

entdeckten Parallelität zwischen I, 22 und dem genannten Buch von Ps.-Plutarch (s. auch „Lexikon der alten Welt“ [Zürich 1965] unter Aëtios, Sp. 58). Das gleiche gilt von der Frage einer christlichen Revision, wie Wendland sie für I, 34 aufgeworfen hat. Zu diesen beiden Problemen wäre folgendes zu sagen: *H. Diels* hat 1879 in seinem Werk „Doxographi Graeci“ (1–4) bewiesen, daß das Philosophenverzeichnis aus Prov. I, 22 die Zusammenfassung eines wesentlich größeren Werkes darstellt, nämlich „De Placitis Philosophorum“ von Ps.-Plutarch. Genauer gesagt würden wir hier ein Exzerpt des 3. Kap. von Buch 1 vorfinden. Die Beweise sind lückenlos: Nicht nur tritt die gleiche Auswahl von Philosophen und Gegenständen auf, sondern Philo hat bei den gleichen Philosophen die Namen ihrer Väter hinzugefügt, die sie auch in dem Verzeichnis des Ps.-Plutarch tragen: Pythagoras, Aristoteles und Zeno. Diese Entdeckung lieferte wichtige Hinweise für die Fehlerhaftigkeit der armenischen Überlieferung. Es fällt aber auf, daß bei Philo: 1. Platon an die erste Stelle gerückt ist, der als formloses Prinzip nicht „Gott, Materie und Idee“, sondern nur die „Materie“ annehmen würde; 2. daß ein Philosoph hinzugefügt ist, nämlich Empedokles (nicht von Agrigent; oder dieser wäre doppelt). Diese letzte Zufügung erfolgt aber genau mit den gleichen Worten, die sich im 5. Kap. des 1. Buches „De Placitis“ finden. Jetzt zu den Anmerkungen von M. H.-L. auf S. 146 f.: ich sehe nicht, wie die Verf. auf S. 146, Anm. 3, behaupten kann, die Zufügung von Empedokles sei wohl von einem anderen als demjenigen vorgenommen worden, der das 3. Kap. des 1. Buches De Placitis exzerpiert hat. Anm. 4 auf S. 147 scheint mir unrichtig. In dem ursprünglichen Text von De Providentia (vgl. Diels, S. 2) stand vermutlich nicht „Feuer“ (πῦρ), sondern „Anfang“ (also ἀρχή), dort, wo jetzt „Luft“ (ἀέρα) steht. Der ursprüngliche Text lautete damit: „Zenon, der Sohn von Mnaseas, nahm als *Anfang* an: Gott, die Materie und die vier Elemente“.

*P. Wendland* hat behauptet, daß De Prov. I, 34 eine Interpolation eines christlichen Autors sei (Die philosophischen Quellen des Philo von Alexandria in seiner Schrift über die Vorsehung [Berlin 1892] 10, Anm. 2). Vor allem betrachtete er folgende Sätze als christlich: „Aber sogar die schönste Blume wird durch die Verderblichkeit hinweggenommen durch den gerechten Richter, dann, wenn Himmel und Erde vergangen sein werden. Denn es wird jeder angenehme Ort der Freude und der Wonnen in der Welt hinweggenommen werden, wenn der Richter bei der Vergeltung nach rechtem Maß den bösen Menschen nach ihrer Ungerechtigkeit vergelten wird.“ Nach *W.s* Ansicht ist der erste Satz eine Wiederholung von Mk 13, 31, während der zweite Satz genau inhaltlich 2 Kor 5, 10 und Kol 3, 25 wiedergeben würde. M. H.-L. sagt mit Recht, daß trotzdem diese Gedanken ausgezeichnet in das Ganze des 1. Buches De Prov. hineinpassen, und darum hält sie sie für authentisch (154, Anm. 3). Das ist richtig, aber ich bin nicht einverstanden mit der Übersetzung, die sie dann liefert. Sie läßt dort die Wörter „die schönste Blume“ weg, weil sie damit nichts anfangen kann. Aber ich meine, daß Philo gerade in diesen Worten zurückgreift auf alttestamentliches Gedankengut, nämlich auf Jes 40, 7–8; Ps 90, 5–6. Übrigens stellt Philo sich die „ἐκπύρωσις“ am Ende der Welt nicht vor wie eine Auflösung von allem im Feuer, sondern als eine Rückkehr zur formlosen Materie, wie es vor der Schöpfung war (vgl. Weish 11, 17). Damit weicht Philo ab von der Denkweise der Stoa (H.-L., 73–75). Das fällt auf, denn nur die Stoa konnte Philo als ein Vorbild dienen für eine Argumentation in der Richtung einer Verteidigung der Vorsehung (H.-L. 116). Er fand dort eine ausgearbeitete Beweisführung zugunsten der Vorsehung (vgl. später Seneca). Philo war kein orthodoxer Stoiker, wie Madame H.-L. auf S. 90 konstatiert, er war ein Synkretist.

J. van Banning, S. J.

*Beinert, Wolfgang, Die Kirche – Gottes Heil in der Welt.* Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts (BeitrGPhThMA, NF 13). 8° (XVI u. 445 S.) Münster 1973, Ashendorf. 84.– DM.

Der Inhalt dieser neuen Untersuchung wird erst aus dem letzten Teil des Untertitels ganz ersichtlich: Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jh., und fügen wir gleich hinzu: Ein zwar nicht alles erschöpfender, aber immerhin ein wesentlicher

und richtungweisender Beitrag. Daß dabei drei Theologen namentlich genannt werden, ist keinesfalls entscheidend, weil nebenbei noch viele Autoren aus der Frühscholastik auftreten, vor allem Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux. Die Arbeit zeichnet sich weiter aus durch die reiche, fast vollständige Auswertung der Sekundärliteratur (s. die Bibliographie 417–445), womit ein Überblick der einschlägigen Literatur und zugleich eine Anregung zu weiterem Forschen geboten wird.

Der 1. Abschnitt des einführenden Teils bringt die notwendigen Angaben über Leben und Wirken der drei namentlich hervorgehobenen Theologen, *Rupert von Deutz* (12–37), *Honorius Augustodunensis* (38–50) und *Gerhoch von Reichersberg* (50–68). Hier fehlt nichts Wesentliches. Was Rupert von Deutz angeht, so möchte man gerne die Aussage belegt sehen: „Er benutzt die Schriften eines Eirenaios von Lyon, zitiert Kyrillos von Jerusalem und verwendet Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomos. Schon in Lüttich konnte er Origenes gelesen haben“ (23 f.). Die Berufung auf A. Cuachie (Rupert de Saint-Laurent ou de Deutz, in: *Biographie nationale... de Belgique* 20 [1908–1910] 426–458, bes. 431), M. Magrassi (*Theologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz* [Rom 1959] 60) und H. de Lubac (*Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, II, 1 [Paris 1959] 223) macht eine Überprüfung nicht überflüssig. Der Hrsg. des Hauptwerkes von Rupert „*De sancta Trinitate et operibus eius*“ 1971/2), Hrabanus Haacke, ist in diesem Punkte weit vorsichtiger, indem er nur Anspielungen auf Origenes annimmt, die durch ein „cf.“ von den eigentlichen Zitaten abgehoben sind. Leider konnte der Verf. diese mustergültige Edition noch nicht benutzen (4, Anm. 6). Für Honorius Augustodunensis, der im Einklang mit der modernen Forschung wieder eine günstige Beurteilung erfährt, wäre eine eingehende kritische Analyse der Quellenlage von Nutzen gewesen, weil die fehlerhafte Edition bei Migne (PL 172) den Anforderungen nicht mehr genügt, ein Übelstand, der durch einzelne Teileditionen kaum ersetzt wird. Ein Wort über die handschriftliche Überlieferung hätte schon anderen Forschern den Weg anzeigen können. Gegen die Stellung, die B. gerade dem Honorius an der Seite Ruperts zuweist, soll nichts eingewendet werden, obschon das eine nähere Rechtfertigung vertragen dürfte. Bei Gerhoch von Reichersberg ist das alles anders; denn seine Schriften liegen zum größten Teil in kritischer Edition vor (vgl. D. van den Eynde, *L'œuvre littéraire de Géroch de Reichersberg* [Rom 1957]), und darüber kann nicht der geringste Zweifel bestehen, daß er dem Gedankengut Ruperts unter kirchenpolitischer Hinsicht Wertvolles hinzufügt.

Jedoch nunmehr zu dem eigentlichen Inhalt des vorgelegten Buches. Der I. Teil bringt unter dem etwas vagen Titel „Geschichte“ nach den vorbereitenden Bemerkungen einen 2. Abschnitt „Die Kirche im 12. Jahrh.“ (73–134), der eine Verdeutlichung der historischen Zusammenhänge anstrebt. Dann folgt der wichtigere Hauptteil (136–406) „Die Lehre von der Kirche“ mit einer ergiebigen Antwort auf die Fragen nach ihrem Wesen, ihrer Struktur und ihrem Verhältnis zur Zeit und Umwelt. Hier wird man kaum etwas vermissen von dem gewaltigen Reichtum, der in der Ekklesiologie der Frühscholastik vorhanden ist. Vgl. z. B. das Kapitel über die Namen der Kirche (151–189): *Ecclesia*, Haus und Tempel Gottes, Gottes Reich, Leib und Braut Christi, *Ecclesia luna*, das pilgernde Volk Gottes, die apokalyptische Frau, Mutter Kirche, Kirche und *Civitas Dei*. Das mag nun noch als eine äußerliche Betrachtung erscheinen, aber andere Kapitel kommen hinzu, die mehr an das Wesen heranführen. So das Kapitel „Der Heildienst der Kirche“ (202–220) mit den Unterteilen: Die Heilsnotwendigkeit, Die Zugehörigkeit zur Kirche, Die Kirche Mittel zum Heil, Heilmittel der Kirche (Taufe und Eucharistie). Auch die Ausführungen über das Amt in der Kirche sind recht eingehend gehalten (262–301). Häresie und Schisma werden gerade in ihrer ekklesiologischen Bedeutung herausgestellt (368–386), wobei der Frage nach der Gültigkeit der von den Häretikern gespendeten Sakramente gemäß dem Stande der frühscholastischen Theologie ein besonderes Gewicht zufällt. Schließlich ist auch die Problematik nicht übersehen, die sich aus der Lage der Kirche in dieser Zeit und in dieser Welt ergibt; es seien hier nur die betr. Kapitel genannt: Die Kirche in der Geschichte (321–350), Kirche und Staat (386–396).

Das Gesagte wird von B. jeweilig anhand der von den drei im Titel genannten Theologen bewiesen. Rupert und Honorius bieten dabei die meisten Belege für das,

was sich auf das Wesen und die innere Struktur der Kirche bezieht, während Gerhoch mehr dem Ordo-Gedanken und damit der Stellung der Kirche in der Welt gerecht zu werden vermag. Jedoch stimmt er beinahe wörtlich mit Rupert in der Behauptung überein: „Nichts dient dem Nutzen der Kirche Gottes nachhaltiger als das einträchtige Zusammenleben von Kirche und Staat; nichts konnte und kann dagegen dem christlichen Staat gefährlicher werden als ihre Zwietracht“ (396). Die unterschiedlichen Stadien, in denen Gerhoch seine Ideen konzipiert und überliefert, werden sachgemäß und im Hinblick auf die damaligen Zustände in Kirche und Staat gezeichnet. Der Verf. schließt diese Darlegungen mit den Worten: „Über das traditionelle Bewußtsein von der Dominanz des Sacerdotiums hatte die monastische Ekklesiologie gesiegt, die das Ideal des Gehorsams und der Diensthaftigkeit der Kirche an der Welt aus ihrer christologischen Mitte entwickelt hatte. Ansatzhaft, zögernd, in vielem noch undurchdacht, verhalf sie damit dem genuinen Bild der Kirche und darin auch der rechten Ordnung über die mittelalterliche confusio hinaus zum Durchbruch“ (396). Am Ende der ganzen Untersuchung findet sich noch eine Zusammenfassung der Grundgedanken „Gottes Heil im Ordo der Welt“ (407–411). Daraus entnehmen wir: „In der Kirche treffen Gnade und Natur, Ewigkeit und Zeit, Heil und Sünde, ordo und confusio, Jersusalem und Babylon, Endliches und Unendliches, Gott und Kreatur aufeinander: Wirklichkeiten treten in Kontakt, die unvereinbar miteinander scheinen... Das theoretisch Unmögliche ist Gottes Praxis. Unsere Autoren waren bemüht, dieses Paradoxon von der geistlichen Wirklichkeit des ordo salutis aus zu beleuchten... Sie wollten keine andere Kirche im Heil sehen als die Welt-Kirche, jene Kirche, die beides ist, Kirche dieser Welt und Welt in dieser Kirche... Folgerichtig sahen sie die Antagonismen, die sich daraus für die Ekklesiologie ergeben mußten... auch an der Spannung zwischen Katholizität und Apostolizität... Ein drittes Mal wird jener Antagonismus sichtbar im Weg der Kirche durch die Geschichte... Christus ist das Haupt der Kirche, sie ist sein Leib. Darin ist aller Antagonismus, alle Paradoxie begründet...“ (407–410). Auch die inneren Differenzen zwischen den drei Theologen werden trefflich charakterisiert: Rupert ist kontemplativ und entwickelt sein Denken kontinuierlich, Gerhoch mit seinem cholischen Temperament leidet unter der Unrast seines Jahrhunderts, Honorius lebt zurückgezogen in seiner Klausur, „um fleißig-freundlich, schulmeisterlich ernst die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit Gottes in seinen Büchern einzufangen“ (411).

Die Darstellung des Verf. hat ihre ausgeprägte Eigenart. Mit Zitaten geht er sparsam um, belegt aber alles gut durch die Angabe der Fundorte sowie durch zahlreiche Verweise auf weiterführende Literatur. Die Sprache ist lebendig, ohne allzu modern zu wirken. An keiner Stelle ist B. der Versuchung erlegen, die Probleme oder die Distinktionen einer späteren Zeit auf das frühe Mittelalter zu übertragen. Das Bild von dessen Ekklesiologie erscheint also abgerundet und wird vom Leser leicht aufgenommen. Allerdings hat es auch seine Ecken und Kanten, z. B. in der strengen Auffassung von der Heilsnotwendigkeit der Kirche oder von dem Ausschluß des Häretikers. Einige Texte weiterer Autoren des 12. Jh. hätten das etwas abmildern können, in der Richtung auf ein *votum Ecclesiae* oder auf den *haereticus materialis* hin, aber Rupert, Honorius und Gerhoch boten dazu offenbar keine Veranlassung.

J. Beumer, S. J.

Rauh, Horst Dieter, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus* (BeitrGPhThMA, NF 9). Gr. 8° (VIII u. 550 S.) Münster 1973, Aschendorff. Kt. 98.– DM.

Ein außerordentlich weites Arbeitsgebiet hat sich der Verf. dieser Untersuchung (philos. Diss. von Erlangen-Nürnberg) gesteckt. Denn nicht allein die Lehre vom Antichrist wird dargestellt, sondern ebenso die Eschatologie, die Geschichtstheologie und das Symboldenken. Und nicht Tyconius bildet den Anfang, wie der Titel vermuten ließe, vielmehr sind die Grundlagen bei den Propheten des AT (Isaia, Ezechiel, Daniel), den Apokryphen (Esra-Apokalypse) und den ntl. Hagiographen (Synoptiker, Zweiter Thessalonicherbrief, Apokalypse, Johannesbriefe) miteinbezogen. Jedoch beginnt die Entfaltung des eigentlichen Themas mit Tyconius (Ende des 4. Jh.) und wird über Augustinus, Hieronymus, die Tiburtinische Sibylle, Pseudo-