in denen der Verf. bezeichnenderweise nichts direkt Belastendes findet – einen passus, wo er ex professo auf ein kirchliches Sakrament zu sprechen kommt? Einzige Textbasis, auf die der Verf. sich stützt, sind beiläufige Andeutungen, Anspielungen, Neben- und Untersätze . . . Wieso muß N. eigentlich im „Geistkapitel seiner Dreifaltigkeitsschrift“ über die Firmung (109) und über die Eucharistie (114) sich äußern, um vor dem

Vorwurf geschützt zu sein, er wisse mit der Firmung nichts anzufangen (111), bzw. die Eucharistie habe in seinem Denken nur einen „bescheidenen Raum“? (113). Man lese des Athanasius Briefe an Serapion über den Heiligen Geist (1–4, 7). Man wird dort zu beiden Sakramenten das gleiche silentium beobachten, sich aber wohl hüten, daraus etwas über die Sakramentenlehre des Alexandrinerers zu folgern. Noch weitere Fragezeichen wären zu machen. Das Vorgebrachte dürfte den Zweifel rechtfertigen, ob es dem Verf. gelungen ist, den vorschismatischen N. als tendentiellen Häretiker zu entlarven. Die Textbasis ist zu schmal, das argumentum e silentio ist überstrapaziert, die Behandlung des Autors unfair. M. a. W., man kann vermuten, daß N. sich „in seinen theologischen Anschauungen innerlich von der Großkirche entfernt hatte“ (57), beweisen aber kann man es nicht – oder wenigstens nicht auf die Weise, wie der Verf. es versucht hat.

Vorausgeschickt ist diesem von uns ausführlicher beachteten Kernstück der Studie das Kapitel „Novatians Person und Schisma“ (17–56). In ihm behandelt der Verf. die Vorgeschichte des N., die Frage der Abfassungszeit der Schriften *De cibis Ind.*, *De spectaculis* und *De bono pudicitiae*, die Krise des Jahres 251. – Dem zentralen Kapitel über den Kirchenbegriff (57–136) folgen noch fünf weitere: 1. Novatians Sonderlehre und Praxis (139–181) bezüglich der Buße, der Wiedertaufe und der Firmung. Es geht in diesem Kapitel um die Abgrenzung der Lehre des N. von der seiner Kirche. Was zunächst die Wiedertaufe angeht, so glaubt der Verf. zeigen zu können, daß diese nicht auf N. selber zurückgeht; was die Firmung betrifft, so „gibt es kein positives Zeugnis dafür, daß N. und seine unmittelbaren Anhänger keine Firmung gespendet hätten“ (182). In der Bußlehre präzisiert der Verf. den Standpunkt des N. folgendermaßen: a) nicht nur die Glaubensverleugner, sondern schließlich alle Todsünder sind endgültig aus der Kirche ausgeschlossen (142); b) N. verweigert nicht nur die kirchliche Vergebung, sondern er hält auch die Vergebung durch Gott für unmöglich (144); c) die Ausgeschlossenen ermunterte N. nicht zur Buße (154). – 2. Die weitere Entwicklung der Novatianerkirche bis zum Konzil von Nikaia (183–199). – 3. Die literarische Bekämpfung des Novatianismus durch Eusebius von Emesa, Athanasius, Epiphanius, Hilarius, Ambrosiaster, Ambrosius, Pacian (200–235). Hier ist die Gegenüberstellung interessant zwischen der großkirchlichen Affirmation der priestertlichen Nachlaßgewalt und ihrer Negation durch die Novatianer, die ihrerseits diesen Protest auf den Stifter ihrer Kirche zurückprojizieren. Im Spiegelbild der großkirchlichen Bekämpfung zeichnet sich somit die weitere Lehrentwicklung der Sonderkirche ab. – 4. Die Geschichte der Novatianer im Osten (236–266). Von Bedeutung erscheint uns hier der Hinweis auf das gute Verhältnis zwischen Katholiken und Novatianern in Konstantinopel. Die Abschaffung des dortigen Bußpriesteramtes durch Nektarius ist „ohne das Vorbild der ohne Bußinstitut lebenden Novatianer kaum zu begreifen“ (245). – 5. Unter der Überschrift „Spätere Zeugnisse für den Novatianismus“ (207 bis 290) werden die einschlägigen Stellen bei Hieronymus, Augustinus und einer großen Anzahl anderer Autoren behandelt. Der Überblick kommt zum Ergebnis: „N.s schismatische Gemeinde hat seine Anliegen getreu bewahrt, auch wenn ihre Aussagen über Buße und Vergebung einen gewissen Wandel durchgemacht haben. Die Novatianer scheinen zwar nicht alle an der grundsätzlichen Ablehnung jeder Vergebungsmöglichkeit für Todsünder festgehalten zu haben, aber kirchliche Buße haben sie nie gewährt und keinerlei Sünderseelsorge betrieben“ (292).

Mit dem Titel ‚Coetus Sanctorum‘, dem auf Grund von Mt 22, 11 ff. der Sinn des Ausschlusses der Sünder anhaftet, ist das Anliegen des N. treffend gekennzeichnet. Der Kirchengründer ist nicht nur Rigorist, er ist Puritaner (292). Die Kirche ist „ausschließlich“ die Gemeinschaft der Reinen, der „durch die Taufe vom Heiligen Geist Erfüllten, die sich als geisterfüllt durch ihre beherrschte Lebensweise auch erweisen...“ (136). – Mag der Dogmenhistoriker auch im einzelnen hier und da anders urteilen, einen Text anders bewerten, als der Verf. es tut, vorliegende Monographie ist wegen der umfassenden Behandlung der mit Novatian und seiner Kirche zusammenhängenden Fragen – auf die hier natürlich nur sporadisch eingegangen werden konnte – von größter Bedeutung und für die Forschung unentbehrlich.

H. J. Sieben, S. J.