

N12<509380537 021



UB Tübingen

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

**DRITTE FOLGE I
L. BAND 1931**



VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART



Gh 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und H. Bornkamm

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

ERSTES UND ZWEITES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

	Seite
G. Ladner, Der Bilderstreit und die Kunst-Lehren der byzantinischen und abendländischen Theologie	1
E. Benz, Joachim-Studien I. Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims	24
E. Vogelsang, Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten	112
W. Nordmann, Im Widerstreit von Mystik und Föderalismus. Geschichtliche Grundlagen der Eschatologie bei dem pietistischen Ehepaar Petersen	146
H. Waitz, Pseudoklementinische Probleme	186
R. Hermann, Bemerkungen zu Erich Seeberg, Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums	195

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

H. Bornkamm, Die Literatur des Augustana-Gedächtnisjahres	207
Allgemeines	218
Alttertum	224
Mittelalter	238
Reformation	244
Neuzeit	249

DRITTES UND VIERTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

O. Gradenwitz, Textschichten in der Regel des H. Benedict	257
O. Scheel, Haithabu in der Kirchengeschichte	271
H. Jacobs, Studien über Gerhoh von Reichersberg	315

	Seite
W. Stammller, Sprachliche Beobachtungen an der Luther-Bibel des XVII. Jahrhunderts	378
G. Möller, Föderalismus und Geschichtsbetrachtung im XVII. und XVIII. Jahrhundert	393
O. Clemen, Epigramme auf Teilnehmer am Wormser Religionsgespräch 1540/41	441

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

P. Glaue, Liturgiegeschichtliche Forschungen	455
K. Bornhausen, Neue Literatur zum Jansenismus	464
Allgemeines	465
Altertum	475
Mittelalter	482
Reformation und Gegenreformation	494
Neuzeit	498
Register	526

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

Der Bilderstreit und die Kunst-Lehren der byzantinischen und abendländischen Theologie.

Von **Gerhart Ladner**, Berlin.

Das Christentum stand zur Kunst — ähnlich wie zur natürlichen Welt — von Anfang an in einer doppelten Beziehung. Einerseits ging die ursprünglich streng ablehnende Haltung nie völlig verloren, und sooft sich Abwehrbewegungen gegen die Verweltlichung der Kirche erhoben, waren Kunstwerke zuerst ein Stein des Anstoßes: man denke etwa an Bernhards von Clairvaux verächtliches Urteil über die kirchliche Kunst seiner Zeit¹⁾ und an die Vereinfachung des Kirchenbaus bei den Zisterziensern oder noch aus der Zeit der beginnenden Gegenreformation an den Befehl Papst Pauls IV., die nackten Gestalten auf Michelangelos jüngstem Gericht in der Sixtina mit gemalten Gewändern zu bekleiden. Andererseits aber hat jene, ebenfalls von Beginn dem Christentum eigene Welt-Anschauung, die alles Irdische von Ewigem durchdrungen sieht, die alles Diesseitige zum Jenseitigen erheben will, zur allmählichen Ausbildung einer positiven christlichen Kunst-Lehre geführt.

Die bedeutendste theoretische Auseinandersetzung des Christentums mit der Kunst während des Mittelalters hat in der theologischen Literatur des byzantinischen Bilderstreits und in deren Widerspiel in den *Libri Carolini* und in Papst Hadrians I. Bilderbrief stattgefunden. Hier wird auch zuerst die Verschiedenheit der Einstellung zur Kunst im christlichen Osten und Westen, aber auch innerhalb des Abendlandes beim römischen Papsttum und im karolingischen Norden deutlich faßbar. Entstehung und Weiterentwicklung dieser Gegensätze soll in der vorliegenden

1) *Sancti Bernhardi Apologia ad Guillelmum abbatem sancti Theoderici. Opera S. Bernhardi*, ed. Mabillon, Paris 1690. Vol. 1, p. 558 ff. (Zitat nach J. v. Schlosser, Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendländischen Mittelalters, S. 266).

Untersuchung an Hand der wichtigsten Quellen kurz dargestellt werden. Damit ist zugleich ein Beitrag zum Verständnis der historischen Bedingungen mittelalterlicher Kunstwerke beabsichtigt, der vielleicht auch für die Kirchengeschichte nicht ohne Wert sein dürfte.

Wir befassen uns zunächst mit der byzantinischen Bilder-Lehre, wie sie sich während des Kampfes gegen die Bilderstürmer bei den Bilderverfeindeten auf dem Boden des volkstümlichen Glaubens an die Heiligkeit und Wunderkraft der Bilder entwickelt hat. Auf die theoretische Begründung des Ikonoklasmus wird nur soweit eingegangen als zur Erklärung des bilderverfeindlichen Standpunktes nötig ist²⁾.

Der äußere Verlauf der Streitigkeiten ist bekannt. Durch die bilderverfeindliche nicänische Synode vom Jahr 787, abgehalten unter der Kaiserin Irene, welche die bilderverfeindlichen Bestimmungen ihrer Vorgänger Leos III. und Konstantins V., besonders auch das Konzil von 754, für ungültig erklärte, nach deren

2) Wenn daher im folgenden von der byzantinischen Bilder-Lehre schlechthin die Rede ist, ist stets die der Ikonodulen-Partei gemeint, welche außer in der am stärksten hellenisierten Reichsmitte besonders in den syrischen und palästinensischen Klöstern zu Hause war (vgl. z. B. O. M. Dalton, East Christian Art, S. 15 f. und unten S. 6 Anm. 20), während der Ikonoklasmus, dessen Anhänger vor allem den gebildeten höfischen Laien-Kreisen oder dem Heere angehörten, seinen Ursprung in den ost-kleinasiatischen und armenischen Gebieten genommen haben dürfte (vgl. K. Schwarzkopf, Der Bilderstreit, S. 42 ff. und Dalton a. a. O.). Aus diesen Gegenden stammen auch die bilderverfeindlichen oder wenigstens nicht bilderverfeindlichen Kaiser Leo V., Michael II. und Theophilus und auch der Initiator des Bildersturms Leo III. hat sich lange Zeit in Kleinasien aufgehalten (vgl. Schwarzkopf a. a. O., S. 48 f.).

Auf die Parallelität zwischen der ikonoklastischen Bewegung und dem bilderverfeindlichen Islam ist oft hingewiesen worden, ob ein unmittelbarer Zusammenhang bestanden hat, ist jedoch zumindest unsicher, (A. Harnack, Dogmengeschichte⁶, S. 276 lehnt diese Möglichkeit ab); hingegen muß der Widerspruch, den die im byzantinischen Reich lebenden Juden seit der Wende des 6. zum 7. Jahrhundert gegen die zu dieser Zeit schon sehr ausgebildete Bilderverehrung erhoben, als Symptom und als mitwirkender Faktor gewertet werden (vgl. Schwarzkopf a. a. O., S. 40 ff.).

Im übrigen stehen die Systeme der Bilderverfeindeten und der Bilderverfeindete, so verschieden sie auf den ersten Blick erscheinen, doch auf einem gemeinsamen aus hellenistischen und orientalischen Elementen eigentlich zusammengesetzten Boden (vgl. unten S. 6 Anm. 20).

Tod aber der Ikonoklasmus, unterstützt von den Kaisern Leo V., Michael II. und Theophilus, neu aufflammte, wird der Kampf in zwei große Abschnitte geteilt. Eine solche Einteilung wird auch durch die innere Entwicklung der Lehre bei den Bilderfreunden gerechtfertigt, da das Gedankengebäude des größten Vertreters der ersten Phase, des *Johannes Damascenus* (etwa 700 bis zur Mitte des Jahrhunderts), im 9. Jahrhundert, vor allem durch *Theodor von Studion* (759—828) nochmals wesentlich bereichert wurde. Die Werke dieser beiden bedeutendsten Vorkämpfer des Bilderdienstes sind unsere wichtigste Quelle³⁾.

Der Grund-Satz der bilderfreundlichen Lehre ist, daß jedes Bild mit seinem Ur-Bild oder Prototyp, d. i. mit dem dargestellten Heiligen oder mit Christus selbst, in gewisser, sogleich zu erörternder Hinsicht identisch sei, und daß dem Bild deshalb auch die dem Ur-Bild gebührende Verehrung — προσκύνησις τιμητική, nicht λατρευτική (welche nur Gott allein dargebracht werden darf) — zukomme. Bei der Ausbildung dieser Auffassung sind schon frühere griechische Väter beteiligt gewesen, außer Basilius dem Großen, dessen Wort, die Verehrung des Bildes gehe auf den Prototyp über, immer wieder zitiert wird⁴⁾, vor allem Pseudo-Dionysius Areopagita⁵⁾.

Es ist begreiflich, daß das Wesen der Identitätsbeziehung zwischen Bild und Prototyp — sie wurde von den Bilderfreun-

3) Daneben kämen noch die Synodalakten in Betracht und aus der zweiten Phase des Kampfes die Schriften des konstantinopolitanischen Patriarchen *Nicephorus* (758—ca. 828), der jedoch Theodor von Studion, was Selbständigkeit der Gedanken anlangt, nicht erreicht. (Seine Werke bei Migne, Patrologia graeca, Bd. 100.) — Die Leipziger Dissertation von C. Thomas, Theodor von Studion und sein Zeitalter (1892) behandelt Theodor als Kirchenpolitiker und bietet nichts Wesentliches für unser Thema.

4) Ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τῷ πρωτότυπῳ διαβαίνει. Zitiert z. B. bei *Johannes Damascenus*, De imaginibus Oratio I. (Migne, Patr. gr. Bd. 94, S. 1261 D). Funk (Theol. Quartalschrift, Jgg. 1888, S. 297 f.) hat freilich nachgewiesen, daß der hl. Basilios diesen Ausspruch nicht anläßlich der Bilderverehrung, sondern im Zusammenhang mit der Erörterung des Trinitätsdogmas, getan hat. Aber nichtsdestoweniger ist er ein Zeugnis für seine Auffassung des Verhältnisses von Bild und Ur-Bild und hat als solches in der Folgezeit fortgewirkt.

5) Vgl. die Zitate bei *Johannes Damascenus*, De imaginibus Oratio III. (Migne, Patr. gr. Bd. 94, S. 1360 A—B); ferner bei *Theodor von Studion*, Antirrheticus II., 10 (ebenda Bd. 99, S. 357 C).

den scharf von einer alle Teile umfassenden Ähnlichkeit, von volliger Gleichheit unterschieden⁶⁾ —, während des Bilderstreits dauernd einer der meist umkämpften Punkte war. Denn nur wenn behauptet werden konnte, daß im Bild Christi ein Teil des Ur-Bildes erhalten blieb — (um das Christus-Bild handelte es sich vor allem, erst in zweiter Linie um die Bilder der Mutter Gottes und der Heiligen, während die Undarstellbarkeit Gottes selbst für Bilderfeinde wie Bilderfreunde eine Selbstverständlichkeit war) — nur wenn bewiesen wurde, daß die Bilder mehr waren als ein bemaltes Stück Holz, ließ sich das naheliegende Schlagwort der Bilderfeinde von neuem Götzendienst entkräften. Zu diesem Zweck wandten die Bilderfreunde eine doppelte Argumentation an: erstens gibt nach ihnen ein Bildnis Christi seine menschliche, nicht seine undarstellbare göttliche Natur (*φύσις*) wieder⁷⁾, zweitens wird, wie schon Johannes Damascenus hervorhebt, im Christusbild nicht die Materie (*ὕλη*) angebetet, sondern der Schöpfer der Materie, Christus selbst⁸⁾. Dieser letztere Satz wird dann bei Theodor von Studion tief eindringend begründet und erläutert. Auch die Identität nämlich, welche zwischen der menschlichen Natur Christi und dem aus materiellem Stoff hergestellten Bild besteht, ist nach Theodor keine nach dem Wesen oder der Substanz (*οὐσία*)⁹⁾, sondern nur eine nach der Beziehung (*τὸ πρός τι*, auch *σχέσις*)¹⁰⁾, nach der Namensgleichheit (*τὸ ὄμωνυμον*)¹¹⁾,

6) Vgl. z. B. Joh. Damascenus, De imag. oratio I, 9 (a. a. O., S. 1240 C): Εἰκὼν μὲν οὖν ἔστιν δμοίωμα χαρακτερίζον τὸ πρωτότυπον μετὰ τοῦ καὶ τινα διαφορὰν ἔχειν πρὸς αὐτό. Οὐ γάρ κατὰ πάντα ἡ εἰκὼν δμοιοῦται πρὸς τὸ ἀρχέτυπον.

7) Joh. Damascenus, De imag. oratio I, 16 (a. a. O., S. 1245 A): Πάλαι μὲν δὲ Θεός, δὲ ἀσώματός τε καὶ ἀσχηματίστος, οὐδαμῶς εἰκονίζετο. Νῦν δέ σαρκὶ ὀφθέντος Θεοῦ, καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστραφέντος, εἰκονίζω Θεοῦ τὸ δρώμενον. Theodor v. Studion, Antirrheticus I, 20 (Migne, Patr. gr. Bd. 99, S. 34 C): Εἴ τις, διὰ τοῦ περιγράφεσθαι τὴν τοῦ Λόγου σάρκα, συμπειτράφεσθαι φιλονεικοί τὴν θεότητα, . . . αἱρετικός ἔστιν.

8) De imag. or. I, 16 (a. a. O., S. 1245 A): Οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν.

9) Theod. v. Studion, Antirrh. I, 11 (a. a. O., S. 341 B) oder z. B. Antirrh. III, cap. 3, 1 (ebenda Bd. 99, S. 420 D): Τὸ πρωτότυπον οὐ κατ’ οὐσίαν ἐν τῇ εἰκόνι.

10) Antirrh. I, 11 (a. a. O., S. 341 C); ebenda 12 (a. a. O., S. 344 B).

11) Ebenda 11 (a. a. O., S. 341 C).

nach der Ähnlichkeit (όμοίωσις, sogar ταυτότης τῆς ὁμοιώσεως)¹²⁾, schließlich nach der Hypostase (ὑπόστασις)¹³⁾, d. h. etwa nach der Person)¹⁴⁾. Der zuletzt genannte Begriff mußte aber für die Beweisführung von ganz besonderer Bedeutung sein, denn durch die Einführung der Hypostase, die bekanntlich im Mittelpunkt der Dogmen von der Dreieinigkeit und von der Natur Christi steht¹⁵⁾, wird die Bilderfrage mit der Inkarnation in eine verstandesmäßig faßbare Beziehung gebracht und zugleich wird den Bildern — eben durch die Identität nach der menschlichen und göttlichen Natur einschließenden Hypostase — doch auch ein Anteil an der Göttlichkeit des Ur-Bildes gesichert¹⁶⁾. (Nur die göttliche *Usie* und *Physis* kann und darf ja im Bild nicht dargestellt werden¹⁷⁾.)

Bereits Harnack hat erkannt und dargelegt, daß die Identität der Bilder mit ihren göttlichen und heiligen Prototypen und die Bilder-Lehre überhaupt bei den orthodoxen byzantinischen Theologen deshalb eine so große Rolle spielten, weil sich hier das Kernstück von deren Dogmatik, das Inkarnations-Dogma, zu wiederholen schien¹⁸⁾. Die erstrebte sinnliche Nähe des Unfaß-

(12) Antirrh. III. cap. 5, 1 (a. a. O., S. 421 A).

(13) Antirrh. III. cap. 3, 1 und 10 (a. a. O., S. 420 D und 424 D). Vgl. für die bloß beziehungsähnliche (οχετική) Identität auch noch Antirrh. I. 11 und 12 (a. a. O., S. 341 B—C): Καὶ δύτε μὲν πρὸς τὴν τῆς εἰκόνος φύσιν ἀπίδοι, οὐ χριστῶν μόνον ἀλλ' οὐδὲ εἰκόνα χριστοῦ εἴποι ἀν τὸ δρώμενον. Ferner (ebenda, S. 344 B): "Ο που τὰρ οὐδὲ αὐτῆς τῆς ἀγαστηλωθεισῆς σαρκὸς ἡ φύσις πάρεστιν, ἀλλ' ἡ μόνον ἡ σχέσις, πολλοῦ γε ἀν εἴποις τὴν ἀπειγραπτὸν θεότητα, ἡ τοσοῦτον καὶ ἔνεστι καὶ προσκυνεῖται ἐν τῇ εἰκόνι, δοσφερέν σκιᾷ τῆς ἐνωθείσης αὐτῇ σαρκὸς ὑπάρχει.

(14) Über den Einfluß der aristotelischen Scholastik, der sich bei diesen Unterscheidungen auch geltend macht, vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴ Bd. 2, S. 489 und Schwarze a. a. O., S. 483.

(15) Eine *Usie* mit drei Hypostasen in der Trinität, eine göttliche und eine menschliche Natur in der einen Hypostase Christi.

(16) Vgl. dafür wieder Theodor von Studion, Antirrh. I. 12 (a. a. O. S. 344 B): Οὕτω καὶ ἐν εἰκόνι εἰναι τὴν θεότητα εἰπών τις οὐκ ἀναδρῆτη τοῦ δέοντος. Ferner den Schluß des oben Anm. 13 an letzter Stelle angeführten Zitates: ... θεότητα, ἡ τοσοῦτον καὶ ἔνεστι... δοσφερέν σκιᾷ τῆς ἐνωθείσης αὐτῇ σαρκὸς ὑπάρχει. Vgl. auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴ Bd. 2, S. 489 f.

(17) Antirrh. III. cap. 1,34 (a. a. O. S. 405 C): Περιγραπτὸς ἄρα δ χριστὸς καὶ ὑπόστασιν, καν τῇ θεότητι ἀπειγραπτος. Ἀλλ' οὐκ ἐξ ὧν συνετέθη φύσεων.

(18) Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴ Bd. 2, S. 479 und ihm folgend Schwarze a. a. O., S. 227, 233 f., 239.

baren, Göttlichen sahen sie hier und dort gegeben. Das ging so weit, daß Theodor von Studion behaupten konnte, es werde durch die Abschaffung der Bilder und ihrer Verehrung auch Christus verleugnet und sein Heilswerk aufgehoben¹⁹⁾. Für eine solche Anschauung waren, wie Harnack es formuliert, die Bilder nicht nur Symbole, sondern Vehikel des Heiligen²⁰⁾.

19) *Epistol. II.*, 157 (Sirmond, *Opera varia* Bd. 5, S. 498 E): Ἀρνηται τοιχαροῦν εἰσὶ Χριστοῦ οἱ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ ὑβρισται διὰ τῆς ἐπ' αὐτῆς ἀθετήσεως εἰς αὐτὸν τὴν ἀθέτησον ἀναφέροντες. Vgl. ferner den Brief Theodors an seinen Oheim Plato, den Abt des Klosters Saccudion (a. a. O., S. 505 A): ... ἡς (sc.: τῆς προσκυνήσεως) ἀναιρουμένης ἀνήρηται δυνάμει καὶ η τοῦ Χριστοῦ οἰκονομία.

20) Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴ Bd. 2, S. 480. — G. Ostrogorsky in seinen Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites (Breslau 1929), in denen er von ihm zum Teil neu aufgedecktes ikonoklastisches Material verwertet, versucht nachzuweisen, daß der Bilderstreit nicht so sehr religiöser Natur war, als vielmehr auf einer verschiedenen Auffassung vom Bild bei Bilderverfreunden und Bilderfeinden beruht habe (S. 40 ff.). Die letzteren hätten sich nämlich nur völlige Wesensgleichheit von Bild und Prototyp vorstellen können und hätten dies auch als die Lehre der Bilderverfreunde vorausgesetzt, welche ja in Wirklichkeit nur jene hypostatische Identitätsbeziehung kannten, wie wir sie oben zu charakterisieren versucht haben. Nun hat sich aber schon aus den bisher von uns angeführten Beispielen (vgl. besonders S. 5 Anm. 16), die wir unten durch ähnliche vermehren können, deutlich ergeben, daß trotz der ausdrücklichen Ablehnung wesenhafter Gleichheit dennoch auch die bilderfreundlichen Theoretiker in den Bildern etwas vom Göttlichen selbst versinnlicht sahen; (dies muß übrigens in noch viel höherem Maße für den volkstümlichen Bilderglauben zugetroffen haben, der zwar die Voraussetzung für die Lehren der Theologen bildete, jedoch kaum eine Rückwirkung von deren feinen Unterscheidungen erfahren haben kann). Andererseits hat bereits H. Barion in seiner Rezension von O.s Arbeit (*Römische Quartalschrift* Bd. 58/1—2, S. 79 ff.) festgestellt, daß jene von O. als entscheidend angesehene Stelle aus einem Fragment des Ikonoklasten-Kaisers Konstantin V., wo es heißt, daß ein Bild dem Abgebildeten δύοσύνος sein müsse (vgl. O. a. a. O. S. 41), ganz vereinzelt ist, und daß angesichts einer Anzahl von anderen Stellen aus derselben Schrift Konstantins, an welchen das Bild ganz im Sinn der Bilderfreunde aufgefaßt wird, in dem einen Fall eine terminologische Ungenauigkeit angenommen werden muß. (Beispiele für wechselnden Gebrauch von οὐδίᾳ und ὑπόστασις in früherer Zeit gibt auch die bei Migne abgedruckte L e q u i e n sche Ausgabe des Johannes Damascenus in den Anmerkungen, a. a. O. Bd. 94, S. 592 C—593 D.) Gerade die enge Bezugsetzung zwischen Bild und Prototyp, die O. treffend als „magisch“ bezeichnet, war eben für Bilderverfreunde wie Bilderfeinde selbstverständlich und scheint mir — besonders verglichen mit der Entwicklung im Abendland — von wesentlicherer Bedeutung als die Unterscheidung von essentieller und hypostatischer Gleichheit. Sie ist erwachsen aus der Vermischung von Resten hellenischer Philosophie und Mysteriosophie mit großer sinn-

Die Bilderfeinde, die wir nur aus Zitaten in den bilderfreundlichen Gegenschriften kennen, hatten all dem im wesentlichen folgendes entgegenzuhalten, (wobei auch sie die Darstellung Christi als das Wichtigste in den Mittelpunkt rücken): sie sagen, das Geheimnis der Vereinigung einer göttlichen und einer menschlichen Natur in einer Hypostase bei Christus könne geglaubt

lichen orientalischen, besonders syrischen Anschauungen (vgl. H a r n a c k, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴ Bd. 2, S. 479 f. Anm. 3 und K. Holl, Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung, in der „Philothesia“ für Kleinert [1907]). Das Zusammenfließen von hellenistischen und syrisch-aramäischen Elementen war ja auch bei der Entstehung der byzantinischen Kunst selbst ein ausschlaggebender Faktor (vgl. Dalton a. a. O., S. 15 ff.). Ich kann also O. nicht folgen, wenn er die „magische“ Vorstellungswise bloß für den Orient und die Ikonoklasten, und für die Ikonodulen nur die Nachwirkungen der platonischen und neuplatonischen Philosophie in Anspruch nimmt (über diese unten S. 9 ff.). Schon eingangs konnte darauf hingewiesen werden, daß die Bilderfreunde auch in den syrischen und palästinensischen Klöstern zu Hause waren — Johannes Damascenus war Mönch des Saba-Klosters zu Jerusalem — und daß der Ikonoklasmus gerade auch bei den höfischen, hellenistisch gebildeten Kreisen in der Hauptstadt verbreitet war. Dazu kommt noch, daß in die ornamentale und Profanmalerei der Byzantiner, deren Ausübung durch die Herrschaft des Ikonoklasmus nicht unterbrochen wurde, nicht nur die neuen islamischen sowie alte west- und hochasiatische, der religiösen und figurativen Kunst feindliche Kunst-Ströme eimündeten, sondern daß sie auch stark unter dem Einfluß der hellenistischen und spätantiken Profankunst stand, was später zu einer noch stärkeren Hellenisierung auch der religiösen byzantinischen Malerei führen sollte (vgl. wieder Dalton a. a. O. S. 15 ff., der die bisherigen Ergebnisse der Forschungen über byzantinische Kunst, insbesondere auch die von J. Strzygowski, am besten zusammenfaßt). Auch bei den Ikonoklasten also ein Synkretismus aus Griechischem und Orientalischem; als maßgebender Gesichtspunkt aber die Nicht-Darstellbarkeit des Religiösen. Man kann somit sagen, daß aus ein und derselben Grundeinstellung bei Bilderfreunden und Bilderfeinden zwei verschiedene Folgerungen gezogen wurden. Es ist ja auch keineswegs verwunderlich, daß die weitgehende Versinnlichung des Christentums bei den Christen des Ostens zu einer Reaktion geführt hat, durch die freilich für die Dauer nichts geändert worden ist. Die Bilderfeinde haben dieselbe Bild-Theorie im engeren Sinn wie die Bilderfreunde, ihre Opposition ist eine religiöse, erwachsen aus dem alten christlichen Eifer gegen den Götzentempel und alles, was ihm ähnlich schien. — Auch Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach erklärt in seiner Rede über Christliche Kunst und Mysterium (Aschendorffs zeitgemäße Schriften, Bd. 19, Münster 1929) die „magische“ Identitäts-Beziehung zwischen Bild und Ur-Bild, den Glauben, daß die Bilder an der Heiligkeit des dargestellten Mysteriums teilnehmen, daß sie ein Gnaden vermittelndes Sakramentale seien, für ein Charakteristikum der bilderfreundlichen griechischen Lehre (S. 20 ff.).

und bekannt, nicht aber nachgebildet werden; was φύσει (auf „natürliche Weise“, gleichsam durch Gottes Schöpferkraft²¹⁾ möglich sei, sei damit nicht zugleich auch θέσει (durch „Setzung“, durch künstliche Nachahmung von seiten des Menschen) annehmbar²²⁾. Es sei gottlos, das Göttliche umschreiben zu wollen²³⁾, und ebenso verstoße es gegen den Glauben, die σάρξ, die fleischliche Natur Christi, getrennt zur Darstellung zu bringen. Den Bilderverfeindeten bliebe nur die Wahl zwischen den Ketzereien der Monophysiten, indem nämlich bei der Darstellung des ganzen Christus die göttliche und die menschliche Natur zu einer vermengt werden müßten, oder der Nestorianer, eben dann, wenn behauptet werde, das Bild Christi zeige ihn bloß von seiner menschlichen Seite²⁴⁾.

Diese Einwände werden erst im zweiten Haupt-Abschnitt des Kampfs um die Bilder, besonders durch Theodor von Studion, wirklich entkräftet.

In bewundernswerter Klarheit hat dieser seinen leitenden Gedanken so gestaltet, daß die wesentlichste Behauptung der Ikonoklasten, das göttliche Geheimnis könne nicht umschrieben werden, gehe bei der Nachbildung verloren, erschüttert wurde. Immer wieder, in stets neuer Form, setzt er seine Argumente an dieser Stelle ein: so enthält der III. Antirrheticus mindestens zur

21) „Φύσει“ ist hier in einem allgemeineren Sinn gebraucht, nicht ausdrücklich mit Bezug auf die Natur Christi, wie in dem oben (S. 4 f.) behandelten Zusammenhang; „natürlich“ bedeutet hier „ursprünglich“, damit zugleich „göttlich“, ähnlich wie z. B. im Begriff des mittelalterlichen Jus naturale.

22) Diesen sehr wesentlichen Einwand kennen wir aus der Entgegnung des Theodor von Studion, Antirrh. III. cap. 5, 11 und cap. 4, 2 (a. a. O., S. 425 A und 428 D ff.), vgl. auch gleich unten S. 9. Aber auch Johannes Damascenus wendet in einer seiner Bilderreden (De imag. or. III., 18 [a. a. O. Bd. 94, S. 1537 C]) den Gegensatz zwischen κατὰ φύσιν und κατὰ θέσιν καὶ μίμησιν an, der damals offenbar noch nicht durch die Bilderfeinde aufgegriffen war.

23) Die Unmöglichkeit der Umschreibung (περιγραφή) kann geradezu als das Hauptargument der Ikonoklasten bezeichnet werden. Daraum ist es in den Werken des Theodor von Studion und des Patriarchen Nicephorus immer wieder erörtert worden; vgl. unten S. 9 f.

24) Vgl. Schwarzlose a. a. O., S. 92 ff., wo die Bestimmungen der Ikonoklasten-Synode von 754 zitiert sind. Gegen den Vorwurf des Nestorianismus wendet sich Theodor von Studion in seiner Schrift Problemata ad Iconomach., 13 (Migne, Patr. gr. Bd. 99, S. 484 C).

Hälften Erwägungen über die Möglichkeit der περιγραφή. Theodor verwendet dabei in stärkerem Maße und in konsequenterer Weise als seine Vorgänger den neuplatonischen und pseudo-dionysischen Gedanken der Stufenfolge vom Unfaßbar-Göttlichen, von der höchsten Idee bis zu deren fernster Ausstrahlung in den sinnlichen Dingen.

Freilich hatte auch schon Johannes Damascenus in seinen großen Bilderreden den Bau der Welt als eine ununterbrochene Reihe von Bildern gedeutet²⁵⁾: an der Spitze steht Christus selbst als Ab-Bild Gottes, es folgen die προορισμοί²⁶⁾, das sind die in Gott ruhenden Vor-Bilder der wirklichen Dinge, dann die Menschen als Eben-Bilder Gottes, ferner die heilige Schrift sowie bedeutungsvolle Gegenstände aus dem Alten Testament (die Bundeslade, die eherne Schlange u. a. m.), die in typologischer Weise als Vor-Bilder für die Zeit des Neuen Bundes gelten, und schließlich an letzter Stelle die Bilder der Maler. Aber gerade der weite Zwischenraum, der so zwischen der εἰκὼν φυσική, dem „natürlichen“ Abbild Gottes in Christus²⁷⁾, und den Bildern der Kunst entstand, bedeutete einen Angriffspunkt für die Bilderfeinde und erlaubte ihnen — im Zusammenhang mit der von ihnen behaupteten Unmöglichkeit der περιγραφή Christi — alles, was durch „natürliche“, göttliche Schöpfung (φύσει) entstanden ist, gegen die durch willkürliche „Setzung“ der Menschen (θέσει) erzeugten Bilder auszuspielen (siehe oben S. 8).

Diese Klippe nun hat Theodor von Studion überwunden, indem er ganz im Sinn der Neuplatoniker, nach deren Lehre die höhere Stufe die niedere hervorbringen muß und die niedere in der höheren schon enthalten und gegeben ist, das Bild mit Notwendigkeit aus dem Prototyp entstehen läßt. Es ist also nach ihm nicht bloß unwahr, daß das Göttliche nicht abgebildet werden kann, es verlangt sogar seiner Natur nach nach Abbil-

25) De imag. or. I., 9—15 (a. a. O. S. 1240 C—1244 A) und De imag. or. III., 18—23 (a. a. O., S. 1537 c—1544 A). Vgl. auch Ostrogorsky a. a. O., S. 44 f.

26) Übernommen von Pseudo-Dionysius Areopagita, auf den sich Johannes Damascenus auch ausdrücklich bezieht (De imag. or. I., 10 [a. a. O., S. 1240 D], De imag. or. III., 19 [a. a. O., S. 1540 C]).

27) Vgl. a. a. O., S. 1540 A.

dung. Denn der Prototyp schließt das Bild virtuell (δυνάμει) von vornherein in sich: so wie zum Siegelstempel der Siegelabdruck, so wie zu jedem Körper sein Schatten, so gehört das Bild zu seinem Ur-Bild^{28).}

Folgerichtig begegnet Theodor von Studion auch dem Vorwurf der Ikonoklasten, es lägen bei der Malerei eine lange Zeitspanne und die Unzulänglichkeit des menschlichen Künstlers zwischen Prototyp und Bild, durch den Hinweis auf die unzerstörbare Verbundenheit zwischen beiden^{29).} Am wichtigsten ist in diesem Zusammenhang aber ein Passus in Theodors III. Antirrheticus^{30),} wo es heißt: Τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν πεποιησθαι τὸν ἄνθρωπον δείκνυσι θεῖον τι χρῆμα ὑπάρχειν τὸ τῆς εἰκονουργίας εἶδος. Also die Tatsache, daß der Mensch nach dem Ebenbild und der Ähnlichkeit Gottes geschaffen ist, bezeugt, daß auch in einem gemalten Bild etwas Göttliches liegen kann. Damit ist ganz deutlich die Schöpferkraft Gottes mit jener Schöpferkraft, aus der Werke der Kunst entstehen, in Parallelle gesetzt. Der Gedanke, daß in einem Kunstwerk ein Schöpfungsakt und etwas

28) Vgl. für diese Auffassung besonders Antirrh. III., cap. 4, 2 (a. a. O., S. 429 A): Εἰ παντὶ σώματι ἀμερίστως παρέπεται ἡ οἰκεία σκιά καὶ οὐκ ἄν τις εἴποι σωφρονῶν ἀσκιον σῶμα, ἀλλ’ ἔστιν ἵδεν ἐν μὲν τῷ σώματι τῆς σκιῶν ἀπομένην, ἐν δὲ τῇ σκιᾷ τὸ σῶμα προηγούμενον: οὕτως οὐκ ἄν τις εἴποι Χριστὸν ἀνεικόνιστον, εἴπερ σῶμα ἐν αὐτῷ κεχαρακτηρισμένον, ἀλλ’ ἔστιν ἵδεν κἀνταῦθα ἐν μὲν Χριστῷ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ὑφεστώσαν, ἐν δὲ τῇ εἰκόνι Χριστοῦ δράμενον ὡς πρωτότυπον. Ἐκ δὲ τοῦ ἀμφο ἄμμα εἶναι δέδεικται, ἡνίκα Χριστὸς ὥπται, καὶ μετενήνεκται εἰς ἡντινα οὖν ὅλην ἀποσφραγισθεῖσα. Ferner ist die Stelle Antirrh. III., cap. 4, 9 wichtig (a. a. O., S. 432 D): Ἀλλο σφραγῖς καὶ ἔτερον ἀπόμορφα ἐν τῇ σφραγίδι. Οὐκ ἄν δὲ εἴη σφραγῖς ἐνεργής μὴ ἀποτυπουμένη ἐν τινι ὅλῃ. Οὐκοῦν καὶ Χριστός, εἰ μὴ ἐν τῇ τεχνητῇ εἰκόνι φανεῖν, ἀεργός καὶ ἀνέργητός ἐστι κατά τούτο. Zu vergleichen auch ebenda cap. 4, 10 (a. a. O. 443 A): Τὸ γὰρ μὴ προβῆναι εἰς ὅλης ἀποσφράγισμα καὶ τὸ εἶναι αὐτὸν ἀνθρωπόμορφον ἀναιρεῖ. Ähnliche Gedankengänge setzen sich noch a. a. O., S. 433 B fort. — Vgl. für die notwendige Beziehung zwischen Bild und Prototyp auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴ Bd. 2, S. 489 f.

29) Theodor von Studion selbst läßt in Antirrh. III. cap. 4, 2 (a. a. O., S. 428 D—429 A) einen Bildergegner sagen: ... οὐ γάρ διοῦ τέ Χριστὸς ὥφθη καὶ ἡ εἰκὼν αὐτοῦ διατραφεῖσα μετηνέχθη. Οὐκοῦν ἐπει ταῦτα οὐχ' ἄμμα, οὐδὲ ἡ προσκύνησις μία διειργούτος τινος χρόνου, ἀφ' οὐ μετὰ Χριστὸν ἡ εἰκὼν παρήχθη (alias παρηνέχθη) und antwortet ihm mit den oben in Anm. 28 an erster Stelle wiedergegebenen Sätzen. Vgl. auch die unten S. 22 Anm. 70 angeführte Stelle über künstlerisch weniger vollkommene Bilder.

30) Cap. 2, 5 (a. a. O., S. 420 A).

„Überirdisches“ enthalten sei, der erst in der Spätzeit der Antike allmählich bestimmtere Formen annahm und der gerade der christlichen Welt-Anschauung in gewisser Hinsicht adäquat war, konnte freilich bei den Byzantinern und auch im Abendland vor dem ausgehenden Mittelalter — also ehe mit dem Beginn der Renaissance das schöpferische Einzelindividuum, der Künstler, aus seiner Anonymität hervortrat — nicht zur vollen Entfaltung gelangen³¹⁾.

Auch in der byzantinischen Bilder-Lehre ist von den Künstlern selbst, soweit sie Menschen sind, noch wenig die Rede: es besteht im Gegenteil das Bestreben, den göttlichen Ursprung der Bilder auch dadurch zu beweisen, daß man sie als Werk des Maler-Evangelisten Lukas oder als ἀχειροποιητοί, d. h. als nicht von irdischen Händen gemalt, erklärt oder doch von solchen Vorbildern ableitet³²⁾.

Sehr charakteristisch ist, daß man sich die wunderbare Entstehung der ἀχειροποιητοί meistens durch Abdruck des Gesichts in einem Tuch vorstellt — die bekanntesten Beispiele hiefür sind das Schweißtuch der hl. Veronika³³⁾ und das angeblich von Christus selbst an König Abgar von Edessa gesandte Bild³⁴⁾.

31) Für die Entwicklung dieses Gedankens von seinen Anfängen bei Plato, über Plotin, die Stoa, Augustin und die Scholastik, bis zu Dante und weiter vgl. E. Panofsky, „Idea“, ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie, sowie — für die erste Phase — auch E. Cassirer, Eidos und Eidolon, das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen (Vorträge der Bibliothek Warburg 1922–23. I. Teil, S. 1 ff.). Während Plato die Kunst im großen ganzen noch sehr gering einschätzte, weil sie nur Nachahmung der Natur (<μίμησις) sei — ein Gesichtspunkt, der später bei den Ikonoklasten wieder aufleben sollte (s. oben S. 8) — hat Plotin dadurch, daß er die platonischen Ideen gleichsam aktivierte und die ganze sinnliche Welt aus der höchsten Idee, dem έν, hervorgehen ließ, auch den (ideellen und realen) Bereich der Kunst in sein Recht eingesetzt. Für den christlichen Osten im besonderen gilt, daß, sobald Neuplatonismus und Christentum so weit verschmolzen wurden, daß an die Stelle und neben das έν und die Ideen der Logos-Christus und halbgöttliche Mächte, Engel und Heilige traten — (so bei Pseudo-Dionysius Areopagita) — die Bilder zu ihren Prototypen in ein ähnliches, notwendiges Emanations-Verhältnis treten konnten, wie dort die Einzeldinge zu den Ideen (vgl. auch Harнак, Lehrbuch der Dogmen-geschichte⁴ Bd. 2, S. 489; Ostrogorsky a. a. O., S. 44).

32) Vgl. E. v. Dobschütz, Christusbilder S. 28 und 37 ff.

33) Dobschütz a. a. O., S. 197 ff.

34) Dobschütz a. a. O., S. 102 ff.

Die Verwandtschaft mit der Lehre von der Emanation aus der höchsten Idee bei den Neuplatonikern und mit dem Glauben der Bilderfreunde an die ἐκτύπωσις, das ἐκσφράγισμα der Prototypen in den Bildern ist hier offensichtlich.

Bei der Vervielfältigung der ἀχειροποιητοί wie der sonstigen von altersher feststehenden Vorbilder ist der menschliche Künstler nicht mehr als ein Medium des Göttlichen. Dementsprechend kennt das berühmte Malerbuch vom Berge Athos, das freilich in seiner heutigen Gestalt einer späteren Zeit entstammt, eine religiöse Künstlerweihe.

Wir können hiemit die Betrachtung der Bilder-Lehre der byzantinischen Bilderfreunde abschließen. Wie die Tatsache, daß in Christus Gott Mensch geworden ist, ihre Voraussetzung bildet, so sind für die Beweisführung wesentliche Begriffe der christlichen Dogmatik verwendet. Theodor von Studion hat die endgültige Formulierung gefunden, wenn er betont, daß die Gleichheit nach der göttlichen Substanz nur den drei Personen in der Trinität zukomme, während auf dem Weg der Kreatur zurück zu Gott, auf dem auch die Bilder liegen, nur eine hypostatische, personale Einheit mit dem Göttlichen, wie sie in Christus, dem Begründer des HeilsWerks verkörpert ist, möglich sei³⁵⁾. —

Die im Bilderstreit ausgebildete byzantinische Bilder-Doktrin hat das Abendland gezwungen, in diesen Fragen ebenfalls Stellung zu nehmen. Das geschah zunächst so, daß Papst Hadrian I. die bilderfreundliche nicäni sche Synode von 787 anerkannte, während Karl der Große sie ablehnte³⁶⁾. Die Anschauungen Karls des Großen und seiner fränkischen Theologen haben

35) Vgl. dafür die bereits zitierte Epistel des Theodor von Studion an den Abt Plato über den Bilderdienst (a. a. O., S. 500—505), in welcher die wichtigsten Sätze Theodors am prägnantesten zusammengefaßt sind, besonders a. a. O., S. 501 B—504 B: Ή δέ ἀληθής τῶν Χριστιανῶν πίστις, καθώς προείρηται, ὡς μίαν ἐπὶ τῆς ἀγίας Τριάδος τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητος δύολογει προσκύνησιν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς εἰκόνος Χριστοῦ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν προσκύνησιν δύολοτει κατὰ τὴν ταυτότητα τῆς ύποστάσεως τοῦ Χριστοῦ.

36) Zur Bilderfrage im Karolingerreich vgl. die Hallenser theologische Diss. dieses Titels von W. Delius (Halle 1928).

schließlich in den *Libri Carolini*³⁷⁾ ihren endgültigen Niederschlag gefunden (seit ca. 790)³⁸⁾. Diese und der sog. Bilderbrief Hadrians an Karl (ca. 790—91), in dem er sich gegen dessen Verlangen, die Synode wegen der Bilderfrage zu verdammen, zur Wehr setzt³⁹⁾, sind also unsere wichtigsten Quellen für die damalige Anschauung von der Kunst nördlich und südlich der Alpen. Unter Ludwig dem Frommen wurde dann die Bilderfrage abermals aufgenommen und mehrfach behandelt. Die Ikonoklasten-Synode vom Jahre 815 in Konstantinopel gab Anlaß zur Abhaltung einer Synode in Paris im Jahre 825. Kann man auch nicht von einem fränkischen Bilderstreit im Sinn des byzantinischen reden, so standen einander doch auch im Frankenreich die verschiedensten Meinungen und Forderungen gegenüber. So war der aus Spanien stammende Bischof Claudius von Turin ein ausgesprochener Vertreter des Ikonoklasmus, während etwa der Abt Hatto (Bonosus) von Fulda, wie wir aus einem an ihn gerichteten Gedicht des Hrabanus Maurus⁴⁰⁾ entnehmen können, ein eifriger Freund der Bilder gewesen sein muß. Aber das waren doch nur Einzelerscheinungen. Als maßgebend erhielt sich auch nach dem Tod Karls des Großen jene zuerst in den *Libri Carolini* niedergelegte Auffassung, die einer mittleren Linie folgt und nach der Bilder zugelassen, aber nicht verehrt werden sollen. Mit dieser Auffassung haben wir uns mithin weiter zu befassen⁴¹⁾. — Von den auf Hadrian folgenden Päpsten hat sich Niko-

37) MG. *Concilia* 2. Supplementum.

38) Vgl. W. v. d. Steinen, Entstehungsgeschichte der *Libri Carolini* (Quellen u. Forschungen aus ital. Arch. u. Bibl. Bd. 21, S. 1 ff.).

39) MG. *Epp.* 5, S. 5 ff.

40) *Hrabanus Mauri Carmina* (MG. *Poet.* 2, S. 196 n° 58).

41) Daß die *Libri Carolini* nicht nur die griechische λατρεία (auch προσκύνησις λατρευτική), sondern auch die geringere προσκύνησις (auch προσκύνησις τιμητική), ja jede Art von Verehrung ablehnen und daß es unzutreffend ist, diese Einstellung auf einen angeblichen Übersetzungsfehler in der von Hadrian I. veranlaßten lateinischen Version der nicänischen Konzilsakten zurückzuführen, hat W. v. d. Steinen festgestellt (Entstehungsgeschichte der *Libri Carolini* a. a. O., S. 59 f.; Karl der Große und die *Libri Carolini* [Neues Archiv Bd. 49, S. 261 f.]). Überhaupt ändert die Verschiedenheit der bei den fränkischen Theologen und auch bei den Päpsten angewandten Termini nichts an der Tatsache, daß diese der Bilder-Verehrung — (sei sie jetzt adoratio, veneratio, salutatio etc.) — freundlich, jene feindlich gegenüberstanden; wir sprechen daher stets einfach von „Verehrung“.

laus I. nochmals zu den Bildern geäußert⁴²⁾; er verharrt auf dem von jenem in Übereinstimmung mit den Griechen eingenommenen Standpunkt, daß den Bildern Verehrung gebühre. —

Eine so lebhafte theoretische Erörterung der Beziehungen zwischen Religion und Kunst wie bei den griechischen Theologen hat im Abendland während des ganzen Mittelalters überhaupt nicht stattgefunden, geschweige denn, daß jene Fragen eine so gewaltige politische Auswirkung gehabt hätten wie im byzantinischen Reich. Dafür haben hier die Kunst-Lehren eine langsame stetige Weiterentwicklung erfahren, während in Byzanz seit Theodor von Studion die Theorie im wesentlichen unverändert blieb.

Unter den Vorzügen, welche schon in der frühchristlichen Zeit den Kunstwerken zuerkannt wurden, stand an erster Stelle die in ihnen liegende Möglichkeit erbauender, belehrender Wirkung. Dieser Wert trat im christlichen Osten neben der zentralen Bedeutung der Identitäts-Spekulation, die aus dem Streben nach sinnlich faßbarer Gegenwart des Göttlichen erwachsen war, besonders seit dem Bilderstreit stark zurück, modhte man auch noch weiter zur Argumentation auf ihn zurückgreifen. Im Abendland hingegen hat diese Auffassung unter Gregor dem Großen ihre klassische Ausprägung erfahren — am eindringlichsten wohl in dem Satz: *nam quod legentibus scriptura, hoc idiotibus prae-stat pictura cernentibus*⁴³⁾ — und blieb von da an das ganze Mittelalter hindurch, wenn auch mit Abwandlungen, die herrschende. Dabei wurde sie bald mehr im buchstäblichen, „praktischen“, bald mehr in einem übertragenen Sinn fortgebildet.

Zur Zeit des Bilderstreits nun wird in den Libri Carolini und in der Mehrzahl der übrigen fränkischen Quellen der auch bei Gregor dem Großen angedeutete, bloß stellvertrete-

42) In seinem Brief an den byzantinischen Kaiser Michael III. über den Photianischen Streit (MG. Epp. 6, S. 436 ff.).

43) Gregorii I. Reg. XI, 10 (MG. Epp. 2, S. 270); vgl. auch Reg. IX, 208 (a. a. O., S. 195). Diese Stellen richten sich gegen bilderstürmische Neigungen des Bischofs Serenus von Marseille und wurden in Hadrians „Bilderbrief“ und im Libellus synodalnis Parisiensis von 825 (MG. Epp. 6, S. 480 ff.) mehrfach benützt, die erste auch in den Libri Carolini.

tende Charakter der Bilder besonders hervorgehoben: sie werden nur als ein Hinweis auf die in ihnen verbildlichten heiligen Personen und Ereignisse betrachtet, nur als ein schwacher Ersatz, dem vor allem im Vergleich zum Zeugnis durch die Schrift nur ein sehr untergeordneter Wert zukommt.

So ist im dritten Buch der *Libri Carolini* zu lesen: *Pictores igitur rerum gestarum historias ad memoriam reducere quodammodo valent, res autem, quae sensibus tantummodo percipiuntur et verbis proferuntur, non a pictoribus sed a scriptoribus comprehendunt et aliorum relatibus demonstrari valent⁴⁴⁾*. Oder in einem der vorhergehenden Kapitel heißt es: *Nam dum nos nihil in imaginibus spernamus praeter adorationem, quippe qui in basilicis sanctorum imagines non ad adorandum, sed ad memoriam rerum gestarum et venustatem parietum habere permittimus...⁴⁵⁾*.

Viel schärfer urteilt *Hrabanus Maurus* in dem schon erwähnten Gedicht an *Hatto von Mainz*:

Nam scriptura pia norma est perfecta salutis:

Illa (sc. pictura) oculis tantum pauca solamina praestat^{46).}

Immerhin erhellt aus den zitierten Stellen der *Libri Carolini*, daß diese die Bilder zur Erinnerung und als Schmuck gelten ließen, solange ihnen keine Anbetung dargebracht wurde und sie nicht als notwendige Bedingung für den wahren Glauben angesehen wurden. Im selben Sinn äußern sich (mit Ausnahme des *Claudius von Turin*) auch die Schriftsteller der *ludovizianischen Ära⁴⁷⁾ und insbesondere die Denkschrift des *Pariser Konzils von 825⁴⁸⁾*.*

44) *Libri Carolini* III. 23 (MG. Concilia 2. Suppl., S. 153).

45) Ebenda III. 16 (a. a. O., S. 138).

46) A. a. O., S. 196 n° 58. — Über die karolingische Auffassung der Bilder als eines „geringen Notersatzes“ vgl. J. v. Schlosser, Die Kunsliteratur, S. 63 f. Die obigen Stellen sind in v. Schlossers Schriftquellen zur Geschichte der karolingischen Kunst, S. 507 ff. abgedruckt.

47) Bilderfeindlichen Bestrebungen verhältnismäßig am nächsten steht *Agobard von Lyon* († 840), wie schon der Titel einer seiner Schriften beweist: *Liber contra eorum superstitionem, qui picturis et imaginibus sanctorum adorationis obsequium deferendum putant* (Migne, Patr. lat. Bd. 104, S. 199ff.). Aber auch er schreibt in eben diesem

Alles in allem bezeugen aber die fränkischen Quellen, vor allem durch die ablehnende oder wenigstens gleichgültige Haltung gegenüber der Verehrung, im Vergleich zu Byzanz eine geringe Einschätzung der Bilder. Besonders deutlich zeigt sich das, wenn man den Bilderbrief Hadrians I. neben die *Libri Carolini* hält, während zur Zeit Ludwigs des Frommen und der späteren Karolinger die Gegensätze an Schröffheit verlieren.

Hadrian liegt gerade das Recht der Bilder auf die ihnen gebührende Ehre am meisten am Herzen⁴⁹⁾; er ist soweit mit den griechischen Orthodoxen völlig einig. Wir werden darin wohl eine Äußerung des italienischen Volkscharakters erblicken dürfen, der ebenfalls stärker auf das Sinnliche gerichtet ist. Unter der Einwirkung des Papsttums ist nach und nach die Verehrung der Bilder im abendländischen Katholizismus allgemein geworden⁵⁰⁾, im Norden aber niemals so sehr wie in Italien, wo die Bilder mit der Volksfrömmigkeit aufs engste verbunden waren, wo Thomas von Aquino dem Bilde Christi sogar die *adoratio latriae* zusprechen konnte⁵¹⁾.

Im übrigen arbeitet der Brief Hadrians I. so sehr mit dem Traditionsbeweis, ist so arm an selbständigen Gedanken, daß wir fast nur ex silentio Schlüsse ziehen können, nämlich aus der

Werke in vermittelnder Absicht: *Habuerunt namque et antiqui sanctorum imagines vel pictas vel sculptas, sed causa historiae ad recordandum, non ad colendum* (ebenda cap. 32 [a. a. O., S. 225 B]). Wala hofft Strabo († 849) schließlich lenkt dann, ähnlich wie auch schon die beiden Gegner des Claudio von Turin, Dungal und Jonas von Orleans, wieder in die Bahnen Gregors des Großen ein, indem er mit der erzieherischen Wirkung der Bilder argumentiert, warnt aber zugleich noch einmal mit aller Schärfe vor ihrer Überschätzung: *nec cultu immoderata fidei sanitas vulneretur et corporalibus rebus honor nimie impensus arguat nos minus spiritualia contemplari* (De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis .. 8 [Migne, Patr. lat. Bd. 114, S. 950 B]. Vgl. auch ebenda S. 928 B und 950 A).

48) Der schon genannte Libellus synodalensis Parisiensis (MG. Epp. 6, S. 480 ff.); vgl. besonders a. a. O., S. 499, Zeile 15—21.

49) Das kommt in dem letzten abschließenden Teil seines Briefs besonders gut zum Ausdruck (MG. Epp. 5, S. 55 f.).

50) Vgl. die zusammenfassenden Bestimmungen des Trierer Konzils (Sess. XXV) bei Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, Art. Bilderverehrung.

51) Thomas von Aquino, Summa theol. 3, 25, 3 (ed. Leonina Bd. 11, S. 278 f. [zitiert nach W. v. d. Steinen, Karl der Große und die *Libri Carolini* a. a. O. S. 261 Anm. 3]).

völligen Übergehung der Hauptpunkte der griechischen Lehre, trotz aller grundsätzlichen Anerkennung des griechischen Standpunktes. Die einzige Stelle, an der der Papst tatsächlich in die Nähe der byzantinischen Spekulation gerät, läßt zwar ein Verständnis für den Vorteil, der in der sinnlichen Anschaulichkeit der Bilder liegt, erkennen, geht aber auf das, was den Byzantinern am wichtigsten war, auf die enge Verknüpfung der Bilder-Doktrin mit der Inkarnation, in keiner Weise ein. Anschließend an Actio VI des zweiten Nicänums und an die entsprechende fränkische Gegenthese schreibt Hadrian nämlich, daß in den Bildern die *speciosa forma domini et salvatoris nostri Iesu Christi secundum carnem sanctaeque eius geneticis et sanctorum erscheine*⁵²⁾. Wir erinnern uns, daß dies schon für Johannes Damascenus die selbstverständliche Prämisse war, auf der sich die ganze weitere Spekulation aufbaute und von wo aus vor allem die Brücke zum Inkarnations-Dogma geschlagen werden konnte⁵³⁾. In dem bei Hadrian gegebenen Zusammenhang⁵⁴⁾ hingegen bedeutet jener Satz wirklich nicht mehr, als daß in der Anschauung eines Bildes Christi, der Mutter Gottes und der Heiligen deren „schöne leibliche Gestalt“ erblickt werde. Dadurch wird aber andererseits doch wieder der Gegensatz zur Auffassung der Libri Carolini, wie der fränkischen Theologen überhaupt, deutlich, indem gerade die Anschaulichkeit der Bilder hervorgehoben wird, welche Wort und Schrift, die bei den Franken viel höher gepriesen werden⁵⁵⁾, nicht besitzen.

Wenn wir nun noch einen Blick auf die Entwicklung im Abendland in den auf den Bilderstreit folgenden Jahrhunderten des Mittelalters werfen, so werden wir finden, daß auch weiterhin für die Beurteilung der Bilder in Italien eher ihre unmittelbare Anschaulichkeit, im nördlichen Abendland mehr ihre stellvertretende — erziehe-

52) MG. Epp. 5, S. 24.

53) Vgl. S. 4 Anm. 7.

54) Der Papst erklärt dort, daß die biblische Stelle Cant. 2, 14: *Ostende mihi faciem tuam et auditam fac mihi vocem tuam, quoniam vox tua suavis est et facies tua speciosa* von der nicänischen Synode mit Recht zur Verteidigung der Bilder verwendet wurde.

55) Vgl. oben S. 15.

rische und gleichnishaſte — Wirksamkeit ausschlaggebend war. Eine scharfe Abgrenzung in dieser Hinſicht ist freilich nicht möglich, da mit der zunehmenden Macht und Einheit der römischen Kirche auch die Einheitlichkeit der gesamten abendländischen Theologie ständig im Wachsen war. Überdies sind für Italien nur wenig Quellen erhalten.

Der schon erwähnte Brief Nikolaus' I. an Michael III. von Byzanz vom Jahre 860 hält die Anſchauungen Hadrians I. fest, ist aber von der seitdem — besonders durch Theodor von Studion — vollzogenen Fortbildung der griechischen Bilder-Lehre nicht ganz unberührt geblieben, steht dieser überhaupt mit größerem Verständnis gegenüber. So wird für die Verehrungswürdigkeit der Bilder, freilich fast nebenbei, auch die Inkarnation ins Tref-fen geführt, so wird für die Beziehung zwischen Bild und Ur-Bild eine Formulierung angewandt, die entfernt an die griediſche anklingt⁵⁶⁾. Das führt jedoch nicht dazu, in das Bild selbst etwas Göttliches hineinzuverlegen, wie dies Theodor von Studion mit Hilfe des Hypostasen-Vergleichs und der neuplatoniſchen Philosophie getan hat⁵⁷⁾. Aber die lebendig-anschauliche Wirkung, die Unmittelbarkeit der Bilder wird vor Augen geführt, wenn es heißt: *Quid Christiano verissimo nocet, si, quod amat et diligit, non ad adorandum deificet, sed ad tremendum terribiliter in pariete vel ligno depingit?* (a. a. O.) —

Da Sicardus von Cremona in einen anderen Zusammenhang gehört (siehe gleich unten), sei als abschließender Zeuge für die Kunſt-Auffassung der italienischen Theologen des hohen Mittelalters nur noch Thomas von Aquino angeführt. Nach ihm dienen die Bilder in der Kirche einem dreifachen Zweck: 1. *Ad*

56) MG. Epp. 6, S. 437: *Certe si Deus, qui est invisibilis et incorporeus, non per propriam substantiam deitatis, sed per subiectam creaturam mortalium apparuit oculis . . . quare animae sanctorum, quae manentes in corpore vultus uniuscuiusque habuisse noscuntur secundum dispositionem Dei ipsi placentia operatas esse, non venerentur a nobis magno honore?* Und ebenda 438: *Quid fidei nostrae contradicit, quod . . . eius figuram, quod 'verbum caro factum est et habitavit in nobis', animae nostrae affectando desiderant, cuius in agno nominis titulum retentat . . . ?* Der gesperrte Satz berührt die Beziehung zwischen Bild und Prototyp.

57) Vgl. S. 5 Anm. 16 und S. 10 f.

instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. 2. *Ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidianie oculis re praesentantur.* 3. *Ad excitandum devotionis affectum, qui ex visis efficacius incitatur quam ex auditis*⁵⁸⁾. Neben dem alten gregorianischen Gedanken von der „Bibel der geistig Armen“ bildet die Höherwertung des Anschaulichen vor dem Hörbaren den wesentlichen Inhalt der ganzen Begründung.

Im nördlichen Abendland hingegen behält, wie schon erwähnt, das Bild stets den Charakter eines bloßen Hinweises, erzieherischer oder gleichnishafter Art. Im 12. und 13. Jahrhundert wird nicht nur die endgültige Formel für die belehrende Wirkung der Bilder gefunden — *laicorum litteratura*⁵⁹⁾ —, sondern sie werden durch die großen liturgischen Mystiker auch in die neue symbolische Auslegung des ganzen Kirchengebäudes miteinbezogen, die — vielleicht in einem gewissen inneren und äußeren Zusammenhang mit dem gotischen Stil und den Bauhütten — nach und nach über das ganze Abendland verbreitet wurde. So werden etwa in der Gemma animae des Honorius Augustodunensis (der wohl deutschen oder französischen Ursprungs war)⁶⁰⁾, die

58) Thomas von Aquino, Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, Lib. 3., dist. 9., qu. 1., art. 2 (ed. Romae 1570. Bd. 7, S. 35 H—J).

59) Die in Betracht kommenden Stellen sind am besten zusammengestellt bei L. Gougaud in seinem Artikel *Muta Praedicatio* in der Revue Bénédicte Bd. 42, S. 168 ff. Honorius Augustodunensis (tätig in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts,) über den sogleich noch einiges zu bemerken ist, begründet die Malerei in folgender Weise: *Ob tres autem causas fit pictura: prius quia est laicorum litteratura, secundo ut domus tali decore ornetur, tertio ut priorum vita in memoriam revocetur* (Gemma animae I, 132, Migne, Patr. lat. Bd. 172, S. 586 C). Es folgen Sicardus, Bischof von Cremona († 1215) und Durandus, Bischof von Mende in der Normandie († 1296), auf die wir ebenfalls gleich unten zurückkommen werden; vorläufig die folgenden Zitate (nach Gougaud, a. a. O.): Sicardus, *Mitrale* I. 12 (Migne, Patr. lat. Bd. 213, S. 40): *Decorantur ecclesiae caelaturis, picturis et tornatilibus scripturis... Fiunt autem huiusmodi, ut non solum sint ornatus ecclesiarum, sed etiam litterae laicorum.* Durandus, *Rationale* I. 3 (ed. Lugd. 1592, p. 23): *Picturae et ornamenta in ecclesia sunt laicorum lectiones et scripturae.* Außerdem (vgl. Gougaud a. a. O.) Albertus Magnus († 1280), *Sermones de tempore, de eucharistia, de sanctis* (ed. Toulouse 1883, p. 14): . . . *quod videtur in picturis, quae sunt libri laicorum.*

60) Über seine Lebensumstände ist fast nichts bekannt.

Fenster als *doctores* gedeutet, weil sie die Kirche erleuchten⁶¹⁾, die Säulen und Balken als Bischöfe und weltliche Fürsten⁶²⁾, die Dachziegel, durch welche die Schäden des Wetters abgehalten werden, als *milites*, welche die Kirche vor Heiden und Feinden beschützen⁶³⁾. Wurde also durch Honorius Augustodunensis und durch seine Nachfolger *Sicardus von Cremona* und *Durandus*⁶⁴⁾ allen Teilen des Gotteshauses ein tieferer Sinn, als Symbolen des durch Christus und die Kirche vollbrachten Erlösungswerkes verliehen, so lag es ganz besonders nahe, die Wirksamkeit der Bilder als *laicorum litteratura* in der gleichen Weise auszuwerten. Honorius Augustodunensis nennt die Dekengemälde (*laquearia exempla iustorum, quae ecclesiae representant ornamentum morum*⁶⁵⁾), bei Durandus werden die Male reien und Skulpturen geradezu als Prediger bezeichnet: *Laquearia etiam sive caelatura sunt praedicatorum, qui eam ornant vel roborant*⁶⁶⁾). Am deutlichsten ist die gleichnishaft Ausdeutung des bildnerischen Schmucks der Kirche aber bei Sicardus von Cremona, der — obwohl Italiener — mit Honorius und Durandus eng zusammengehört. Im *Mitrale* heißt es nämlich: ... *per caelaturas, quae et laquearia nominantur, quae sunt ad decorum domus, simpliciores Christi famulos intelligimus, qui non doctrina, sed ecclesiam solis virtutibus ornant...*⁶⁷⁾. Das ist also eine völlige Umkehrung des Gedankenganges, der in der Formel *laicorum litteratura* seinen vollendetsten Ausdruck gefunden hatte: die Bilder selbst werden hier mit den *simpliciores* ver-

61) *Honorius Augustodunensis*, *Gemma animae I.* 150 (Migne, Patr. lat. Bd. 172, S. 586 B).

62) Ebenda I. 131 (a. a. O. S. 596 B).

63) Ebenda.

64) Dies sind die drei großen abendländischen Liturgiker des hohen Mittelalters, die sich auch mit den Bildern befassen. Ihren Ausgangspunkt hat die liturgische Symbolik in der Deutung des Meßopfers (besonders bei Rupert von Deutz [† 1135]). Vgl. auch F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst Bd. II. 1, S. 361 ff. Kraus weist auch auf die Vorstufen in der Karolingerzeit hin: Amalar von Metz und Bruun (Candidus) von Fulda.

65) *Gemma animae I.* 132 (a. a. O., S. 586 C).

66) *Durandus, Rationale I.* 1 (ed. Lugd. 1592, p. 14).

67) *Sicardus, Mitrale I.* 12 (Patr. lat. Bd. 215, S. 44 A). Vgl. aber daneben auch das Zitat, oben S. 19, Anm. 59, wo die Bilder einfach als *litterae laicorum* bezeichnet werden.

glichen, die der Kirche allein durch ihre Tugend stumm dienen. Dieser Vergleich schließt aber zugleich auch eine für den Italiener bezeichnende Hochschätzung der Bilder und eine Hervorhebung ihres schmückenden Charakters in sich. Dementsprechend wird von Sicardus an einer anderen Stelle — (wie das ähnlich schon in dem Brief Nikolaus' I. der Fall war)⁶⁸⁾ — die unmittelbar religiöse Kraft anschaulicher Bilder vorgebracht (am Beispiel des Jüngsten Gerichts und des Paradieses). —

Wenn wir von dem Grenzfall des Sicardus von Cremona absehen, so ist die Wesensverwandtschaft zwischen den karolingischen und den hochmittelalterlichen Kunst-Lehren diesseits der Alpen nicht zu verkennen. Nur ist die überwiegend negative Einstellung der ersteren hier ins Positive umgewertet. Unverändert geblieben ist, daß die Bilder nicht durch sich selbst, sondern stellvertretend — als *laicorum litteratura* oder als Gleichnisse — etwas gelten: nicht die sinnliche Ansicht des Göttlichen wird gegenwärtig (wie in Byzanz und in anderer Weise in Italien), sondern die geistige Seite seines Wesens soll in Erinnerung gerufen werden.

Zum Schluß seien noch ein paar Worte über Zusammenhänge zwischen den hier untersuchten Kunst-Lehren und der tatsächlichen Kunst-Übung in Byzanz und im Abendland hinzugefügt. Diese Zusammenhänge müssen nicht gerade ursächlicher Natur sein, am ehesten wird man an Ursprung aus einer gemeinsamen Wurzel denken können. Im übrigen waren während des Mittelalters dogmatische Fragen wie alles Religiöse im Bewußtsein des

68) Vgl. S. 18.

69) Mitrale I. 12 (a. a. O. S. 43 D): *Quandoque in ecclesiis paradisus et infernus depingitur, ut ille nos alliciat ad delectationem praemiorum, hic vero deterreat a formidine tormentorum.* Diese Stelle hat Durandus fast wörtlich im Rationale I. 3 (a. a. O., S. 28) übernommen. Auch sonst schließt dieser sich vielfach an Sicardus an. Ausgehend von den bekannten Sätzen Gregors des Großen hebt er übrigens ausdrücklich die Anschaulichkeit der Bilder im Gegensatz zur Schrift hervor (Rationale I. 3 [a. a. O., S. 24 unten]): ein deutlicher Beweis, daß damals die bisher bei den verschiedenen Nationen ausgebildeten Vorstellungen von der Kunst im Begriff waren, Allgemeingut des Abendlandes zu werden.

ganzen Volkes, also auch der Künstler (die noch dazu meist Geistliche waren und durch ihre geistlichen Auftraggeber genaue Instruktionen erhielten), so lebendig, daß auch eine konkrete Einwirkung der Theorie auf die Praxis wohl stattgefunden haben kann. — Zunächst läßt sich eine Beziehung zwischen dem von den Byzantinern behaupteten Identitäts-Verhältnis von Bild und Prototyp und jener für die byzantinische Kunst charakteristischen Wiederholung der einmal eingeführten Bild-Typen herstellen, denen vielfach — (als ἀχειροποιητοί) — unmittelbarer Ursprung von den göttlichen und heiligen Prototypen zugeschrieben wurde. Ein Bild besaß eben nur soweit religiösen Wert, als es die Erscheinung seines Ur-Bildes treu zu bewahren vermochte⁷⁰). Mit diesem Streben nach möglichst unveränderter Wiedergabe der Ur-Bilder, die sinnlich faßbar gemacht werden sollten, wird auch die (im Vergleich zum Abendland) weitgehende Beibehaltung des spätantiken Naturalismus in Verbindung zu bringen sein. Diesem Naturalismus sind freilich größer realistische Elemente aus der orientalischen Kunst beigemischt und er ist jener durch tiefe geistige Veränderungen hervorgerufenen Umwertung unterworfen, aus der auch die „magische“ Verknüpfung von Bild und Prototyp entstanden ist⁷¹). — Auch die zuerst in den Libri Carolini klar ausgesprochene Auffassung, daß die Bilder nur Hinweise auf das Überirdische seien, finden wir in den Kunstwerken selbst widergespiegelt. Am augenfälligsten in den Malereien der ottonischen und salischen Zeit, deutlicher als in den karolingischen oder in denen aus dem 12. und 13. Jahrhundert. Man denke etwa an Figuren in den Miniaturen der Reichenauer Schule, deren gleichnishaft deutende Geberden, deren ausdrucksvoll weit geöffnete und seitwärts gedrehte Augen tatsächlich über das Bild hinaus zu weisen scheinen, auf etwas, was jenseits von allem Irdischen liegt. Für die karolingische Kunst selbst, die auf die dar-

70) Vgl. Theodor von Studion, Antirrh. III., cap. 3, 5 (a. a. O., S. 422 E.): „Οτι ει και μη δωμεν ισοτυπον ειναι τὴν εἰκόνα πρὸς τὸ πρωτότυπον ἐξ ἀτεχνίας, οὐδ' οὔτως ἔξει τὸ ἄτοπον δύοτος. Οὐ γάρ η ὑπολέειπται τῆς ἡμερείας, ἀλλὰ η ὥμοιώται, η προσκύνησις· ισοτυπούσης ἐν τούτῳ τῆς εἰκόνος τῷ πρωτοτύπῳ καὶ οὐ δύο ὅντων τῶν προσκυνουμένων, ἀλλ' ἐνός καὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ τοῦ τῇ εἰκόνι πρωτοτύπου.“

71) Vgl. oben S. 6 f. Anm. 20.

stellungsfeindliche Völkerwanderungskunst folgt, war noch die Wiedereroberung der natürlichen Welt die nächste Aufgabe, so daß jene betont geistige Haltung nicht so stark zum Ausdruck kommen konnte, wie das in der gleichzeitigen Literatur — vielleicht gerade weil allzugroßer Darstellungsfreude ein Riegel vorgeschoben werden sollte — schon der Fall war. Und später, ganz deutlich seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, beginnt in der abendländischen Kunst schon eine neue Aufnahme naturalistischer Elemente in den abstrakten Monumentalstil der früh- und hochromanischen Kunst, welcher — in der strengen und folgerichtigen Ausbildung, die er besonders in Deutschland erfuhr — der geistigen Seite des Christentums vielleicht am besten entsprochen hatte. — Als letztes sei zur Illustration einer Tendenz, die in der italienischen Kunst und Kunst-Lehre schon des Mittelalters gelegen hat, des Strebens nach unmittelbar-anschaulicher, ja drastischer und dramatischer Wirkung der bildlichen Darstellungen, nach Ausschöpfung der im Bildgegenstand selbst gegebenen Möglichkeiten, auf die berühmten Legenden-Bilder vom Ende des 11. Jahrhunderts in der Unterkirche von S. Clemente in Rom hingewiesen — mit ihrem Reichtum an Gestalten, mit ihrer naiven Lebendigkeit und eindringlichen Klarheit⁷²⁾.

72) Weiteres über Beziehungen zwischen Kunst und Kunst-Lehre des Mittelalters habe ich in einer Arbeit über die italienische Malerei des 11. Jahrhunderts festzustellen versucht, die demnächst im 5. Bd. des Jahrbuchs der Wiener kunsthistorischen Sammlungen erscheinen wird.

Joachim-Studien I.
Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung
Joachims.

Von Lic. Dr. **Ernst Benz**, Halle (Saale).

Vorbemerkung.

Die vorliegende Untersuchung will nicht eine Darstellung des joachitischen Systems, sondern eine Untersuchung der geschichtslogischen Kategorien geben, die nach Joachim das geschichtliche Sein der Kirche bestimmen.

Vier Dinge haben mich dazu bewogen:

Die Untersuchung der Kategorien seines geschichtlichen Denkens verhindert eine das Geschichtsbild Joachims fälschende Systematisierung seiner Theologie, zeigt vielmehr die ursprüngliche Vielgestaltigkeit und spekulative Lebendigkeit seines Denkens. Sie ermöglicht es weiter, die inneren Zusammenhänge zwischen der joachitischen Geschichtsspekulation und der Franziskaner nachzuweisen. Sie ermöglicht es drittens, die wichtige Frage zu lösen, wie weit Joachim als Revolutionär geschichtsbildend gewirkt hat, und schließlich kann sie, da Joa-

G e b r a u c h t e A b k ü r z u n g e n .

- C = Concordia Veteris et Novi Testamenti, Venedig 1519 (Simon de Luere).
E = Expositio in Apocalypsim, Venedig 1527 (Franciscus Bindonus und Mapheus Pasinus).
(introd. E = introductorius in Apoc. in E).
P = Psalterium decem cordarum, Venedig 1527 (Franciscus Bindonus und Mapheus Pasinus).
T = Tractatus super quatuor evangelia ed. Ernesto Buonaiuti, Rom 1931.
PA = Protokoll von Anagni, ed. von H. Denifle: Das Evangelium aeternum und die Commission von Anagni, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters Bd. 1, 1885, S. 49 ff., Text des Protokolls S. 99 ff.

him nichts Geringeres als die Enthüllung der in den Evangelien verborgenen christlichen Geschichtsdeutung bringen will und demgemäß alle seine geschichtslogischen Kategorien aus dem Neuen Testament selbst entwickelt, auch zum Auffinden von Ideen und Begriffen einer modernen christlichen Geschichtsdeutung von Nutzen sein.

Als Einführung in die Geschichts-Theologie Joachims mag der Hinweis genügen, daß nach ihm das Reich der spiritualis intelligentia als irdische Weltzeit vor dem Weltende sich konkretisiert¹⁾. Auf das Reich des Alten Testamentes — nach dem trinitarischen Schema das Reich des Vaters — und das Reich des Neuen Testamentes — des Sohnes — folgt also nach Joachim als dritter geschichtlicher status das Reich des Hl. Geistes. In der prophetischen Vorbestimmung dieses Reiches schafft Joachim das Zukunftsbild einer Geistkirche, die bereits eine Generation nach seinem Tode die Franziskanerspiritualen zu erfüllen und darzustellen behaupteten. In der Vorausbestimmung einer zukünftigen Geistkirche und der Deutung ihrer Auseinandersetzung mit der Papstkirche liegt die Bedeutung Joachims als Prophet und — für eine spätere Zeit, die mit dem Anspruch, die Geistkirche zu verkörpern, gegen die Papstkirche zu Felde zog — als Revolutionär. Bei der Ableitung seiner geschichtslogischen Kategorien ist deshalb die Ablösung der Papstkirche durch die Geistkirche als das wichtigste Anschauungsbeispiel zugrunde gelegt.

I. Das soziologische Denken Joachims und der Begriff des Leibes Christi.

Die Grundlage der Geschichtsmetaphysik Joachims bildet ein kompliziertes Prinzip der typologischen Exegese, das von Grundmann eine eingehende Untersuchung erfahren hat^{1a)}. Wie kommt Joachim von einer Interpretation der Bücher des Neuen Testamentes, die doch nur eine begrenzte geschichtliche Epoche umspannen, zu einer Deutung des gesamten Verlaufs der Kirchen-

1) Vgl. Alois Dempf, *Sacrum Imperium*, 1929, S. 270.

1a) Vgl. H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig 1927, S. 18—54; dazu Ernesto Buonaiuti: *Gioachino da Fiore*, Roma 1931 S. 189 ff.

geschichte, nicht nur bis zu seiner eigenen Gegenwart, sondern bis zur Bestimmung ihrer zukünftigen Vollendung?

Zur Beantwortung dieser Frage ist von der paulinischen Geschichtsmetaphysik auszugehen, wie sie in der Anschauung des Paulus vom Wesen des Geistes und der Kirche zum Ausdruck kommt und wie sie auf Grund der Gleichgestimmtheit der eschatologischen Spannung, unter der Paulus wie Joachim lebten, bei Joachim in ihrer vollen Logik entwickelt wurde. Die drei Grundgedanken der paulinischen Geschichts-Theologie, daß der Herr der Geist ist, daß die Kirche der Leib Christi ist und daß der Geist Christi das religiöse, sittliche und soziologische Formprinzip der Kirche ist, sind von Joachim spekulativ weitergeführt und zur Grundlage seiner Geschichtsdeutung gemacht worden.

Die Kirche, und zwar in ihren sämtlichen und alle Zeiten umfassenden Abwandlungen ist also nach Joachim der Leib Christi. Daher ist die Geschichte der Kirche geschichtslogisch identisch mit der Geschichte Christi; d. h. die Geschichte der Kirche ist das Erleiden des metaphysischen Schicksals Christi. In der Geschichte der Kirche setzt die Geschichte Christi sich so fort, daß das, was an Christus und mit Christus geschehen ist, sich auch an ihr und in ihr vollzieht.

Dieser Gedanke wird in seiner vollen logischen Schärfe nach zwei Richtungen hin durchgeführt:

1. Jedes einzelne Ereignis bzw. jede Person oder Gesellschaftsgruppe der Lebensgeschichte Christi, wie sie in den Evangelien überliefert ist, hat seine geschichtslogische Parallelie in einem ihm gleichgeordneten Ereignis bzw. einer Person oder Gesellschaftsgruppe der Kirchengeschichte.

2. Diese Analogie ist nicht nur eine sachliche, sondern auch eine zeitliche, indem sich in der Abfolge der Ereignisse der Kirchengeschichte das gleiche geschichtliche Ordnungsprinzip auswirkt, das die Abfolge der einzelnen Ereignisse in der Geschichte Christi bestimmte.

Im einzelnen ist dieser Gedanke dahin durchgeführt: Jeder einzelnen Bewegung Christi entspricht eine bestimmte Bewegung der Kirchengeschichte und zwar so, daß sie zu der vorher-

gehenden Bewegung in der gleichen inneren geschichtlichen Relation steht wie ihr Urbild in der Geschichte Christi zu der dort vorhergehenden. Weiter: In dem Drama der Geschichte entspricht jeweils eine Gruppe von Menschen, d. h. eine bestimmte religiöse und soziologische Einheit, der Person Christi, eine andere Gruppe den jeweiligen Personen, mit denen sich Christus auseinandersetzt. Jeder Konstellation von Personen im Rahmen einer Einzelgeschichte der Evangelien entspricht also eine ihr geschichtslogisch gleichgeordnete Konstellation von soziologischen Gruppen an dem entsprechenden Punkt der Kirchengeschichte.

In der logischen Weiterführung des paulinischen Gedankens von der Kirche als dem Leib Christi wird also die Geschichte Christi zum Schlüssel der Weltgeschichte. So ist das Evangelium der rotulus in rota, das innere Rad im Rad²⁾, oder wie wir sagen, die Achse der Weltgeschichte, nicht im bildlichen, sondern im realen Sinn, indem dort in der Bewegung und Gruppierung der einzelnen Figuren um die Zentralfigur Christi die Bewegung und Gruppierung der einzelnen religiösen und sozialen Gebilde und ihrer Führer in der Geschichte vorgebildet ist.

Hinter dieser geschichtsphilosophischen Exegese steht also eine ganz bestimmte Form geschichtlichen Denkens: Joachim sieht in der Geschichte nicht das Werk von einzelnen Heroen, sondern die Bewegung, Auseinandersetzung, Überschneidung und Ablösung von soziologischen Gruppen, deren typologischer Exponent der Einzelne ist. Die Geschichts-Theologie sucht die Gesetze der Auseinandersetzung und Ablösung dieser Gruppen zu bestimmen.

Daraus ergibt sich eine wichtige Erkenntnis für die Art religiösen Seins: die christliche Religion existiert nicht als Erlebnis von Einzelnen, sondern als die Lebensordnung und sittliche Norm einer Gesellschaft, die Trägerin dieser Religion ist und diese Religion in sich darstellt.

Die Logik der Konzeption der Kirche als des Leibes Christi gilt es an Hand der Interpretation einiger Joachimstellen kurz näher zu untersuchen.

2) Zum Bild (Ezech. 1, 15 ff.) vgl. C. lib. II tr. 1 c. 1 (PA 126) u. introd. E. c. 1 p 5 b.

In der concordia heißt es von den Worten, die Johannes an den Engel von Philadelphia schreibt³⁾: „hec quidem omnia completa sunt in Christo et complenda adhuc plenius in corpore suo“. Die Verheißung: „ecce dedi coram tibi ostium apertum“⁴⁾ hat sich an Christus erfüllt und wird sich auch am Leib Christi erfüllen, indem in der dritten Zeit der spiritualis intellectus der Kirche gegeben, der Schleier, der jetzt noch über dem Evangelium liegt, weggezogen wird, und die Erkenntnis der göttlichen Dinge in ihrer vollen Klarheit erscheint⁵⁾.

Hieraus ergibt sich ein wichtiger Gedanke für die Deutung der Gegenwart: die Leiden und Verfolgungen der letzten Generation vor dem nahen Einbruch der Zeit des Geistes sind dahin gedeutet, daß sich in ihnen die Leiden Christi vollenden: „consummandum mysterium passionis in eis in quibus complenda sunt ea quae desunt passionum Christi“⁶⁾. Ähnlich heißt es von dem Verhältnis der sechsten und siebten Zeit, d. h. der Zeit der Bedrängnis der Kirche und der Zeit des Anbruchs des Friedensreiches⁷⁾: „ut sexta die passus est dominus, sabbato autem requievit a laboribus suis, ita in sexto tempore complebitur passio corporis Christi et erit post hoc sabbatum“⁸⁾.

Alle Ereignisse der Geschichte der Kirche stehen also zu Ereignissen und Figuren der Schrift in einer direkten sachlichen

3) E. lib. V pars 1 p. 89 c zu Apoc. 3, 7, vgl. auch C. lib. V c. 8 p. 64 b: ipse est novus homo Christus Jesus cum corpore suo, quod est ecclesia. 4) Apoc. 5, 8.

5) E. pars IV p. 157 a zu Apoc. 12, 3: sic igitur et ecclesia mater Christi est, et que eum peperit in carne de ecclesia est, et ideo in Maria, que prima est persona ecclesie, etiam corporaliter ecclesia filius Christus est, et quia omnes fideles unum corpus sumus in Christo, etiam nos omnes in Christo filii sumus eius, cuius Christus filius est.

6) C. lib. V c. 53 p. 86.

7) E. lib. IV p. 175 a zu Apoc. 14, 10: ut sexta die passus est dominus, sabbato autem requievit a laboribus suis, ita in sexto tempore complebitur passio corporis Christi et erit post hoc sabbatum gloriosum.

8) Daneben findet sich auch der Gedanke, daß der Zeit der 40tägigen Versuchung auf Grund der Rednung 1 Tag gleich 1 Generation gleich 50 Jahre die 1200 Jahre entsprechen, in denen der Leib Christi, d. h. die Kirche den Versuchungen des Satans ausgesetzt ist, so C. lib. V c. 78 p. 106 d: ut enim ipse qui est caput nostrum atrocus tentatus est a diabolo completis quadraginta diebus ..., ita necesse est tentari corpus suum quod sumus nos etc.

Beziehung. So lautet das Prinzip der geschichtslogischen Konkordanz der Evangelien⁹⁾: „ita oportebat nihilominus incedere utrumque concordie sermonem, ut assimilata veteribus nova partim ostenderentur consummata in regibus, partim in pontificibus romanis, quinimmo in toto corpore ecclesie, presertim ubi aliquid mysticum occurrit, quia omnes fideles unum corpus sumus in Christo“. Hier wird also die geschichtsmetaphysische Umdeutung der Leib-Spekulation dahin präzisiert, daß sogar die einzelnen Figuren der Kirchengeschichte wie die Päpste und ihre Gegenspieler, die Könige, nach ihren Parallelen im Neuen Testament zu deuten sind. Die Schrift und die Kirchengeschichte rücken auf diese Weise in das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung (s. u. S. 44 ff.).

Noch ein weiterer Schritt ist von hier aus möglich: wenn im Neuen Testament alle geschichtlichen Beziehungen der Zukunft der Kirche in nuce auf geheimnisvolle Weise vorgebildet sind, dann ist erst die Kenntnis der Geschichte der Kirche der Schlüssel zum Verständnis des vollen geschichts metaphysischen Sinnes der Schrift. Auf Grund des Geschichtsschemas von Verheißung und Erfüllung läßt sich also die Beziehung von Kirchengeschichte und Geschichte Christi umdrehen und man kann sagen: „Mehrere Dinge sind über den Herrn Jesus Christus geschrieben, die niemals ganz verstanden werden können, wenn man sie nicht auf seinen Leib, d. h. auf uns bezieht — nisi ad eius corpus, quod sumus, referantur¹⁰⁾.“

9) C. lib. II tr. 1 c. 2 p. 14 b.

10) C. lib. III pars 1 c. 10 p. 29 d. Diese geschichts metaphysische Deutung des Leibes Christi ist zu unterscheiden von der traditionellen Selbstdeutung der Kirche als des Leibes Christi, einer Deutung, die sich ebenfalls bei Joachim findet, wobei etwa die presbyteri als die Ohren, die diaconi als der Mund, die Bischöfe als die Hände, die virgines als die Augen, die Kleriker als die Nase der Kirche erscheinen (so *introduct. E. c. 18 p. 17 a*). Doch wirkt auch dort die geschichts metaphysische Deutung mit hinein, insofern es dort nach Schilderung der verschiedenen ordines von der *multitudo fidelium* heißt, daß auch sie »ad honorem sancte matris ecclesie et ad *consummationem corporis Christi*« geschaffen sei. Zu unterscheiden ist diese geschichts metaphysische Deutung des Leibes Christi auch von derjenigen Auffassung des Leibes Christi, die eine typologische Beziehung zwischen den Funktionen der einzelnen Glieder des Leibes Christi und den Funktionen der einzelnen ordines herstellt, die sie vertreten, so etwa *E. lib. 1 p. 44 c* zu *Apoc. 1, 20*, wo die *vita activa*

II. Das Prinzip der Entwicklung.

Das ganze System der Ablösung der Weltzeiten ist aufgebaut auf der Idee einer organischen Entwicklung, die sich in der Geschichte vollzieht. Die Vieldeutigkeit dieses Entwicklungsbegriffs bei Joachim zeigt etwa folgende Darstellung der geschichtlichen Ablösung der drei Reiche¹¹⁾:

„Auf drei Weltordnungen — status — weisen uns die Geheimnisse der Heiligen Schrift: auf die erste, in der wir unter dem Gesetz waren, auf die zweite, in der wir unter der Gnade sind, auf die dritte, welche wir schon aus der Nähe erwarten, in der wir unter einer reicherem Gnade sein werden, weil Gott, wie Johannes sagt, uns Gnade für Gnade gab, nämlich den Glauben für die Liebe und beide gleicherweise. Der erste status also steht in der Wissenschaft, der zweite in der teilweise vollendeten Weisheit, der dritte in der Fülle der Erkenntnis. Der erste in der Knechtschaft der Sklaven, der zweite in der Knechtschaft der Söhne, der dritte in der Freiheit. Der erste in der Furcht, der zweite im Glauben, der dritte in der Liebe. Der erste ist der status der Knechte, der zweite der Freien, der dritte der Freunde. Der erste der Knaben, der zweite der Männer, der dritte der Alten. Der erste steht im Licht der Gestirne, der zweite im Licht der Morgenröte, der dritte in der Helle des Tages. Der erste im Winter, der zweite im Frühlingsanfang, der dritte im Sommer. Der erste bringt Primeln, der zweite Rosen, der dritte Lilien. Der erste Gras, der zweite Halme, der dritte Ähren. Der erste Wasser, der zweite Wein, der dritte Öl. Der erste bezieht sich auf Septuagesimae, der zweite auf Quadragesimae, der dritte auf das Pfingstfest. Der erste status bezieht sich auf den Vater..., der zweite auf den Sohn..., der dritte auf den heiligen Geist.“

Wohl sind es Bilder, in denen hier Joachim spricht, aber keine einzige dieser Bilderreihen ist so beschaffen, daß man sie nur

«corpori Christi adscribitur designata in pedibus», während es von der vita contemplativa heißt, daß sie «oculis mentis eius magis congruit, cuius proprie oculus, qui lumen est corporis, similitudinem gerit». Joachim führt die Gleichung Kirche = Leib Christi geschichtslogisch auch in C. lib. IV. c. 16. p. 50 aus.

11) C. lib. V. c. 84 gleich PA 131—132.

ästhetisch interpretieren könnte, vielmehr sind sämtliche Bilder geladen mit theologischen Bedeutungen, beziehen sich auf ganz bestimmte Bilder und Relationen in der Schrift und drücken in ihrer Reihenfolge selbst wieder die geschichtslogischen Beziehungen der Dinge aus, die sie bedeuten.

Versucht man die vielfachen Motive des Entwicklungsprinzips zu ordnen, so findet man eine vierfache Linie:

1. Das Entwicklungsprinzip in der Ablösung der religiösen Gruppen.
2. Das ethische Entwicklungsprinzip.
3. Das soziologische Entwicklungsprinzip.
4. Das Entwicklungsprinzip in der Offenbarung.

Die vier Linien sind selbst so aufeinander bezogen, daß jedem religiösen Gebilde eine bestimmte Form der Erkenntnis, der Ethik und der soziologischen Gruppierung zugeordnet ist.

1. Das Entwicklungsprinzip in der Ablösung der religiösen Gruppen.

Durchgängig weisen die Schriften Joachims darauf hin, daß die Ablösung der einzelnen religiösen Gruppen eine organische ist. In der Geschichte spielt sich durch alle scheinbar sinnlosen Auseinandersetzungen hindurch eine organische Entfaltung einer religiösen Lebensordnung ab, die im dritten status in der Geistkirche ihre höchste Verwirklichung findet. Auch die Ablösung der geistigen Gruppen des zweiten und dritten Reiches, d. h. die Ablösung der Papstkirche durch die Geistkirche, ist also keine revolutionäre, sondern eine organische.

Das läßt sich eindeutig aus dem Faktum ersehen, daß die Kategorien der geschichtlichen Ablösung von Papstkirche und Geistkirche aus der Analogie der Geburt abgeleitet werden¹²⁾. „Wie das, was die Kirche hat, aus Gott ist, so ist auch aus Gott, was aus ihr hervorgeht, weil auch die Nachkommenschaft, die aus der Frau hervorgeht, aus dem Mann ist und die Frau vom Mann hat, daß eine Frucht aus ihrem Leib hervorgehe. So empfängt auch die Kirche aus Gott, was aus ihr hervorgeht.“

12) E pars II p. 105 d.

Dabei läßt sich allgemein feststellen, daß die christliche Brautmystik, die in der Vereinigung von Christus und seiner Braut, der Kirche, das metaphysische Urbild der geschlechtlichen Vereinigung sieht, dem Aufriß der ganzen Geschichts-Theologie entsprechend, ins Geschichtliche umgedeutet ist. Bei Joachim verlangt die Kirche nach einem Sohn, der der Träger ihrer Verheißungen sein soll und in dem sich ihre glanzvolle Zukunft in einer geschichtlichen Epoche verwirklichen soll. So heißt es in der Erklärung der mulier amicta sole¹³⁾: „Dieses Weib bezeichnet allgemein die Mutter Kirche, die in der Verkündigung des Worts sich abmüht, schreiend in ihren Wehen. Im besonderen Sinn aber bezeichnet jenes Weib die Kirche der Eremiten und Jungfrauen. Es ringt aber auch sie von heftigem Schmerz befallen und sagt beständig in ihren Gebeten das Wort, das ihr Urbild Rahel ihrem Manne sagte: Gib mir Kinder., sonst muß ich sterben.“

Das Entwicklungsschema ist also folgendes: Im alten ordo wird der neue durch den Heiligen Geist erzeugt. Das Neue wächst aus dem Alten, im Schoß und Schutze des Alten so lange heran, bis es die eigene Kraft hat, als eine besondere eigene Gestalt aus ihm hervorzugehen und sich vom Alten zu lösen. Auf Grund der Zielstrebigkeit der Geschichte auf das Reich des Geistes hin ist aber in dem Begriff der Entwicklung bereits mitgesetzt, daß jeweils das Alte im Neuen seine Erfüllung und Überhöhung findet.

Dem Geschichtsschema Joachims liegt also nicht die Fortschrittsidee, sondern die Entwicklungsidee zugrunde und überall dort, wo sich der Begriff des Fortschritts — proficere, profectus — findet, ist er an das genannte organische Entwicklungsschema gebunden und steht sogar meist in direktem Zusammenhang mit der Ableitung des Entwicklungsschemas nach der Analogie der Geburt. So führt Joachim etwa in der Deutung der späten Schwangerschaft der Elisabeth aus¹⁴⁾: „Gott stellt der Kirche als Beispiel die Synagoge hin, damit sie selbst der Verheißung, die ihr Gott gegeben hat, nicht mißtraue. Wenn näm-

13) E pars IV p. 154 zu Apoc. 12, 1.

14) T p. 30, 50.

lich die Verheißungen, die dem Abraham über das Reich Christi gegeben wurden, nach dem Ablauf so vieler Jahrhunderte (doch noch) erfüllt worden sind, so daß die Synagoge zu einer Zeit, als die Welt schon alt geworden war, jenen Samen austrug, der Abraham und David verheißen wurde, warum sollte da die Kirche an ihrer Fähigkeit verzweifeln, Söhne der Verheißung hervorzubringen, welche, wenn Gott es schenkt, fortschreiten — proficere — zu einem erwählten Geschlecht und einem geistigen Königtum?“ Der Gedankengang ist also folgender: Das Faktum, daß im Lauf der verflossenen 1200 Jahre noch nicht das Reich Gottes aus der Kirche hervorgegangen ist, ist kein Anlaß, an der Richtigkeit der Verheißungen Gottes über das Kommen des Reiches zu zweifeln, denn auch die Verheißungen an Abraham und David haben sich erst nach einer langen Reihe von Jahrhunderten erfüllt. Wenn auch spät, wird doch die Kirche den Orden gebären, in dem sich die Verheißung erfüllen wird.

Das proficere bezieht sich also stets auf den *ordo spiritualis*, der fortschreitet in Weisheit und Erkenntnis. Der Grund der Beziehung des proficere auf die Entwicklung des *ordo spiritualis* ist der, daß die Kategorie des proficere im Neuen Testament auf den jungen Jesus angewandt ist, der ja der Prototyp des geistigen Ordens der dritten Zeit ist und von dem es bei Lukas heißt: „proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines“¹⁵⁾. Die Entstehung dieses Ordens und seine Ablösung von der Kirche ist aber durchweg nach dem Entwicklungsschema gedacht.

Am ausführlichsten findet sich die Idee der Entwicklung aus der Untersuchung der geschichtslogischen Beziehung von Elisabeth und Maria abgeleitet. Je nach dem Ansatzpunkt der typologischen Exegese ergibt sich aus der Deutung der Relation der beiden Frauen eine Fülle von geschichtlichen Beziehungen. Bedeutet Elisabeth die Synagoge, Maria die Urkirche, dann eröffnet die typologische Exegese der betreffenden Lukas-Stellen den Einblick in die geschichtslogischen Beziehungen zwischen der

15) Luc. 2, 52. T p. 247, 18 ff.: *vix aut numquam defuerunt viri perfecti qui... veluti ex vivis immo vivificatis lapidibus proficerent in structura templi.*

Synagoge und der Urkirche, ihre Gleichzeitigkeit und ihre Sukzession. Bezeichnet Elisabeth die lateinische Kirche, Maria den ordo spiritualis, so ergeben sich aus der Exegese die Beziehungen der beiden entsprechenden Gruppen und die Kategorien für die Deutung der eigenen Zeit. Da die beiden Frauen aber nach Lukas zu der Zeit, als sie bereits ihre Söhne trugen, zusammen waren, diese Söhne aber selbst wieder auf bestimmte religiöse Gruppen bezogen werden, — Johannes auf den ordo clericalis, Jesus auf den ordo spiritualis — so erscheint ein neues Beziehungsnetz. Dies im einzelnen darzustellen, ist hier nicht der Ort¹⁶⁾.

Freilich weist bereits die Bezogenheit der geschichtlichen Entwicklung auf ein höchstes religiöses und soziologisches Ziel darauf hin, daß in der Geschichte ein Fortschrittsmoment mitwirkt, insofern jede höhere Stufe eine höhere Form der Religion und Ethik darstellt. So erklärt Joachim in der Concordie¹⁷⁾ die Abfolge der drei Reiche nach folgendem Prinzip: „In den einzelnen Weltordnungen ist jeweils der untere Teil (im Verhältnis zum nachfolgenden) animalisch und irdisch, der höhere geistig und himmlisch und überall heißt der untere Teil Erde, der obere Teil Himmel... so wird am Anfang der dritten Weltordnung jener Teil der Kirche Erde genannt werden, der nach irdischen Dingen schmeckt, Himmel aber wird jener Teil heißen, der nach

16) Auf den organischen Charakter des Entwicklungsbegriffs weisen auch die in dem eben (s. S. 30) zitierten Beispiel genannten Bilder, wo die Entwicklung der drei Weltordnungen als Abfolge von Winter, Frühling, Sommer; Gras, Halm, Ahre dargestellt wird. Dazu kommt, daß Joachim selbst eine graphische Darstellung seines Geschichtsbildes in der Gestalt eines Baumes mit drei Hauptzweigen gibt (C. lib. II tr. 1 p. 14 a b). Er weist auch an einer Stelle die Konsequenz des Fortschrittgedankens, das Neue wäre etwas in sich Neues, das mit dem Alten in keiner entwicklungsmäßigen Beziehung steht, als Täuschung nach, indem er in der Erklärung der Stelle: „Ein neuer Himmel, eine neue Erde, ein neues Jerusalem“ sagt: „Schon im Hohen Lied heißt es: Der Winter ging vorüber, der Regen verschwand und trat zurück... Etwas Neues scheint eine Jahreszeit zu sein im Hinblick auf die Zeit des Winters, und fast alles, was den Augen schön erscheint, scheint das Aussehen einer Neuheit zu haben“ (E pars VII p. 216 c zu Apoc. 21, 4). Dagegen bezweckt seine Geschichtsphilosophie nichts anderes als den inneren organischen Zusammenhang der Zeiten und die entwicklungsgeschichtliche Art ihrer Ablösung darzustellen.

17) C. lib. V. c. 21 p. 70 c.

den himmlischen Dingen strebt, und dasselbe gilt in dieser gegenwärtigen Zeit des zweiten status, nachdem (bereits) jenes geistige Volk, das in der dritten Weltzeit kommen wird, sich nach Zeiten in seinen Generationen unterscheiden läßt.“ Daß auch diesem Denken nicht der Fortschrittsgedanke, sondern ein dem Geschichtsbild angemessenerer religiöser Begriff zugrunde liegt, wird die Untersuchung der Kategorie der Erfüllung im folgenden zeigen.

2. Der ethische Entwicklungsbegriff.

Auch hier soll nur kurz die Hauptlinie angegeben werden, in der sich die Gedanken Joachims bewegen: Mit dem höchsten religiösen Ziel der Geschichte ist auch die stärkste ethische Forderung verbunden. Die Entfaltung der christlichen Ethik bis zu ihrem letzten Ziel, der bedingungslosen Durchführung der evangelischen Gebote als der allgemeinverbindlichen Norm des Gemeinschaftslebens, ist also die sukzessive Aufhebung des Compromisses der evangelischen Ethik mit der menschlichen Natur, wie er in dem göttlichen Heilsplan aus pädagogischen Motiven vorgesehen ist. In diesem Gedanken bricht der Rigorismus des Asketen Joachim und das Selbstbewußtsein des Ordensgründers durch, der in den Geboten der Bergpredigt die Grundlage einer Gesellschaftsordnung sieht, die von den spirituales viri sine glossa einzuhalten ist. Die Entwicklung der Ethik ist also die allmähliche Aufhebung der „licencia“, die den Menschen der ersten und zweiten Zeit wegen ihrer Schwachheit gestattet wurde.

Das höchste Ziel der Ethik ist also nicht eine Idee oder eine transzendentale Kritik aller menschlichen Ethik, sondern ein geschichtliches Ziel, und die Geschichte selbst ist der Prozeß der langsamten Selbstverwirklichung dessen, was in seiner reinen Form im dritten Reich des Geistes erscheinen wird.

„Um das, was wir über die achte Zeit gesagt haben, durch die Autorität der Schrift zu bekräftigen, nämlich, daß bis zu einer gewissen Erfüllung der Zeiten die geistige Gnade aufgeschoben ist, so ist klar, daß Mose . . . selbst den Söhnen Israels die Lizenz gab, sich mehrere Frauen zu nehmen und ihren Frauen einen Scheidebrief auszustellen.“ Die Vielweiberei und die Eheschei-

dung sind also eine Lizenz der ersten Zeit, die in der zweiten Zeit aufgehoben wird. Dieses System von abgestuften Konzessionen und Dispensen — concessa sunt multa multis et auctoritate dispensantium versa sunt in decreta maiorum¹⁸⁾ — wird für die ganze Zeit der Geschichte des ersten und zweiten status nachgewiesen. Dann aber heißt es von den letzten Konzessionen¹⁹⁾: „Auch sie selbst werden aufhören, damit das Reich der Liebe aufgerichtet werde.“ Auch der gesetzlich geregelten Rechtsprechung kommt gegenüber der reinen evangelischen Ethik nur der Charakter der Vorläufigkeit zu: im dritten status gibt es keine Rechtsprechung weltlicher oder geistlicher Art mehr, denn das Reich der Liebe „non novit vindictam iniuriarum, non que sua sunt, set que aliorum“ (ib.).

Für die Zeit der Kirche ergeben sich aus dieser Anschauung von der allmählichen Aufhebung der Lizzenzen im Lauf der Selbstverwirklichung der reinen evangelischen Ethik zwei wichtige Konsequenzen:

1. Joachim unterschied in der zweiten Zeit drei Formen der christlichen Ethik: 1. die verba evangelica secundum litteram, 2. die verba apostolorum, 3. die regule sanctorum patrum. Die verba evangelica secundum litteram gelten den pueri, d. i. den Laienchristen, die verba apostolorum den iuvenes, d. i. den Klerikern, die verba patrum den viri spirituales. Jede der drei Stufen steht virtuell über den vorausgehenden und stellt eine reinere Form der christlichen Ethik dar. Das bedeutet, daß die Mönchsregeln, besonders die regula Benedicti, aber auch die regula der Regularkanoniker, virtuell über den vorausgehenden Formen der christlichen Ethik steht, und als die höchste Form der Entwicklung die Rekapitulation der christlichen Ethik überhaupt darstellen. In den Begriffen der paulinischen Spekulation lautet der Gedanke bei Joachim: Christus ist in der Kirche im Lauf der geschichtlichen Entwicklung so stark geworden, daß er von den viri spirituales die kompromißlose Durchführung der reinen vita evangelica verlangen kann²⁰⁾.

18) T. p. 57, 6 ff.

19) T. p. 57, 15 ff.

20) C. lib. V. c. 74 p. 102 d gleich PA 134: Et bene usque tertio effusa est aqua, quia et verba evangelica secundum litteram instruunt

Diese Anschauung ist darum bedeutsam geworden, weil sie den Hintergrund der späteren Auseinandersetzung der Franziskanerspiritualen mit der Kirche im Streit um die Geltung der regula und des testamentum des Hl. Franz bildet.

Der konkrete Anlaß des Streites um die Lehrgewalt des Papstes ist dort²¹⁾ die Frage: Darf der Papst von sich aus die Regel

pueros, et actus seu verba apostolorum adolescentes in Christo, et regule sanctorum patrum seniores in domino. Quare sic? Quia infirmatus est Christus in nobis, ut nos essemus fortes in ipso. Condescendit infirmitati nostre, ut nos ascenderemus ad firmitatem suam. Que est autem firmitas Christi nisi illa vita, que instituta est a sanctis patribus et tradita nobis in eisdem libellis, quos ideo non omnes fideles eo modo quo devoti monachi legunt et reverentur, quia de sola in eis agitur perfectione monachorum et monachos magis respicit, quod iubetur in eis. Sed quid est quod inter terram et aquam manent simul carnes et ligna, nisi quia vetus testamentum verba carnalia sonat secundum litteram, et novum crucem? Verum hec omnia consumpta sunt ab igne divino, ut ipse in consumptione eorum magnus et prepotens efficieretur.

21) Vgl. dazu etwa Angelo Clareno in einem Brief, der bei Tocco, Studi Francescani, Neapel 1909, S. 296 ff. veröffentlicht ist, S. 302: Si autem summus pontifex vera et certa suis statutis convertat in dubium et hereticum esse diffinit id quod ecclesia et doctores et regule sanctorum docent esse catholicum et perfectionis summum verticem, nemo ipsum iudicat, sed ipse seipsum damnat et condemnat ex his, que voluntate propria motus ex auctoritate contra sanctorum doctrinam et regulas ab ecclesia approbatas precipitanter determinat ... (308) qui enim excommunicat et hereticat altissimam evangelii paupertatem, excommunicatus est a deo et hereticus coram Christo, qui est eterna et incommutabilis veritas. Vor allem in den Inquisitionsprotokollen finden sich häufig Sätze der Minoriten, in denen die Versuche der Päpste, die Regel des Hl. Franz zu mildern und durch Distinktionen dehnbar zu machen, als Häresie dargestellt werden. Vgl. etwa in dem von Tocco, Nuovi documenti sui dissidii Francescani (Studi Franc. S. 511 ff.) abgedruckten Inquisitionsprotokoll aus dem Jahr 1534, S. 524: Item frater Hugolinus de Egubio ... dixit quod dominus papa Johannes ... propter specialiter determinationem, quam determinaverat de paupertate Christi et Apostolorum eius, erat hereticus cum omnibus suis adherentibus. ib. p. 528: secundus testis... dixit et scripsit se frequenter audivisse a predicto fratre Georgio, quod quilibet tenebatur credere Christum nichil habuisse nec in proprio nec in communi, et dominus papa, qui contrarium dixerat, erat magis hereticus quam ipse frater Georgius. ib. S. 530: item dixit se audivisse ab eodem fratre Fredo, quod si papa diceret contra regulam beati Francisci, non crederet sibi dictus frater Minor. Vgl. auch das bei Baluzi tom. III p. 272 b ff. abgedruckte opusculum contra Beguinatos et fratres Minores qui dicuntur spirituales: ... item dicunt et pertinaciter asserunt professos beati Francisci regulam non esse astrictos ad obediendum Romano Pontifici in suis declarationibus seu interpretationibus factis contra regu-

des Hl. Franz im Sinn einer Erweichung des Armutsideals ändern²²⁾? Die Spiritualengruppe, die diese Frage verneint — es ist die Gruppe um Johann von Parma, Angelo Clareno und Olivi — ist von der Überzeugung getragen, daß die regula des Hl. Franz vom Heiligen Geist selbst eingegeben ist und daß ihr als dem reinsten Ausdruck evangelischer Ethik kanonische Bedeutung zukommt (s. u. S. 94). Der Papst kann also die regula des Franz soweinig ändern, als er die heilige Schrift ändern kann. Eine Untersuchung der verschiedenen Deutungen der regula des Hl. Franz von seiten der Kirche und von seiten der Spiritualen hätte also von einer Untersuchung der Deutung der Mönchsregeln, vor allem der Benedikts, bei Joachim auszugehen, weil hier die theologischen und geschichtsphilosophischen Ideen entwickelt sind, die den Anspruch der regula Francisci begründen,

lam beati Francisci aut eius observantiam, quoniam, ut aiunt, ipsa regula evangelium Christi est et qui in eius intellectu seu observatione deficiunt, procul a fide et Christi evangelio separantur, eandem regulam Christi evangelio in omnibus coaequantes, praecipitque ad diffinitionem Romani Pontificis contemnentes animo pertinaci. Vgl. auch Baluzi p. 275 a: item asserentes quod Papa non potest cassare regulam beati Francisci vel aliquam aliam, quamvis eam potuerit confirmare expresse obviant potestati apostolicae.

22) Das Ziel der Seelsorge ist das provocare ad vitam religiosam und das trahere ad consortium perfectorum virorum, T p. 55, 7 ff. Die vita monastica meint dabei nicht primär die Institution, sondern die geistige Form, das Leben im Geist, das spiritualiter intelligere und vor allem die humilitas: «non enim qui monachus dicitur, habet praemium, sed qui monachus est». P lib. II p. 254 c. In diesem geistigen Sinn kann auch ein ‚coniugatus‘ Mönch sein. Si coniugatus es, esto corde monachus observans te pro posse tuo, ut absque crimine vivas. Uxore tua utere, sed honeste, ut sola causa prolis, si talis est tu et illa, aut cum timore et modestia reddens debitum, ne is qui infirmior est temptetur a sathanā. Curre ad ecclesiam horis statutis, esto ibi cum silentio, excepto cum causa exigit iuste necessitatis. Lauda cum laudantibus deum, et si non quantum vis, quantum potes. Si clericus es et emularis, quis te prohibebit intrare (nämlich in den ordo monasticus)? Sed si forte propter charitatem eorum qui per te proficiunt detineris, esto saltim corde et continentia monachus, et utere honeste rebus tuis, quos necdum causa dei abiicere potuisti, ut totus et integer sequeris Christum. Es tandem vicinus eis (sc. den viri spirituales) qui omnia reliquerunt quia caste vivis et in voluntate habes derelinquere omnia. Hoc de tribus generibus monachorum, quorum alii inter laycos militant deo, alii inter clericos, alii in mansionibus suis. P lib. II p. 254 d ff.

die Zusammenfassung der evangelischen Ethik zu sein und kanonischen Charakter zu haben²³⁾.

2. Die zweite Folge ist die Rangordnung aller Stände des zweiten Reiches auf die mönchische Lebensform hin. Innerhalb der drei Stände der coniugati, clerici und monachi ist der Stand der Mönche als der Repräsentant der Gesellschaftsordnung des dritten status der höchste und vollkommenste und die beiden unteren Stände haben an dieser Vollkommenheit teil, soweit sie sich geistig von der Verstrickung in die Welt freimachen und wenigstens dem Wunsche nach Mönche sind, wenngleich sie auch das bürgerliche Leben an der strengen Durchführung der *vita contemplativa* hindert²⁴⁾. Auch an diesen Gedanken knüpft eine große geschichtliche Bewegung an. Indem Joachim den coniugati die Möglichkeit zeigt, sich geistig von den Bindungen an die irdischen Verhältnisse frei zu machen und an der *vita evangelica* teilzuhaben, soweit es ihr Stand zuläßt, schafft er bzw. propagiert er im Zusammenhang mit der Verkündigung der Geistkirche den Gedanken des dritten Ordens, d. h. er bereitet in seinen Schriften

23) Diese Untersuchung ist deshalb nicht einfach, weil Joachim, aus dem Bewußtsein heraus, sich hier an der Grenze des Häretischen zu bewegen, sich sehr vorsichtig ausdrückt; neben Stellen, die den Eindruck erwecken, als sehe er in den Mönchsregeln der zisterziensischen und cluniazensischen Reform das Evangelium des neuen Reiches und als sei das Leben nach der *regula Benedicti* schon identisch mit dem *ambulare in novitate spiritus* (E pars II p. 103 b), finden sich Bemerkungen wie in C. lib. V. c. p. 102 d, wo er von den *regule sanctorum patrum* sagt: *etsi non sunt tante auctoritatis, quante evangelia et scripta apostolorum, sunt tamen utilitatis et gratie.* Diese Worte stehen aber wenige Zeilen vor der anderen bereits zitierten Stelle, in der er die *regule patrum* virtuell über die *verba evangelica* und *verba apostolorum* stellt und behauptet, daß erst in ihnen Christus stark geworden sei. Auch Grundmann S. 100 weist darauf hin, daß bei Joachim die Mönchsregeln in der *initiatio* des dritten Reiches „nahezu die Bedeutung eines dritten Evangeliums haben“, und weist auf die Stelle hin, in der Joachim von einem *trinus fons littore spricht: vetus ac novum testamentum et institutiones sanctorum patrum* (P. p. 262 d, vgl. C. lib. V. c. 74 p. 102 b.): *nec mirandum, si has regulas monachi et heremite vice evangelii venerantur...* C. lib. II c. 9. p. 10 a: *vitalis regula sancti Benedicti etsi secundum litteram tenenda sit, nihilominus tamen pertinet ad spiritum sanctum, quia quod continetur in eadem institutione monachorum, spiritus et vita est.* ib. 10 b: *litera testamenti veteris specialius pertinet ad coniugatos, litera novi ad clericos, regula, sub qua degunt monachi, ad ipsum ordinem monachorum.*

24) Siehe die Anm. 56 unter p. lib. II p. 254 d zitierte Stelle.

und Predigten unter den Laien die religiöse Stimmung vor, die die Ausbreitung der Bewegung der Laienorden im Zusammenhang mit der Ausbreitung der franziskanischen Religion ermöglichte. Auch hier hätte also eine Untersuchung der geistigen Motive und religiösen Grundlagen der Laienbewegung des 15. Jahrhunderts von einer Untersuchung der religiösen Gesellschaftsmoral auszugehen, wie sie bei Joachim vorgezeichnet ist²⁵⁾.

3. Das soziologische Entwicklungsprinzip.

Am schwierigsten ist das soziologische Entwicklungsprinzip zu erfassen, nicht zum geringsten deshalb, weil Joachim von der soziologischen und politischen Organisation der Geistkirche nur ganz selten und dunkel spricht. In der Beurteilung der Frage, ob eine soziale Umgestaltung der Gesellschaftsform seiner eigenen Zeit in der Absicht Joachims lag, scheiden sich auch die beiden letzten Bearbeiter der Geschichtsmetaphysik Joachims, Buonaiuti und Grundmann. Während Buonaiuti, dessen theologische Einstellung der katholischen Kirche gegenüber eine starke innere Verwandtschaft mit den religiösen Ideen der Spiritualen aufweist, gerade auf die revolutionäre Logik der soziologischen Ideen Joachims hinweist und in Joachim den Anfang der Durchbrechung der feudalen Gesellschaftsordnung des frühen Mittelalters durch kommunistisch-pazifistische Ideen sieht, hält Grundmann, der als Historiker Joachim „isoliert“ untersuchen will, das Suchen nach soziologischen Ideen bei Joachim überhaupt für überflüssig²⁶⁾.

25) Aufschlußreich wäre die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen der franziskanischen Tertiärer-Regel und den Ansätzen zu einer Laienregel, die sich an verschiedenen Stellen bei Joachim finden.

26) Buonaiuti, Gioacchino da Fiore S. vii: la profezia del calabrese era l'espressione sublimemente audace della vasta rivoluzione sociale ed economica che il regime cooperativo dell'organizzazione cisterciense aveva introdotto nel mondo dei rapporti feudali... il grande movimento democratico e pacifista dei ‚minorì‘ usciva, tutto intiero, dal messaggio radioso del veggente silano. Grundmann S. 111: In den viri spiritales geht die operatio spiritus sancti vor sich; nicht zunächst auf die Umgestaltung der organisatorischen Formen richtet sich seine (Joachims) Wirksamkeit. Auf die Wandlung des Menschen kommt alles an, ... und die Wandlung der Institutionen und Organisationen ist erst von sekundärem Gewicht, wird sich dann überdies von selbst ergeben.

Die konkrete Unterlage für die Anschauung Buonaiutis bildet die mehrmals wiederkehrende Entwicklungslinie, in der Joachim die erste Zeit als die Zeit der Knechte, die zweite als die Zeit der Freien, die dritte als die Zeit der Freunde bezeichnet²⁷⁾. Dieser Begriff des amicus braucht aber bei Joachim selbst nicht im Sinn der Verheißung einer kommunistischen Gesellschaftsordnung verstanden zu werden, sondern kann auch, dem spiritualistischen Grundzug des dritten Reiches entsprechend, aus dem biblischen Begriff des Gottesfreundes entwickelt worden sein.

Die Frage, ob Joachim ein Revolutionär im sozialen Sinn gewesen ist, kann nur gelöst werden, wenn nachgewiesen wird, daß die spiritualistischen Kreise des 13. Jahrhunderts, die die Träger der kommunistischen Ideen waren, diese kommunistischen Ideen aus joachitischen Gedanken ableiteten und in den Prophetien Joachims den Hinweis auf ihre eigenen revolutionären Ideen fanden, d. h. wenn nachgewiesen wird, daß Joachim durch seine Ideen auf Grund einer späteren Umdeutung durch Leute, die in sich selbst das dritte Reich verwirklicht sahen, als Revolutionär im Sinne einer kommunistischen Kritik der feudalen Gesellschaftsordnung gewirkt hat. Diesen Nachweis vermag ich noch nicht selbst zu führen und beschränke mich daher vorerst auf den eben genannten Hinweis, in welcher Richtung eine Lösung dieses Problems zu erwarten ist²⁸⁾.

4. Das Entwicklungsprinzip innerhalb der Offenbarung.

Die Entwicklung der Offenbarung in den verschiedenen Zeiten stellt sich als die Abfolge einer jeweils höheren, reineren und geistigeren Erkenntnis dar, die dem jeweils höheren Status zugeordnet ist. Daß auch dieser Gedanke nicht nach dem Fortschrittschema durchgeführt ist, sondern im Zusammenhang mit der Idee

27) C. lib. V. c. 84 p. 112 b gleich PA 131. E pars III p. 158 d: in primo erudiuntur parvuli, in secundo instituuntur adolescentes, in tertio inebriantur amici.

28) Diesen Nachweis verspricht Buonaiuti in dem noch ausstehenden zweiten Bande seines Werkes über Joachim zu bringen, der sich mit dem Einfluß Joachims auf die Spiritualen und mit der revolutionären Wendung der joachitischen Ideen bis Cola di Rienzo beschäftigen wird.

einer organischen Entwicklung zu verstehen ist, zeigt seine nähere Bestimmung durch ein anderes religiöses Geschichtsschema, das in der Geschichte eine Ablösung von Verheißung und Erfüllung sieht (s. u. S. 44 ff.).

Die bereits genannte Bilderreihe, nach der der erste status im Licht der Sterne, der zweite im Licht der Morgenröte, der dritte im hellen Licht des Tages steht, weist also nicht auf einen Illuminismus, der auf dem Gedanken des Fortschritts der menschlichen Vernunft zu immer höherer Erkenntnis beruht, denn Geist ist bei Joachim nicht gleich Vernunft, sondern ist der in der Geschichte sich selbst verwirklichende Heilige Geist, dessen Wirken und dessen Art der Selbstverwirklichung nicht den Kategorien der menschlichen Vernunft angemessen ist. Die Entwicklung der Geschichte hat im Reich des Geistes ihr konkretes Ziel; dieses Ziel ist ein von Gott gesetztes; es handelt sich also bei der Entwicklung der Erkenntnis in den drei Weltzeiten um die allmähliche Enthüllung einer geistigen Wirklichkeit, die sich enthüllt, indem sie Geschichte wird, und nicht um die Vervollkommnung einer innerweltlichen Funktion, wie sie die menschliche Vernunft darstellt. Der fortschreitenden Enthüllung der göttlichen res entspricht eine fortschreitende Vertiefung der geistigen Erkenntnis^{29).}

So heißt es von dem Verhältnis der sechsten und siebten Zeit, also der Kampfzeit und der Sabbatzeit des zweiten status: „obscuratur tamen illorum claritas a supervenientibus novis: ut

29) T. p. 52, 11... ortus est ordo contemplantium, designatus in Christo, cuius imitatio sancta proficiens de die in diem in ordine monachorum confirmata est. T. p. 247, 18 ff.: numquam defuerunt viri perfecti qui ... veluti ex vivis immo vivificatis lapidibus proficerent in structura templi. T. p. 111, 7 ff.: sane ordo ille spiritalis, quem aut ipse inchoabat aut inchoatum inveniet Helias, velut per quedam incrementa proficiet de die in diem querens studiosissime placere Deo et officiosissime prodesse hominibus. T. p. 98, 7 ff.: Puer autem crescebat... ‘hoc... dictum est pocius de ordine iustorum, designato in Christo, qui confortatus promissionibus divinis, prodiit et proficiet sapientia et gratia coram Deo et hominibus. Vgl. C, lib. V. c. 22 p. 70 a b: mysteria tertii intellectus subtilliora sunt mysteriis secundi et mysteriis primi und T. p. 94, 9 ff.: ceterum quia in respectu futurorum habebantur preterita et quod lux esse dicitur in hoc tempore respectu priorum nox est estimandum respectu futuri...

sublato a veteribus gressu sermonis ad novos magis quam ad veteres impetus spiritus dirigatur³⁰). „Die neue Zeit überschattet mit ihrem Glanz die vorausgehende, weil sich der Geist stürmisch auf die neuen Dinge richtet. Hier ist also das Entwicklungsprinzip von den res aus gesehen. Komplementär hierzu heißt es: „Die Geheimnisse der dritten Erkenntnis sind subtiler als die Geheimnisse der zweiten und die Geheimnisse der ersten Erkenntnis“³¹), also wird eine Entwicklung in der Erkenntnis der res festgestellt. Der jeweils vorausgehende status erscheint so, was den Grad seiner Erkenntnis betrifft, den Angehörigen des nächsthöheren status als dunkel, weil der Glanz der neuen Wirklichkeit den Glanz der alten überschattet³²).

In diesem Zusammenhang ist auf den Begriff der ascensio und des vivens ordo bzw. der ordinata elevatio hinzuweisen. Diese Begriffe tauchen auf bei der Untersuchung des Grades, in dem sich in den Evangelien der intellectus spiritualis entfaltet. Der Maßstab, den ordo vivens, die lebendige Ordnung in der Entfaltung des intellectus spiritualis in den vier Evangelien festzustellen, ist der Grad der Deutlichkeit, in dem die Idee der Inkarnation in den einzelnen Evangelien in ihrer vollen metaphysischen Bedeutung erfaßt wird. Dabei kommt Joachim zu einer Umordnung der kanonischen Reihenfolge der Evangelien. Indem er nämlich die Evangelien nach dem Grade der Deutlichkeit ordnet, in dem sie Christus als den deus incarnatus verstehen, ergibt sich die Reihenfolge Matthäus-Lukas-Markus-Johannes. Während der Eingang des Matthäus-Evangeliums: „liber generationis Ihesu Christi filii David filii Abraham“ nur besagt, daß der gekommen ist, auf den die Verheißungen an Abraham und David hinwiesen, zeigt Lukas in der Verkündigung des Engels an Maria: „... hic filius Altissimi vocabitur...“ die transzendenten Hintergründe der Person Jesu. Der Aus-

30) introd. E. c. 18 p. 17 b.

31) C. lib. V. c. 22. p. 70 a.

32) C. lib. V. c. 20. p. 70 b: ita enim clamante deo creavit studium religionis in ordinibus electorum, ut id quod in primo statu visum fuit liberum et celeste, in secundo statu vel ordine inveniretur humile et terrenum, et quod clarum in secundo, in tertio parumper obscurum.

druck: *vocabitur* läßt aber noch die Erklärung frei, der Begriff *filius Altissimi* beziehe sich nicht auf die reale Sohnschaft, sondern auf die Deutung Jesu durch die Juden in dem Sinne, daß alle *electi „filii Altissimi“* heißen. Dieser Einwand ist durch den Eingang des Markus-Evangeliums abgewiesen. Wenn es dort heißt: „principium evangelii Ihesu Christi filii Dei“, so ist damit eindeutig ausgesprochen, daß der geschichtliche Mensch Jesus der Sohn Gottes und der verheiße Messias ist. Auch hier bleibt dem Ketzer aber noch die Annahme der *adoptio* übrig. Der Prolog des Johannesevangeliums mit seinem Satz vom Logos, der Fleisch wurde, beseitigt diesen letzten Einwand und gibt die höchste und einzige Deutung der Person Christi.

Diese lebendige Geschichtsordnung in der Enthüllung der göttlichen Wahrheit in den Evangelien ist nun auf den Ablauf der Weltzeiten übertragen³³⁾ und zwar so, daß eine Konkordanz zwischen dem jeweiligen Grad der Erkenntnis des einzelnen Evangelisten und der ihm entsprechenden Weltzeit durchgeführt wird. Die Begriffe *ordo vivens*, *ordinata elevatio* und *ascensio* werden dadurch aus Kategorien der Schriftexegese zu Kategorien der geistesgeschichtlichen Entwicklung.

III. Der Begriff der Erfüllung.

Hinter dem Begriff der Entwicklung im geschichtstheologischen Sinn steht ein tieferer religiöser Begriff, dessen konsequente Durchführung innerhalb des Geschichtsschemas die Aufhebung einer der wichtigsten Institutionen der Papstkirche bedeutet, der Begriff der Erfüllung. Aus der Logik der Geschichtsphilosophie

33) T. p. 4, 6 ff.: *set qui hoc acceperunt a Spiritu sancto ut videlicet ipsi soli speciali privilegio promuniti sacra Christi opera scriptarent, norunt utique ipso docente quid de eius operibus singulis scriberet, quid taceret, ex quo quisque uteretur principio, quo libri ordine, et quo fine. ut autem hoc ita esse intelligamus, in ipsis evangeliorum principiis insistendum est, ut notato in eis quodam viventi ordine, quo velut per quedam ascensionis incrementa de humilibus ascendetur ad sublimia, intelligamus in eis non humanum ingenium, set spiritum Omnipotentis, ut promiserat Filius, esse loquutum... (5, 3 ff.) qui videlicet *ordo et annotatio* evangeliorum qualiter ab imo incipiens in summo perficiat fidem nostram, in ipsis ut iam dixi evangeliorum principiis ipsa ordinata elevatio docet. Vgl. T. p. 58, 2 ff.: *quod servatur in sacramento, complendum solemniter in temporibus suis.**

Joachims heraus ist dieser Begriff nicht eschatologisch, sondern konkret-geschichtlich zu verstehen und zwar folgendermaßen:

Nach Joachim verläuft die Geschichte in einer Ablösung von Sakramenten, in denen sich die Wahrheit der göttlichen Dinge sukzessiv so enthüllt, daß jeweils die Sakramente der höheren Stufe die Erfüllung und Aufhebung der Sakramente und Zeichen der niederen Stufe bringen. Der letzte und wichtigste Schritt in dieser Reihe ist der, daß im dritten status, in der Zeit der Geistkirche, die volle geistige Erkenntnis dessen hereinbricht, was im zweiten status noch in Zeichen, Bildern und Rätseln verhüllt war. In der dritten Zeit erschließen sich damit die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung überhaupt, das heißt gleichermaßen die Geheimnisse der ersten und zweiten Zeit. Um in den Kategorien Joachims zu sprechen: der erste status hat die scientia, d. h. die Einsicht in die menschlichen Lebensordnungen. Der zweite status hat die sapientia ex parte, d. h. ein beschränktes Wissen der göttlichen Dinge und der transzendenten Hintergründe des menschlichen Seins. Der dritte status hat die plenitudo intellectus, d. h. die Fülle der geistigen Erkenntnis. In dem dritten status sind alle Geheimnisse der göttlichen Welt offenbar, denn der intellectus spiritualis schaut die göttlichen Dinge nicht mehr in Rätseln und Bildern, sondern wie sie an sich selbst sind³⁴⁾.

Die Abgrenzung der einzelnen Zeiten richtet sich also nach dem Grad der Annäherung an die reine einfache Wahrheit, d. h. nach dem Grad des Besitzes der intelligentia spiritualis. So gilt als Prinzip der Abgrenzung der zweiten und dritten Zeit (d. h. der Zeit der Papstkirche und der Zeit der Geistkirche)³⁵⁾: „Wenn auch für die, welche der Glanz der Klarheit selbst erleuchtet, mit Rücksicht auf die vorausgehenden Jahrhunderte das Wort gilt: «Die Nacht ging voraus, der Tag hat sich genähert», so gilt uns, die wir im Hinblick auf den zukünftigen Glanz bisher noch in die Finsternis des Nichtwissens eingehüllt sind, das Wort: «Jetzt sehen wir durch einen Spiegel in Rätseln, dereinst aber von Angesicht zu Angesicht»³⁶⁾.“ Im Hinblick auf die zukünftige Voll-

34) C. lib. V. c. 84 112 a—d gleich PA 131—132.

35) T. p. 73, 12 ff.

36) Röm. 13, 12 und I. Kor. 13, 12.

endung der Geistkirche ist also die Erkenntnis, wie sie das Neue Testament und der ihm zugeteilte soziologische ordo, die Papstkirche mit ihren Institutionen und Sakramenten vermittelt, Nacht und Finsternis, nicht die Wahrheit selbst, sondern die Verhüllung der Wahrheit.

Bei dieser Beurteilung der Papstkirche handelt es sich nicht um eine ketzerische Kritik der Kirche als Institution und Hüterin der Wahrheit; vielmehr betont ja Joachim überall die Notwendigkeit der Kirche und ihrer Institutionen als des einzigen Heilsgaranten seiner Zeit; wo sich Joachim im geschichtskritischen Sinne über die Kirche seiner Zeit äußert, handelt es sich stets um ein prophetisches Urteil von einer höheren geschichtlichen Form des Christentums aus, deren Erfüllung er in der Zukunft sieht. Die Kritik der Kirche als Institution ist also stets respectu futuorum zu verstehen³⁷⁾.

Auch dieser Gedanke der Erfüllung steht in direkter Beziehung zu der paulinischen Spekulation über den Leib Christi. Wie Paulus nicht nur dogmatisch die Geistkirche als den Leib Christi versteht, sondern die Entwicklung der irdischen Gemeinden teleologisch-geschichts metaphysisch als die geschichtliche Selbstverwirklichung der Geistkirche ansieht, so bezeichnet Joachim — und zwar in den Worten des Paulus — als das Ziel und die Erfüllung der Geschichte der Kirche das «concurrere in virum perfectum in mensuram etatis plenitudinis Christi»³⁸⁾.

Der Gedanke der im Lauf einer langwierigen Entwicklung sich vollziehenden Annäherung — die Kategorie des appropinquare findet sich sehr häufig bei Joachim³⁹⁾ — der Menschen an die göttliche Wahrheit durch eine Kette von Zeichen und Verheißen- gen hindurch findet sich bei Joachim auch dahin ausgeführt, daß jeweils in der nächstfolgenden Epoche die Erfüllung dessen eintritt, was in der vorausgehenden Epoche als Hinweis und Ver-

37) T p. 71, 15 ff.: ... nempe quia etsi respectu preteritorum iam nunc patet veritas christianis, respectu tamen futuorum abscinda est adhuc perfectio veritatis.

38) E p. 64 d zu Apoc. 2, 9. Die sancti homines des dritten status sind die Männer, «in quibus occursum est ad integrum christianus populus in virum perfectum in mensuram etatis plenitudinis Christi». C. lib. V. c. 18 p. 69 d.

39) So T. p. 73, 12 ff. und C. lib. V. c. 73 p. 101 b gleich PA 136.

heißung gegeben ist. Joachim bezeichnet diesen Prozeß als eine Ablösung von designatio und consummatio⁴⁰⁾. So haben sich in Christus und seiner Kirche die Verheißenungen des ersten status erfüllt: in den Sakramenten der Kirche und den Verheißenungen des Testamentes der zweiten Zeit liegen aber selbst wieder Hinweise auf die dritte Zeit des Geistes, in der sich diese Verheißenungen erfüllen werden.

Das geschichtliche Sein einer Epoche hat also nicht seinen Zweck in sich selbst, sondern in der Zukunft, die sie in der Form der Verheißenung bereits in sich trägt. Damit ist zugleich gegeben, daß in dem folgenden status, in dem sich die Verheißenungen und Hinweise des vorhergehenden erfüllen, der vorhergehende status aufgehoben ist. Auf die Ablösung der Papstkirche durch die Geistkirche bezogen heißt das: in der Geistkirche ist die Papstkirche aufgehoben. Das genannte Prinzip der Erfüllung wird bei der Durchführung der geschichtslogischen Konkordanz der drei Zeiten und Kulturen bis ins Einzelne hinein durchgeführt⁴¹⁾.

40) T p. 215, 10 ff. Quod ergo designatum est in Zacharia, patre Iohannis, consummatum est ab Abraham usque ad ipsum Zachariam, et quod designatum est in Iohanne, consummatur a Iohanne usque ad presens. Et quod designatur a Christo, consummari quidem cepit a die quo datus est apostolis Spiritus, sed tamen per amplius et perfectius consummari oportet ab hoc tempore usque in finem mundi.

41) C. lib. V. c. 73 p. 101 b gleich PA 156: Hii xlii menses significant xlii generationes ecclesie, secundum quod scribit et Matheus colligens sub eodem numero generationes veteris testamenti, incipiens ab Abraham, cui facta est promissio a domino. Ut enim completis ibi xlii generationibus natus est Christus, ita completis his eiusdem numeri apparebit veritas manifesta, procedens de ventre littere et de domo novi testamenti, in qua latuit secundum aliquid usque in presentem diem. Licet enim multa viderint sancti «per speculum in enigmate», non sunt tamen ausi presumere aliquid contra illam Pauli scientiam: «cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est» (I. Kor. 13, 10). Sed si hoc illi, qui tam magni fuerunt, quid nos infirmi et abiecti? verum etsi impares meritis, quis tamen nesciat viciniores nos esse illi tempori, quod designatum est in tempore revelationis Helye? Igitur, etsi audacter, non tamen insipienter dico, hoc etenim dico quod veraciter sentio: prope est tempus, ut Helyas reveletur Achab et populo Israel, non modo secundum litteram, sed et secundum spiritum, ut convertat corda patrum ad filios. T. p. 73, 23 ff.: «intrantes domum invenierunt puerum cum Maria matre eius.» o quam beatum erit istud tempus et quam felices illi, in quibus consumanda est spiritualiter hec inventio Christi. ego autem puto quod sicut

Beschränken wir uns, auf die beiden schwerwiegendsten Konsequenzen hinzuweisen, die in der Logik des Erfüllungsgedankens liegen: die Aufhebung des Klerikerstandes und die Aufhebung der Sakramente in der Geistkirche.

Das erste ist selbstverständlich: wird im dritten Reich dem einzelnen der intellectus spiritualis ins Herz gegeben, d. h. gibt der Geist dem einzelnen Erwählten die volle Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, so braucht man keine Predigt und keine Prediger mehr.

Das zweite ist erst verständlich von einer allgemeinen Betrachtung der Sakramentsanschauung Joachims aus.

Wiederum wäre es nämlich verfrüht, in dem Gedanken der Aufhebung der Sakramente in der Geistkirche eine ketzerische Wendung Joachims gegen die Sakramentenkirche seiner eigenen Zeit zu sehen; vielmehr betont er wiederholt, daß für die Menschen der zweiten Zeit, also für die Menschen, die in der Zeit zwischen der Geburt Christi und der Wiederkunft des Elias leben, die Sakramente in der von der Kirche festgelegten Form heilsnotwendig sind⁴²⁾. In der ganzen Periode des zweiten status ist der Geist an die konkreten Heilsinstitutionen und Sakramente gebunden, wie sie in der katholischen Kirche gegeben sind. Die Sakramente bestehen mit der Kirche und in der Zeit der Kirche, außerhalb deren kein Heil ist⁴³⁾. Auch für die *viri spirituales* der zweiten Zeit sind die kirchlichen Sakramente heilsnot-

Christus apparuit magis post duodecim dies, ita post duodecim centenas annorum consumanda est in spiritu hec revelatio veritatis. ib. 73, 28 ff.: nimirum quia etsi in his preteritis annorum spaciis per fidem et intellectum appropinquare visi sumus noticie veritatis, non tamen ut ipsam veritatem plene et aperte apprehendere possemus set «ex parte, euntibus nobis... de claritate in claritatem, tamquam a Domini spiritu».

42) T. p. 260, 3 ff.: quia constituti homines in libero arbitrio non potuerunt propria iustitia ascendere in celum, descendit Filius Dei, quin pocius condescendit, ut efficeretur filius hominis, quatinus adherentes ei filii hominum per baptism a efficiantur filii Dei et cum ipso pariter ascendant in celum et maneant cum eo ubi ipse est.

43) C. lib. V. c. 89 p. 118 a gleich PA 156: magnum istud plane et apertum mysterium. hic est enim ille magnus numerus, qui universa hec continet sacramenta. Sunt etenim menses xlii sive dies MCC et Ix et nichil aliud significant quam annos MCC et Ix, in quibus novi testamenti sacramenta consistunt.

wendig⁴⁴⁾). Die Spiritualenkirche der zweiten Zeit erhält ihren Nachwuchs aus der katholischen Kirche, und der Empfang der kirchlichen Sakramente ist die Voraussetzung für den Empfang des Geistes⁴⁵⁾.

Immerhin läßt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen der Sakramentenlehre Joachims und der kirchlichen Lehre seiner Zeit aufweisen. Während die kirchliche Lehre auf die Realpräsenz des Leibes Christi in der Eucharistie allen Nachdruck legt⁴⁶⁾, denkt Joachim, hierin die augustinische Tradition weiterführend, symbolistisch. Das Sakrament ist nicht selbst eine göttliche Realität, sondern ein Zeichen — signum — und ein Gleichnis — similitudo — dieser Realität⁴⁷⁾.

Abgesehen von der geschichtsphilosophischen Wendung dieses Gedankens spricht sich der symbolistische Grundzug der Sakramentenlehre Joachims auch in dem Gedanken aus, daß das Sakrament erst dann etwas nützt, wenn der Empfänger seinerseits das verwirklicht, was das Sakrament bedeutet. „Zugegeben, daß dies alles dem Gläubigen im Sakrament gegeben ist; dennoch kann er es nicht halten, wenn er sich nicht bemüht, durch sein sittliches Verhalten — moribus — das zu halten, von dem das Sakrament lehrt, daß man es halten soll. Denn wozu läßt du dich in Christus taufen, wenn du es verschmähst, rein zu sein? Wozu wirst du (mit Christus) begraben, wenn es dir Freude macht, in Sünden zu leben? Wozu trittst du zum Leib Christi, der deinetwegen dahingegeben wurde, wenn du nicht gewillt bist, für Christus zu sterben, wenn es notwendig sein würde? Wozu hast du das heilige Salböl empfangen, wenn du dich nicht des Weins enthalten willst? Also nicht denen nützen die Sakramente etwas, die sie mißbrauchen, sondern denen, die so leben, wie es die Sakramente bedeuten — significant⁴⁸⁾.“

44) T. p. 40, 27 ff.: *Sicut Christum Maria genuit, baptizavit Iohannes, ita spiritales filios Ecclesia quidem ipsa gignit per fidem, sed tamen sacramentis ecclesiasticis per episcopos imbutuntur.*

45) C. lib. III pars 1 c. 18 p. 35 d: *qui prius in nomine trinitatis baptizatus non est, acceptione gratiarum sancti spiritus sanctificari non potest.*

46) Denzinger ed. 17, *encharidion symbolorum* 355, 414—418.

47) E. lib. V. pars 1 p. 90 ab. 48) E. lib. V. pars 1 zu 4, 18 p. 90 ab.

Diese symbolistische Sakramentenlehre unterscheidet sich aber nicht nur von der kirchlichen, sondern auch von der ihr näherstehenden augustinischen Sakramentsanschauung in einem wesentlichen Punkte. Die Abweichung liegt dabei wieder in dem Grundprinzip seiner Geschichts-Theologie begründet: das Sakrament ist nicht wie bei Augustin Zeichen einer transzendenten res, sondern Hinweis auf eine zukünftige reale geschichtliche Wirklichkeit, d. h. seine Erfüllung tritt nicht am Ende der Zeit, sondern in der Zeit, im dritten Reich der Geistkirche ein; das Sakrament ist nicht der Schatten einer Wirklichkeit des andern Aeon, sondern Verheißung einer geschichtlichen Erfüllung. Daß die Wahrheit sich im Lauf eines geschichtlichen Prozesses allmählich enthüllt, liegt aber im Sinn der göttlichen Geschichtsökonomie, denn es ist das Grundgesetz geschichtlichen Lebens, daß das Vollkommene nicht fertig vom Himmel fällt, sondern daß es wird. So erscheint auch die geistige Wahrheit zuerst als Fleisch und Buchstabe, als Bild und Verheißung. In der Weltgeschichte, in der sich der Geist zu seiner vollendeten Form durchringt, entspricht also jeder Epoche innerhalb der Entwicklung eine bestimmte Höhe und Art der Erkenntnis. Insfern ist die Kirche als die soziologische Form des zweiten status auf die Erkenntnis in Rätseln und Bildern, auf die Verhüllung in Fleisch und Buchstaben angewiesen. In diesen Zeichen und Bildern liegt aber der Hinweis auf die zukünftige Realität dessen, was die Bilder und Rätsel bedeuten. Diese Realität ist aber nicht eine transzendentale, sondern eine geschichtliche. Hierin liegt die originelle Umdeutung der kirdlichen Eschatologie. So heißt es bei Joachim: „So lange ist es nötig, daß wir jene Bilder — figuras — ergreifen, als wir durch einen Spiegel und in Rätseln sehen, und solange wir jene Wahrheit, die jene (Zeichen) bedeuten — significant —, nicht wissen können. Wenn aber der Geist der Wahrheit kommt und uns alle Wahrheit lehren wird, was sollen wir dann weiter mit den Bildern anfangen?“⁴⁹⁾

49) C. lib. V. c. 74 p. 103 a gleich PA 135: tamdiu enim necessarium est amplecti figur as istas, quamdiu videmus «per speculum et in enigmate» et scire non possumus sicut est illam veritatem, quam significant. «cum autem venerit spiritus veritatis, et docebit vos omnem veritatem», quid vobis ulterius de figuris? sicut enim

Darum wird die figura unnnütz, weil in der Zeit der Geistkirche das, was die figura bedeutet, als volle geistige Erkenntnis da ist⁵⁰⁾.

Wenn also mit dem Kommen des Elias das Zeitalter des spiritualis intellectus anbricht, dann tritt das verborgene Innere der christlichen Religion in das helle Licht der geistigen Erkenntnis⁵¹⁾; dann wird die Erkenntnis von den äußereren Dingen weg nach innen gezogen, wo der Geist wohnt — ab exterioribus ad interiora trahuntur, ubi spiritus habitat⁵²⁾. Dann wird der Schleier vom Alten und Neuen Testament weggezogen; dann werden die Geheimnisse der Offenbarung, wie Joachim sagt, tiefer, innerer angeschaut — interius intueri —⁵³⁾ und „alle Geheimnisse und alle verborgenen Gerichte, über die sich die Men-

evacuata est mactatio agni pascalis in mactatione corporis Christi, ita in clarificatione spiritus sancti cessabit observatio omnis figure, ut non sequantur ultra homines figururas, sed illam simplicissimam veritatem, que significatur in igne, dicente domino: «Spiritus est deus et eos qui adorant eum in spiritu et veritate oportet adorare» (Joh. 4, 24). Ergo et lapides et ligna et carnes et pulvis et aqua vorabuntur ab igne.

50) C. lib. IV. c. 57 p. 58 b gleich PA 134: tamdiu enim ostenduntur figure quamdiu veritas figurarum consumata non est. Ubi autem incepit consumari quod prenuntiaverant figure, oportet ex toto evanescere figururas, ut fiat illud quod scriptum est: «sermonem breviatum faciet dominus super terram.» (Röm. 9, 28) Vgl. T. p. 86, 22 ff.: illud quod mandatum est nobis a Christo vel apostolis secundum fidem sacramentorum quantum ad ipsa sacramenta transitorium est et temporale, quod autem per ea sacrificatur (significatur?) eternum.

51) E. p. VII. p. 221 b zu Apoc. 22, 26: quod ergo dixit: «porte eius non claudentur per diem, nox enim non erit in ea, et afferent gloriam et honorem gentium in illam» ad septimam (ut iam dixi) etatem referendum est. Erunt enim tempore illo aperte ianue, quia publice patrebunt omnibus viscera pietatis, ut intret qui voluerit et efficiatur civis Hierusalem.

52) T. p. 117, 21 ff.: set et discipuli audientes querunt ubi habitet magister, quia qui divina inspiratione tanguntur, revera ubi habitet Spiritus vigilanter inquirunt, porro ubi hoc sciant, venire inde invitantur a Domino, quia nisi ab exterioribus ad interiora trahantur, ubi Spiritus habitet, non agnoscent. habitat enim non in manufactis, sed in aula hominis interioris, ut «spiritualibus spiritualia comparans» ostendere illis queat omnem plenitudinem veritatis.

53) T. p. 190, 7 ff.: quid est videre celum apertum nisi vetus et novum Testamentum que animalibus hominibus clausa sunt, amota ianua littere, interius intueri?

schen in diesem gegenwärtigen Leben wundern, werden für alle unverhüllt sein an jenem Tage“⁵⁴⁾.

Nur zwei Momente seien aus den vielen Problemen dieser Sakramentsanschauung noch herausgehoben:

1. Die Sakramentsanschauung Joachims steht ganz unter dem Einfluß des Wortes Joh. 6, 54: das Fleisch ist nichts nütze. Der ganze Nachdruck seiner Sakramentsanschauung liegt auf dem Geist. Der Geist aber ist nicht als abstraktes Formprinzip gefaßt, sondern als das Prinzip der geschichtlichen Entfaltung der Kirche. Es ist also derselbe Geist, der dem Sakrament in der Zeit der Papstkirche seine Kraft gibt, und der in der Zeit der Geistkirche das Sakrament aufhebt, derselbe Geist, der in der Zeit der Papstkirche in der Verhüllung des Fleisches erscheint und in der Zeit der Geistkirche die reine Erkenntnis dessen bringt, was das Sakrament bedeutet. Dem Fleisch Christi der zweiten Zeit entspricht der Geist Christi der dritten Zeit. Aus der Interpretation der genannten Johannesstelle zieht also Joachim den kühnen Schluß: „Wenn schon im Fleisch Christi selbst der Buchstabe vom Geist verschlungen wird, um wieviel mehr in den anderen Dingen. ... wir behaupten also nicht, daß die Dinge selbst, die aus der Ganzheit sind, abgeschafft werden müßten — consummandas —, sondern wir behaupten: eben die Bilder jener Dinge müssen vergehen, für welche sie hauptsächlich

54) E. pars VII p. 221 a zu Apoc. 22, 24: quecunque etenim archana, quecunque occulta iudicia admirantur homines in hac vita presenti, n u d a erunt omnibus in die illo, et a b s q u e e n i g m a t e manifesta, quia vero quod futurum erit in ea post diem ipsum, et maxime in tempore illo, quo statuentur in ea porte, incipiet c o n s u m a r i . Vgl. C. lib. c. 67. p. 96: ... quia perfectio religionis illius ecclesie vincet aliorum omnium et temporum et ordinem religionum. quod notandum quod in tertio statu n u d a erunt mysteria et aperta fidelibus, quia per singulas etates mundi multiplicatus scientia sicut scriptum est: «pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia.» (Dan. 12.) Zu der Auflösung der Sakramente vgl. auch Grundmann S. 114 und 115, wo vor allem auf C. lib. V. c. 89 p. 118 a und C. lib. V. c. 74 p. 103 c gleich PA 155 hingewiesen wird: ... et omnino pulvis et aqua hoc est littera hystorica utriusque testamenti ad aliquid s i g n a n d u m potius quam ut ipsa littera sciretur simpliciter propter res gestas edita est a spiritu sancto: hoc est ut in eis presentaretur nobis spiritualis intellectus, qui est ignis divinus per quem «spiritualis homo iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur».

geschrieben wurden, um etwas Geistiges zu bezeichnen⁵⁵⁾.“ Joachim benutzt also die Johannesworte nicht, um die zeitgenössische Sakramentenlehre zu kritisieren, sondern sieht in ihnen den Hinweis auf eine Zeit, wo das Fleisch und der Buchstabe vom Geist verschlungen werden und der intellectus spiritualis die res selbst erkennen läßt⁵⁶⁾.

2. Auch die Ablösung und Aufhebung der Sakamente wird an einem geschichtstypologischen Beispiel entwickelt, das deshalb wichtig ist, weil von ihm aus die Erwartung Joachims von der Wiederkunft des Elias verständlich wird, nämlich an dem geschichtslogischen Verhältnis von Johannes dem Täufer und Elias. Johannes der Täufer ist als der Bringer der Wassertaufe der Typus des zweiten status; Elias, auf dessen Geheiß das Feuer vom Himmel fiel, ist der Typus des dritten status, in dem das Feuer des heiligen Geistes vom Himmel fällt und alles Fleischliche und Buchstäbliche verzehrt. Wie Johannes der initiator der Sakramentenkirche, so ist Elias der initiator der Geist-

55) C. lib. V. c. 74 gleich PA 135: *si quidem inter cetera que nobis secundum litteram mansura in eternum exhibet catholica fides, illud est precipue venerandum, quod credimus de carne Christi, que sic assumpta est in unitate persone, ut maneat in eternum. et tamen cum diceret discipulis suis: «qui non manducat carnem meam» etc. ... et hii qui circumstabant et audiebant intelligerent carnaliter dictum et propter hoc aliqui abirent retro, ut ostenderet carnalem intellectum devorandum esse a spirituali, subiecit et ait: «spiritus est, qui vivificat, caro autem non prodest quicquam» (Joh. 6, 54). Unde apostolus: «littera occidit, spiritus autem vivificat» (II. Kor. 3, 6). quodsi in ipsa carne Christi littera devoratur a spiritu, quanto magis in aliis rebus? non igitur res ipsas, que sunt ex toto, quod absit, dicimus consumandas, sed dicimus oportere transire ipsas earum ymagines, pro quibus precipue scripte sunt ad designandum aliquid spirituale.*

56) Trotz der Erkenntnis, daß die Sakamente als die einer niederen Stufe des christlichen Lebens angehörigen Formen verschwinden werden, warnt Joachim, da er ihre geschichtliche Notwendigkeit für seine eigene Zeit kennt, ausdrücklich vor ihrer Geringschätzung. T. p. 198, 4: non parvipendenda sunt fidelibus sacramenta Ecclesie, quia non sunt ab ipso Christo aut sanctis apostolis constituta, cum eo docente et sugerente constituta esse sciamus, de quo Dominus ait: «Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem». Vgl. lib. V. c. 117 p. 132 d (PA 117) ... n u d a erunt omnia et manifesta ... iam enim videre incipient «facie ad faciem» ea quae antiqui patres nostri viderunt «per speculum in enigmate».

kirche⁵⁷). Derselbe Johannes, der die Wassertaufe bringt, weist auf den kommenden hin, der mit dem heiligen Geist und mit dem Feuer tauft. Wie also die Wassertaufe des Johannes und die Geist- und Feuertaufe des Elias in dem Verhältnis von Verheißung und Erfüllung stehen, so steht der status der Sakramentskirche zum status der Geistkirche im Verhältnis von Verheißung und Erfüllung. Schließlich: wie Johannes eine geschichtliche Person war, die zu der ihr im Heilsplan vorgesriebenen Zeit auftrat, so wird auch zu seiner Zeit, d. h. am Ende der 42 Generationen der Sakramentskirche, Elias als eine geschichtliche Figur auftreten und den status des Geistes eröffnen⁵⁸). In einer anderen Darstellung dieser Relation sagt Joa-

57) E. p. II p. 118 b zu Apoc. 6, 12: quia vero Iohannes, qui de tribu levitica manifeste ortus est, ordinem clericorum designat, presertim cum ipse Iohannes missus sit a deo baptizare in aqua, quod proprie pertinet ad sacerdotes ecclesie, Helyas, cuius prosapia inventa est, ordinem prenotat contemplantium; significari per lunam id quod per Ioannem, id vero per solem quod per Helyam, satis admodum clarum est et sine intellectu perspicuum. Designatur autem per Ioannem sicut et per lunam clericorum ecclesia propter defectum active vite, per Helyam vero sicut et per solem ordo monastidus propter claritatem et constantiam vite contemplative ...

58) E. zu Apoc. 2, 1 p. 57 d, vgl. auch die im Protokoll von Anagni exzerperte Stelle aus dem introd. E. c. de vii. tempore et vii. signaculo (PA 153): Illa visio que in viii. loco sequuta est, in qua promitebatur iusticia sempiterna et abolitio culpe, ex parte non ex toto in primo adventu domini completa est, in quo baptismus sacramentalis, qui in aqua suscipitur, exteriora et actualia crimina, sicut aqua lutum emendat; sed maior est ille, qui revelatus est in igne, quo etiam cogitationum rubiginem apertiori et efficaciiori gratia emundari oporteat, qui quidem in secundo statu vix in paucis hominibus operata est, in tertio sollemniter aperte revelanda est, ut quo mundi finis urget et vicinitas regni, eo maiori pietate populus christianus eniteat et ad venturi susceptionem regis preparatus occurrat. Unde et per prophetam dicitur (Mal. 4, 5–6): «Ecce mittam vobis Heliam ...» Tale est enim ac si diceret: Iohannes baptista venturus est in aqua, quinimmo ille baptista quem designat Iohannes, hoc est unigenitus dei filius, ... oportet quod sequatur Helyas, ut arguat mundum de peccato, de iusticia et de iudicio (Joh. 16, 8) et convertat corda dura et inveterata peccatis ad innocentiam parvulorum et emundet oculos mentis ab immundis effectibus et doceat illos omnem plenitudinem veritatis ... Aufschlußreich ist auch die Stelle C. lib. V c. 74 p. 103 b: nam neque usus panis et carnis neque potus vini et aque neque unctio olei eterna est. est autem eternum id quod designatur in ipsis. Si autem et ipse res et usus earum transitoria sunt, id autem quod designatur in eis sine fine mansurum, merito universa illa

him: „Wie das Gleichnis — similitudo — des roten Meeres, in dem die Ägypter umkamen, im zweiten status sich erfüllte, so erfüllte sich das Gleichnis des Jordanwassers, in dem Christus getauft wurde, im dritten, das Gleichnis des Feuers des Elias aber muß sich im zukünftigen Leben erfüllen⁵⁹⁾.“ „Bei der ersten Ankunft des Herrn... wurde allgemein die Gnade geschenkt, welche im Wasser und der Taube bedeutet wird... Am Beginn des dritten status, der bereits nahe, ja schon gegenwärtig ist, muß den Gläubigen die Gnade gegeben werden, welche in der Luft bezeichnet wird (das bezieht sich auf das Brausen in der Luft am Tag der Ausgießung des Hl. Geistes) und es müssen sich viele Geheimnisse erfüllen, welche den Aposteln am Pfingsttage gezeigt wurden. An jenem jüngsten Tage aber, an welchem die allgemeine und letzte Auferstehung der Toten sein wird, muß sich die Gnade enthüllen, die bezeichnet wird im Feuer⁶⁰⁾.“

IV. Die Sukzessionsidee.

Indem Joachim die kirdliche Eschatologie auf Grund seiner Anschauung von der Geschichte als der Selbstexplikation des Geistes dahin umbildet, daß das Reich des Geistes als die geschichtliche Endform der christlichen Religion bestimmt wird, welche die Herrschaft der Papstkirche ablöst, röhrt Joachim an

devorantur abigne: ipse autem ignis statutus solus in die illo vivit in electorum cordibus et manet in eternum. Et quamvis multa sint visibilia, que secundum quod traditum est nobis in littera utriusque testamenti mansura sint in eternum, non tamen in eo statu in quo sunt, mansura sunt in eternum, sed in eo potius que futura sunt... es folgt die oben (s. Text) zitierte Stelle.

59) C. lib. V pars 1 p. 84 ab: ... quomodo itaque ipse dicit: ioannes quidem baptizavit aqua, vos autem baptizabimini spiritu sancto, cum a que adhuc baptismus necessarius sit, nisi quia id quod ioannes significat in statu secundo agendum erat per Christum, et id quod designat dominus consumandum erat in statu tertio per spiritum sanctum, ut compleretur illud quod ipse ait: «multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. cum autem venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.»

60) Ib., vgl. auch C. lib. V. c. 69 p. 97 a—d: Helias significat Christum Iesum, sed in spiritu potius quam adhuc moriturum, si quidem designare moriturum alius in spiritu eius Helias missus est utique ille de quo dixit angelus Zacharie: «ipse prebit ante illum in spiritu et virtute Helie...» significavit enim Ioannes in Christo id quod mori potuit et affligi, Helias id quod est immortale et manet invincibile in eternum.

einen der Grundpfeiler der religiösen Selbstdeutung der katholischen Kirche, an die Idee der Sukzession.

Nach der kirchlichen Interpretation ist der Papst *vicarius Christi*, eine Deutung, die zur Zeit Joachims nicht nur den Anspruch auf die geistliche, sondern auch den Anspruch auf die politische Weltherrschaft in sich schloß. An der Institution des Papsttums hängt die Existenz der Kirche nicht nur im organisatorischen, sondern primär im dogmatischen Sinn. Der kirchlichen Anschauung von der Sukzession liegt notwendigerweise der Anspruch zugrunde, daß die Sukzession der *vicarii Christi* dauern wird, solange die Welt besteht, d. h. dogmatisch gesehen bis zur zweiten Wiederkunft Christi⁶¹⁾.

Wenn für Joachim das Reich des Geistes das vorherbestimmte Endziel einer Geschichtsökonomie ist und damit die Geistkirche als die zukünftige, vollkommenste menschliche Gesellschaftsordnung bestimmt wird, so heißt das, daß der Anspruch der Papstkirche, die bis zum Weltende gültige einzige soziologische Gestalt der christlichen Religion zu sein, damit aufgehoben wird. Vielmehr unterliegt innerhalb der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft auf das konkrete geschichtliche Ziel der Geistkirche hin die Institution des Papsttums demselben Gesetz der geschichtslogischen Ablösung und Verwandlung, dem alle geschichtlichen Ordnungen unterliegen.

Nach Joachim ist also die Institution des Papsttums auf die zweite Weltzeit beschränkt. Zwar kommt innerhalb der bestehenden Kirche der zweiten Weltzeit dem Papsttum die Heilsfunktion im höchsten und ausschließlichsten Sinne zu, und es ist wieder nachdrücklich zu betonen, daß sich nirgends bei Joachim Spuren einer Kritik des zeitgenössischen Papsttums als Institution finden. Die Beschränkung der Institution des Papsttums auf die zweite Zeit bedeutet aber andererseits, daß es im dritten Reich keine Päpste mehr geben wird⁶²⁾.

Da aber die ganze Heilsgeschichte trotz aller Verwandlung und Ablösung der religiösen und soziologischen Formen doch die Ge-

61) Die moderne Formulierung in der *constitutio dogmatica I de Ecclesia Christi c. 2 de primatus perpetuitate, Conc. Vaticanum 1870, sessio IV. Denzinger 1824.*

62) s. S. 57 ff., 60, 79.

schichte der einen Kirche Christi bleibt, die sich durch die drei Zeiten zu ihrer wahren geistigen Form durchringt, und in diesem Entwicklungsprozeß der Geschichte die einzelnen Reiche in einer organischen Ablösung aufeinander folgen, so erfährt damit die Idee der Sukzession eine geschichtslogische Verwandlung: der *ordo spiritualis* als solcher tritt die Sukzession der Päpste an. Im *ordo spiritualis* ist also die Institution des Papsttums dadurch aufgehoben, daß an Stelle einer Person der ganze *ordo* die Sukzession der Päpste antritt.

Das bedeutet, daß die Idee der Sukzession von der konkreten Beziehung auf den römischen Papst gelöst und zu einem universellen geschichtstheologischen Prinzip erhoben wird. So sagt Joachim: „Wenn ein *ordo* — d. h. eine bestimmte Form der christlichen Religion — beginnt, Institution zu werden, so bewahrt er denselben Namen, solange in derselben Form die Sukzession nicht aufhört. Wenn aber einige aus ihm hervorgehen und eine andere, bessere Form annehmen, so sagt man nicht mehr, sie gehören zum selben *ordo*, sondern zu einem andern, der aus diesem hervor-
ging“⁶³⁾.“

Das Hervorgehen einer neuen Form der christlichen Religion aus der alten Form fällt also nicht unter den Begriff der direkten Personal-Sukzession, da ja die neue Form die alte aufhebt und damit in dieser die Personal-Sukzession zum Stillstand bringt, vielmehr tritt der ganze neue *ordo* als solcher die Sukzession des alten an, indem jetzt der neue *ordo* Träger der Heilsfunktion ist, die bisher dem alten *ordo* zufiel.

Gleichzeitig erkennt also Joachim rückhaltlos die Institution der Papstkirche und den auf die Idee der Sukzession begründeten Anspruch des Papstes an, der *vicarius Christi* zu sein. Gleichzeitig weiß er aber, daß in einer kommenden Zeit eine höhere Ordnung des christlichen Lebens die Sukzession der römischen Papstkirche antreten wird, in der sich das, was jetzt Sakrament, Gleichnis und Zeichen ist, in seiner vollen geistigen Wirklichkeit entfalten wird. Für einen Angehörigen der zweiten Zeit, der selber der Papstkirche unterstellt ist, erhebt sich notwendig die Frage: Ist das zukünftige Verschwinden der Papstkirche nicht

63) T. p. 87, 16 ff.

bedauerlich? Diese Frage findet sich tatsächlich bei Joachim in folgender Weise: „Soll der ordo, der sieht, daß eine solche Frucht (sc. wie die Geistkirche) aus ihm hervorgeht, Schmerz darüber empfinden, daß in ihm die teilweise Vollendung aufhört zu sein, wo die universelle Vollendung nachfolgt⁶⁴⁾?“ D. h.: soll die Kirche in der Einsicht der geschichtlichen Begrenztheit ihrer Heilsfunktion bedauern, daß aus ihr das Reich der Vollendung hervorgehen wird? Soll die Kirche aus Gründen bloßer Selbsterhaltung das Verharren in einer niedrigeren Form der christlichen Religion der Verwandlung in eine höhere Form vorziehen? Die Antwort Joachims lautet: „Niemals, niemals, niemals geschehe das der Nachfolge Petri, daß sie verfaule vor Neid über die Vollendung des ordo spiritualis.“

Auf Grund der Erkenntnis des Ziels der geschichtlichen Entwicklung bestimmt Joachim nicht nur die mutmaßliche Abfolge der Kulturen und Formen der christlichen Religion voraus, sondern begründet auch die Notwendigkeit dieser Ablösung und ihren geschichtslogischen Verlauf. Insofern das dritte Reich der Vollendung noch aussteht, die Sakamente noch nicht enthüllt sind, die Zeichen noch nicht gedeutet sind, weist der zweite status als solcher auf die Notwendigkeit seiner Ablösung durch eine Geistkirche hin, in der sich alles erfüllen wird. Vor allem das Faktum, daß die Kirche predigt und in ihrer Predigt eine Religion und eine Ethik verkündigt, die sie selbst nicht in ihrem vollen Umfang erfüllt, ist an sich schon ein Hinweis auf ihre zukünftige Überhöhung in der Geistkirche des dritten status, in der der Inhalt der Verkündigung der Papstkirche geschichtliche Wirklichkeit wird. „semper enim Petri successio affectet videre completum quod predicat⁶⁵⁾.“

64) ib.

65) T. p. 86, 7 ff.: semper enim Petri successio affectat videre completum quod predicat et cum dabitur ei videre quod optat ut videlicet ita videat confirmatum donum Spiritus sancti in populo Christiano, sicut futurum credimus in adventu Helie, qui venturus est omnia consumare, videns sanctum illum ordinem quem ecclesia peperit spiritualis quasi de abditis presipii locis venientem ad lucem, accipiet eum in ulnas fidei et dilectionis sue et pronuntiabit in eo esse illum vivificantem Spiritum in quo est salus mundi qui et loquitur in eo ad predicandum evangelium Regni in universo mundo (Apoc. 4, 6).

Das bedeutet politisch gesehen die Notwendigkeit einer Anerkennung des jungen *ordo spiritualis* (dessen Vorläufer Joachim in der Cisterzienserreform seiner eigenen Zeit sieht) von seiten der Kirche und die Forderung seines Schutzes von seiten der Kurie.

Damit zeichnet Joachim in wahrhaft prophetischer Weise die Richtlinien für die kirchenpolitische Haltung der Kurie gegenüber der jung-franziskanischen Bewegung vor. In dem Verhältnis von Jesus und Symeon bei der Darbringung Jesu im Tempel sieht Joachim die typologische Darstellung der zukünftigen Auseinandersetzung der Kirche mit dem *ordo spiritualis*. „Der Greis Symeon wird den Knaben in seine Arme nehmen, wenn die Nachfolger Petri, denen das Vorrecht des Glaubens und die Unterscheidung von Heilig und Unheilig gegeben ist, jenen Orden, der den Spuren Christi folgt in der Kraft des Geistes, sehen und ihn in den Schutz ihrer Autorität aufnehmen werden und ihn mit den Worten ihres Zeugnisses bestätigen, indem sie kundtun, daß in ihm sich die Sprüche der Propheten erfüllen müssen, unter denen es heißt: „das Reich, das über allem Himmel ist, wird dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben“⁶⁶⁾.“

Zwei Momente treten an dieser Sukzessionsidee noch besonders hervor.

1. Zur Bestimmung der geschichtlichen Ablösung von Papstkirche und Geistkirche dient sehr häufig bei Joachim der Begriff des „Absterbens“. Dieser Begriff steht mit der Sukzessionsidee ☉

66) T. p. 86, 26 ff.: ergo cum talis puer manifestatus fuerit in ecclesia dei, qui sit utique contemplativus, iustus, sapiens, spiritualis et qui ita possit succedere episcoporum ordinii, possit a Domino ad se secundum in vita activa, quomodo regi David successit Salomon, quomodo Petro principi apostolorum Iohannes Evangelista, quin pocius quomodo ipse Christus Iohanni Baptiste, letus et confortatus sustinebit equanimiter in quibus et patietur et tormenta Antichristi, sciens illud quod ait sibi in Petro Dominus suus: «cum senueris, alias te cinget et ducet quo tu non vis» (Joh. 21, 18). (87,9 ff.) quasi ergo in ulnas suas suscipiet puerum senex Symeon cum successores Petri, quibus data est prerogativa fidei et discernere inter sanctum et prophanum, videntes illum ordinem qui imitatur vestigia Christi, in virtute spirituali, sustentabit eum munimine auctoritatis sue et confirmabit verbis testimonii sui annuncians complenda esse in ipso vaticinia prophetarum, de quibus est illud: «regnum quod est super omne celum dabitur populo sanctorum Altissimi.» (Dan. 7, 27.)

in einem Zusammenhang, der aus folgender Stelle, zu der sich bei Joachim außerordentlich viele Parallelen finden, am deutlichsten hervorgeht: Joachim führt aus⁶⁷): wie David die Sukzession Sauls, wie der Evangelist Johannes die Sukzession des Petrus antritt, so tritt der ordo der *viri spirituales* die Sukzession der Bischöfe an. Das Antreten der Sukzession setzt jeweils das Absterben der Person voraus, deren Sukzession angetreten wird. Wie Petrus auf Grund der Verheißung des Herrn den Märtyrer Tod stirbt, Johannes aber ihn lang überlebt, so stirbt die Papstkirche, deren geschichtstypologischer Exponent Petrus ist, ab, die Geistkirche lebt weiter bis zum Ende der Welt, „et erit dominatio populi sanctorum . . . in ipso enim erit tunc successio romani pontificis a mari usque ad mare et a flumine usque ad terminos orbis terrarum“⁶⁸).

2. Dieses Absterben wird nun gesehen im Rahmen einer Geschichtsdialektik, nach der sich die Geschichte im Prozeß eines ständigen Verfalls und einer beständigen inneren Selbstverjüngung befindet. Jedem ordo ist eine bestimmte geschichtliche Heilsfunktion zugeteilt. Vergißt er diese Heilsfunktion zu erfüllen und verfällt er, so schafft sich der Geist aus ihm heraus einen neuen ordo, der bestimmt ist, die Mission durchzuführen, an deren Verwirklichung der vorhergehende ordo gescheitert ist⁶⁹).

67) ib. T. p. 86, 26.

68) Vgl. C. lib. V. c. 57 p. 89 a. Vgl. auch P. lib. ii p. 267 c.: ubi autem pertransierit quod significat Petrus, sequens deum cum cruce sua succedit manifeste quod designat Ioannes, und introd. E. c. 24 p. 22 b: . . . si ergo obeunte Petro succederet in fide ioannes (hoc est): si eodem tempore vocaretur ioannes, quo pateretur petrus, daretur manifeste intelligi, ita absolute secundum statum pertinere ad filium, quomodo tertium ad spiritum sanctum. Vgl. C. lib. V. c. 62 p. 92 d: Prius ergo regnavit David in Ebron et postea in Hierusalem, quia occurrit pontificibus romanis presse ecclesie laborantium, postea ecclesie quiescentium, prius desudantium in vita activa, postea exultantium in vita contemplativa. Verumtamen etsi illi prius incipiunt, non tamen mox desinunt incipientibus istis. Nach dem Gesetz der Überschneidung werden die Päpste nicht sofort mit dem Eintritt des dritten Reiches aufhören, sondern die Papstkirche wird allmählich, d. h. nicht auf dem Weg einer Revolution, in die Geistkirche übergehen.

69) E pars I p. 80 a. Quocirca si unumquemque illorum iudicandum a domino pro delictis suis sequutus est ordo alia qui statueretur pro

V. Der Begriff der Verwandlung.

In der näheren Bestimmung der Art der geschichtlichen Entwicklung findet sich neben dem Begriff der Erfüllung und dem der Sukzession als eine weitere Kategorie der joachitischen Geschichtslogik der Begriff der Verwandlung, und zwar dem Geschichtsthema entsprechend in der doppelten Beziehung auf die Verwandlung der religiösen Gruppen und soziologischen Formen und die Verwandlung der entsprechenden Formen der Erkenntnis.

Diesem Begriff der Verwandlung sind einige andere Begriffe vorgelagert, die allgemein den Prozeß der Veränderung näher ausführen:

Zunächst sei hier auf den scheinbar indifferenten Begriff des transire hingewiesen, mit dem sich sehr oft bei Joachim die Ablösung der Papstkirche durch die Geistkirche bezeichnet findet. Dieser Begriff ist aber vieldeutig, je nachdem das transire den Eintritt in eine neue geschichtliche Seinsform oder ein Absterben und Zunichtewerden bezeichnet.

Die erste Bedeutung findet sich bei Joachim durchgeführt in der Darstellung des Verhältnisses der einzelnen religiösen Gruppen innerhalb der Kirche. Bei der Hinordnung der einzelnen Gruppen auf ihr höchstes Ziel hin — die *vita contemplativa* der Mönche — betont Joachim die Aufgabe der unteren Gruppen, in die höchste bzw. in die höhere „überzugehen“ — *transire* —⁷⁰⁾. Das transire umfaßt also zwei Momente: einmal die Veränderung der Lebens- und Gesellschaftsform überhaupt durch das Eintreten in eine andere Lebensordnung — daher kann transire identisch werden mit *mutare vitam*⁷¹⁾ —; zweitens ist aber in der Art der Veränderung bereits umgesetzt, daß der neue *ordo* gegenüber dem vorhergehenden eine höhere, geistigere Stufe darstellt.

eo, non est dubium quin et quinti ordinis appropinquate ruina suscitetur alius, qui sit pro eo, et accipiat pro eo missionem quam iste consequi non est dignus.

70) S. Anm. 74 u. 86.

71) P. lib. II p. 251 b.

Die zweite Bedeutung ist eine weitaus häufigere. Das transire bedeutet dort das Absterben, Verschwinden, Vergehen des geringeren status, nachdem der höhere seine Sukzession angetreten hat. So heißt es etwa bei Joachim⁷²⁾: „erit etiam in illo sabbato illud, quod supra commemoravi: orietur in diebus eius iustitia et habundantia pacis, donec auferatur luna (Ps. 71, 7), id est, donec transeat ex toto vita activa et adducatur iusticia semperiterna“, oder an einer anderen Stelle⁷³⁾ „cum defectu secundi status in sex etatibus mundi transit exercitatio vite active et incipiet convalescere fructus vite contemplative“.

Aber auch hier ist die geschichtslogische Abhängigkeit und die gegenseitige Bedingung der beiden ordines deutlich genug unterstrichen: das absterbende Alte und das entstehende Neue verhalten sich so zueinander, daß das Neue aus dem Alten entsteht und die höhere Form die Sukzession der alten in toto antritt. „Rom ist zum neuen Jerusalem gemacht worden, in dem auch Christus regiert, bis die 40 Jahre (d. h. die 1200 Jahre der Kirche) erfüllt sind, nicht weil nach der Erfüllung der Generationen des zweiten status, die in den 40 Jahren bezeichnet sind, gleich die Welt unterginge, sondern weil das verschwinden — transire — wird, was in David bezeichnet ist, die Zeit des Kampfes, die sich auf die sechste Zeit (des zweiten status) bezieht, und weil das nachfolgen wird — succedit —, was Salomon bedeutet, nämlich die Zeit des Friedens, welche den Auserwählten in der siebten Zeit gegeben wird⁷⁴⁾.“

72) C. lib. V. c. 68 p. 96 d (PA 117). An dieser Stelle wird der Sinn des transire in der Geschichtsphilosophie des Joachim besonders deutlich.

73) introd. E. c. 20 p. 19 b.

74) C. lib. V. c. 60 p. 91 d, vgl. E zu Apoc. 1, 28 p. 50 d: at si ea que de sexto tempore prolata sunt, cum de splendore vultus domini ageretur, prosequi volumus, ad tertium profecto statum transmeare compellimur, de cuius tamen intellectu parum quid assignare sufficimus, quia qualiter ordo ipse futurus qui erit in reliquiis iudeorum et gentium ad instar ecclesie, que presens est, distinguendus sit, ita nos modo assignare nequimus, quomodo que a tempore apostolorum usque nunc in hac ecclesia gentium gesta sunt, a doctoribus primitive ecclesie assignari non poterant. P. lib. II. p. 253 d: exire de synagoga iudeorum, hoc illorum christianorum est, qui moribus egyptii sunt et carnales iudei; ut quomodo apostoli et successores eorum per multas tribulationes illarum temporum

Die geschichtslogische Bezogenheit der ordines ist auch da immer vorausgesetzt, wo das transire einfach als eine Aufeinanderfolge von Alt und Neu geschaut wird, wie etwa in der folgenden, auch im Protokoll von Anagni exzerpierten Stelle, an der es heißt: „Wie seit Johannes dem Täufer nach Erfüllung des Alten das Neue erschien, so ist auch jetzt als alt — veraltet — zu beurteilen, was bisher vorbeiging — que transierunt usque modo — im Hinblick auf das Neue, was der Herr auf Erden tun wird⁷⁵⁾.“ Bei Joachim selbst wird auch noch keine revolutionäre Folgerung aus dem Gedanken der Verwandlung gezogen. Wenn der angelus ascendens habens signum dei vivi⁷⁶⁾ bei Joachim auf den novus dux gedeutet wird, dem die volle Freiheit gegeben wird, die christliche Religion zu erneuern — plena libertas ad innovandam christianam religionem⁷⁷⁾ —, so bedeutet das nicht, daß der novus dux eine revolutionäre Umorganisation der christlichen Kirche vornehmen und von sich aus Neuerungen einführen wird, sondern daß er der Führer einer geistigen Erneuerung sein wird, in der das offenbar werden wird, was in der Kirche in Zeichen und Sakramenten verhüllt war.

Bei Joachim verhindert also sein eigenes Geschichtsschema, nach dem er sich selbst willig der zweiten Zeit und ihrer Kirche einordnet, den Ausbruch der revolutionären Ideen; ein Recht, die revolutionäre Konsequenz aus seiner Geschichtsmetaphysik zu ziehen, hatten erst die Spiritualen der nächsten Generation,

pervenerunt usque ad illud, ut Romanum obtinerent imperium, siquidem a diebus Sancti Silvestri usque ad presens Petrus piscator quondam Rome dinoscitur imperasse, ita et nos per multas tribulationes transeamus ad celeste imperium, sive etiam temporaliiter ad beatam illam visionem pacis que erit in tertio statu seculi, ad regnum illud pacificum, de quo dicit angelus Danieli: «Regnum quod est super omne celum dabitur populo sanctorum altissimi.» P. lib. II p. 254 c: tertium celum est spiritualis intellectus qui docet nos exire de Egypto presentis seculi et transire per arcam viam deserti que ducit ad vitam et ire in supernam Hyerasalem. Vgl. auch P. lib. II p. 249 cd: ordo clericorum secundum aliquam sui partem in hoc secundo statu claruit in castitate quasi centum annis, hoc est duobus iubileis, qui faciunt decem denarios, in itinere manet, quia oportet illos pertransire secundum quoad tertium statum antequam videant diem illum.

75) C. lib. II tr. 2 c. 7 p. 22 d (PA 105).

76) Apoc. 7, 2.

77) C. lib. IV. c. 31. p. 56 b.

die in sich selbst die Verheißung Joachims vom ordo spiritualis erfüllt sahen und von dem Bewußtsein aus, selbst schon dem dritten Reich anzugehören, die Geschichtsphilosophie Joachims in der Deutung ihrer eigenen Zeit spekulativ weiterführten.

Der Begriff der Verwandlung selbst ist besonders in der Darstellung der Ablösung der Buchreligion durch die Geistreligion geläufig. Das geht darauf zurück, daß sowohl in der expositio wie in der concordia und dem tractatus das Wunder von Kana, die Verwandlung von Wasser zu Wein, als das Urbild der Verwandlung des Buchstabens der Schrift in den intellectus spiritualis gedeutet wird. Ich zitiere die Hauptstelle⁷⁸⁾: „Jener Zeit, welche die Zeit der Gnade heißt, ging der Buchstabe des früheren Testamentes voran, und jener (kommenden Zeit), welche die Zeit einer noch größeren Gnade sein wird, . . . ging der Buchstabe des Neuen Testamentes voran. So ist einst der Buchstabe des Gesetzes in Wein verwandelt worden, und viel stärker wird beim Eintreffen jener Zeit das Wasser der Worte des Evangeliums in Wein verwandelt werden nach dem Wort des Apostels: Wenn aber kommen wird das Vollendete, wird das Stückwerk zunichte werden⁷⁹⁾.“ Als Parallele zu dieser Verwandlung erscheint auch die Verwandlung des Wassers in Feuer, die sich auf dem Altar des Priesters Nehemia ereignet hat⁸⁰⁾. Der in solchem Zusammen-

78) T. p. 191, 6 ff.

79) An der gleichen Stelle führt Joachim aus, daß zu dem Stückwerk, das beim Anbruch des Reiches des Geistes zunichte werden wird, auch die Weisheit der doctores ecclesie gehört.

80) C. lib. II. tr. 1 c. 1 p. 7 b (PA 126): Construendum est nobis cum Helya altare de terra, ipsa terra collocanda est inferius, ut aqua desuper locari queat expectantibus nobis ignem de celo, qui consumat terram et aquam, expectantibus spiritualem intellectum, qui terrenam illam superficiem littore, que de terra est et de terra loquitur, evacuando consumat, et nihilominus evangelicam doctrinam designatam hic in aqua lambendo commutet, secundum quod illa aqua crassa quam posuit in altari Neemias sacerdos, conversa est in ignem, aut sicut in Chana Galilee aqua idriarum commutata est in vinum. oportet inquam nos in hoc opere altare testamenti prioris pro domo omnipotentis dei ordinate componere, fundentes et statuentes insuper aquam novi testamenti, aliud inter aliud, ac si rotaria infra rotam inesse per concordiam videatur, invisibilem autem spiritum exspectare desuper, que veluti de tertio celo ignem suum dirigat spiritualem, ut «veniente eo quod perfectum est, evacuetur quod ex parte est» (1. Kor. 15, 10). Vgl. auch T. p. 200, 8 ff.: ut si verbi gratia dicamus alicui duas esse vitas Ecclesie, unam activam in predicatione,

hang sich findende Begriff der commutatio evangelii meint nicht, wie Joachim später von den Spiritualen unterschoben wurde — z. B. im introductorius in evangelium eternum des Gerardino von Borgo San Donnino, s. u. S. 106 ff. — das Verfassen eines neuen Evangeliums in Buchform, sondern die Verwandlung der begrenzten Einsicht der zweiten Zeit in das volle Wissen der dritten Zeit, das der Geist den Erwählten schenken wird. Der Grundgedanke der Exegese des Wunders von Kana findet sich auch in der prinzipiellen Form ausgesprochen: „Unter allen Zeichen des Heiligen Geistes erscheinen die beiden folgenden als die hauptsächlichsten zur Festigung des Glaubens: das ist die Verwandlung des Buchstabens in die geistige Erkenntnis und die Kräftigung des schwindenden lebendigen Geistes im inneren Menschen durch einen deutlichen Hinweis, der durch ein Zeichen der Gnade bestätigt wird⁸¹⁾.“

Da der homo spiritualis der ist, der den intellectus spiritualis hat, so findet sich der Begriff der Verwandlung auch konkret auf die Person des homo spiritualis bezogen. Der Mensch, der vom Geist betroffen ist, erfährt in diesem Betroffensein eine radikale Verwandlung seines Wesens. Joachim sagt von ihm: „Er scheint nicht mehr ein Mensch, sondern ein Engel zu sein“⁸²⁾ und spricht an einer anderen Stelle von den vom Geist betroffenen Menschen als den *transcedentes humanam et evangelicam natu-*

alteram contemplativam in meditatione, quatinus per unam studeamus prodesse proximis, per alteram queramus adherere Deo, quandoquidem et Deum et proximum iubeamur diligere, suscipiat qui audit fideliter et catholicam atque spiritalem dicat esse doctrinam, nec tamen ut dicatur Lye et Rachelis fuisse intelligat in radice nec extimet verbum illud carnale mutatum esse a Spiritu in eloquium spiritale, veruntamen etsi istud non capitur a noviter converso, laudatur tamen sponsus Ecclesie Christus, quod aliter ipse egerit quam filii huius mundi, qui primo ponunt quod bonum est et postea quod deterius, nequaquam per letum vesperi perducentes ad leticiam matutinam, set per gaudium huius mundi trahentes miseros ad fletum eternum.

81) T. p. 309, 12 ff.

82) E zu Apoc. 2,8 p. 64a: *quod si spiritu loquente in spirituali homine in spiritualem transtulit intellectum, aqua potentialiter conversa in vinum iam non esse videtur homo, sed angelus, qui loquitur de gestis eisdem, dum id quod carnaliter sapiebatur in littera, superveniente quasi igne de celo, totum a spiritu devoratur.*

ram⁸³⁾. Was also in der Mystik als die Verschmelzung des göttlichen Funkens in der Seele mit dem reinen göttlichen Sein erscheint, das zeigt sich bei Joachim auf Grund der geschichtlichen Konzeption seines Geistgedankens als das geschichtliche Ziel der Zukunft und die zukünftige Erfüllung einer Verheißung. Die spiritualis intelligentia meint nicht die auf wenige Augenblicke begrenzte mystische Identität mit dem göttlichen Sein, sondern den geistigen habitus des Menschen der dritten Zeit. Das geistige Sein, das über dem Sein der Engel steht, bezieht sich also auf das geschichtliche Sein eines Menschen, der den intellectus spiritualis hat, und die Verwandlung bezeichnet einen geschichtlichen Prozeß, nicht eine Veränderung der Natur des Menschen, sondern seiner geistigen Erkenntnis⁸⁴⁾.

Auf Grund der geschichtlichen Natur des geistigen Seins wird der Begriff der Verwandlung zum geschichtslogischen Begriff und kommt als solcher in der Bestimmung der Grundgesetze der Geistesgeschichte vor. Das Gesetz: „oportet mutari vitam, quia mutari necesse est statum mundi“⁸⁵⁾ ist das Grundgesetz geschichtlichen Lebens überhaupt. Die gleiche Notwendigkeit der Wandlung wirkt sich in der Ablösung der Gesellschaftsordnungen und in der Ablösung der Erkenntnisformen aus: „oportet illum (sc. spiritum sanctum) immutare mentes nostras ... ut quodammodo non simus quod fuimus, sed alii esse incipiamus⁸⁶⁾.“

83) E pars 1 p. 73 d.

84) E pars vii p. 215 d zu Apoc. 21, 1: non quia aliud erit natura, sed quia alia erit pulchritudo et gloria.

85) C lib. V. tr. 2 c. 5 p. 21 c.

86) P. p. 260 a: Die beiden letztgenannten Stellen auch bei Grundmann. Analog dem Begriff der Verwandlung ist der Begriff der transfiguratio auf die geschichtliche Ablösung von Papstkirche und Geistkirche bezogen, und zwar auf Grund der typologischen Interpretation der Verklärungsgeschichte, so T. p. 307, 21 ff. und bes. T. p. 180, 1 ff.: qua in re quid aliud datur intelligi nisi quia Spiritus Sanctus qui primo instituit ordinem ecclesiasticum, designatum in Andrea et Petro, qui doceret simplicem populum elementa... sermonum Dei processu temporis voluit egredi in transfigurationem sanctam; Joachim versteht darunter den ordo der doctores, die die intelligentia spiritualis haben. Eine Verbindung der Begriffe des Absterbens und der Verwandlung findet sich in der Anschauung der Ablösung von Papstkirche und Geistkirche, die nach der Sulamith-Geschichte gedeutet ist. Dort erscheint die Papstkirche als der alte sterile David, der ordo spiritualis als die junge Sulamith, que iuncta est ei et non concepit ex eo nova religio. Der neue ordo

VI. Die Auferstehung als geschichtslogische Kategorie.

Wenn Joachim in der Geschichte der Kirche die Geschichte des Leibes Christi sieht, so beschränkt er sich in seiner geschichts-typologischen Deutung des Lebens Jesu nicht nur auf die Ereignisse zwischen Geburt und Tod, in denen etwa die moderne Leben-Jesu-Forschung auf Grund eines rationalistischen Geschichtsbegriffs die Geschichte Jesu abgegrenzt sieht, sondern umfaßt mit seiner Exegese das ganze metaphysische Geschick Christi, wie es kurz im zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses zusammengefaßt ist, zu dem also auch die Auferstehung und die Himmelfahrt gehört. Auf diese Weise wird die Auferstehung auch zur geschichtslogischen Kategorie, und zwar wieder in der doppelten Beziehung auf die geschichtliche Ablösung der religiösen Gruppen und Gesellschaftsformen und in Beziehung auf die Ablösung der verschiedenen Erkenntnisformen, wie sie den einzelnen Gruppen zugeordnet sind.

1. In Beziehung auf die Geschichte der Kirche lautet also dieser Gedanke: Was Christus in Leiden, Tod und Auferstehung widerfährt, das vollzieht sich auch an seinem Leib, der Kirche. Sie wird in der zweiten Zeit heimgesucht, stirbt ab, aber aus der verfallenden Kirche entsteht der *ordo spiritualis*, in der sie zu einer neuen geistigen Form aufersteht⁸⁷⁾.

hat also nichts von der Papstkirche „empfangen“, sondern ist trotz der Berührung mit ihr *libera et spiritualis*; in der neuen religio continetur pontifices potiti pace ecclesie. „Quia vero in servando ordine suo antiquus incipiet romanus pontifex frigescere pro senectute, extollentur adhuc aliqui ex hiis qui videbuntur esse strenui ad certamen, ut stent in regno ecclesie pro patre suo, sed non obtinebunt, quia non erit adhuc necesse regnare ordinem bellum in die pacis, sed magis oportebit religiosos transire in illum ordinem, qui designatus est in Salomone... non igitur quod absit deficet ecclesia petri que est thronus christi, sicut accidit natis mulierum in fine veteris testamenti, sed commutata in maiorem gloriam manebit stabilis in eternum. Hucusque finis primi status et secundi.“ C. lib. V. c. 65 p. 95 c.

87) T. p. 230, 8 ff.: *sicut Christus natus per multos labores et passiones pervenit ad resurrectionem, ita christianus populus post multas tribulationes que precurrunt transiturus est per aceriram passionem in fine huius sexte etatis atque hoc modo per acerrimos dolores, quos patietur in hora sua, perveniet ad gloriam resurrectionis, ascensurus non longe post cum Domino suo in celum et consecuturus illam plenitudinem Spiritus sancti, que ostensa est apostolis in die Pentecoste.*

In diesem Gedanken und nur hier innerhalb der Geschichtstheologie liegt der Ansatzpunkt der Verfallstheorie, deren Geschichte und geschichtsbildende Bedeutung Erich Seeberg in seinem Werk über Arnold im Zusammenhang mit der reformatorischen und mystischen Geschichtsdeutung dargestellt hat⁸⁸⁾.

Die Verfallsidie ist an zwei Stellen deutlich im Zusammenhang mit der Idee der Auferstehung auf die Geschichte der römischen Kirche angewandt, einmal anlässlich der typologischen Deutung der Auferweckung des Lazarus, weiter anlässlich der Exegese der Auferweckung des Giezi durch Helisaeus. Joachim bezieht die Auferweckung des Lazarus auf den „populus, qui nunc vocatur fidelis⁸⁹⁾, qui corruptitur tabe criminum et iacet mortuus in peccatis“ (ib.). Diese Interpretation setzt also ein recht pessimistisches Bild von Verfall der zeitgenössischen Kirche voraus. In der Logik der Interpretation liegt aber auch bereits der weitere Gedanke, daß die sterbende Kirche zu ihrer Zeit im *ordo spiritualis* des dritten status, d. h. in der Geistkirche wieder auferstehen wird.

Ähnlich liegt das Geschichtsbild bei der Interpretation des zweiten Typus der Auferstehung⁹⁰⁾: Elisa legt sich auf den toten Knaben, „os suum super os eius, et oculos suos super oculos eius, et manus suas super manus eius“ und erweckt ihn dadurch zum Leben. Genau so wird der heilige Geist die erstarrte und abgestorbene Kirche überformen und sie in sich zu neuem Leben erwecken. Auch bei diesem Gedanken ist ein Verfall und ein Absterben der Kirche des zweiten status vorausgesetzt.

Das sachliche Komplement der Verfallsidie ist die Idee der Reformation. Tatsächlich finden sich innerhalb der vielgestaltigen Geschichtsspekulationen Joachims auch Ansätze zu einer

← 88) Erich Seeberg, Gottfried Arnold, 1925, S. 264 ff.

89) T. p. 510, 11 ff.

90) C. lib. III pars 1 c. 18 p. 55 c: *Venit ergo Helyseus... et revicit, quia ubi venit plenitudo temporis spiritus sanctus, quem in nomine Christi misit pater ingressus domum sancte ecclesie, filios ipsius iacentes mortuos igne sue gratie callefecit eosque ab eterne mortis interitu erectos viventes incolumes matri ecclesie presentavit. Fecit hoc Helyseus post ascensum Helye. Fecit hoc spiritus sanctus post ascensionem domini in alta celorum, quod etiam usque ad presentis per prelatos sancte ecclesie adimplere non cessat.*

Reformationsidee, und zwar in der Gestalt des Gedankens einer Wiederherstellung der Zustände und Verhältnisse der Urge-meinde. Auf diesen Gedanken, der die Logik des Entwicklungsschemas scheinbar überschneidet, sei vor allem deshalb verwiesen, weil die Art des typologischen Denkens bei Joachim den Leser leicht dazu verführt, in seinen Spekulationen ein starres System zu suchen⁹¹⁾.

Die wichtigsten Stellen, an denen mir die Reformationsidee aufgefallen ist, stehen in der Concordia. Dort sieht Joachim in den beiden Söhnen der Rahel und Lia den typologischen Hinweis auf den kommenden Orden, einen Laien- und einen Kleriker-Orden. Beide werden regulariter leben, aber „nicht nach der Form der mönchischen Vollkommenheit, sondern nach der *institutio fidei christiana*“⁹²⁾. Diese *institutio fidei christiana* ist identisch mit der „allgemeinen Regel der Apostelgeschichte, von der es heißt: Die Menge der Gläubigen waren ein Herz und eine Seele“⁹³⁾. Die geistige Einstimmigkeit der Urgemeinde weist also auf die Existenz einer allgemein verbindlichen und allgemein erfüllbaren *regula christlichen Lebens*, „die der Allgemeinheit so angemessen war, daß sie auch die Verheirateten nicht ausschloß“⁹²⁾. Joachim zieht am Schluß der Exegese die Folgerung: (ib.) „oportet ergo adhuc fideles redire ad primam illam conversionem ecclesie saltem vel coactos timore et exspectatione que supervenient universo orbi: et nunc qui audit, audiat.“

Wir treffen also innerhalb der Verfalls- bzw. der Reformationsidee plötzlich auf eine ganz humanistische Ideengruppe, die etwas weiß von einem allgemeingültigen christlichen Lebensstil, einem „Wesen des Christentums“, und diese Urform in dem sämtlichen Lebensordnungen und Lebensständen umfassenden Lebensstil der Urgemeinde verwirklicht findet, und weiter, die in diesem „Wesen“ das Ziel der Reformation der verfallenden Kirche der eigenen Zeit sieht.

In einer anderen Beleuchtung erscheint die Reformationsidee an der zweiten Stelle: „Wenn aber nach Vollendung der Ver-

91) s. Buonaiuti a. O. S. 91.

92) C. lib. V. c. 43. p. 80 a.

93) C. lib. V. c. 86 p. 114 b.

suchung dem Hiob die gleiche Anzahl von Söhnen zurückerstattet wurde, die er vorher hatte, und wenn alles (andere), was er besessen hatte, verdoppelt wurde, so bezeichnet das, daß der status der Kirche reformiert werde auf die analoge Stufe — *gradus et similitudo* —, in der sie sich zur Zeit der Apostel befand, und daß sie sich erfreut an der Menge zweier Völker, das heißt der Juden und Nichtjuden. Denn bis jetzt verherrlichen nur die Nichtjuden Christus. Jener Tag aber bringt gleichermaßen die Erfüllung der Juden und Nichtjuden⁹³⁾.“ Auch hier ist also die Reformation der Kirche auf den status der Urkirche als das Ziel der Entwicklung gesehen; der Blick ruht hier aber nicht auf der Zusammenfassung der verschiedenen Stände, sondern der Zusammenfassung der Juden und Nichtjuden — die beide Träger der Verheißung sind — in der Kirche. Wie in der Urkirche eine christliche Lebensordnung bestand, in der Juden und Nichtjuden innerhalb der einen christlichen Kirche zusammengeschlossen waren, so wird auch die Endzeit den Zusammenschluß der Juden und Nichtjuden unter derselben geistigen Lebensordnung bringen und dadurch ein den urchristlichen Zuständen analoger status wiederhergestellt werden.

Die dritte Stelle ist deswegen wichtig, weil sie einen ausführlichen Plan bietet, wie sich das *redire ad formam illam*, d. h. die Rückkehr zur urchristlichen Form vollziehen könnte. Joachim entwirft den Grundriß einer christlichen Gemeindeordnung nach dem Bild eines Hauses mit sieben abgegrenzten Wohngruppen — *mansiones distincte* —: die erste für die *seniores*, die wegen ihres Alters einer besonderen Pflege bedürfen, die zweite für die *Jungen*, die als *ministri* fungieren, die dritte für die, die sich den *sacrae lectiones* widmen, die vierte für die *Spiritualen*, die geistliche Hymnen singen, die fünfte für die, die die kompromißlose *vita evangelica* leben und eine strenge Regel, sei es die des Hl. Benedikt oder die der Regularkanoniker befolgen, die sechste für die frommen Laien, die siebte für die *praelati*. In dieser Zusammenordnung der verschiedenen Gruppen innerhalb derselben Sozietät erscheint also Joachim die Analogie der apostolischen Einheit des christlichen Lebens⁹⁴⁾. Man sieht an die-

94) C. lib. V. c. 23 p. 71 d.

sem Beispiel, daß auch der Begriff der Reformation von dem geschichtlichen Denken Joachims aus umgeformt ist. Es soll sich bei der reformatio nicht um eine Nachahmung oder direkte Übertragung der urchristlichen Formen auf die gegenwärtige Kirche handeln, sondern um eine geschichtliche Analogie, die den veränderten religiösen und soziologischen Bedingungen der eigenen Zeit Rechnung trägt. Der Begriff der similitudo, d. h. der Begriff der geschichtslogischen Analogie eines früheren geschichtlichen status auf einer höheren geschichtlichen Ebene ist also für die joachitische Reformationsidee ausschlaggebend. Durch ihn wird die Reformationsidee auf die große Linie der joachitischen Geschichtstheologie zurückgeführt.

2. Nach dem Typus der Auferstehung wird auch das Verhältnis von Geist und Buchstabe, d. h. das Hervorgehen des intellectus spiritualis aus den beiden in Buchform existierenden Testamenten gedacht. In den beiden Testamenten liegt der intellectus spiritualis begraben und ist vom Gewicht des Buchstabens zu gedeckt, bis er zu seiner Zeit aus dem Grabe des Buchstabens aufersteht⁹⁵⁾.

In einer konkreten Beziehung dieses Gedankens wird z. B. auch die Ablösung der paulinischen Gemeinden vom Judenchristentum nach dem Schema der Auferstehung verstanden. In der judenchristlichen Urgemeinde töteten die Juden den spiritualis intellectus und begruben ihn unter dem Buchstaben des alten Testamento, wie Christus von ihnen getötet und begraben wurde. Aber Christus stand auf und erschien den Seinen; wichtig ist dabei, daß er nicht allem Volk, sondern nur einigen von Gott vorherbestimmten Zeugen erschien: ebenso stand der intellectus spiritualis aus dem Grabe des Buchstabens auf, aber auch er wurde nicht allen gegeben, sondern nur einigen wenigen vorherbestimmten Zeugen, so vor allem dem Paulus, in dessen

95) C. lib. V. pars 1. 88 b-c: Igitur quod illic per os putei, hic in evangelio per hostium monumenti, hoc in libro isto per hostium apertum accipendum est. Si autem hostium foramen ipsum dictum est, quod clauditur et aperitur, quid in hoc loco per hostium accipendum dicimus, nisi aditus spiritalis intellectus, qui quodam pondere littere opilabatur, ne intelligi posset; qui tamen aperatum esse incipit homini, cum dominus removet pondus illud ab hostio monumenti.

Briefen er besonders durchleuchtet⁹⁶⁾). Die Weiterführung dieses Gedankens besteht in der Annahme einer verborgenen Sukzession von *viri spirituales*, die den *intellectus spiritualis* durch die Zeit der Kirche hindurchretten, bis er im Anbruch des dritten Reiches bei der Ankunft des Elias allen Erwählten gegeben wird. Die zweite Weiterführung dieses Gedankens liegt in der Selbstdeutung Joachims vor. Darauf ist später im Zusammenhang mit der Deutung Joachims von seiten der Franziskanerspiritualen näher einzugehen (s. u. S. 106 ff.)⁹⁷⁾.

VII. Das Problem der Gleichzeitigkeit.

In der logischen Durchführung der Idee der Selbstentfaltung des Geistes in einer Entwicklungsreihe von religiösen und soziologischen Formen gelangt Joachim zu einer originellen Lösung des Problems der Gleichzeitigkeit verschiedener religiöser und gesellschaftlicher Einheiten, wie es sich für ihn aus der Betrachtung der Vielgestaltigkeit seiner eigenen Zeit ergibt. Es handelt sich dabei, der kulturgeschichtlichen Situation entsprechend, in die Joachim hineingestellt ist, um die Deutung der Gleichzeitigkeit einer Vielheit von religiösen Gruppen und Ständen, d. h. vor allem um die Gleichzeitigkeit der Klerikerkirche und der Mönchs-

96) ib. Occiderunt ergo christum et sepellierunt in monumento, occiderunt et spiritualem intellectum velantes eum sub littera veteris testamenti, ut liceret eis vivere secundum carnem, quod et faciunt pro posse suo usque in presentem diem. At licet hoc fecissent infideles iudei, non est tamen Christus Iesus derelictus in inferno, nec datus est sanctus domini videre corruptionem. Excitatus quippe a somnio mortis ascendit de monumento, apparuit non omni populo, sed testibus proordinatis a deo, eis, qui manducaverunt et biberunt cum illo postquam resurrexit a mortuis, gustantes in cibo illo escas mysticas et spirituales, quas eis ante promisit, cum adhuc esset cum eis antequam pateretur et resuscitaretur a mortuis. Sic et spiritualis intellectus quem extinxerunt et sepelierunt in corde littere, qui erant ex circumcisione, surrexit summo mane, cum adhuc essent tenebre, et apparuit in epistolis Pauli, qui solum se exposuit contra omnes pro statuendo spirituali intellectu, quem perfidi iudei semper extingere gestiebant.

97) Es findet sich bei Joachim auch verschiedentlich der merkwürdige Gedanke: der Geist verbrennt das alte und neue Testament zu der Asche, in der das Brot des Lebens gebacken wird, so C. lib. V c. 83 p. 111 b: non igitur cineres prestant vitam comedentibus se, sed panis subcinericus, qui sub cineribus latet, quia littera occidit, spiritus autem vivificat.

kirche. In der geschichtslogischen Deutung dieser Gleichzeitigkeit gelangt Joachim zu einer entscheidenden Umbildung der kirchlichen Anschauung von der Ordnung der verschiedenen religiösen Gruppen. Während nämlich die kirchliche Anschauung die Gleichzeitigkeit der verschiedenen Gruppen auf Grund der Idee einer natürlichen Ständeordnung und der Idee des Leibes Christi als die Einheit eines vielgestaltigen Organismus versteht, wobei also die gleichzeitige Vielheit als ein Zusammenwirken der ihre besonderen Funktionen ausübenden verschiedenen Glieder innerhalb desselben gesellschaftlichen Organismus verstanden wird, interpretiert Joachim die Gleichzeitigkeit der verschiedenen soziologischen Gebilde als das Resultat der Überschneidung verschiedener Zeiten und Kulturen. Die kirchliche Deutung sieht also die Gleichzeitigkeit der religiösen Gruppen statisch als die Auswirkung der Individuation der einen Kirche in ihren verschiedenen Gliedern, Joachim geschichtlich als das Resultat der Überschneidung und Überlagerung der Papstkirche durch die Geistkirche. Weil es für ihn nicht eine ein für allemal gültige Gesellschaftsordnung gibt, sondern die Gesellschaft in dem Prozeß einer dauernden Umbildung auf dem Wege zu einer höchsten Gesellschaftsordnung begriffen ist, ist die Gleichzeitigkeit verschiedener Gesellschaftsformen als die Symbiose von absterbenden und neu sich bildenden Gesellschaftsordnungen zu verstehen, und umgekehrt: die Symbiose von verschiedenen Gesellschaftsformen höherer und niederer Art weist darauf hin, daß es sich bei dieser Gleichzeitigkeit nicht um einen Zustand, sondern um ein dialektisches Zusammensein verschiedener Zeiten mit verschiedener kultureller Höhenlage und verschiedener Mission handelt.

Wir treffen hier also auf die Anfänge einer religiösen Geschichtsdialektik: in jeder Epoche der Geschichte bestehen gleichzeitig nebeneinander die Restgebilde der religiösen und soziologischen Entwicklung der Vergangenheit und die Anfangsgebilde, die das religiöse und kulturelle Gesicht der Zukunft bestimmen werden: die Vielgestaltigkeit der Gegenwart ist der Reflex der Auseinandersetzung verschiedener Zeiten und Kulturen. In jedem Moment der Gegenwart sind Zukunft und Ver-

gangenheit so verwoben, daß in der durch die Formen der Vergangenheit bestimmten Ordnung der Gegenwart bereits die Form der zukünftigen Lebensordnung zu ihrer Verwirklichung drängt.

In der Art der Überschneidung und Ablösung der verschiedenen Kulturen entfalten sich wieder die Gesetze der geschichtlichen Entwicklung, deren wichtigste wir bereits zu bestimmen versuchten.

Die Deutung der Gleichzeitigkeit als der Überschneidung der sich ablösenden Kulturen ist nicht erst anlässlich der Erklärung der Ablösung der Papstkirche durch die Geistkirche entwickelt, sondern findet sich als durchgehendes Prinzip der Geschichts-Theologie Joachims. Ihre genauere Abgrenzung wird durch folgenden Gedanken geschaffen: In der Entwicklung jeder einzelnen der drei Kulturen, die den drei Weltzeiten entsprechen, wird der Anfang des Wachstums, die Zeit der *fructificatio* und die Zeit der *consummatio* unterschieden. Die einzelnen Zeiten überschneiden sich nun so, daß der Anfang des Wachstums der jeweils kommenden Zeit in den Abschnitt zwischen der *fructificatio* und der *consummatio* der vorhergehenden Zeit bzw. der ihr entsprechenden Kultur fällt. Auf Grund der Generationsrechnung kann diese Zeit annähernd genau geschichtlich berechnet werden. So heißt es bei Joachim in der Darstellung der Sukzession der drei Zeiten⁹⁸⁾: „primus status seculi initiatus est ab Adam, fructificatus ab Abraam, consummatus in Christo, secundus initiatus ab Ozia, fructificatus a Zacharia patre Ioannis baptiste, accepturus consummationem in temporibus istis. tertius sumens initium a beato Benedicto, cepit proferre fructum 22 a

98) C. lib. IV c. 53 p. 56 d. Ganz ähnlich heißt es P. lib. II p. 253 b: *ordo coniugatorum, qui inchoatus est ab Adam, claruit ab Abraham. ordo doctorum initiatus est a Moyse et alia ratione ab Esaia propheta, claruit in Christo et apostolis. Ordo monachorum initiatus est ab Helya vel potius pro ratione temporis a sancto Benedicto. iam nunc deo propitio tempus est ut ad lucem veniat, ut luceat omnibus qui in domo sunt. Que est enim lux Christiana nisi opus iusticie? . . . pro eo enim quod spiritus sanctus procedit a patre oportuit secundum statum habere contemplatores sicut et doctores. quia vero idem spiritus procedit a filio, oportebat tertium statum habere ordinem suum, qui tamen esset unus cum precedente ad honorem creatoris spiritus cuius initiatio in sancto Benedicto occidentalium monachorum institutore precessit.*

generatione ab eodem sancto viro, consummandus est ipse in consummatione seculi. et primus quidem, in quo claruit ordo coniugatorum proprietate mysterii ascribitur patri, secundus, in quo claruit ordo clericorum in tribu Iuda ascribitur filio, tertius in quo claruit ordo monachorum ascribitur spiritui sancto. sic enim voluit, sic statuit et sic ostendit is qui fecit omnia in sapientia sua, ut in omnibus ordinate creatis creatorem agnosceret creatura^{99).}“

Welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser Anschauung von der Überschneidung der Kulturen für die Deutung der eigenen Zeit, in die Joachim hineingeboren ist? Der geschichtliche Ort der Zeit Joachims läßt sich in groben Zügen bereits aus dem eben genannten Schema der Überschneidung ablesen: Die Zeit zwischen Osia und Christus ist gekennzeichnet durch die Symbiose der jüdischen Kultreligion (bzw. der damit verbundenen religiösen und politischen Ordnung) und der prophetischen Religion. Der Sinn dieser Symbiose kann erst verstanden werden nach der Erfüllung der prophetischen Religion des Judentums im Christentum. Ex post erscheint jetzt die scheinbar gleichzeitige Symbiose als die Überschneidung zweier Zeiten und Reiche, deren eines seiner Auflösung, deren anderes seiner Erfüllung zustrebte.

Analog ist die für die Zeit Joachims bezeichnende Symbiose der Klerikerkirche (bzw. der mit ihr verbundenen Gesellschaftsordnung) und der Mönchskirche seit Benedikt zu verstehen als die Überschneidung der ihrem Ende zueilenden zweiten und der ihrer Erfüllung zustrebenden dritten Zeit.

Dieser Gedanke kann auch dahin gewendet werden, daß jeder folgenden Zeit schon innerhalb der vorangehenden Zeit eine Periode der Vorbereitung vorangeht; auf Grund der Generationenrechnung bestimmt Joachim seine eigene geschichtliche Zeit als den Anfang der Vorbereitungszeit des dritten Reiches.

Von hier aus gewinnen einige Personen und Ereignisse der Geschichte der zweiten Zeit eine außerordentliche Bedeutung, nämlich das Auftauchen der Mönchskirche im Abendland unter Benedikt und die Ausbreitung der Mönchskirche unter der Wirksamkeit des Hl. Bernhard. Die Stellen, an denen Joachim auf die

99) Ähnlich C. lib. II pars 1 c. 8 p. 9 b und c. 9 p. 10 a.

heilsgeschichtliche Bedeutung des Hl. Benedikt und seiner Regel zu sprechen kommt, sind außerordentlich zahlreich und verdienen eine zusammenhängende Bearbeitung¹⁰⁰⁾. Ich beschränke mich hier auf die Interpretation einer der wichtigsten Stellen¹⁰¹⁾, an der die Geschichte der christlichen Mönchskirche aus der typologischen Exegese der Jakobsgeschichte entwickelt ist. Wie Jakob nach Aram flieht, so rettet sich aus dem Verfall des griechischen Mönchstums ein Rest der Spiritualen in die abendländische Kirche. Träger der Weiterentwicklung der Mönchskirche ist also jetzt die lateinische Kirche, in der die *vita coenobitica* ihren neuen heilsgeschichtlichen Aufschwung nimmt. Der Traum Jakobs ist die Vision des Restes des vorbenediktinischen Mönchtums von der glanzvollen Zukunft der mönchischen Gemeinschaftsform, wie sie in der Herrschaft der *regula sancti Benedicti* ihre Verwirklichung findet. Wie Jakob an dem Ort des Traums einen *titulus* aufstellt, den er mit Öl übergießt, so stellt der Heilige Geist als Zeichen der beginnenden Erneuerung und Ausbreitung der *vita spiritualis* den Heiligen Benedikt hin als einen *titulus* in der Geschichte und als *signum* des Anbruchs der Geistkirche. Benedikt ist mit demselben Öl des Geistes gesalbt, mit dem Christus und die Apostel gesalbt wurden. Mit Benedikt setzt also die Entwicklung des dritten Reichs noch innerhalb der Dauer des zweiten Reiches ein. In der cluniazensischen und zisterziensischen Mönchsbewegung sieht darum Joachim das Ringen einer zukünftigen Lebensform um ihre alleinige Geltung. Dieser Gedanke ist es, der ihn veranlaßt, die einzelnen Phasen der Geschichte der mönchischen Reform und die einzelnen Institutionen der *vita coenobitica* nach dem Schema seiner Geschichtsphilosophie zu interpretieren.

Ein besonderes Problem ist die Dialektik der koexistierenden Kulturen in der zeitlichen Spanne, in der sich die neue Form bereits konkretisiert hat und das Alte noch in seinem vollen geschichtlichen Ausmaß besteht, d. h. die geschichtslogische Situation der letzten Generation einer Zeit, in der sich die geschicht-

100) Vgl. meinen Aufsatz: la messianità di S. Benedetto, Ricerche Religiose, Rom, August 1931.

101) C. lib. V c. 48 p. 82 d ff.

liche Dialektik zu einer letztmöglichen Intensität steigert. Joachim spricht zur Bezeichnung dieser Situation von einer *collimitatio veteris et novi*, d. h. von einem Zusammentreffen des Alten und Neuen an derselben Grenze, oder, noch deutlicher, von einer *coartatio*, der Zusammenpressung der beiden in der Ablösung begriffenen Kulturen in ein und demselben Zeitraum¹⁰²⁾.

Dieser Gedanke wird für Joachim zum Schlüssel der Deutung der Ereignisse seiner eigenen Zeit. Auf Grund komplizierter Generationsspekulationen berechnet Joachim die Zeit der Kirche auf 40 Generationen plus 2 Generationen Vorbereitungszeit, in die die große Auseinandersetzung mit dem Antichrist fällt. Bei der Umrechnung der Generationsjahre auf Geschichtsjahre ist die Schlüsselzahl 30; so ergibt sich als das Jahr des mutmaßlichen Anbruchs des dritten Reiches das Jahr 1200 bzw., die Vorbereitungszeit zugerechnet, das Jahr 1260 (s. S. 62, 78, 81 ff.). Die Zeit seiner Hauptwerke liegt zwischen den Jahren 1190 und 1200. Joachim sieht sich also selbst in eine Zeit von höchster weltgeschichtlicher Spannung hineingeboren, in der eine neue Weltzeit unmittelbar vor ihrem Anbruch steht. Die Erkenntnis, daß in der Zeit, in der er lebt, zwei Weltzeiten und zwei Kulturen miteinander ringen, d. h. die Erkenntnis der Doppelgesichtigkeit seiner eigenen Zeit ist der Impuls zu seinem Auftreten als Prediger und Prophet geworden¹⁰³⁾ (s. u. S. 102 ff.).

102) C. lib. II tr. 2 c. 7 p. 22 d: *porro due generationes ultime que excedunt quadragesimam perfectionem sive in veteri testamento sive in novo inter utraque tempora accipienda sunt et veluti collimitantes veteribus et novis, quatenus in eis principium sit et finis, utpote Ioannes baptista et homine Christo Iesu.* E. lib. V pars 1 zu Apoc. 5, 1 p. 92 c: *Laoditia interpretatur vomitus sive tribus amabilis. utrumque autem convenit huic ecclesie, in qua finis est precedentis status, initium subsequentis. Ita quippe initium est in hac ecclesia, quomodo in precedenti, quia due iste ecclesie que in conclusione aliarum scribuntur, sub uno sexto tempore coartantur, et quidem secundum finem tertii status, quasi Neptalem et Dan, secundum principium quasi Joseph et Benjamin. Quod ultimum est in secundo statu, primum est in statu tertio, ita ut et finis sit et principium, finis quidem secundi, principium vero tertii.*

103) E. p. VII p. 213 b c: *et sicut in sex temporibus laboriosis designatis in sex ebdomadibus quadragesime continetur sexta etas, ita in uno tempore paschali continebatur septima, quamvis ... initium septime etatis a principio sexte illuxerit huic mundo, quod qua ratione gestum sit sufficienter nos in hoc opere enodasse meminimus.* Vgl.

An drei Geschichtstypen sei schließlich die Deutung der Gleichzeitigkeit als der Überschneidung sich ablösender Kulturen dargestellt:

1. Noch während Mose das Volk Israel durch die Wüste führte, wurde Josua gewählt. In der Zeit zwischen der Wahl Josuas und dem Tod Moses existierten also beide Führer nebeneinander; Mose starb, Josua aber führte Israel in das verheißene Land. Auf die Überschneidung von Papstkirche und Mönchskirche bezogen bedeutet das: Mose repräsentiert den status der Papstkirche, die 40jährige Zeit in der Wüste die 1200 Jahre dieser Kirche, Josua bedeutet das dritte Reich, die Geistkirche. Der Gleichzeitigkeit der Führerschaft des Mose und Josua vor dem Tod Moses entspricht die Gleichzeitigkeit der Herrschaft der Feudal-Kirche und der beginnenden Herrschaft der Geistkirche (gleich Mönchskirche) seit Benedikt im Rahmen des zweiten status¹⁰⁴⁾.

2. Lia und Rahel sind beide Frauen desselben Jakob. Aber zuerst gebar Lia, erst im hohen Alter gebar Rahel. Ebenso leben

auch introd. E. c. 23 p. 22 a. Auf den Gedanken bezogen, daß sich in den drei Weltzeiten je eine Person der Trinität besonders verwirklicht, wirkt sich die Überschneidung der Zeiten bereits in der Zuteilung der Geschichtsepochen an die Personen der Trinität aus: introd. E. c. 24 p. 22 d: ita intellectus secundi status c o m m u n i s est active et contemplative vite, c o m m u n i s filio et spiritui sancto, et tamen magis convenit active quam contemplative vite, magis sexenario quam septenario, magis proprio filio quam spiritui sancto. ib. c. 10 p. 12 b: ... et quia non solus filius a patre mittitur, verum et cum eo spiritus sanctus, necesse est ut habeat locum intellectus qui pertinet ad spiritum sanctum in secundo statu, ut intelligatur simul missus. Vgl. introd. E. c. 7 p. 9 b: oportet nos tempus testamenti novi duplex et geminum intelligere, ita ut in duabus temporibus et duabus populis videatur divisum ... tempus quod attribuitur filio, a Ioanne baptista usque ad presens. usque ad presens dico secundum initium tertii status, non secundum finem secundi. Inter initium enim tertii status et finem secundi duarum tempora generationum quasi c o m m u n i t e r peraguntur, ut compleatur et in eis illud propheticum: «donec nascantur nova, vetera comedentis.» Ubi cumque ergo diximus: usque ad presens: ita recipiatur ac si totum tempus generationum istarum ad quorum proprie finem devenisse videmur pro fine secundi status et initio tertio recipiatur.

104) C. lib. III pars 1 c. 14 p. 32 b: sciendum quia adhuc vivente Moyse electus est Iosue, quia prius oportuit ordinem tertii status designatum in Iosue initiatum vero a sancto Benedicto institutionis sue claritatem accipere, quam ordo secundi status designatus in Moyse perfecte consummationis subitum accipiat finem.

der ordo der Kleriker und der ordo der viri spiritales gleichzeitig im zweiten status nebeneinander: aber der ordo clericorum hat seine Frucht schon am Anfang des zweiten status ausgetragen und geht bereits seiner consummatio entgegen, während der ordo spiritualis seine Frucht erst im Anfang des dritten Reiches austrägt und seine Blüte in der Geistkirche des dritten status erlangt¹⁰⁵⁾.

3. Das dritte Beispiel ist das am häufigsten benutzte: Petrus und Johannes sind beide Jünger des Herrn Jesu, beide sind von ihm zugleich und vielleicht am selben Tag und zur selben Stunde berufen worden: aber die Gleichzeitigkeit der beiden ist nicht von Dauer, da Petrus den Märtyrertod stirbt, Johannes aber ihn lange überlebt. In der Überschneidung der Lebenszeiten des Petrus und des Johannes spiegelt sich die Überschneidung der Zeiten der Papstkirche und der Geistkirche. Die Papstkirche wird sterben, die Geistkirche wird leben, die Sukzession der Papstkirche antreten und alle ihre Verheißenungen zur Erfüllung bringen¹⁰⁶⁾.

105) C. lib. IV p. 56 d: c. 33: *Sicut enim Lia et Rachel sub eodem iuncte sunt in matrimonio Iacob, et tamen precessit tempus partitionis lie, secutum est autem circa finem rachelis, ita et si ordo monasticus simul cum clericali sub secundo statu seculi claruisse videtur, propterea tamen secundus status proprie ascribitur filio, tertius spiritui sancto, quia in secundo statu fructificavit ordo clericorum et inchoatus a christo et sanctis apostolis per actionem predicationis contemplativa interim perfectione usque scilicet ad hec tempora nostra in sterilitate manent, nimirum quia ut ad sextam etatem labor, ita ad septimam pertinet contemplatio, quorum alterum quidem usque modo precessit alter et iam incepit, et perfectius in perfectis manebit. Ut autem omisso tempore sterilitatis rachelis de secundo eius tempore eloquimur: sicut in sexta etate mundi claruit ordo clericorum, ita in etate septima oportet clarere ordinem monachorum. Quia vero ut iam dixi spiritus sanctus est patris et filii et ipse nihilominus verus deus, primo consideranda est concordia in operibus eius, sed ea ratione qua nescitur idem spiritus procedere ab utroque iuxta quod ostensum est in secundo libro per figuratas, ubi opera operibus respondere noscuntur. Vgl. ib. c. 25 p. 22 a.*

106) Introd. E. c. 24 p. 22 b: *quia pene simul et fortassis uno die et una hora a domino sorte vocati sunt Petrus scilicet et Ioannes, nec tamen simul transierunt de hoc mundo ad deum, sed primo quidem Petrus, longe autem post ipsum Ioannes, liquet quod ad secundum statum qui designatus est in cursu Petri, non solum vita Petri pertinet, sed et vita Ioannis, ad tertium vero statum tantum vita Ioannis. Vgl. auch E. pars 1 p. 77 a: sic contemplativa vita active contemporanea facta est, ut tamen*

Für Joachim verdichtet sich die Erkenntnis des dialektischen Charakters seiner eigenen Zeit direkt zu einer Regel der Exegese: „Wo immer in der göttlichen Schrift von zwei Männern oder zwei Frauen die Rede ist, die zur Bezeichnung der beiden Lebensformen — nämlich der *vita activa* und der *vita contemplativa* — dienen, so muß das so verstanden werden, daß wir dann sagen, der zweite status beziehe sich auf beide, so etwa z. B. gleichermaßen auf Petrus und Johannes, auf den dritten status bezieht sich aber nur eine Lebensform, nämlich die, die auf Johannes geht, der Tatsache entsprechend, daß nach dem Märtyrertod des Petrus Johannes allein übrig blieb¹⁰⁷⁾.“

VIII. Die Idee der Verborgenheit.

Im Zusammenhang mit dem Entwicklungs- und Erfüllungsgedanken finden sich bei Joachim einige Ideen, die die besondere Art der Selbstverwirklichung Gottes in der Geschichte verdeutlichen und die sich alle um den Begriff der Verborgenheit gruppieren.

I. Nicht so vollzieht sich geschichtliches Geschehen, daß das Neue in seiner vollendeten Gestalt plötzlich hervortritt, sondern aus kleinen, verächtlichen Anfängen bildet es sich heraus. Nicht die Großen und Hohen der Welt erwählt Gott zu Werkzeugen

secundum aliquas sui partes activa vita precedat, contemplativa sequatur. Die Symbiose des *ordo clericorum*, des *ordo monachorum* bzw. der *vita activa* und *contemplativa* in der zweiten Zeit hat auf die Lebensordnung des *ordo monasticus* den rückwirkenden Einfluß, daß er, in Existenzbedingungen hineingestellt, die seinem Wesen nicht adäquat sind, sich nicht rein verwirklichen kann, sondern selbst an der *vita activa* teilnehmen muß. Eine radikale Scheidung zwischen den Kulturen und Lebensstilen ist also zur Zeit ihrer Symbiose nicht durchführbar, vgl. E. zu Apoc. 2, 10 p. 67 b. Die gleiche Beziehung auf die Deutung der Gleichzeitigkeit der beiden ordines sieht Joachim in der typologischen Exegese der Darbringung Jesu, wo Maria — der *ordo clericalis* — mit dem jungen Jesus — dem *ordo spiritualis* — zusammen im selben Tempel weilt; auch dort wird auf die typologische Gleichzeitigkeit von Petrus und Johannes und ihre geschichtslogische Ablösung verwiesen E. pars VI p. 204 c zu Apoc. 19, 3.

107) Introd. E. c. 24 p. 23 b; vgl. E. zu Apoc. 1, 28 p. 50 d: *sicut vita Petri pertinet ad secundum statum, vita vero Ioannis ad secundum et tertium, ita intellectus quinque ecclesiarum et quinque partium generalium libri non nisi ad secundum statum retorquendus est, intellectus vero septem ecclesiarum et septem proportionum prime partis ad secundum et tertium.*

seiner Macht, sondern die Niedrigen, die Kleinen, Verachteten und Demütigen sind es, in denen der neue *ordo* seiner geschichtlichen Vollendung entgegenreift. Nicht die große Masse wird zuerst von der neuen Wirklichkeit erfaßt, sondern einige wenige Auserwählte sind es, in denen sich das Neue gestaltet¹⁰⁸⁾.

Der neue *ordo* ist also in seinen Anfängen im Alten verborgen und beginnt sich unbeachtet oder verachtet innerhalb der Gesellschaftsordnung zu entfalten, die er in der Zeit seiner Erfüllung aufzuheben und zu überformen bestimmt ist. So ist der *ordo spiritualis* in der Papstkirche verborgen; *spiritualis ecclesia* und *secreta ecclesia* sind für die Zeit des zweiten status gleichbedeutend¹⁰⁹⁾.

Dieser Gedanke der Verbogenheit der Geistkirche in der katholischen Kirche ist an mehreren geschichtstypologischen Beispielen durchgeführt. So dient vor allem auch das bereits erwähnte Bild der Relation von Mutter und Kind dazu, die Verbogenheit des zukünftigen *ordo* in der Analogie der Verbogenheit des Kindes in der Mutter zu veranschaulichen¹¹⁰⁾. Auf zwei weitere Geschichtstypen sei noch hingewiesen:

1. Judith blieb zur Zeit ihrer Witwenschaft drei Jahre und sechs Monate in einem geheimen Gemach im Obergeschoß ihres Hauses verborgen. Joachim rechnet die Zeit der dreieinhalb Jahre nach der Normalzahl der Tage eines Jahres gleich 360 auf 1260 Jahre um und sieht in dieser Zahl den geheimnisvollen Hinweis auf die 1260 Jahre der Kirche, die er auch auf Grund seiner Generationsspekulation errechnet hat. Da die ganze Judithgeschichte von dem Gedanken aus interpretiert wird, daß sie der

108) C. lib. II tr. 1 c. 6 p. 8 d (PA 104): ostenditur [etiam] post hec operatio spiritus sancti in spiritualibus viris, que maxime circa finem seculi exspectanda est, etsi in aliquibus iam precesserit, quando consummabitur in multis, que inchoata est in paucis: «effundam de spiritu meo super omnem carnem etc.». (Joel 2, 28).

109) E. zu Apoc. 1, 28 p. 49 a. T. p. 154, 12 ff.: ... *viris spiritualem* qui pro eo quod fugiunt inanem gloriam, plerumque latitant inter nos.

110) T. p. 40, 11 ff.: «benedicta tu in mulieribus...» letatus est infans et exultavit in gaudio in utero Helisabeth, quia cum adhuc predicatorum *ordo* continetur *velut clausus* in utero in ecclesia circumcisionis, letatus est supra quam dici potest de conversione gentium ...

Urtyp der Geschichte des *ordo spiritualis* ist, so bedeutet die Verborgenheit der Judith, daß der *ordo spiritualis* während der Zeit des zweiten status, d. h. während der 1260 Jahre, die der Papstkirche zugemessen sind, verborgen bleibt und erst nach Ablauf der Witwenschaft wieder hervortritt, um neue Söhne zu gebären und das Reich des Geistes aufzurichten.

2. Ganz analog wird die *mulier amicta sole* aus der Apokalypse interpretiert¹¹¹⁾. Das Weib, das vom Drachen verfolgt in die Wüste flieht, um dort ihren Sohn zu gebären, weist wieder auf die Geschichte des *ordo spiritualis*. Wenn es von dem Weib heißt, daß sie 1260 Tage in der Wüste blieb, so sieht Joachim in der Nennung dieser Zahl eine neue Bestätigung seiner Generations-Spekulation, in der er die Zeit der Kirche auf 1260 Jahre berechnet hat. Während dieser Zeit bleibt also der *ordo spiritualis* verborgen, um zu seiner Zeit hervorzugehen und die Geistkirche aufzurichten¹¹²⁾. Als drittes geschichtstypologisches Beispiel für die Verborgenheit des *ordo spiritualis* in der Zeit des zweiten status wäre noch auf die Deutung des dreieinhalbjährigen Wüstenaufenthaltes des Elias hinzuweisen, der ja in besonderem Maße der Repräsentant des *ordo spiritualis* ist. Auch hier wird die Zeit der Verborgenheit des *ordo spiritualis* auf Grund der oben genannten Schlüsselzahl 360 auf 1260 Jahre berechnet¹¹³⁾.

Das Prinzip der Verborgenheit ist nicht nur auf die Relation des zweiten und dritten status angewandt, sondern ist ein allgemeines Gesetz der geschichtlichen Entwicklung und eröffnet einen neuen Zugang zu dem Geheimnis der Gleichzeitigkeit. So schreibt Joachim in der Auslegung seiner graphischen Darstellung der

111) C. lib. V c. 89 p. 188. ib. (Apoc. 12, 1—6). Vgl. auch E. pars IV p. 170 a zu Apoc. 14, 1.

112) Liegt nicht in dieser Anschauung von der Verborgenheit der *ecclesia spiritalis* und ihrer bildhaften Einkleidung der Schlüssel zu der tiefssinnigen und für die Selbstdeutung des Franziskanerordens außerordentlich aufschlußreichen Parabel des Hl. Franz von der verborgenen Königsbraut?

113) C. lib. V c. 15 p. 67 d: *sicut quondam helias certis temporibus diebus vel annis mansit absconditus a facie iezabelis, hoc est tribus annis et mensibus sex, ita sub eodem spatio dierum et annorum dicta est memorata stetisse in solitudine. hoc 1260, hoc tempus et tempora et dimidium temporis.*

Überschneidung der einzelnen Weltzeiten — die als Überschneidung von drei exzentrisch übereinander geschobenen Kreisen dargestellt ist —: „Es gibt eine Grenze des ersten status, welche in der Ankunft des Herrn besteht, eine Grenze des zweiten status in diesen Tagen, eine Grenze des dritten status am Ende der Welt. Der Anfang des ersten status liegt, wie wir ausführten, bei Abraham, der Anfang des zweiten bei Johannes dem Täufer, der Anfang des dritten in der vorbestimmten Zeit, nicht weil zeitlich in den gleichen Abschnitten die Geheimnisse sich zu enthüllen beginnen, sondern weil das, was früher verborgen war, offenbar zu werden beginnt: non quod in eisdem articulis temporaliter sint initia misteria, sed quoniam que prius erant occulta, manifesta esse ceperunt¹¹⁴⁾.“

Die Idee der Verborgenheit betrifft aber nicht nur die Ablösung der einzelnen Zeiten und Epochen, sondern die innerhalb dieser Ablösung zutage tretende Art der Selbstverwirklichung des göttlichen Willens. Denn die Geistkirche ist eben deshalb in der Papstkirche verborgen, weil ihre Träger die humiles sind. Wie später bei Franz, so sind schon bei Joachim die Begriffe humiliis und spiritualis in ihrer religiösen Bedeutung identisch¹¹⁵⁾.

114) E. zu Apoc. 1, 11 p. 386. Vgl. T. 43, 3 ff.: cum Deus omnipotens vult consumare vetera, ut statuantur nova, permittit fieri aliquam persecutionem in Ecclesia, deserens id quod vult finiri et protegens id quod vult manere, ut novum, ut ita dicam bonum, quod latebat in tenebris, data occasione producatur ad lucem.

115) Vgl. etwa T. p. 242, 12 ff.: qui accenduntur zelo Spiritus sancti etsi se aliquando et aliquandiu continent in imis et absconditio cordis suis propter familiarem sibi virtutem humilitatis etc. T. p. 68, 11 ff. si Bethleem civitas in qua natus est Christus humilem sanctorum designat Ecclesiam, siquidem ubi humilitas ibi et sapientia invenitur, Iherusalem autem in hoco loco ecclesiam tumentum magistrorum, quid est quod eo tempore nascitur Christus in Bethleem, quo Herodes rex superbus regnat in Hierusalem, nisi quod a principio Ecclesie et humilibus Deus prestitit spiritum veritatis et superbis semper prefuit magister erroris? ... Die humilitas ist die Lebensform der viri spiritales: C. lib. V. c. 51 p. 85a: sane virtus humilitatis in omnibus similiter debet esse communis ut quis forte non superat ordinis pulchritudo, superet humilitas que vincit omnia. Häufig heißen die spiritales die parvuli, die pauperes et egeni (so T. p. 115, 3 ff., P. II p. 250 c). Wichtig ist auch der öfters wiederkehrende Hinweis auf den Christus leprosus und rex humilium et parvulorum, der nach E. pars II p. 111 c universis humilitatis exemplum

II. Die zweite Gruppe von Gedanken, in der der Begriff der Verborgenheit eine Rolle spielt, betrifft den spiritualis intellectus und zwar in einer dreifachen Weise:

1. Über die ganze Zeit des zweiten status ist der spiritualis intellectus in der Schrift des Alten und Neuen Testamento verborgen: erst mit dem Anbruch der Zeit des Geistes geht, wie Joachim sagt, „aus dem Bauch des Buchstabens und aus dem Haus des Neuen Testamento“ die offbare Wahrheit hervor¹¹⁶⁾). Der Verborgenheit des ordo spiritualis während der 42 Generationen (gleich 1260 Jahre) der Kirche entspricht also die Verborgenheit des intellectus spiritualis in der Schrift.

Die Bilder, aus deren typologischer Exegese dieser auf den intellectus spiritualis bezogene Begriff der Verborgenheit entwickelt wird, sind der „Brunnen“, aus dem die verborgene geistige Erkenntnis geschöpft wird, das „Grab Christi“ — gleichbedeutend mit dem Grab des Buchstabens, aus dem der spiritualis intellectus hervorbricht —, der „Schleier“ über dem Angesicht Moses und der „Vorhang“, der das Allerheiligste des Tempels verhüllt und beim Anbruch des dritten Reiches zerreißt¹¹⁷⁾.

In der Schrift selbst ist der intellectus spiritualis gerade dort zu suchen, wo sie am absurdesten und anstößigsten erscheint. Diese Anschauung findet sich bei Joachim direkt als Regel der Exegese formuliert¹¹⁸⁾: „Wo immer (in der Schrift) etwas miß-

ist. Die auffallende Verwandtschaft des Christusbildes bei Joachim und dem Hl. Franz wird anderwärts ausführlicher behandelt werden.

116) C. lib. V c. 73 p. 101 b.

117) E. pars iv p. 153 d: apertum est ergo in die illo templum dei in celo et visa est arca testamenti, apertum est testamentum vetus in ecclesia et apparuit gratia. apertum est sepulchrum littere et apparuit spiritualis intelligentia. apertum est quod significaverat vita corruptibilis et carnalis et inventum est significasse vitam incorruptam et spiritalem. Vgl. C. lib. V c. 46 p. 81 c: exhausti quoque est intelligentia illa spiritualis que hactenus secundum maiorem partem latebat in puteo, ut et vitam prestet bibentibus se et videre faciat omnem veritatem: manet enim velamen super faciem Moyse; spiritus auferit velamen ut appareat veritas. sed quando istud? inclinato iam die ... vgl. introd. E. c. 7 p. 9 d: consummatis autem pressuris istis adveniet tempus beatum, tempus quod erit simile solennitati paschali, in quo revelatis ad plenum mysteriorum latibris incipient videre fideles facie ad faciem.

118) T. p. 7, 18 ubicunque videtur aliquid esse absolum, obscurum, contrarium vel absurdum, ibi maiora credas occultari misteria.

tönend, dunkel, widersinnig oder absurd erscheint, gerade dort mußt du noch größere Geheimnisse suchen.“ In seiner geschichtstypologischen Exegese sieht Joachim das Mittel, den verborgenen geistigen Sinn des Buchstaben-Evangeliums zu erschließen.

Da es sich bei dem intellectus spiritualis um eine geistige Funktion in den Herzen der Gläubigen handelt, die Gott sich erwählt und denen er den Geist gegeben hat, so findet sich der Gedanke der Verbogenheit auch in der Form, daß der intellectus spiritualis in den Herzen der *viri spirituales* verborgen und verschlossen ist. Auch diese Verbogenheit ist aber nicht erkenntnistheoretisch, sondern geschichtslogisch gedacht: der intellectus spiritualis ist in den Gläubigen nur während der Zeit der Papstkirche, d. h. bis zur Zeit der Geistkirche verschlossen. Diese Art der Verbogenheit ist abgeleitet aus der Eliasgeschichte, in der es von Gott heißt, daß er den Himmel verschloß, so daß es nicht regnen konnte. „Das Schließen des Himmels ist das Verbergen der geistigen Werte in den Herzen der Erwählten“¹¹⁹), bis die Zeit des dritten status angebrochen ist und das Feuer des Heiligen Geistes vom Himmel fällt¹²⁰).

Bei Joachim ist also der Gedanke der Verbogenheit geschichtlich gefaßt, nicht, wie bei Plotin und der unter der Einwirkung des plotinischen Gottesgedankens stehenden mystischen Theologie des Abendlandes, transzentalistisch. Diese Konzeption entspricht der Grundanschauung seiner Metaphysik, die im Geist nicht das logische Ordnungsprinzip einer Formenwelt, sondern das Prinzip der geschichtlichen Entwicklung sieht und die im Reich Gottes nicht eine transzendentale „civitas platonica“, sondern das konkrete Ziel der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft schaut.

119) E. pars iii p. 148 d: *claudere celum est ne pluat diebus propheticie ipsorum: abscondere verba spiritualia in cordibus electorum et prohibere illos ne audeant loqui carnalibus hominibus verba spiritualia, que capere aut sentire non possunt.*

120) Vgl. dazu E. pars IV p. 153 b zu Apoc. 11, 10: *Abscondes eos in abscondito facie iuste a conturbatione hominum. hec est pars eorum qui norunt contemnere visibilia, qui sola invisibilia et celestia concupiscunt.*

IX. Die Ablösung von Papstkirche und Geistkirche und die revolutionäre Logik in den Gedanken Joachims.

Erst die Untersuchung der geschichtslogischen Kategorien ermöglicht es, eine Antwort auf die Frage zu geben, in deren Lösung die geschichtliche Bedeutung Joachims liegt, die Frage nach der Ablösung von Papstkirche und Geistkirche. Denn in der Verheißung des dritten Reiches und der Art seiner Entwicklung aus der gegenwärtigen Kirche sieht nicht nur Joachim selbst den Hauptinhalt seiner Verkündigung, vielmehr ist diese Verheißung und die damit verbundene Darstellung der Ablösung der beiden Formen der christlichen Religion auch die religiopolitische Basis für die spätere Auseinandersetzung der Spiritualen mit der römischen Kirche geworden.

Unsere bisherige Untersuchung hat für das Verhältnis von Papstkirche und Geistkirche folgendes erwiesen:

1. Die Geistkirche entwickelt sich organisch aus der Papstkirche.

2. In dieser Entwicklung macht sich ein besonderes Gesetz geltend: das Neue wird aus dem Alten geboren; noch während der Zeit der Papstkirche geht aus ihr ein *ordo der viri spirituales* hervor, der in besonderem Maße der Träger des Neuen ist.

3. In der Geistkirche findet die Papstkirche ihre Vollendung und Erfüllung. Die Papstkirche stellt zwar für die zweite Zeit die höchste Form der Heilsordnung dar, ist sie aber nicht im absoluten Sinne; erst die Geistkirche der dritten Zeit ist die Form, in der die christliche Religion ihre höchste Verwirklichung findet.

4. In der Geistkirche ist die geistige Erkenntnis dessen da, was die Papstkirche in ihren Sakramenten verhüllt und andeutet. Die Geistkirche kennt also keine Sakramente mehr.

5. Die Geistkirche tritt als solche die Sukzession der Papstkirche an; die Sukzession der Päpste wird dadurch überflüssig; die Organisation des Papsttums fällt; in der Geistkirche gibt es keine Päpste mehr.

6. Die Geistkirche hat den *intellectus spiritualis*, der aus dem Buchstaben des Alten und Neuen Testamentes hervorgeht. Die

geistige Religion hebt also die an eine literarische Form der Offenbarung gebundene Religion auf.

7. Da der intellectus spiritualis ein geistiges Erkennen ist, das dem einzelnen vom Geist eingegeben wird, besteht keine Notwendigkeit zur Predigt mehr. Es gibt daher auch keine Pastoren mehr.

Die Geistkirche ist also eine freie geistige Gemeinschaft ohne Papst, ohne Sakrament, ohne literarische Urkunde, ohne Klerus.]

Was Joachim also verheißt, ist nicht eine neue Kirche, sondern eine neue Religion. Seine ganze Geschichtstypologie ist nichts anderes als der Nachweis, daß jede einzelne Form und Äußerung dieser neuen Religion, deren Trägerin die Geistkirche sein wird, die Vollendung, Erfüllung und Potenzierung dessen ist, was in den Anfängen der christlichen Religion als Offenbarung und Verheißung gegeben ist. Für ihn ist also die neue Religion die geistigste, sublimste und potenzierteste Form des Christentums.

Daraus ergeben sich wichtige Konsequenzen:

1. Indem Joachim den spiritualistischen Tendenzen des paulinischen Christentums nachgehend ein Zukunftsbild von einer Form der christlichen Religion schafft, die nur durch den Geist bestimmt ist, in der alle Bindung an Institution, Buchstaben, Sakrament, Amt aufgehoben ist, hat er die Axt an die Wurzel der Kirche seiner eigenen Zeit gelegt. Denn Joachim hat dieses Bild einer Geistkirche nicht als eine Utopie entwickelt oder als eine eschatologische Größe hingestellt, sondern verheißt sie als ein geschichtliches Ereignis der nächsten Zeit. Die typologische Exegese gibt ihm selbst die Mittel in die Hand, den Anbruch auf Grund der Generationsrechnung rund für das Jahr 1200 bzw. 1260 vorzuberechnen. Die Verkündigung der Geistkirche ist also getragen von einer heftigen eschatologischen Spannung. So trägt die Predigt Joachims den Charakter einer erregten Mobilisierung seiner eigenen Zeit, die er durch seine Predigt selbst in die Spannung der religiösen Erwartung hineintreibt.

2. Dieses Moment ist von entscheidender Bedeutung: Joachim lenkt seine Zeitgenossen und seine Schüler darauf, nicht eine innere Reform der Papstkirche, sondern eine Überwindung der Papstkirche durch eine Geistkirche zu erwarten, d. h. aber zu-

gleich auch die Aufhebung von Klerus, Sakramentsreligion, Papsttum. Indem Joachim also die Geistkirche als herannahende geschichtliche Wirklichkeit predigt, bereitet er seine Zeit auf eine andere geistige Form der christlichen Religion vor und macht seine Zeitgenossen mit dem Gedanken eines Absterbens und Aufhörens der Papstkirche vertraut.

3. Indem Joachim nicht nur die Ideen der christlichen Ethik in ihren radikalen Konsequenzen entwickelt, sondern ein Reich, in dem die reine evangelische Ethik alle Formen des Lebens bestimmt, als eine geschichtliche Möglichkeit und unmittelbar bevorstehende Wirklichkeit hinstellt, gibt er seinen Zeitgenossen einen Maßstab, den Verfall der Kirche und ihren Abstand von der reinen evangelischen Ethik selbst zu beurteilen, d. h. er setzt den Einzelnen instand, eine Kritik an der Papstkirche zu üben.

4. Das wichtigste Moment: indem er den Eintritt der Geistkirche für die nächste Generation vorberechnet, gibt er einer religiösen Gruppe dieser Generation die Möglichkeit, sich als die Bringerin der Geistkirche zu deuten und ihre Geschichte und ihre Mission an dem Schema des von Joachim vorgezeichneten dritten Reiches zu formen; noch mehr: er gibt einer künftigen Gruppe die Möglichkeit, den Selbstan spruch, die Papstkirche zu ersetzen, theologisch und geschichtslogisch zu begründen, und gibt ihr die Gründe, der Papstkirche das Recht der geschichtlichen Existenz abzusprechen, d. h. in einem Wort: Joachim schmiedet die Waffen zu einer zukünftigen Bekämpfung der Papstkirche.

5. Schließlich der letzte Schritt: wenn Joachim selbst für die Endzeit des zweiten Reiches und für die Vorbereitungszeit des dritten Reiches die große Auseinandersetzung zwischen Christ und Antichrist, bzw. zwischen dem *ordo spiritualis* und den Mächten des Antichrist ankündigt, so gibt er einer zukünftigen Gruppe, die sich selbst als die Bringerin der Geistkirche ausgibt, die Möglichkeit, die Kirche, die sich gegen diesen Anspruch wehrt, als Antichrist zu deuten.

Was hier als geschichtslogische Möglichkeit aufgezählt wurde, hat sich in einer für Joachim verhängnisvollen Weise erfüllt. Inwiefern?

Es wäre voreilig zu sagen, die Verheißungen Joachims hätten sich im Auftreten des Hl. Franz und der Ausbreitung der franziskanischen Religion erfüllt. Wir würden damit einfach die Selbstdeutung der Franszikanerspiritualen wiederholen. Zu einer Lösung der Frage, wie weit die franziskanische Religion eine Erfüllung der Verheißungen Joachims bedeutet, sind vielmehr eine Reihe der schwierigsten Vorarbeiten nötig: es muß nicht nur die sachliche Beziehung zwischen dem Bild der Geistkirche, wie es Joachim zeichnete, und dem Bild der *vita spiritualis*, wie es Franz verwirklichen wollte, aufgezeigt werden, sondern es muß vor allem die Frage gelöst werden, wie weit Franz selbst in der Gestaltung seiner *vita evangelica* von Gedanken Joachims direkt oder indirekt berührt war; diese Untersuchung führt aber auf die noch schwierigere, nämlich auf die Feststellung, wie weit joachitische Gedanken nachträglich auf die Deutung des Hl. Franz in den verschiedenen Legenden eingewirkt haben. Diese Fragen sind bis jetzt nicht annähernd gelöst, da die meisten Anläufe hierzu aus den dornenvollen text- und quellenkritischen Untersuchungen der einzelnen Franziskuslegenden nicht mehr herausführten.

Beschränken wir uns daher vorerst, das Problem von der Seite aus anzufassen, von der es heute schon auf Grund des vorliegenden sicheren Materials zugänglich ist; dann zeigt sich folgendes:

Die Gruppe der radikalen Franziskaner, deren wichtigste Führer nacheinander Johann von Parma, Ubertino di Casale, Petrus Johannis Olivi und Angelo Clareno waren, sahen in der franziskanischen Religion strenger Observanz eine Erfüllung der Verheißungen Joachims von der Geistkirche des dritten Reichs. Der Anspruch, die Geistkirche selbst darzustellen, ist bei ihnen gestützt auf die Geschichtsphilosophie Joachims. Dieser Anspruch bestimmt die Haltung dieser Gruppe in der politischen Auseinandersetzung mit der römischen Kirche. Die theologischen Grundgedanken dieses Anspruchs sind für uns vor allem in zwei Dokumenten erfaßbar, dem *liber introductorius in evangelium eternum* des Gerardino von Borgo San Donnino aus dem Jahr 1254 und der *Apokalypsenpostille* des Petrus Johannis Olivi (c. -

1295) ¹²¹⁾. Auf den *introductorius* gehe ich im letzten Kapitel ausführlicher ein und gebe daher im folgenden zuerst eine Untersuchung der Weiterführung der joachitischen Geschichtsdeutung durch Petrus Johannis Olivi.

1. Joachim verheißt einen *ordo futurus*, der die Sukzession der Kirche antreten wird und dessen reine Form sich in der letzten Zeit der Kirche unter den Verfolgungen des Antichrist herauskristallisieren wird.

Olivi sieht in den Franziskanerspiritualen, deren geistiger Führer er ist, die Erfüllung dieser Verheißung vom neuen *ordo*. Da dieser *ordo* in seiner religiösen Selbstbehauptung den dogmatischen Widerspruch der römischen Kirche erregt und als dessen politische Konsequenz die Verfolgung von Seiten der Kurie auf sich zieht, so wird für Olivi die die Geistkirche verfolgende römische Kirche zum Antichrist. Die große revolutionäre geschichtslogische Gleichung: „Rom gleich die große Hure der Apokalypse gleich Babel gleich Antichrist“ ist die Konsequenz der Selbstdeutung der die Verfolgung der Kirche erleidenden Franziskanerspiritualen. Diesen revolutionären Gedanken aus der Geschichtsphilosophie Joachims zu entwickeln vermag logischerweise nur der, der sich selbst bereits als Glied des dritten Reiches weiß.

Mit dem „*beatus vir pater noster Franciscus*“ ist also nach Olivi die Zeit der Erneuerung des evangelischen Lebens, der Bezwigung des Antichrist, der endgültigen Bekehrung der Juden und Heiden, die „Zeit des zweiten Wiederaufbaus der ersten Kirche“ angebrochen ¹²²⁾.

121) Die Fragmente bei H. Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni a. O.; über die Postille zur Apocalypse von Olivi* vgl. Franz Ehrle, *Olivis Leben und Schriften* c. 16 in *Archiv für Lit.- und Kirchengeschichte des Mittelalters* Bd. III 1887 S. 493; über die Geschichtsphilosophie Olivis und ihre Bedeutung für die Deutung des Hl. Franz s. Dempf, *Sacrum Imperium* S. 293, 312 ff.

122) Die Olivi-Zitate, deren Richtigkeit ich an der Handschrift der postilla, dem Angel. 382 nachgeprüft habe, entnehme ich dem ausführlichen Inquisitionsprotokoll aus dem Jahr 1525, der „*littera magistrorum in theologia infrascriptorum qui articulos infrascriptos de postilla fratris Petri Iohannis Olivi quondam ordinis Minorum facta super Apocalypsi extractos diligenter examinaverunt et ipsos tam temerarios quam hereticos iudicaverunt*“, ediert bei Baluzi, *Miscellanea,*

2. Wenn Joachim verheißen hat, daß der neue status den alten aufheben wird, so ist dieser Gedanke bei Olivi so gewendet, daß der mit Franz beginnende status das Ende des vorangehenden bedeutet, daß also die Franziskanerkirche das alte saeculum auf die gleiche Weise abschafft, wie einst Christus die Zeit des Alten Testaments abschaffte¹²³⁾. Die Logik des Erfüllungsgedankens — nach Olivi ist die Zeit des Hl. Franz diejenige, „auf die sich die ganze Kraft der früheren Zeiten hinrichtet“¹²⁴⁾ — wird also in ihrer vollen Konsequenz auf das Verhältnis von Papstkirche und Spiritualenorden bezogen. Da der neue Orden da ist — bei Joachim hieß es noch: wenn der neue Orden kommt — hat die Kirche ihre eigentliche Existenzberechtigung im heilsgeschichtlichen und dogmatischen Sinn verloren, da eine höhere Gestalt des Christentums ihr die Heilsfunktion abgenommen hat. Indem nun die Kirche den neuen ordo nicht als höhere Form anerkennt, sondern ihn auf ihren eigenen status herabzudrücken versucht, bekundet sie damit, daß sie der Antichrist ist, der die Vollendung der christlichen Religion verhindert¹²⁵⁾.

Lucca 1761, tom. II p. 258 ff. Zum Text s. Baluzi S. 258 b c. 2: sextus (sc. status) vero aliqualiter coepit a tempore beati viri patris nostri Francisci. Plenius tamen debet incipere a damnatione Babylonis meretricis magnae, quando praefatus angelus Christi signo signabit per suos futuram malitiam Christi; vgl. Baluzi p. 258 c. 3: sextus (sc. status) est renovationis evangelicae vitae et expugnationis antichristiana et finalis conservationis Iudeorum et gentium, seu iteratae reaedificationis Ecclesiae simul prima e.

123) Baluzi p. 258 b c. 2: septimum est quare sextus status describitur ut notabiliter preeminentis quinque primis et sicut finis priorum et tanquam initium novi saeculi, evacuans quoddam vetus saeculum, sicut status Christi evacuavit vetus testamentum et vetustatem humani generis. — Baluzi p. 259 a c. 5: sextum vero membrum ipsarum visionum et septima visio huius libri declarant quod in sexto tempore Ecclesiae est revelanda singularis perfectio vitae et sapientiae Christi, et quod vetustas prioris est sic ubter (sic!) repellenda ut videatur quoddam novum saeculum seu nova Ecclesia tunc formari, veteribus iam reiectis, sicut in primo Christi adventu forusata (sic! = formata) est nova Ecclesia, veteri synagoga reiecta.

124) Baluzi p. 259 b c. 6: secunda est quia sicut virtus radicis et stipitis redivivat in ramo et fructu, sic et insectio utriusque, et ideo sicut tota virtus priorum temporum intendit generationem sexti et septimi status, sic tota malitia eis opposita cooperabitur malitiae Antichristi et reliquorum exercentium electos sexti et septimi status.

125) c. 3 und 4 des Inquisitionsprotokolls (Baluzi p. 259 a) und im folgenden regelmäßig wiederkehrend.

5. Wenn Joachim die Schöpfung des Menschen am sechsten Tag auf das zukünftige Erscheinen des *ordo spiritualis* bezieht, so sieht Olivi diesen *ordo* in dem *ordo evangelicus* des Hl. Franz bereits verwirklicht¹²⁶⁾. Dieser *ordo* ist allen früheren Orden und Formen der christlichen Religion in der gleichen Weise überlegen, wie der am sechsten Tag geschaffene Mensch den Tieren der vorangehenden Schöpfungstage. Dieser Gedanke ist geschichtslogisch dahin weitergeführt: Wie in der sechsten Zeit des ersten *status Christus* erschien, das Gesetz und den Judaismus abschaffte, so schafft der *dux* der neuen Zeit die fleischliche Kirche ab. Wie die Synagoge sich gegen diese Aufhebung wehrte und auf der Seite des Antichrist gegen die neue Religion kämpfte, so tritt auch jetzt die Kirche auf die Seite des Antichrist, um den neuen *ordo* unschädlich zu machen. In den Leiden und Verfolgungen des neuen *ordo* erneuert sich also das Leiden Christi.

4. Der Führer des neuen *ordo* der dritten Zeit muß notwendig zu dem Führer der zweiten Zeit in einer realen geschichtslogischen Analogie stehen. Diese Analogie zu Christus kommt im Leben des Heiligen Franz in einer überraschenden Weise zum Ausdruck; vor allem das sichtbare Zeichen der Analogie, die Stigmatisation des Hl. Franz, beweist, daß er „*Christo totus concrucifixus et configuratus*“ ist¹²⁷⁾. Auf Grund der geschichtslogischen Analogie wird also Franz zum Christus der neuen Religion des dritten *status* erhoben (s. u. S. 94).

5. Wenn Joachim als das charakteristische Zeichen der neuen Zeit den Besitz des *intellectus spiritualis* verheißt, so behauptet Olivi, daß der franziskanische *ordo* eben jene Kirche sei, „que dicitur habere ostium scripturarum ac praedicationis et cordium

126) Baluzi p. 259 c. 8 b: *ordo autem evangelicus est tanquam homo rationalis ad Dei imaginem factus et ipse subiiciet bestias et omnem terram et praeerit piscibus et avibus, id est, omnibus ordinibus tempore quinto formati.*

127) Baluzi p. 260 c. 9 a: *sicut etiam in sexta reiecto carnali Iudaismo et vetustate prioris saeculi venit novus homo Christus, cum nova legge, vita et cruce, sic in sexto statu reiecta carnali Ecclesia et vetustate prioris saeculi renovabitur Christi lex et vita et crux. Propter quod in eius primo initio Franciscus apparuit Christi plagis characterizatus et Christo totus concrucifixus et configuratus.*

convertendorum apertum“¹²⁸⁾). Der ordo evangelicus, den der Hl. Franz begründete, hat also nach Olivi den Geist und den intellectus spiritualis, den Schlüssel zur Erkenntnis aller Geheimnisse der Schrift. Auch dieser Gedanke ist bei Olivi an einer geschichtslogischen Vergleichung der drei Zeiten und der ihnen entsprechenden Erkenntnisformen durchgeführt¹²⁹⁾.

6. Wenn nach Joachim die Geistkirche höhere Gnadenmittel als die Papstkirche hat, so ist nach Olivi der ordo evangelicus „maior precedentibus in susceptione gratiarum et familiarium signorum amoris Christi ad eum“¹³⁰⁾.

7. Wenn bei Joachim die Moral des ordo spiritualis als die radikale Durchführung der Gebote Christi unter Ablehnung jeder Distinktion von precepta und consilia in der Schrift vorgezeichnet wird, so entspricht dem die Begründung der radikalen Durchführung der strengen evangelischen Ethik bei Olivi,

128) Baluzi p. 260 a c. 11: sexta autem scilicet ecclesia quae dicitur habere ostium scripturarum ac praedicationis et cordium convertendorum apertum. Bei Joachim ist aus der Deutung des ostium apertum das Wesen des intellectus spiritualis entwickelt, s. S. 84 ff.

129) Baluzi p. 260 a c. 13: exponens: «qui habet clavem», dicit sic: significatur etiam per hoc proprium donum et singularis proprietatis tertii status mundi sub sexto statu Ecclesie inchoandi et spiritui sancto per quandam antonomasiā appropriati. sicut enim in primo statu saeculi ante Christum studium fuit patribus enarrare magna opera Domini inchoata ab origine mundi, in secundo vero statu a Christo usque ad tertium statum cura fuit filiis quaerere sapientiam mysticarum rerum et mysteria occulta a generationibus saeculorum, sic in tertio nil restat nisi ut psallamus et iubilemus Deo laudantes eius opera magna et eius multiformem sapientiam et bonitatem in suis operibus et scripturarum sermonibusclare manifestatam. ib. c. 13 p. 260 b: ergo in tertio tempore spiritus sanctus exhibebit se utflammam et fornacem divini amoris et ut cellarum spiritualis ebrietatis et ut apothecam divinorum aromatum et spiritualium unctionum et unguentorum et ut tripodium spiritualium iubilationum et iucunditatum, per quam non solum simplici intelligentia, sed etiam gustativa et palpativa experientia videbitur omnis veritas sapientia verbi Dei incarnati et potentia Dei patris.

130) Baluzi c. 15 p. 260 b: consurgitque ex hoc quoddam mirabile et valde notabile, videlicet quod status sextus generatio maior erit praecedentibus in susceptione gratiarum et familiarium signorum amoris Christi ad eum; tanto habebit unde plus Christo et statibus praecedentibus humilietur, quia potius praeferitur eis in pati seu recipere quam in agere vel dare, et potius in felicitate habente speciem praemii quam in laborioso opere habente rationem meriti.

die ebenfalls eine Unterscheidung von precepta und consilia Christi ablehnt¹³¹⁾.

8. Wenn Joachim dem kommenden ordo spiritualis den Primat für die ganze Dauer der dritten Zeit zuspricht, so beansprucht Olivi für den ordo evangelicus am Anfang der dritten Weltzeit für den Rest der Zeit dieses status, d. h. bis ans Weltende den gleichen Primat, den das Urchristentum für die zweite Weltzeit, d. h. für die Zeit zwischen dem Auftreten Christi und dem Auftreten des Hl. Franz hatte. Olivi sieht also die Urgeschichte des Franziskanerordens in der geschichtslogischen Analogie des Urchristentums, ein Gedanke, der für die Erkenntnis der Ausbildung und Aufeinanderfolge der Franziskusevangelien und ihre Analogie zur Ausbildung des Evangelienkanons von höchster Bedeutung ist¹³²⁾.

9. Wenn bei Joachim an einigen Stellen der Gedanke des spiritualis intellectus dahin abgewendet erscheint, als sei das dem dritten status entsprechende Evangelium die Mönchsregel des Hl. Benedikt (s. o. S. 56, 78), die den Kanon der vita evangelica strengster Observanz darstellt, so ist bei Olivi dieser Gedanke in seiner Deutung der regula des Hl. Franz in seiner vollen Konsequenz durchgeführt. Olivi leitet aus dem Gedanken der Inspirierteit der Franziskusregel und ihrer vollen Identität mit der Regel, nach der Christus lebte, den Ausspruch ihrer Kanonizität ab¹³³⁾. Nach ihm ist das Datum der Öffnung des sechsten Sie-

131) Baluzi c. 16 p. 261 a: in der Auslegung von «non negasti nomen meum» sagt Olivi folgendermaßen: nota quomodo hoc praeclare competit sexto statui, cuius proprie est profiteri et servare evangelicam legem seu regulam, non solum praeceptorum, sed etiam consiliorum Christi. Dazu Baluzi c. 17 p. 261 b: ipse (sc. tertius status) servabit verbum seu regulam evangelicae egestatis et humilitatis et patientiae, cum nullo pro quaunque re temporali litiganti, immo suos persecutores et inimicos cum summa pace et patientia perfectissime diligenti.

132) Baluzi c. 18 p. 260 a: sicut primus status habuit primatum respectu totius secundi generalis status mundi qui ab Apostolo vocatur tempus seu ingressus plenitudinis gentium, sic sextus habebit primatum respectu totius tertii generalis status mundi duratur usque ad finem saeculi.

133) Baluzi c. 22 p. 261 b: ex quo igitur per Romanae Ecclesiae authenticam testificationem et confirmationem constat regulam Minorum per beatum Franciscum editam esse vere et proprie illam evangelicam quam Christus in seipso serva-

gels der Apokalypse identisch mit dem Datum der Abfassung der regula des Hl. Franz¹³⁴⁾.

In diesem Zusammenhang erwähnt Olivi, daß einige den Beginn des dritten Reiches bzw. den Beginn der Geistkirche mit der Zeit der Offenbarungen des Abtes Joachim beginnen lassen. Diese Deutung Joachims scheint sich auf Gerardino zu beziehen (s. u. S. 106 ff.). Wichtig ist dabei zu sehen, daß Joachim für einen Menschen, der sich selbst bereits dem dritten Reich zurechnet, ex post, d. h. von der Erfüllung seiner Geschichtsphilosophie aus, als der sichtbare Anfang des dritten Reiches erscheint, was Joachim selbst nie von sich behauptet hatte¹³⁵⁾.

10. Wenn nach Joachim in den *viri spirituales* der kommenden Zeit der gleiche Geist wirkt, der den Aposteln gegeben wurde und der der Geist Christi ist, so bezieht Olivi diesen Gedanken konkret auf die Franziskanerspiritualen und führt ihn nach dem Sukzessionsschema Joachims dahin weiter: wenn der Geist Christi auf die Spiritualenkirche übergegangen ist, so heißt das, daß der Geist die Papstkirche verlassen hat. Die spiritualistische Sukzessionsidee Joachims erfährt also in Olivi ihre revolutionäre Wendung gegen die katholische Kirche. Die „Ablenkung“ des Geistes von der Papstkirche auf den *ordo evangelicus* wird aus

vit et apostolis imposuit et in evangeliis suis conscribi fecit et nihi-lominus constet hoc per irrefragabilia testimonia librorum evangeliorum et caeterarum scripturarum sanctorum et per sanctos exposatores earum prout alibi est suprabunde monstratum, constat etiam hoc per indubitabile testimonium sanctissimi Francisci ineffabilis sanctitate et innumeris Dei miraculis confirmatum et praecipue gloriosissimis stigmatibus sibi a Christo impressis patet ipsum vere esse angelum apertioonis sexti signaculi.

134) Baluzi c. 23 z. 261 b: *igitur commemorato est adhuc notandum a quo tempore debeat sumi initium huius sextae apertioonis. videtur enim quibusdam quod ab initio ordinis et regula sancti patris praefati, alii vero quod a solemni revelatione tertii status generalis continentis sextum et septimum statum Ecclesiae facta Abbatii Joachim et forte quibusdam aliis sibi contemporaneis ...*

135) Die konsequente Weiterführung dieses Gedankens führt wieder auf die Gleichung Kirche-Babel. Wenn die regula des Hl. Franz von Seiten der Kirche bekämpft wird, wie einst die Lehre Jesu durch die Synagoge, so zeigt dies nach Olivi wieder den Charakter der römischen Kirche als der Kirche des Antichrist. Die Bekämpfung der Franzregel selbst weist auf das baldige Ende der Kirche nach Analogie des Absterbens der Synagoge, die an der Bekämpfung der Lehre Christi scheiterte. Baluzi c. 23 p. 262 a.

der geschichtstypologischen Exegese von I. Kön. 16 entwickelt, wo geschildert wird, wie der Geist des Herrn Saul verläßt, nachdem David zum König gesalbt ist¹³⁶⁾.

11. Ein letzter kühner Gedanke: wenn bei Joachim die Geschichte der Kirche als die Geschichte des Leibes Christi verstanden wird und das Auftreten des neuen ordo der dritten Zeit nach dem Schema der Auferstehung Christi gedeutet wird, so ist die Leibspekulation bei Olivi konkret auf die Geschichte der Franziskanerkirche bezogen. Die Leibspekulation wird also von der Geschichte der Kirche auf die Geschichte des Franziskanerordens übertragen. D. h.: im dritten status ist nicht mehr die Papstkirche, sondern die Franziskanerkirche der Leib Christi. Auch Ansätze zu einer weiteren Fortführung der Leibspekulation zeigen sich: wie die Geschichte der Kirche die Geschichte des Leibes Christi ist, so ist die Geschichte des dritten status die Geschichte des Leibes des Hl. Franz¹³⁷⁾.

12. Es liegt im Wesen dieser Geschichtslogik, daß in ihr auf Grund der Analogie mit Christus die Person des Hl. Franz zu einer messianischen Figur erhoben wird. Da er der dux des dritten Reiches ist, so ist die dauernde Vergleichung seiner Person mit der Person Christi nicht als legendarisches Stilmoment, sondern als geschichtslogische Analogie zu verstehen, die mit der Selbstdeutung der Spiritualen, die Geistkirche des dritten Reiches zu repräsentieren, in einem logischen Zusammenhang steht. Die völlige Konformität der Person des Hl. Franz und der Person Christi ist eine Forderung der Geschichtslogik, nach der Franz gedeutet wird. Bei einer Untersuchung der Franzlegenden

136) Baluzi c. 24 p. 262 a: *Sicut enim David inuncto et spiritu Domini in eum directo spiritus Domini recessit a Saul plusquam ante, et exagitabat eum spiritus nequam prout dicitur primo Regum xvi, sic ex quo in pauperes evangelicos fuit manifeste spiritus Dei directus et eos ad officium praedicationis auctoritate apostolica destinans et inungens, cooperunt multi contra eos diabolico spiritu agitari et in simonias ac luxurias et avaritias et fastus et pompas enormiter praecipitari.*

137) Baluzi c. 26 p. 262 ab: *secunda (ratio) est quia personae Christi correspondet in sexta apertione unus ordo plurium personarum, sic secundum suam proportionem augendus sicut Christus secundum suum corpus fuit usque ad perfectam aetatem viriliter auctus.*

ist mit einer positiven oder negativen Einwirkung dieser Geschichtslogik auf die Darstellung und Deutung des Hl. Franz zu rechnen.

Wenn Joachim in dem angelus descendens den novus dux des dritten Reiches verheißen sah¹³⁸⁾, so deutet Olivi diesen angelus descendens — wie schon Gerardino (s. u. S. 106 ff.) — auf den Hl. Franz und betont seine völlige persönliche und geschichtslogische Konformität mit Christus¹³⁹⁾.

Wir wollen die verlockende Aufgabe einer vollen Vergleichung der Geschichtsmetaphysik Joachims und Olivis hier nicht weiter durchführen. Die bisher genannten Vergleiche sollten nur den Beweis dafür liefern, daß Joachim zwar nicht selbst in seiner eigenen Zeit als Revolutionär gewirkt hat, da er die Papstkirche als die seiner eigenen Zeit angemessene Form des Christentums anerkannte, daß sich aber die revolutionäre Logik seines Spiritualismus mit dem Tag entfalten mußte, an dem eine Gruppe von Menschen mit dem Anspruch auftrat, die Erfüllung seiner Verheißenungen zu bringen, und seine Ideen zu Motiven der politischen Auseinandersetzung dieser sich selbst als Geistkirche ausgebenden Gruppe mit der Papstkirche wurden.

138) S. S. 63.

139) Baluzi c. 28 p. 263 b: «Et vidi angelum alterum ascendentem». Hiezu die Erklärung Olivis: hic ergo angelus est Franciscus, evangelicae vitae et regulae sexto et septimo tempore propaganda et magnificandae renovator et summus post Christum et eius matrem observator ... Audivi etiam a viro spirituali valde fide digno et fratri Leonni Confessori et socio beati Francisci valde familiari quoddam huic scripturae consonum, quod nec assero neque scio, nec censeo esse asserendum, scilicet quod tam per verba fratris Leonis quam per propriam revelationem sibi factam perceperat, quod beatus Franciscus in illa pressura temptationis Babylonicae, in qua eius status et regula quasi instar Christi crucifigetur, resurget gloriosus ut sicut in vita et in crucis stigmatibus est Christo singulariter assimilatus, sic et in resurrectione Christo assimiletur necessaria tunc suis discipulis confirmandis et informandis, necessaria et super fundatione et gubernatione futurae Ecclesiae informandis. Ut autem resurrectio servi ... distaret a resurrectione Christi et suaे matris, Christus statim post triduum resurrexit et mater eius post quadraginta dies resurrexisse dicitur a quibusdam non omnino spernendis, iste vero post totum tempus sui ordinis usque ad crucifixionem ipsius cruci Christi assimilatam et Francisci stigmatibus praesignatam.

X. Die geschichtslogische Bezogenheit von Geschichtsdeutung und Prophetie. Die Deutung Joachims bei Gerardino von Borgo San Donnino.

Stellt man, abgesehen von der revolutionären Wendung der joachitischen Gedanken bei den Spiritualen, die Frage nach dem Sinn der Geschichtsmetaphysik Joachims, so läßt sich aus der Untersuchung der einzelnen Kategorien seines geschichtsphilosophischen Denkens klar erweisen, daß der Sinn seiner Geschichtsmetaphysik die Deutung der Zukunft ist. Der intellectus spiritualis eröffnet den Einblick in die Gesetze gesichtlichen Geschehens und verschafft dem Menschen den Zugang zu einer religiösen Geschichtsdeutung. Die Geschichtsdeutung ist aber nicht ein Ausschnitt aus der religiösen Deutung des menschlichen Seins, sondern, da das menschliche Sein als gesichtliches verstanden wird, Ausgangspunkt einer Seinsdeutung überhaupt. Die Grundkategorien der Geschichts-Theologie sind zugleich die Grundkategorien der Anthropologie, weil das Sein des Menschen ein gesichtliches ist. Was sich aus der seitherigen Offenbarung des Geistes als die höchste Form menschlichen Seins erkennen läßt, wird nicht als abstrakte Idee, sondern als Ziel der gesichtlichen Entwicklung hingestellt. Zeigt die Anthropologie des Neuen Testamentes den homo spiritualis als die höchste ethische Form des Menschen und das Reich des Geistes als die höchste Form der menschlichen Gesellschaft, so ist diese Form nicht Schatten einer transzendenten Gestalt, sondern Hinweis auf eine zukünftige Realität und zugleich Aufforderung, diese zukünftige Wirklichkeit zu erfüllen und zur Gegenwart zu machen. Auf Grund der Gesetze der Selbstverwirklichung des Geistes ist es unmöglich, daß der Geist in der Gegenwart Bilder und Sakamente schafft, zu deren zukünftiger Verwirklichung ihm die Kraft fehlte. Alles, was an Verheißungen und Bildern des zweiten status noch nicht Wirklichkeit geworden ist, trägt den Charakter eines Programms und Wegweisers für die zukünftige Entwicklung der Geschichte.

Um aber zu wissen, wie weit die vorliegenden göttlichen Verheißungen bereits Wirklichkeit geworden sind, ist es notwendig, die Geschichte zu kennen, die seit der Eröffnung der Verheißung

verstrichen ist. Man kann nicht wissen, was sich erfüllen wird, wenn man nicht weiß, was sich schon erfüllt hat und umgekehrt: ohne eine Kenntnis der Vergangenheit ist eine Deutung der Zukunft unmöglich. Die Deutung der Zukunft setzt also eine doppelte Gegebenheit voraus: einerseits ist in dem Alten und Neuen Testament eine Geschichts-Theologie vorgezeichnet, die die großen religiösen Ereignisse der Weltgeschichte, die Wiederkunft des Elias, das Reich, den Kampf mit dem Antichrist, die Auferstehung der Toten, das Jüngste Gericht, die consummatio vorausbestimmt; außerdem ist in den Geschichten des alten Testaments wie vor allem in den Evangelien aufgezeichneten Geschichte Christi und der Urkirche eine Fülle von Hinweisen und Verheißungen für die ganze Zeitdauer der christlichen Religion gegeben¹⁴⁰⁾). Andererseits liegt zwischen der Zeit Christi und der Gegenwart bereits eine geschichtliche Epoche, in der sich einige der Hinweise und Verheißungen der Offenbarung bereits erfüllt haben und die also nach den Kategorien heils geschichtlichen Geschehens, wie sie im Neuen Testament vorgezeichnet sind, gedeutet werden will. Man muß also zur Exegese des

140) Die Grundzüge dieser christlichen Geschichts-Theologie finden sich vor allem in der Apokalypse veranschaulicht. Vgl. die Ausführungen Joachims über die Apokalypse als den Schlüssel der christlichen Geschichtsdeutung in der Einleitung der *Expositio: expos. introd.* E. c. 1 p. 3 b: ita generali historie datus est liber Apocalipsis, utique ipse quasi rota infra rotam, dico illam que primo apparet super terram, ut prophetia ex integro compleretur que dicit: «et similitudo rotarum et opera quasi si sit rota in medio rote.» est ergo rota prima et maior ceteris generalis illa historia, seu magis historiarum librorumque congeries, que ab Adam usque ad Esdram per successionem protensa est, postquam et scriptores sacre pagine sabbatizasse noscuntur. sane rote huius exterioris liber iste Apocalipsis rota interior factus est tendensque usque ad finem seculi, et pertransiens finem revelans misteriorum abdita que in illa prima rota latebant, quocirco non immerito apocalypsis dictus est, eo quod occulta detegat et revelet archana. est enim clavis veterum, notitia futurorum, signatorum apertio, detectio secretorum. (3 d) alie namque propheticie aut pauca aut obscura protulerunt spiritualium populorum bella in typo futurorum tangentes. hec generaliter occulta reserat, patefacit archana, solvit sigillorum vincula, tenebrosa illustrat . . . c. 2 p. 3 d: erat enim veluti tumulus signatus undique liber iste, in quo vita iacebat mortua, ne impenderet mortuis lumen vite. Ubi autem vita Christus resurrexit a mortuis, vitalis intellectus qui latebat prodidit et quasi cuiusdam floris species de scripture monumento processit.

Neuen Testamentes die Kirchengeschichte immer mit dazunehmen. Schriftdeutung und Geschichtsdeutung sind so aufeinander bezogen, daß erst die Deutung nach den Kategorien der religiösen Geschichtslogik des Evangeliums den Sinn des Geschehenen aufdeckt, und umgekehrt: viele Stellen der Evangelien bekommen erst dann einen Sinn, wenn sie auf bestimmte Ereignisse der Geschichte des Leibes Christi, d. i. der Kirchengeschichte bezogen werden.

Die Kirchengeschichte ist aber nicht im gleichen Sinne der Schlüssel des Neuen Testamentes, wie das Neue Testament die Geschichte des Alten verständlich macht, denn das Neue Testament leitet ein Geschehen ein, dessen Vollendung weit jenseits der bis zur Gegenwart verflossenen Geschichtsepoke liegt. Die Kenntnis der Kirchengeschichte ist also notwendig als ein Prinzip der Abgrenzung des nach der Geschichtslogik des Neuen Testamentes bereits Erfüllten und des noch nicht Erfüllten. In dem der, der die religiösen Kategorien geschichtlichen Geschehens und das Ziel der Geschichte kennt, das Erfüllte von dem noch nicht Erfüllten abgrenzt, wird der Professor zum Propheten. Die Deutung der Vergangenheit und die Deutung der Zukunft liegen also auf der gleichen Ebene, weil die evangelische Geschichtslogik einen metaphysischen Aufriß der Gesamtgeschichte bis zum Jüngsten Tag gibt und weil der Kenner der bereits geschehenen Geschichte imstande ist, die Grenze zwischen dem Erfüllten und dem noch zu Erfüllenden zu ziehen¹⁴¹⁾.

Der Gedanke, daß der Sinn der Geschichtsdeutung die Vorherbestimmung der Zukunft ist, findet sich bei Joachim nach mehreren Richtungen hin durchgeführt:

1. Die Bezogenheit von Geschichtsdeutung und Prophetie hat Joachim in der Darstellung des Problems der Konkordanz des Alten und Neuen Testamentes — das für ihn ein geschichtsphilosophisches Problem im aktuellsten Sinne ist — folgendermaßen

141) Nur andeuten kann ich die Aufgabe der Religionsphilosophie, an einer Person, die uns im Verhältnis zum alttestamentlichen Prophetismus sehr nahe steht, von der sämtliche Werke erhalten sind und die einer wissenschaftlich leicht erfaßbaren geschichtlichen Epoche angehört, die Kategorien des prophetischen Denkens zu untersuchen.

ausgesprochen¹⁴²⁾: „Jene Erkenntnis, welche Konkordanz genannt wird, ist gleich einem kontinuierlichen Wege, welcher von der Wüste in die Stadt führt. Auf dieser Wegstrecke finden sich Niederungen, in denen der Wanderer über den rechten Weg in Zweifel gerät, und ebenso finden sich Berghöhen, von welchen aus er das Vergangene und das Zukünftige schauen und die Richtigkeit des restlichen Weges aus der Betrachtung des zurückgelegten ermessen kann.“ Damit ist auf das genannte Prinzip der Abgrenzung hingewiesen. Weil das Ziel auf Grund der bisherigen göttlichen Offenbarung bekannt ist, läßt sich aus der Betrachtung des zurückgelegten Weges der Lauf, den die Geschichte noch zu vollenden hat, ermessen.

In diesem Gedanken liegt die wichtigste ethische Funktion der joachitischen Geschichtsmetaphysik begründet: die Vorbereitung der eigenen Zeit auf die Leiden der kommenden Zeit, in die die große Auseinandersetzung zwischen Christ und Antichrist fällt. So sagt Joachim¹⁴³⁾: „Wenn einer über die letzten Leiden handeln will, dann muß er bei den ersten Leiden dieser Welt anfangen.“ Dafür gibt Joachim eine doppelte Begründung: die Einsicht, daß jede Zeit nur aus den Leiden und Wehen der ihr vorangehenden Zeit geboren wird, lehrt die Menschen die Leiden der eigenen Zeit zu verstehen und zu ertragen und hindert sie, dem trügerischen Schein der Welt zu trauen, die die Zeichen der kommenden Zeit ignoriert. Weiter aber lehrt sie die Menschen, an die Verheißungen Gottes und an ihre zukünftige Erfüllung zu glauben¹⁴⁴⁾.

Die Stärke des prophetischen Selbstbewußtseins Joachims spricht sich darin aus, daß Joachim seine eigene Mission von seiner Geschichtsmetaphysik aus deutet und sich damit selbst in sein System der Geschichte hineinstellt. Das geht deutlich aus den Einleitungen und Schlußworten seiner Hauptschriften her-

142) C. lib. II tract. 1 c. 2 p. 8 a.

143) C. lib. I p. 1 b: licet ergo utilitatem libri huius multiplicem esse putem, intentionis tamen nostre est quantum nobis prestiterit deus, regni temporalis, quod proprie dicitur Babylon, comprehendere finem, et quod prope sit ecclesie portus, qui tempore eodem futurus est, verbis lucidissimis aperire.

144) C. lib. I p. 1 ab.

vor. Warum schreibt etwa Joachim seine Concordia? „Weil die im Evangelium aufgeschriebenen Schreckenszeichen darauf hinweisen, daß der Zerfall des wankenden und dem Untergang geweihten Säkulum uns unmittelbar bevorsteht, halte ich es nicht für fruchtlos und überflüssig, das, was die göttliche Ökonomie — superna dispensatio — mir Unwürdigem anvertraute, zum Schutz der Gläubigen zu eröffnen und die erstarrten Herzen der Schlafwandler durch einen heftigen Lärm aufzuwecken, ob sie (nicht) doch auf irgendeine Weise, wenigstens durch eine neue Art der Auslegung aufwachten zur Verachtung der Welt, nachdem ihnen die breiten und vielfältigen Mahnungen der Väter infolge der täglichen Gewöhnung (an diese Mahnungen) nichtssagend geworden sind.“ Joachim schließt diese Ausführung mit einem paulinischen „Wehe mir, wenn ich schweige“¹⁴⁵⁾.

Aus dieser Stelle ergibt sich zweierlei:

1. Joachim schreibt, wie er glaubt, unter dem Zwang einer Inspiration und empfindet seine Aufgabe als göttliche Mission, der er sich nicht entziehen kann. Er erkennt auf Grund einer göttlichen Eingebung seine eigene Zeit als die große Übergangszeit zu einer neuen Weltepoch, er sieht die bevorstehenden Leiden und Versuchungen und empfindet es als seine drängende Aufgabe, die verschlafenen Zeitgenossen aufzurütteln und sie für die großen Aufgaben der Zukunft vorzubereiten bzw. ihnen zu zeigen, wie sie sich aus dem Verfall der zweiten Zeit in das neue Reich hinüberretten können.

2. Der konkrete Inhalt seiner prophetischen Mahnungen ist die Flucht aus der verfallenden Welt, der contemptus mundi. So sagt er in der expositio¹⁴⁶⁾: „Hört, hört, ich beschwöre euch alle, die ihr eure Kinder liebt: lehrt eure Söhne in Wäldern wohnen und in der Wüste von Pflanzenwurzeln leben, die gewohnten Bequemlichkeiten aufgeben und fleischliche Fressereien vermeiden, daß sie lernen auf den Bergen zu weilen mit den wilden Tieren, bis die Erregung des Zorns vorüber ist“ und an einer anderen Stelle¹⁴⁷⁾: „Jeder Gläubige wache über sich und sei

145) C. pref. p. II d.

146) E. pars IV p. 165 c zu Apoc. 15, 5.

147) E. p. IV p. 166 d zu Apoc. 17, 3.

immer in Spannung und umsichtig . . .“ Ähnliche Gedanken treten auch in dem Schlußwort der Concordia noch einmal hervor:
¹⁴⁸⁾ „Wissen sollen sie, und darum bitte ich, sie sollen es wissen, daß ich nicht aus frevelhafter Vorwegnahme, aber auch nicht aus der Sicherheit einer Frömmelei heraus dieses Werk in Angriff nehmen wollte, oder etwa in der Absicht, daß man sich in der Welt von mir (rühmend) erzähle, ich habe derartiges gefunden, sondern weil die vorherbestimmte Zeit da ist. Der, der durch verschiedene und vielgestaltige Zeiten hindurch wirkt und die Geheimnisse seiner verborgenen Absichten erfüllt, wie er will und wann er will, der wollte in diesem vorliegenden Werk mehr aus Gründen der Not als aus Gründen der Kuriosität lang bedeutete Worte seinen Gläubigen eröffnen; nicht als ob wir würdiger wären, weil wir dies wissen, sondern damit wir wissen, welche Geißelhiebe uns verdientermaßen bereitet sind; und wenn einer aus dem Hause Loths ist, so soll er sich schleinigst entfernen aus dem Gebiet Sodoms; wenn einer aus der Familie Noes ist, so soll er sich aufnehmen lassen unter die, die gerettet werden in der Arche.“

Zur Erläuterung dieses prophetischen Selbstbewußtseins sei nur kurz erwähnt, daß Joachim seine Erkenntnis auf ein bestimmtes religiöses Erlebnis zurückführt, in dem an einem Pfingsttag der Geist ihm den Einblick in die Verborgenheit der göttlichen Dinge eröffnete. Eine religionsphilosophische Betrachtung Joachims hätte von einer Interpretation dieses von ihm selbst ausführlich beschriebenen Pfingsterlebnisses auszugehen, dem noch einige andere Stellen beizureihen wären, wo ihm nach seiner eigenen Aussage die Interpretation einer bestimmten Stelle der Schrift als Offenbarung vom Geist eingegeben wird¹⁴⁹⁾.

Joachim selbst hat nie behauptet, alles zu wissen. Schon die Erinnerung an seine eigene geschichtliche Situation, d. h., daß er sich selbst nicht am Anfang bzw. als den initiator des dritten status, sondern am Ende des zweiten und am Anfang der Vorbereitungszeit des dritten status weiß, hält ihn davon ab, den Grad seiner Einsicht in die Zukunft zu überschätzen. Über jedem

148) C. lib. V c. 119 p. 135.

149) C. pref. p. 227 b u. E. zu Apoc. 1, 13 p. 39 b.

Versuch einer genaueren Vorhersage von Tag und Stunde steht das Wort Jesu: „Es ist nicht eure Sache, die Zeiten und Momente zu wissen“^{150).} Dieses Wort bedeutet nach seiner Auslegung nicht ein Verbot einer Spekulation über die Zukunft überhaupt, denn Jesus selbst hat in seinen Reden über die Endzeit und seinen Worten über das Reich Gottes die Zeichen der kommenden Zeit genannt. Joadhim will vielmehr nichts anderes, als die Geschichtslogik des Neuen Testamentes entwickeln und die gegebenen Worte und Zeichen deuten. Es ist also keine Vermessenheit, die Zeitgenossen darauf aufmerksam zu machen, daß die in den Evangelien verheiße Zukunft jetzt hereinbricht, sondern eine Notwendigkeit, denn „wenn die Auserwählten den Antichrist, der am Ende kommen wird, nicht erkennen würden, wie könnten sie sich vor seinen Nachstellungen hüten? Sie werden sich aber hüten wegen der Zeichen, die er tun wird“^{151).}

150) E. pars IV 175 a zu Apoc. 14, 11: sepius me dixisse recolo, et adhuc in suis locis repetere id ipsum compellor, nolo videri quod non sum, fingens aliquid ex presumptione mea, nolo extimet aliquis exigendum a me qui sum homo a gricola a iumento mea, quod ab ipsis quoque prophetis exigi ante sua tempora non licebat: quia et ipsi «ex parte» videbant, et «ex parte» prophetabant, et nos adhuc ex parte videmus, et hoc ipsum «per speculum in enigmate», et si quidem ipsam partem visionis pro tempore grandescere oportuerit. Aliud est enim videre multa, aliud omnia, aliter videtur civitas, cum adhuc per dietam longius distat, aliter cum venerit ad ianuam, aliter cum pergitur intus. Nos igitur, qui ad ianuam sumus, multa quidem loqui possumus, que aliquando ex toto vel ex parte latebant, sed non sicut hi qui erunt intus et oculo ad oculum videbunt, cum ea que scripta sunt in hoc capitulo incipient consumari. Vgl. C. lib. V c. 20 p. 70 a: ordinem vero rei, quem facturus est dominus iuxta numerum dierum et distinctiones operum assignare nequimus, nisi forte aliquid pro loco et tempore de principio. Vgl. E. pars IV 175 b zu Apoc. 14, 11: statum illius ecclesie que futura est in novissimo tempore... plene, sicut futurus est, assignare nequimus.

151) C. lib. V c. 22 p. 71 a: non ait absolute «non est vestrum nosse tempora vel momenta» quasi omnis notitia temporum negata sit apostolis et prophetis, quod falsum est, sed de illis tamen momentis vel temporibus dictum que pater posuit in sua potestate. Es folgen die im Text zitierten Worte. Vgl. C. lib. C. c. 35 p. 75 a: qualiter autem hec futura sint, non ad plenum capere possumus, quia aliter somnii consummandi sunt opere, aliter conjecture sentiuntur. Aliquis enim videt in visione noctis insurgere bestiam contra se, naufragari se in undis maris sive in precipitum ire, qui mox ut evigilat, triste somnum esse cognoscit, sed tamen quo ordine consummandum sit, non agnoscit, sic mala ista que futura sunt, magna quidem esse et vicina sentimus, sed tamen quo ordine futura sint, et quem articulum cor-

Erst diese Selbstdeutung Joachims gab den Franziskanerspiritualen den Anstoß, Joachim selbst nach dem Schema seiner eigenen Geschichtsphilosophie als eine heilsgeschichtliche Figur zu deuten. Die beiden genannten Momente seiner Selbstdeutung, nämlich daß nach seiner eigenen Anschauung sein Schrifttum unter der Einwirkung einer Inspiration steht, und daß seine Predigt die Funktion hat, den Zeitgenossen den Anbruch des dritten Reiches zu verkündigen, sind gleichhermaßen umgedeutet worden, und zwar nach einem Schema, das wir bereits im letzten Kapitel dargestellt haben (s. o. S. 87 ff.). Voraussetzung dieser Umdeutung ist nämlich wieder, daß die Personen, die sie vornehmen, sich selbst als die Angehörigen der von Joachim verheilten Geistkirche wissen. Dann verschiebt sich das Geschichtsbild folgendermaßen:

1. Aus dem Vorläufer des Vorläufers, d. h. dem Verkünder des kommenden Elias wird der Vorläufer selbst.
2. Aus der prophetischen Verkündigung des dritten status wird das Evangelium des dritten status selbst.

Von den Franziskanerspiritualen, die sich als die Erfüller der von Joachim verheilten Geistkirche betrachten, wird Joachim zum direkten Vorläufer des Hl. Franz, d. h. zum Täufer Johannes des neuen Christus gemacht; sein Schrifttum, d. h. konkret sein Apokalypsenkommentar, seine Concordia, sein Psalterium, wird zum Evangelium Aeternum, d. h. zum Evangelium des dritten status erhoben.

Aus diesen Gedanken heraus ist der introductorys in evangeliū aeternū des Gerardino von Borgo San Donnino, der dem Kreis um Johann von Parma angehörte, entstanden. Die Idee, die Schriften Joachims als das Evangelium der neuen Zeit — und zwar Evangelium im kanonischen Sinne — auszurufen, ist also

poris illius, et secundus mensis et septimusdecimus dies mensis significet ignoramus, et in quot annis vel diebus terminentur, sicut futurum est penetrare nequimus, quo usque scindatur velum templi a summo usque deorsum. Vgl. C. lib. V c. 118 p. 134 a: sane reliquum tempus erit pacis. si queris dierum numerum, non est meum dicere, neque scire, quod nobis datum est. hoc solvimus: signati fuerunt sermones quos numerus iste continebat. sufficit nobis quod hiis diebus etsi indignis meritis saltem ex parte aliqua ceperint aperiiri.

nicht die Phantasie eines Mönchs, sondern die Fortführung der joachitischen Geschichtslogik in die Zeit des erfüllten dritten Reiches hinein. Wieder beginnt sich hier die ketzerische und revolutionäre Logik der Ideen Joachims erst zu entfalten, als eine Gruppe von Leuten auftritt, die sich selbst für die Bringer des dritten Reiches ausgibt. Ex post wird Joachim, ohne es zu wollen, zum Opfer seiner eigenen Geschichtslogik und, da sich diese in der Auffassung der Endzeit wesentlich von der kirchlichen Eschatologie unterscheidet, zum „Ketzer“. Die gleiche expositio in Apocalypsim, die auf Veranlassung eines Papstes geschrieben ist¹⁵²⁾ und in der sich Joachim völlig dem Urteil der Kirche unterwirft, verfällt mit dem Moment, wo sie von der Gruppe der Franziskanerspiritualen um Johann von Parma als evangelium aeternum ausgegeben wird, der Inquisition.

Wie sieht nun im einzelnen die Deutung der Figur Joachims bei Gerardino von Borgo San Donnino aus¹⁵³⁾?

Gerardino zieht die Figur Joachims mit hinein in die Spekulation über die drei Reiche und ihre geschichtslogischen Beziehungen zueinander. Wie die drei magni viri Abraham, Isaak und Jakob als initatores das erste Reich, Zacharias, Johannes und homo Christus das zweite Reich eröffnen, so stehen am Anfang des dritten Reiches der vir indutus lineis aus Dan. 12, 7, der angelus habens falcem acutam aus Apoc. 14, 14, der angelus habens signum dei vivi aus Apoc. 7, 2. Diese drei Figuren haben ihre Erfüllung in Joachim, Dominicus und Franz gefunden¹⁵⁴⁾. Die

152) E. pars vii p. 223 b: Quod si me celer vocatio domini substraxerit ex hac luce, Romana ecclesia cui datum est universale magisterium, et cuius mandato et licentia scripsi hec, in presentia culminis sui iubeat presentari et sic eis que digna sunt auctoritatem iubeat ut si qua tamen indigna esse perspexerit, digeneretur obsecro emendare.

153) Vgl. zum folgenden Dempf, Sacrum Imperium S. 304 ff. Analogisch meiner Vorbereitung einer Rekonstruktion des introductorius in seiner ursprünglichen Kapitelordnung hat sich mir die von Dempf vorgeschlagene Einteilung in vier Kapitel, Nr. 1—7, 8—15, 16—23, 24—31 der im Protokoll von Anagni erhaltenen Zitate bestätigt.

154) Denifle, PA S. 101: in capitulo dicit, quod sicut in principio primi status apparuerunt tres magni viri, scilicet Abraham, Ysaac et Iacob, quorum et tertius scilicet Iacob habuit xii, et sicut in principio secundi status tres, scilicet Zacharias, Iohannes baptista et homo Christus Ihesus, qui similiter secum habuit xii, sic et in principio

Deutung Joachims ist also verkoppelt mit der Deutung des Dominicus und des Franciscus, die selbst wieder nach dem Geschichtsschema Joachims als die initiatores des dritten Reiches interpretiert werden. Indem also die Verheißungen Joachims auf konkrete geschichtliche Figuren bezogen werden, gerät Joachim selbst in eine geschichtslogische Abhängigkeit von diesen Figuren, wird ihnen als Vorläufer zugeordnet und rückt damit selbst an den Anfang des dritten Reiches als der erste initiator¹⁵⁶⁾.

Die genannte Deutung der drei großen initiatores der dritten Zeit ist das Hauptthema des zweiten Kapitels des *introductorius* des Gerardino von Borgo San Donnino. Ein Zufall hat uns in den Exzerten der Inquisitionskommission einige Auszüge erhalten, die erkennen lassen, daß Gerardino seine heilsgeschichtliche Deutung Joachims aus einer Interpretation der Schriften Joachims selbst ableitet und zwar so, daß er verschiedene Stellen in den Werken Joachims als geheimnisvolle Selbstdeutungen Joachims und verborgene Hinweise auf den heilsgeschichtlichen Sinn seiner eigenen Person versteht. Was Joachim selbst nie gewagt hat, sich als eine der großen heilsgeschichtlichen Figuren an den Anfang des dritten Reiches zu rücken, erwartet man jetzt notwendig von ihm, da er jetzt nach Erfüllung seiner Verheißungen im Heiligen Franz durch die geschichtslogische Abhängigkeit von ihm selbst zur heilsgeschichtlichen Figur geworden ist.

So erklärt Joachim in seiner *Concordia* den angelus descendens, der in seiner Hand das offene Buch trägt, als den Bringer des intellectus spiritualis; Gerardino aber in seiner Glosse zu dieser Auslegung Joachims erklärt, dieser „doctor sive angelus“ sei bereits um das Jahr 1200 in Joachim erschienen und das offene Buch sei das vorliegende evangelium aeternum, d. h. die

tercii status tres similes illorum, scilicet vir indutus lineis et angelus quidam habens falceam acutam et alias angelus habens signum Dei vivi.

156) Die Erkenntnis dieses Prozesses, in der ein Prophet ein Opfer seiner eigenen Verheißung wird, ist insofern wichtig, als der Fall in dem Verhältnis von Jesus und Johannes ganz analog liegt: auch die Deutung des Johannes als des Vorläufers Jesu Christi ist erst der Akt einer späteren christlichen Geschichtsdeutung, die davon ausgeht, daß der von Johannes verheißene ‚Kommende‘ der Jesus aus Nazareth ist.

Werke Joachims, in denen er die wahre geistige Bedeutung des Evangeliums erschließt und zu denen er, Gerardino, den introductorius schreibt¹⁵⁷⁾.

Die zweite erhaltene Stelle¹⁵⁸⁾ ist noch deutlicher. Dort weist Joachim nach, daß sich in den *viri spiritales* das vollenden werde, worauf die geheimnisvolle Bedeutung der geschichtslogischen Beziehung von Zacharias, Johannes und Christus homo hinweise. Gerardino aber bemerkt zu dieser Stelle in seiner Glosse: „An dieser Stelle spricht der vir indutus lineis, der der Verfasser dieses (vorliegenden) Werkes ist — Gerardino sagt nicht: autor, sondern: minister huius operis, da nicht Joachim, sondern der heilige Geist der Verfasser der Werke Joachims ist, bei deren Abfassung Joachim nur das Instrument der Mitteilung war — von sich selbst und von den beiden, die sofort nach den 1200 Jahren der Menschwerdung des Herrn auf ihn folgten; das sind die drei, von denen Daniel sagt, er habe sie auf den Ufern des Flusses gesehen, deren einer in der Apocalypse der angelus habens falcem acutam, der andere angelus qui habuit signum dei vivi genannt

157) PA 152 gleich Excerpt aus C. lib. V c. 84 p. 112 c: In sexto denique angelo tuba canente angelus qui descendit de celo protulit in manu sua librum apertum et vii tonitrua locuta sunt voces suas (Ap. c. 10, 2—3) ... Es folgt die Bemerkung der Kommission: Hactenus verba sunt Ioachym. Sed super idem in VIto denique angelo tuba canente dicit frater Girardus in notula (das folgende sind also Worte Gerardinus): Iste doctor sive angelus a p p a r u i t circa Mcc annum incarnationis dominice. h o c e s t i l l e liber, de quo loquitur hic in quo vii tonitrua loquuta sunt voces suas, que sunt mysteria vii signaculorum.

158) PA 150 gleich C. lib IV c. 40 p. 60 c: Arbitror tamen ut dixi, quod in viris quos venturos expectat mundus, addito aliquo ut puto alio, de quo non est sermo manifestus, consumabitur similitudo Z a c h a r i e, I o h a n n i s b a p t i s t e, e t h o m i n i s C h r i s t i I h e s u, in quorum manifestatione erit quoque ut credimus similitudo manifesta xii apostolorum, maxime autem Iohannis evangeliste [et] vii ecclesiarum, que fuerunt in Asia, sive etiam septem tribuum, que postremo acceperunt hereditatem. Et predicabitur in universo orbe ev a n g e l i u m r e g n i et perveniet spiritualis intellectus usque ad iudeos et confringet quasi quidam tonitruus duritiam cordis eorum, ut compleatur illud quod scriptum est in Malachia propheta «ecce ego mittam vobis Helyam prophetam ...» hoc totum consumandum est in fine secundi status et principio tertii, tempore videlicet aut circa tempus in quo calcabunt gentes infideles civitatem sanctam, hoc est latinam ecclesiam, mensibus xlii regnante illo rege iniquo, qui scriptus est in Daniele propheta, qui et supra quam credi potest universa vastabit (Dan. 8, 24). Es folgt die Bemerkung der Exzerptoren: *huc usque verba eius in fine quarti. Et super principium verborum isto-*

wird, durch den Gott das apostolische Leben erneuerte.“ Von der Geschichtslogik des beginnenden dritten Reiches aus erscheint also die genannte Verheißung Joachims vom Bringer der spirituallis intelligentia als geheimnisvolle Selbstdeutung¹⁵⁹⁾.

Diese Spekulationen über Joachim und seine Beziehung zum Heiligen Franz bilden im *introductorius* die geschichtsphilosophische Grundlage des Inhalts des dritten Teiles, der 1. in dem Nachweis der Echtheit der Hauptschriften Joachims¹⁶⁰⁾ besteht und 2. darlegt, daß die genannten Schriften, zu denen der *introductorius* die Einleitung bildet, das *evangelium aeternum* bzw. das *evangelium regni* sind. Gerardino weist also nach: wie dem ersten status das Alte Testament, dem zweiten das Neue Testament, so ist dem dritten status, der mit dem Auftreten Joachims einsetzte, das *evangelium aeternum* gegeben¹⁶¹⁾. Dieses *evangelium* besteht aus den drei genannten Büchern Joachims¹⁶²⁾. Die genannten Schriften Joachims sind also der Kanon der dritten Zeit, der das Alte und Neue Testament aufhebt, indem er ihre Geheimnisse aufdeckt.

rum notula fratris Girardi: (es folgen die Worte Gerardinos): „In hoc loco vir induitus lineis qui fuit minister huius operis, loquiatur de se et de duobus qui sequuntur eum statim post Mcc annos incarnationis dominice, quos Daniel dixit se vidisse super ripam fluminis, quorum unus dicitur in Apoc. angelus habens falcem acutam, et alius dicitur angelus qui habuit signum dei vivi, per quem deus renovavit apostolicam vitam. Bemerkung der Kommission: idem ibidem super illud verbum: „*evangelium regni*“ dicit similiter Girardi in notula: (es folgen die Worte Gerardinos): *Evangelium regni* vocat *evangelium spirituale*, quod beatus Joannes vocat *evangelium eternum*, quod in adventu Helye predicari oportet omnibus gentibus et tunc veniet consumatio. Vgl. PA 101: item in xii. capitulo versus finem ponit hec verba: usque ad illum angelum qui habuit signum Dei vivi, qui apparuit circa Mcc. incarnationis dominice, quem angelum frater Gerardus vocat et confitetur sanctum Franciscum.

159) Ein Vorgang, dessen Kenntnis für eine geschichtsphilosophische Evangelienforschung von großer Bedeutung ist.

160) So richtig Dempf a. O. S. 306.

161) Vgl. PA 99: quod liber Concordiarum vel Concordie veritatis appellaretur primus liber evangelii eterni, probatur xvii capitulo, et quod liber iste Concordie sit Joachim, habetur per totum istum (sic!) capitulum.

162) ib.: quod liber iste qui dicitur *Apocalipsis nova*, appareatur secundus liber eiusdem evangelii, probatur xx c et maxime g... similiter quod liber, qui dicitur *Psalterium decem cordarum* sit tertius liber eiusdem evangelii, probatur xxi capitulo a et g et per totum.

Dieser Gedanke ist gleich richtig und gleich falsch, falsch nach den Erkenntnissen der modernen Geschichtswissenschaft, richtig nach der Logik der sich selbst nach der joachitischen Geschichtsphilosophie deutenden Franziskanerspiritualen. Begründen wir beides:

1. Der Gedanke ist falsch. Joachim wollte kein evangelium aeternum schreiben. Wenn der ersten Zeit das Alte, der zweiten Zeit das Neue Testament zugeordnet ist, so ist der einschneidend wichtige Unterschied des dritten status, daß der intellectus spiritualis, der dem dritten status zugeordnet ist, eben kein Buch, sondern eine rein geistige Erkenntnis ist. In der dritten Zeit wird also die Offenbarung nach Joachim überhaupt nicht mehr in Buch-Form und Buchstaben-Form bestehen; es wird daher auch keine theologische Wissenschaft mehr geben. Schon der Gedanke einer literarischen Abgrenzung und Fixierung des Evangeliums der dritten Zeit ist auf Grund seiner Anschauung vom intellectus spiritualis bei Joachim ausgeschlossen¹⁶³⁾.

Viel weniger hat Joachim daran gedacht, selbst das evangelium des dritten Reiches zu schreiben oder gar seine Schriften als das evangelium aeternum auszugeben. Er wollte der Kirche seiner Zeit einen Dienst tun, indem er sie in seinen Schriften auf die neue hereinbrechende Zeit hinwies, fühlte sich dabei aber stets als Vorläufer des Vorläufers dieser neuen Zeit. Den Widerspruch zwischen dem, was Joachim wollte, und dem, was die Spiritualen aus ihm gemacht haben, hat schon sein Schüler Sa-

163) C. lib. V pars 1 p. 95 c d betont ausdrücklich, daß das Evangelium der dritten Zeit „nec in tabulis lapideis attramento conscripta, sed spiritu dei vivi in tabulis cordis carnalibus miro modo impressa“ ist. Ebenso liegt bei der Deutung des angelus habens librum apertum der Nachdruck darauf, daß das Buch offen ist; das Buch des Engels ist also nicht ein neues Buchevangelium, sondern das alte der ersten und zweiten Zeit (gleich AT. plus NT.), das der Engel öffnet, d. h. dessen spiritualis intellectus er bringt: wesentlich ist also nicht, daß er ein Buch bringt, sondern daß er das (im AT. und NT. vorhandene) Buch öffnet. E. pars p. 137 d zu Apoc. 10, 1. Auf die geistige, unliterarische Art der spiritualis intelligentia weist auch eine andere Deutung des liber apertus E. pars iii p. 141 d 67 Apoc. 10, 4: accipiet vero librum apertum de manu Angeli et devorabit illum, cum id quod illi spiritualiter sentiunt, et sentientes exponunt, ipse nihilominus percepturus est fide, in ventre memoriae servaturus.

limbene, der Chronist, richtig empfunden, wenn er über Gerardo von Borgo San Donnino schreibt, daß sein libellus, d. i. der *introductorius*, „*multas falsitates contra doctrinam abbatis Ioa-dym quas abbas non scripserat*“ enthalte¹⁶⁴⁾.

2. Die heilsgeschichtliche Interpretation Joachims ist aber richtig aus der Geschichtsanschauung der Spiritualen heraus. Der Versuch, das Werk Joachims als das *evangelium aeternum* zu proklamieren, ist getragen von dem Selbstbewußtsein einer neuen Religion. Hinter diesem kühnen Versuch steht eine Auffassung, die die franziskanische Bewegung nicht als Ordensbewegung versteht, die unter dem Schutz und der Leitung der katholischen Kirche sich entfaltet, sondern die die franziskanische Bewegung als eine neue Religion mit einem neuen Christus und einer neuen Offenbarung auffaßt. Der Versuch, die Werke Joachims als *evangelium aeternum* zu proklamieren, ist also der Versuch einer Kanonbildung dieser neuen Religion, der als Parallelen den Versuch der gleichen Gruppe hat, die kanonische Bedeutung der Franziskusregel durchzusetzen. Den Anstoß, ihre Bewegung als neue Religion zu deuten, gab aber den Franziskanern erst die Geschichtsphilosophie Joachims, in der zum erstenmal eine Geistkirche der Zukunft entworfen wird, die die Papstkirche der Gegenwart aufheben soll. Indem die Franziskaner die Ereignisse und Figuren ihrer eigenen Zeit als Erfüllung der von Joachim verheißenen neuen Religion sahen, wurde ihnen das Werk Joachims zum Evangelium ihrer eigenen Zeit. Da aber ihre Zeit nach den Verheißungen Joachims die letzte war, wurde das Werk Joachims zum *evangelium aeternum*. Wie die Geschichte der Zeit des Neuen Testamentes, d. h. der 1200 Jahre der Kirche, erst verständlich wird, wenn man sie als Geschichte des Leibes Christi erfaßt und sie nach der Geschichtsmetaphysik der Evangelien deutet, so wird den Spiritualen das ungeheure Geschehen ihrer eigenen Zeit erst klar in den Ideen des joachitischen Schrifttums, welches deshalb für sie zum Evangelium ihrer eigenen Zeit wird.

164) Mon. Germ. Hist. XXXII ed. Holder-Egger S. 455.

Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten.

Von Priv.-Dozent Lic. **Erich Vogelsang**, Königsberg, Pr.

Überblicken wir etwa in Buchwalds Lutherkalendarium oder in dem Register über sämtliche Predigten Luthers (W. 22 S. XLII ff.) die Daten der frühesten Predigten Luthers, so fallen unmittelbar die vielen Fragezeichen in die Augen, die hier bisher noch zu setzen sind. Nimmt man aber gar die „Sermone aus den Jahren 1514—20“ (W. 4, 590 ff.) zur Hand und versucht aus den Anmerkungen des Herausgebers und den Angaben der Korrektoren (W. 9, 795) sich ein Bild über Luthers Predigtätigkeit jener Jahre zu machen, so steht man fast vor einem Chaos. Verfolgt man dann etwa die Zitate aus diesen frühen Predigten in der Lutherforschung, so findet man dementsprechend die verschiedensten Zeitangaben. Der Versuch einer Ordnung muß hier gemacht werden, wenn auch vorläufig oder auch für immer einige Fragen dabei offen bleiben.

I. Wann begann Luthers Predigtätigkeit?

Die Zwickauer Bibliothek besitzt aus der Hinterlassenschaft des Erfurter Predigers Andreas Poach einen Band (Cod. XXV), in welchem Poach zwei Lutherpredigten aufgezeichnet hat, die überschrieben sind: „Ex αὐτογράφῳ Lutheri, quod reperiebatur in Monasterio Augustin: Erffurdiae“ (W. 4, 590—604). Kawerau, der Herausgeber, bemerkt dazu (W. 4, 588): „Der Inhalt ebenso wie die in Quästionen und Distinctionen sich bewegende Form dieser Sermone bezeugen, daß sie recht früher Zeit der Predigtätigkeit Luthers entstammen müssen. Man möchte wohl an Luthers zweiten Erfurter Aufenthalt (1509/10) denken; ... wahrscheinlicher dünkt uns, daß sie den vor der Wittenberger Stadtgemeinde (!) gehaltenen Predigten zuzuzählen sind und daß Luthers eigene Niederschrift dem Freunde Johann Lang (vgl. W. 1, 19) übersendet wurde, durch den sie dem Augustinerkloster in Erfurt verblieb, so daß Poach Abschrift von ihr nehmen

konnte.“ Eine wirkliche Begründung gibt Kawerau für die zweite Auffassung, die ihm wahrscheinlicher dünkt, nicht; W. 4, 595 Anm. 2 vermerkt er: 1514? Buchwald notiert zur 1. Predigt (Matth. 7, 12; W. 22, S. XLVII): 1512? Zur 2. Predigt (Joh. 3, 16: W. 22, S. LXVIII): ? 1512, 14, 16; im Lutherkalendarium hat er beide Predigten übergangen.

Die Wahl zwischen 1509/10 und 1512/16 für diese zwei Predigten bedeutet nun aber nichts anderes als die Entscheidung darüber, wann Luthers Predigtätigkeit überhaupt begonnen hat. Frühestens während seines zweiten Erfurter Aufenthalts (Herbst 1509 bis Herbst 1510) kann Luther von dem Generalvikar seines Ordens zum Prediger ernannt worden sein; vorher reichte seine theologische Vorbildung dazu noch nicht aus (vgl. O. Scheel, M. Luther II, 3. 4. Aufl. (1930) S. 533; H. Böhmer, Der jg. Luther S. 89). Andererseits forderten aber auch die Satzungen der Erfurter Theologischen Fakultät ausdrücklich, „daß der Sententiar (welcher Luther eben 1509/10 war) nur dann zur Lizenz zugelassen werde, wenn er nach Abschluß der Vorlesungen über die Sentenzen sich im Predigen geübt habe“ (Scheel a. a. O.). Also ist der Beginn der Predigtätigkeit Luthers für 1510 nicht nur möglich, sondern gefordert? Dagegen spräche, daß Staupitz eben bei dem berühmten Gespräch unter dem Birnbaum in Wittenberg erst Luther zum Prediger und Doktor bestimmt haben soll. Aber ist dieses Gespräch sicher auf September 1511 zu datieren? Handelt es sich überhaupt um nur ein Gespräch? Hat Staupitz ihm überhaupt beides gleichzeitig übertragen¹⁾? Mußte nicht Luther gerade vorher sich im Predi-

1) Die drei Tischreden, die das Gespräch unter dem Birnbaum wiedergeben (TR I Nr. 885; II Nr. 2255 a. b. V Nr. 5371) sprechen allein von Staupitzens Aufforderung zur Doktorpromotion. Nur die Tischrede III Nr. 3143 b sagt: „cogebat ad praedicationem. Mußte erstlich im refectorio predigen fratibus“, geht dann ausführlich auf Lauterbachs Hemmungen und Entschuldigungen vor der Predigt ein, um darauf fortzufahren: „tuae excusationes nihil sunt apud me. Ego plus 15 argumentis habui, quibus recusavi Doctori Staupitio meam vocationem sub hac piro...“ Ist damit ohne weiteres gesagt, daß die vocatio ad praedicationem mit der vocatio sub piro zum Doktorat identisch ist? Cordatus, der Nachschreiber dieser Tischrede, könnte freilich Luther schon so verstanden haben.

gen geübt haben, ehe er zur Lizenz zugelassen wurde? Gewiß kann man für diese Übungszeit noch das Jahr Herbst 1511 bis Herbst 1512 gut ansetzen. Aber die Möglichkeit bleibt wohl auch für das Jahr 1510 bestehen. Luthers spätere Angaben über den Beginn seiner Predigtätigkeit helfen uns kaum weiter²⁾.

Ebensowenig ergibt die Erwähnung eines Kometen in der zweiten unserer beiden Predigten (W. 4, 597³³). Denn 1. braucht die Erwähnung nicht auf einen bestimmten gerade erschienenen Kometen hinzuweisen, sondern kann wie in den Predigten W. 10 I 1, 571¹; 10 I 2, 99²² allgemeiner Art sein; allerdings gibt dort der Predigttext einen gewissen Anlaß. 2. Erklärte man im 16. Jahrhundert allerlei Phantasieprodukte, wie auch Meteore, Halo-Erscheinungen u. ä. häufig für Kometen. Solche ergeben natürlich keine Anhaltspunkte für Datierungen. 3. Wollte Luther auf eine auffallende, allen sichtbare, etwa wochen- oder monatelang andauernde Erscheinung hinweisen, so kommt nur der Juli/August 1506 sicher bezeugte und berechnete Komet in Frage. Zwischen 1506 und 1531 gab es keinen wirklich auffallenden Kometen. Alle dazwischen liegenden gehen auf individuelle Angaben zurück, sind entweder Phantasieprodukte einzelner Laien oder kleine, nur von einzelnen Fachastronomen beobachtete Erscheinungen³⁾. Luther hat also, wenn überhaupt einen bestimmten Kometen, so wohl den von 1506 im Auge. Zur Datierung läßt sich daraus nichts weiter entnehmen, als höchstens das, daß man die Predigt möglichst früh ansetzen müßte.

Alle äußereren Gründe zusammengenommen führen also zu keiner sicheren Datierung.

Um so schwerer wiegen die inneren Gründe. Sieht man auf den Inhalt beider Predigten, so ist es nicht schwer zu zeigen,

2) Wie wenig genau man spätere Zeitangaben Luthers nehmen darf, zeigt das Nebeneinander von folgenden zwei Aussagen: 1. Predigt vom 5. September 1535 (W. 41, 419), „Ego iam fere 23 jar gepredigt.“ Damit wäre Ende (!) 1512 als Beginn genannt; Luther muß aber schon vor Oktober 1512 (Doktorpromotion) gepredigt haben. Daneben 2. Predigt vom 5. Mai 1538 (W. 46, 361): „Ich bin schier 30 jar prediger.“ Demnach käme man wieder weit näher an das Jahr 1508 heran.

3) Vgl. M. Pingré, Cométographie, Paris 1783 I 481. Die Beurteilung und Deutung der dort gegebenen Angaben danke ich dem Direktor der Königsberger Sternwarte, Herrn Prof. Dr. Przybyllok. Dementsprechend sind die Angaben Kaweraus W 4, 597 Anm. 1 zu berichtigten.

daß sie das früheste, nahezu ungebrochen scholastische Stadium der Theologie Luthers widerspiegeln: Die Wertung der Vernunft, Philosophie, Juristerei: quidam philosophi ex instinctu Spiritus Sancti concordant cum Domino (W. 4, 599¹¹); ex Euangelio et philosophis patet ... (599¹⁷); dicunt philosophi (601¹²; 600³¹); dicunt Juristae (596¹³); doctrina probatur triplici autoritate: ratione, autoritate (scripturae), similitudine (591⁶). Demgegenüber erscheinen schon die Randbemerkungen 1509/10 weit kritischer: W. 9, 46¹⁶; 47⁶, 25 u. ö. — Der Sündenbegriff: qui peccatum facit, nihil facit (W. 4, 604⁹; 600²⁶ u. ö.); das entspricht W. 9, 56¹³ u. ä. — Die Anschauung von Menschen: homo nomen bonitatis (W. 4, 596⁷; dagegen etwa W. 5, 270²⁸ ff.; 323²⁶ u. ä.) homo liber ... creatura liberi arbitrii; omnia sunt in potestate nostra (W. 4, 599²⁵ ff.; 604¹¹). Das entspricht den Randbemerkungen 1509/10: W. 9, 51⁸; 71⁵ ff. u. ö. — Verdienstgedanke, Synergismus usw.: peccat et non merebitur vitam aeternam (591¹⁹); collaborandum Deo nostro pro nostra salute (599³⁷; 596³⁵); non fecimus nos dignos (602¹⁴); bene faciendo: erimus bonus ager (4, 593³; dagegen schon auf das schärfste 1514: W. 4, 3³²). — Christus erscheint nur als exemplum (4, 594⁸; 598¹⁰) und Richter: maximus horror... est iudicem habere (602¹⁰); Christus factus homo iudicaturus vivos et mortuos (601¹²; 594¹⁹; 591³⁸). —

Die einzigen beiden reformatorischen klingenden Stellen (deus bonus 596¹⁰; credere sufficit 601⁸) werden alsbald neutralisiert durch das „iudicaturus ... praemiabit tuam fidem, si monstrare poteris aliquo signo te habere fidem“ (601¹³). Nur eine Besonderheit scheint mir vor allem die erste der beiden Predigten zu haben, worin der werdende Reformator sich ankündigt: Die unerbittliche Verschärfung der sittlichen Maßstäbe gegenüber der Scholastik (vgl. das immer wiederkehrende ‘non sufficit...’) und der eben daraus folgende Gerichtsnst. Die erste Predigt ist die eindringlichste Gesetzes- und Gerichtspredigt, die wir von dem jungen Luther haben^{3a)}, ja sie ist vermutlich überhaupt die allererste Predigt, die uns von ihm erhalten

^{3a)} Vgl. W 5, 429 ff., wo hingegen schon das aggravare peccata als magnificare misericordiam dei erscheint.

ist. Daß beide Predigten, auf den Inhalt gesehen, vor die 1. Psalmenvorlesung fallen, kann nach dem oben Gesagten kaum zweifelhaft sein; z. T. erscheinen sie noch scholastischer als die Randbemerkungen 1509/10, zum mindesten aber als auf einer Stufe mit ihnen stehend. In formaler Hinsicht heben sie sich durch ausgeprägten Schematismus (595²⁹ Quis dat, quid datur, cui, quo motivo, ad quid? vgl. 590⁶.¹¹; 591⁶ usw.) von allen anderen Predigten der Jahre 1514 ff. deutlich ab.

Die äußeren, die inhaltlichen und die formalen Gründe zusammen genommen drängen somit darauf, die Predigten so früh wie nur irgend möglich anzusetzen. Das Jahr 1510 würde am einfachsten erklären, daß sie im Augustinerkloster zu Erfurt gefunden sind. Da die 2. Predigt bestimmt eine Pfingstmontagspredigt ist (Text, Anfang und S. 602^{24!}), so möchte ich Pfingstmontag, 20. Mai 1510 für das Wahrscheinlichste halten. Sollten die Bedenken für eine Predigttätigkeit Luthers schon 1510 in Erfurt zu groß sein, so bleibt Pfingstmontag, 31. Mai 1512 immerhin noch möglich. Ein Heruntergehen unter 1513 scheint mir unmöglich. In jedem Falle sind die beiden Predigten wohl die beste Erläuterung zu Luthers vielgenanntem Wort: ego cum doctor fierem, nescivi... (W 45, 86¹⁸). Was Luther als doctorandus noch nicht wußte, sehen wir hier zusammenhängender als in den Randbemerkungen 1509/10, ja auch deutlicher als in den ersten Partien der 1. Psalmenvorlesung.

II. Hinweise auf Predigten in der 1. Psalmenvorlesung.

Schon H. Boehmer (Luthers 1. Vorlesung S. 7 A. 7 und S. 21 f.) hat versucht, aus der 1. Psalmenvorlesung Verweisungen Luthers auf seine Predigten zu sammeln, zu datieren und diese Daten für die Erfassung des zeitlichen Fortschrittes des Psalterkollegs zu verwerten. Die von Boehmer genannten Predigtdaten sind wohl zum größeren Teil richtig; wieweit sie allerdings für den Fortschritt des Psalmenkollegs herangezogen werden können, scheint mir sehr fraglich. Denn 1. steht z. B. der Predigthinweis W. 3,590³² am Rand, mit hellerer Tinte nadgetragen, 2. besagt eine Predigterwähnung im Text nie, wieweit nun diese Predigt

zeitlich zurückliegt; die gleiche Predigt ist z. B. W. 4, 511⁷ zu Ps. 91 und W. 4, 522⁹ zu Ps. 120 erwähnt (s. u. Nr. 1).

Gleichwohl läßt sich mancherlei über die Predigten selbst, wie über ihr Verhältnis zur 1. Psalmenvorlesung feststellen; ich beginne mit den einfacheren Fällen:

Nr. 1. W. 4, 511⁷ (Ps. 91) und 522⁹ (Ps. 120): *Sermo dominica 4 a Post Penthec.*, über *Luc. 5,5 'per totam noctem laborantes nihil cepimus'*; nach Boehmer (a. O. S. 22) auf den 12. Juni 1513 zu datieren, da 1514 und 1515 der 4. Sonntag nach Pfingsten auf Mariä Heimsuchung, bzw. Johannes der Täufer fiel, also wohl eine andere Perikope erforderte. Gleich dies erste Beispiel zeigt, daß solche Erwähnungen für die Datierung der einzelnen Teile der Vorlesung u. U. nichts besagen.

Nr. 2. W. 4, 518³⁶ (Ps. 110): *Sermo de Philippo et Jacobo* (über die Perikope des Tages Joh. 14, 1 ff.?) Am Philippus- und Jakobustag (= 1. Mai) 1515 predigte Luther *De vitio detractionis* (s. u. Nr. 4). Es kommt also nur der 1. Mai 1514 in Frage (der 1. Mai 1513 war der Sonntag Rogate).

Nr. 3. W. 4, 259²¹ (Ps. 113): *'In exitu Israel de Aegypto' etc. Expositionem huius psalmi* (Ps. 113, 1) *vide de pascha super hunc psalmum, ubi latissime omnia sunt deducta.* Mit dieser Osterpredigt am Ende der 1. Psalmenvorlesung wird wohl nur die von Ostern, 8. April 1515 gemeint sein, zumal der Ansatz für die Auslegung von Ps. 113 auf die Zeit von Ostern 1515 ganz vorzüglich zu allen übrigen Angaben paßt, die wir noch finden werden.

Nr. 4. W. 4, 221²⁷ (Ps. 108): „*qui contra detractionem praedicare voluerit, hunc psalmum* (Ps. 108) *in manus sumat.*“ Es folgt W. 4, 221²⁷—224²⁵ eine ausgeführte Predigtmeditation, welche indessen erheblich abweicht von der bekannten Predigt *De vitio detractionis*, die, wie man gewöhnlich annimmt, Luther in der Form von W. 1,44 ff. (= W. 4, 675 ff.) auf dem Kapitel der Augustinereremiten in Gotha am 1. Mai 1515 gehalten hat. Ein deutlicher Hinweis auf einen Zusammenhang zwischen unserer Predigtmeditation und jener Predigt findet sich vor allem W. 1, 46³² *de quo* (sc. Juda proditore) *quae dicuntur horribilia*, Ps. 108 *eadem de eius posteris* (sc. Judeis) *dicuntur.* Die Predigt-

meditation (die Boehmer nicht beachtet hat) scheint mir der einzige wirklich sichere Anhaltspunkt zur Datierung der letzten Stütze der 1. Psalmenvorlesung zu sein. Etwa März oder April 1515 wird Luther bei der Predigtvorbereitung für Gotha, d. h. bei Ps. 108 gestanden haben. Damit wäre entschieden, daß er den erheblichen Rest der Psalmenvorlesung (W. 4, 224 ff.) im Sommersemester 1515 gelesen, d. h. mit dem Römerbrief noch nicht Ostern 1515⁴⁾, sondern erst Herbst 1515⁵⁾ begonnen hat.

Nr. 5. W. 4, 65 25: 'Si filius dei es, mitte te deorsum' etc. (Matth. 4, 5). Vide in sermone dominica prima quadragesimae. — Kommen wir von dem sicheren unter Nr. 4 gewonnenen Anhaltspunkt, so werden wir nun diese zuvor genannte Invokavitpredigt über Matth. 4 ohne Bedenken (mit Boehmer a. O. S. 8) auf Invokavit, 25. Februar 1515, ansetzen dürfen.

Nr. 6. W. 3, 590 32 alium intellectum secundum nostrum textum (Ps. 77,50: 'viam fecit semitae viae suae') vide in sermone de 3 a feria paschae 'Stetit Ihesus in medio eorum' (Luk. 24, 36). Da diese Notiz ein Nachtrag mit hellerer Tinte am Rand ist, möchte ich weniger eine Rückverweisung etwa auf eine Osterdienstagpredigt 1514 darin sehen, als vielmehr auf Osterdienstag, 10. April 1515. Gewisses wird sich kaum sagen lassen.

Nr. 7. W. 3, 342 38—346 33: Sermo de Martyribus ex eodem psalmo (Ps. 59, 10): Moab olla spei mei: vollständiger Predigttext. Darin haben wir die erste von Luthers eigener Hand uns ganz erhalten Predigt zu sehen. Als Tag wird kaum das Märtyrerfest (Stephanstag, 26. Dezember) 1513 anzusehen sein, da als Perikopen für diesen Tag Matth. 23, 34 ff. und Act. 6 festliegen. Sollte der Tag der 42 Märtyrer, 10. März 1514, zutreffen? Daß Luther in seinem „Sermo de martyribus“ Augustins „Sermo de martyribus“ zitiert (W. 3, 345 1), wird uns für die Datierung kaum weiter helfen.

Nr. 8. W. 3, 58 15: quomodo ista verba (Ps. 4, 8 'a fructu frumenti et vini sui multiplicati sunt') sint intelligenda, vide sermonem de coena domini super eadem verba — ist nicht „die

4) So Joh. Ficker, Römerbriefvorlesung Einl. S. XLVI.

5) So H. Boehmer, Luthers 1. Vorlesung S. 8 A. 1.

älteste Verweisung auf eine von Luther gehaltene Predigt“, wie W. 3, 58 Anm. sagt, da der Verweis in dem Stück der Ps.-Bearbeitung für den Druck vom Herbst 1516 steht, also vermutlich eine Gründonnerstagspredigt (20. März) 1516 über Ps. 4, 8 meint. Zu bemerken ist noch, daß Luther in der 2. Ps.-Vorlesung z. St. (W. 5, 121 ^{a, 24}) ausdrücklich seine frühere Auslegung verwirft „loqui prophetam hoc loco de sacramento Eucharistiae, ut multi putant“.

Nr. 9. W. 4, 504³ (Adnot. zu Ps. 69): *vide Sermonem de S. Augustino*. Sollte dieser Sermo de S. Augustino vielleicht zusammenhängen mit W. 3, 26²⁸: *quos tres gradus in Augustino adeo eximie videmus lucere, ut iste versiculus (Ps. 1, 1) mira proprietate et accomode videatur repraesentare, exprimere ac delineare totam vitam S. Augustini*; es folgt die Anwendung im Einzelnen auf Augustins Leben (im Anschluß an lib. 8 confessionum) und schließt: W. 3, 27²: *Igitur singularissima laus est Augustini in hoc versiculo ... Igitur patres et fratres, ut sermo qui a vobis incepit, in vobis etiam finiatur: Audistis — damit bricht das Stück ab.* Ist die Kombination dieser Auslegung von Ps. 1, 1 mit dem W. 4, 504³ genannten Sermo de S. Augustino zu kühn? Nein, denn sie wird durch folgende Notiz gesichert: „Im Jahre 1517 [?] hielt er (Luther) eine, 1539 schon nicht mehr vorhandene Rede „in qua historiam Augustini contulit ad Psalmum: Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum etc.“ (Duae orationes habitae a Joanne Saxone Holsatiensi etc. Viteb. 1539. Bl. Ca zitiert nach W. 9 S. 2.) Der Schluß ist wohl zwingend: wir haben in jenem rätselhaften Sermonfragment (W. 3, 26¹⁹—27⁶) ein Stück des ‘Sermo de S. Augustino’ super Ps. 1, 1. Eine Schwierigkeit nur scheint dieser Kombination im Wege zu stehen: Jener 1539 schon nicht mehr vorhandene Sermon soll 1517 gehalten sein, in dem Fragment W. 3, 26¹⁹ hingegen hat man den Schluß der Antrittsvorlesung Luthers zum Ps.-Kolleg (vermutlich 16. August 1513) gesehen. Wie steht es zunächst um diese letzte Behauptung? H. Boehmer hat das Fragment W. 3, 26¹⁹ ff. mit der Präfatio W. 3, 15³⁴—15⁹ zusammennehmen und darin den „Rest des Manuskripts zu der ersten

Stunde der Ps.-Vorlesung“ sehen wollen (a. O. S. 19 Anm. 4; S. 56 ff). Diese These ist unhaltbar. Denn 1. die Präfatio ergibt einen in sich geschlossenen Gedankengang, ohne schon in die Auslegung von Ps. 1 selbst einzugehen. Das Fragment beginnt aber mitten in der Auslegung von Ps. 1. 2. Bl. 14 b des Dresdener Psalters, auf dem die Präfatio steht (14 a ist leer), ist unten nicht voll beschrieben, hat also inhaltlich kaum eine direkte Fortsetzung. Daß Bl. 15 a (= W. 3, 27 7 Vocabularium) die richtige Fortsetzung in Luthers Heft darstellt, beweist der Zusammenhang der ganzen Lage des Heftes: Bl. 14 + 28; 15 + 27; 16 + 26 sind je ein Doppelblatt; ist nun der Übergang von Bl. 27 zu 28 lückenlos, so auch der Übergang von Bl. 14 zu 15. 3. Bl. 14 (die Präfatio) trägt dasselbe Wasserzeichen (hohe Monstranz) wie ausnahmslos der erste Teil des ganzen Dresdener Psalters (bis Bl. 47, d. h. bis Ps. 36). Bl. 12 (Fragment) dagegen trägt dasselbe Wasserzeichen wie die Ps.-Bearbeitung vom Herbst 1516 (großer bzw. kleiner Ochsenkopf: Bl. 2—11; 18—25; vgl. Boehmer a. O. S. 35) — das gleiche Wasserzeichen wie die Römerbriefvorlesung und das Vorsatzblatt des in Wittenberg gebundenen Handexemplars Luthers von Faber Stapulensis *Psalterium Quintuplex*. Das Fragment Bl. 12 gehört also sicher nicht unmittelbar zum Anfang der Ps.-Vorlesung 1513, aber auch nicht zu der groß, sauber und lückenlos geschriebenen Bearbeitung des 1. Psalmes vom Herbst 1516; denn die Schrift unseres Fragmentes ist total anders: klein, flüchtig, verklest. Also — ein fliegendes Blatt, enthaltend einen Sermo (so sagt W. 3, 27 6) de Augustino; weil über Ps. 1, 1, hat wohl Luther selbst das Blatt in die ersten Blätter seines Ps.-Kollegs gelegt, wo es der Buchbinder an ganz sinnloser Stelle dann später festgehalten hat. Wann ist der Sermo gehalten? Da Luther in den Adnotationen zu Ps. 69 den Sermo de Augustino schon erwähnt, wird die Angabe des Schreibers von 1539, der den Sermo selbst nicht mehr gekannt hat, auf 1517 kaum zu halten sein. Luther stand etwa Herbst 1514 bei Ps. 69; man würde den Sermo also gern auf Spätsommer 1514 (28. Aug. Tag des hl. Augustinus) datieren, wenn nicht eine andere Vermutung noch näher läge: Luther begann sehr wahrscheinlich im

August 1515 mit dem Ps.-Kolleg (Boehmer a. O. S. 5). Sollte es ihm da nicht am nächsten gelegen haben, am 28. August den Psalm auf den nunquam satis laudatus Augustinus (W. 9, 29⁵)⁶⁾ zu deuten, den er gerade unter den Händen hatte? So erscheint mir der 28. August 1513 als das Wahrscheinlichste.

III. Die durch Löscher überlieferten Predigten (W 1, 20—141) und die Predigten über die 10 Gebote (W 1, 398—521).

Diese beiden Predigtreihen hängen auf das engste zusammen und eben dadurch ist größtenteils eine genaue Datierung möglich. 32 Predigten, bzw. Predigtfragmente (W. 1, 60¹⁷—141) sind durchweg die Einleitungs predigten zu den Predigten über die 10 Gebote, die Luther von Ende Juni 1516 bis zum 24. Februar 1517 (in der Pfarrkirche) dem Volk in Wittenberg hielt; sie waren in dem Löscher vorliegenden Manuskript vollständig erhalten, „welches oft kürzer, oft aber viel reicher ist als das (später) gedruckte, und im stylo sehr unterschieden“ (Löscher, Ref. acta I 578); leider hat Löscher die Handschrift nicht abgedruckt, sondern nur zu Korrekturen des Drucktextes benutzt; die relativ geringfügigen Varianten gibt die Weim. Ausg. 1, 398 ff. unter dem Text. Im Sommer 1517 erschien eine uns verlorene deutsche Bearbeitung (End. 1, 107²¹) und am 20. Juli 1518 die für den Druck erweiterte lateinische Fassung (= W. 1, 398—521). Die 32 Exordiums-Stücke (W. 1, 60—141) ergeben eine einwandfrei zu erkennende chronologische Reihe vom 2. Juli 1516 bis 24. Februar 1517. Auch inhaltlich ist der Zusammenhang der Einleitungs predigten mit den Dekalogpredigten allenthalben sichtbar (z. B. W. 1, 62⁷; 64³⁶; 74⁹, u. ö. zum 1. Gebot; 79¹⁷ redeamus ad materiam nostram, ad secundum praeceptum; 101⁵ finiamus hoc quartum praeceptum u. ö.). Wir können uns also damit begnügen, im Anschluß an Löscher, bzw. die Weim. Ausg. in unserer Übersicht (s. u. S. 137 ff.) diese 32 Stücke mit den Dekalogpredigten zusammen einfach chronologisch zu verzeichnen.

Fraglich erscheint nur, ob die ersten 7 Stücke (W. 1, 20—60¹⁶), die Löscher der gleichen Handschrift entnahm und den 32 Exor-

6) W. 40 II 1042, multo laudabam vitam Augustini.

dien zu den Dekalogpredigten voranschickt, ebenfalls wie die W. A. mit Löscher annimmt, eine chronologische Folge streng innehalten und alle wirklich den Dekalogpredigten zeitlich vorhergehen.

Nr. 1 u. 2. Löscher bemerkt über sie nur (I 231), es seien „die zwey ersten, so viel man daraus (sc. dem Manuscriptum) ersehen kan, am ersten und andern Weynachts-Tag A. 1515 in der kleinen Augustiner-Kirche zu Wittenberg gehalten worden“ (= 25. und 26. Dezember 1514! vgl. W. 1, 19). Der Inhalt der Predigten spricht nicht dagegen; man vergleiche etwa einige Stellen mit den mittleren, Winter 1514/15 geschriebenen Teilen der 1. Ps.-Vorlesung: W. 1, 20²⁴ mit 3, 461²⁹; 1, 23²¹ ff. mit 4, 35 f.; 1, 25 s und 30²⁵ ff. mit 4, 8³⁷ ff.; 1, 28²³ f. mit 3, 382⁷; 1, 32¹ ff. mit 3, 603³³ und 617³⁶ u. ö.

Die Weim. Ausg. setzt nun mit Löscher voraus, daß die übrigen 5 Stücke (W. 1, 37—60) zwischen Weihnachten 1514 und Juni 1516 gehalten sind. Der Schluß ist zwar naheliegend, aber trotzdem ebenso vorschnell wie unbegründet.

Nr. 5: W. 1, 52¹³ ff. ist ein Fragmentum Sermonis in Die Divi Martini habitu. Löscher vermerkt dazu (I 269): „Sermo hic A. 1516 habitus est: Fragmentum ex dicto Codice petitum“, die Weim. Ausg. 1, 52 Anm. 2 (entsprechend Löschers eigener Korrektur a. O. I 745): 11. Nov. 1515. Das Fragment ist eine allegor. Auslegung von 1. Mos. 9, 20 ff. (Noahs Schande), eingeleitet durch eine Belehrung, wie solch „fleischliche“ Stellen der Bibel recht „geistlich“ gedeutet werden müssen. Wie kommt Luther auf den Martinstag zu solch merkwürdigem Text? Die Antwort ist eindeutig zu geben. → der Fortgang seiner Genesispredigten 1519 ff. führte ihn eben auf den Martinstag 1519 zu 1. Mos. 9, 20 ff. Da hat er dann z. T. sogar wörtlich das gesagt (W. 9, 349¹⁶ ff. und 421¹³ ff.), was jenes durch Löscher überlieferte Fragment bringt. Die Abweichungen der nun also dreifachen Überlieferung erklären sich ohne weiteres daraus, daß keine von ihnen wörtliche Nachschrift ist; schon ein durchgehender Vergleich von W. 9, 329 ff. und 416 ff. beweist das hinreichend. Unser Stück (W. 1, 52)

ist also nicht auf den Martinstag 1515, sondern auf den 11. November 1519 zu datieren.

Nr. 3: W. 1, 37 ff. Die S. Johannis Sermo in Parochia habitus über Sir. 15, 1 (mit W. 4, 659 ff. der Rothschen Sammlung identisch; s. u. S. 133 Nr. 36) ist fraglos eine Predigt auf den 3. Weihnachtstag, wie schon in Analogie die gleiche Perikope für den Tag im Jahre 1516 (W. 1, 115 ff.) und in der Kirchenpostille (W. 10 I 1, 289 ff.) zeigt. Aber für welches Jahr ist sie anzusetzen? Löscher (I 252) verzichtet auf jede Jahresangabe; die Weim. Ausg. vermerkt (1, 37 Anm. 2) ohne Fragezeichen: 27. Dez. 1514, sieht also die zeitliche Fortsetzung der voraufgehenden beiden Weihnachtspredigten darin und H. Boehmer (Der jg. Luther S. 118) scheint dann eben aus dieser Datierung und der Überschrift unserer Predigt (1, 37 ²⁰ in Parochia habitus) weiter zu folgern, daß Luther „spätestens seit Ende 1514... Verwalter der Predigerstelle an der Pfarrkirche zu Wittenberg“ war. Dem Inhalten nach kann aber diese Predigt 1514 noch nicht gehalten sein. Denn 1. Sätze wie folgende: bona opera possunt esse peccata (38⁴); placent (deo) et bona sunt (sc. opera), si cum timore dei fiant, sicut et opus Sartoris, sutoris, consulum, principis, et cuiusque artis et officii (38¹¹; vgl. W. 4, 652³²; 9, 443⁶ ff. [27. Dez. 1519]); W. 10 I 1, 293¹⁹: 1522 zum gleichen Text Sir. 15, 1); die tentatio blasphemiae: optare Deum non esse (38²¹); timor est fructus amoris (39¹⁷); coactus et extortus timor (40¹¹); die scharfe Polemik gegen die instanea infusio gratiae et expulsio peccati (45⁶) u. ä. passen schlechtedings nicht in die Zeit der 1. Ps. Vorlesung, sind frühestens 1516 oder später denkbar. 2. Eben aus dem Jahre 1516 besitzen wir aber Luthers Predigt vom gleichen Tage über den gleichen Text (W. 1, 115 ff.) und es ist wohl keine Frage, daß unsere Predigt mit der von 1516 nicht identisch ist, wohl aber eine weit reifere Theologie zeigt, also wohl in ein späteres Jahr zu setzen ist. 3. Finden wir ganz unmittelbare Berührungen mit den Problemen des Ablaßstreites (vgl. W. 1, 661¹⁷ ff. mit W. 1, 525¹¹ [Resolutions], 40¹¹ mit 525²⁰; 42¹⁸ mit 554²⁹; 42¹² ff. mit 663²⁰). Der Ansatz für 1517/18 ist da wohl das Naheliegendste. 4. Einige per-

sönliche Wendungen der Predigt sind 1514 kaum denkbar: W 1, 42 ⁶ at dicis 'iam saepius audivimus a te dici, quod infernus non sit timendus' etc. kann sich nur auf Äußerungen wie W. 1, 559 ³⁸ und ähnliche im Ablaßstreit beziehen. W 1, 43 ¹¹ sic enim et ego prope de Deo et quicquid ipse est et habet desperavi ist in seiner Entschiedenheit und dem inneren Abstand von der eigenen Vergangenheit wohl 1517/18, nicht aber 1514 denkbar. In ein noch späteres Jahr ist die Predigt deshalb nicht zu setzen, weil Luther in der 2. Ps. Vorlesung die für unsere Predigt wichtige Stelle Ps. 18 (19), 10 bewußt schon grammatisch anders auslegt (W 5, 559 ³⁰ ff.). In Summa wohl Gründe genug, die Predigt keinesfalls 1514, wohl aber nach 1516, wahrscheinlich auf den 27. Dezember 1517 (vielleicht auch 1518) anzusetzen.

Nr. 4 der ersten 7 Stücke Löschers W 1, 44 ff. ist die mit W 4, 675 ff. gleichlautende Predigt contra vitium detractionis, die wohl mit der am 1. Mai 1515 in Gotha gehaltenen Predigt identisch ist (vgl. oben S. 117 Nr. 4).

Mit **Nr. 6 u. 7**, W 1, 53 ff. und 58 ff. bleiben noch zwei Osterpredigtstücke, die man mit Löscher und der Weim. Ausg. auf 1516 datieren kann, ohne das allerdings irgendwie weiter begründen zu können. Das erste Stück ist nicht viel mehr als eine Konkordanz der verschiedenen Auferstehungsberichte; die Polemik gegen falsche Marienverehrung (1, 57 ³⁶) besagt wenig zur Datierung. Die üppige Allegorese des 2. Stücks über Jud. 14, 14 möchte man gern möglichst früh ansetzen, ist aber auch später bei Luther noch gut denkbar (vgl. etwa die Allegorien der Genesispredigten 1519 ff.).

IV. Stephan Roths Sammlung (W 4, 605—717).

Die größten Schwierigkeiten für die Datierung bieten die von St. Roth aus Predigten und Vorlesungen Luthers gesammelten Stücke des Zwickauer Codex mscr. XXXVII (W 4, 605 ff.). Käwerau und Buchwald, die Herausgeber in der Weim. Ausg., hielten eine chronologische Anordnung für undurchführbar. Die in den Anmerkungen jeweils gegebenen Datierungsversuche „wollen nur als Vermutungen und Winke für weitere Untersuchun-

gen betrachtet werden“ (W 4, 589). Nimmt man sie als richtig hin, so ergibt sich allerdings ein ganz ungewöhnliches Hin- und Herspringen der Jahreszahlen, oft von Predigt zu Predigt. Leider hat Buchwald fast alle diese Zahlen, wenn auch zumeist mit dem nötigen Fragezeichen versehen, in das Lutherkalendarium und in die Predigtübersicht W 22 S. XLII ff. übernommen, obwohl Thiele in den Nachträgen W 9, 795 schon zusammengestellt hatte, wieweit von der W 9, 514 ff. veröffentlichten Poliander-schen Predigtsammlung aus ein bestimmtes Licht auf die Roth-sche Sammlung fällt. Diese W. 9, 795 und in den Anmerkungen zu Poliander gegebenen Hinweise sind indessen bei weitem noch nicht vollständig, z. T. aber auch abwegig. Eine genauere Unter-suchung ist hier erforderlich.

Vorbemerkung. Roths Sammlung will sein „A Luthero quaedem collecta sparsim (!) tum in contionibus tum praelectio-nibus Vuittenbergae“ (W 4, 605 1); eine Adventspredigt trägt die Überschrift (W 4, 619 5) „.... e contione Martiniana Luth. ex-cepta (!) a quodam studioso Vuittenbergae“. — W 4, 653 s be-merkt Roth: Praecedentes quidam (!) sermones sunt collecti ut-cumque pro memoria... Es handelt sich also weder um die Sammlung eines Studenten noch um planmäßige, geordnete Nachschriften, noch endlich überhaupt immer um wirkliche Nach-schriften. Oft sind es nur kurze Inhaltsangaben (ähnlich den Nachschriften Melanchthons von Luthers Predigten und Vor-lesungen: W 9, 470—515), bisweilen um kurze, vermutlich wört-liche prägnante Formulierungen Luthers (z. B. W 4, 612 31; 631 1), öfter aber auch um sehr ausführliche Predigtnachschriften. Die Datierungsversuche haben also nicht einen Gesamtzusammen-hang vorauszusetzen und danach die einzelnen Stücke einzuord-nen, sondern haben umgekehrt von den einzelnen Stücken, deren ich 46 zähle, auszugehen und zum Schluß zu fragen, ob sich irgendein Ordnungssinn oder ein zeitlicher Zusammenhang für das Ganze erkennen läßt. Die Überschriften sind zum größten Teil von Roth erst gebildet, aus dem Wortlaut des Tex-tes selbst erhoben und mit roter Tinte nachgetragen, während die mit schwarzer Tinte gegebenen Überschriften offenbar aus Roths

Vorlagen übernommen sind. Ähnlich wie die roten Überschriften, die ich zum Unterschied von den schwarzen stets in Klammern setzen werde, hat Roth summarienartige Stichworte aus dem Text noch an den Rand geschrieben, welche von der Weim. Ausg. großenteils, zumal am Anfang, nicht vermerkt sind (z. B. 605²⁷ Baptismus per diluvium praefiguratus; 606⁹ Joannes Christi praemambulo; 607⁸ opera charitatis usw.). Dementsprechend bezeichnet jedenfalls nicht jede rote Überschrift den Anfang einer neuen Predigt; vgl. zu Nr. 1 b; 4 a. b; 53 u. ö.

1. Reihe (W 4, 605—616).

Nr. 1 a. W 4, 605³⁻¹³ (*Sacra veteris legis*). Das Stück ist sichtlich identisch mit W 9, 420²¹⁻³⁰. Bei der Kürze des Exzerptes ist es nicht verwunderlich, daß die einzelnen Formulierungen und Auslassungen verschieden sind; man bedenke den Charakter der Überlieferung des ganzen Polianderkodex. W 9, 420²¹ ist auf den 6. November 1519 datiert. Das ergibt gerade für den Anfang der Rothschen Sammlung einen vorzüglichen Sinn. Denn am 3. November beginnt das neue Studienjahr⁷⁾. Roth setzt also mit einem Stück gleichsam von Seite 1 eines zum Wintersemester 1519/20 angefangenen studentischen Kolleghetzes ein.

Nr. 1 b. W 4, 605¹⁵⁻¹⁸. (*Opera et officia Christiana*) scheint die unmittelbare Fortsetzung des Vorhergehenden zu sein; das 'haec' (605¹⁵) ist sonst kaum verständlich. Die neue Überschrift besagt nichts für eine neue Predigt, denn sie ist, wie die meisten von Roth erst gebildet (s. o. S. 125 die Vorbemerkung). Will man keine Beziehung zu W 9, 347 s (= 1. Mos. 8; 6. Nov. 1519) konstruieren, so läßt sich zur Datierung der zwei Sätze kaum etwas sagen, da sie einen unendlich oft von Luther ausgesprochenen Gedanken, dazu nicht einmal ganz eindeutig geben⁸⁾.

7) Muther, *Die Wittenberger Universitäts- und Fakultätsstatuten von 1508* (Halle 1867) S. 14 c. 28.

8) Die Beziehung auf Marc. 3, 34 f., welche die W. A. vermerkt, führt wohl irre; mit gleichem Recht könnte man eine Anspielung auf Luc. 11, 27 (vgl. W 4, 625. 690) konstruieren. Mit 'ut ait Apostolus ad Corinthios' meint Luther ähnlich wie W 9, 376, 37 f. jedenfalls 1. Cor. 4, 15 (von W. A. nicht vermerkt).

Nr. 2: W 4, 605¹⁹⁻²⁸ (*Littera occidit: spiritus vivificat*). Die Identität dieser Auslegung von 1. Mos. 7 mit der in den Genesispredigten 1519 ist wohl unabweisbar angesichts der Parallelen W 9, 343^{ss}; 342²³; 343⁶. Da Luther aber am 30. Okt. 1519 schon 1. Mos. 8 behandelte (W 9, 416), so wird unser Stück (wenn es nicht ein Rückgriff Luthers im Kolleg ist) wohl vor Nr. 1, jedenfalls aber auch auf Herbst 1519 zu datieren sein.

Nr. 3: W 4, 605³⁰—607¹⁵ ist eine Predigt über das Evangelium des 3. Adventssonntages Matth. 11, 6. Vor 1519 kann sie nicht gehalten sein, da Luther Dezember 1518 in der Predigt noch nicht so offen und scharf von den ‘antichristiani’ (606²⁸) der römischen Kurie sprechen konnte. Das Nächstliegende ist so der 3. Advent 1519 (11. Dezember).

Nr. 4 a: W 4, 607¹⁶ (*Quatenus magistratibus obsequendum*). Weder in den Evangeliums- noch in den Genesispredigten der Polianderschen Sammlung findet sich eine Parallelstelle. Für Januar—März 1520 gibt aber auch Poliander selbst kaum etwas. — Die Auslegung von 1. Mos. 22 (W 4, 607²⁸) gibt W 9, 365 ff. nichts derartiges; auch die 2. Ps. Vorlesung nicht. Nur der enge sachliche Zusammenhang mit dem nächsten, sicher datierbaren Stück (607¹⁷:608¹⁵; 607²⁸:608⁹) zeigt, daß unser Fragment der gleichen Zeit, ja wahrscheinlich derselben Predigt angehört wie

Nr. 4 b: W 4, 608¹⁻¹⁶ (*Quur pricipatres bella gesserunt, cum utroque testamento interdictum sit homicidium*). Hier haben wir fraglos, wie W 9, 353 A. 1 bemerkt, die weitere Ausführung der W 9, 353²¹ ganz kurz wiedergegebenen Frage (zu 1. Mos. 14). Behandelte Luther 1. Mos. 12 im Dezember 1519 (W 9, 431) und 1. Mos. 15 im Mai 1520 (W 9, 459), so dürfen wir für 1. Mos. 14 etwa Februar/März 1520 ansetzen.

Nr. 5: W 608¹⁷-609³⁰ (*Emmanuel*). Mit W 9, 322 ist hierin wohl ein Stück aus Luthers Predigten über die evangelische Geschichte zu Matth. 1, 23 zu sehen, die Luther 1519 begann und mit denen er, da er relativ selten und ganz nach Belieben Matthäus, Markus, Lukas heranzog, bis Frühjahr 1521 nur bis Matth. 3 kam (vgl. W 9, 322). Eine nähere Datierung ist unmöglich.

lich; eine direkte Beziehung auf W 9, 472⁹ (vgl. dort Anm. 1) erscheint mir zu gewagt.

Nr. 6: W 4, 609³¹-610³⁷ (*Melchisedech Christum per omnia figuravit*) ist parallele und bessere Überlieferung der Predigt über 1. Mos. 14: W 9, 353²³ (vgl. dort Anm. 2), ist also wie Nr. 4 auf Februar/März 1520 zu datieren.

Nr. 7: W 4, 610³⁸-611¹⁶ (*De paupertate euangelica*). W 9, 417 Anm. 1 möchte in diesem Stück nach Analogie von W 9, 417 s eine Predigt über Matth. 5, 3 zu Allerheiligen sehen, um der abweichenden Gedanken willen aber aus einem anderen Jahr. Möglich, aber zwingend ist der Schluß nicht. W 9, 380² ff. zeigt, daß Luther auch ohne die Perikope von Matth. 5, 3 auf die paupertas euangelica zu sprechen kommen konnte, zumal mit dem Jahre 1520 die Frage der Mönchsgelübde ihm immer brennender wurde. Zudem erscheint hier (W 4, 611⁷) Abraham als der Hauptzeuge geistlicher Armut; das Stück könnte also ebenso gut aus den Genesispredigten stammen. Eine nähere Datierung wage ich nicht.

Nr. 8: W 4, 611¹⁷-612¹⁷ (*De astudibolico. Vafritia Sathanae. Diabolus detractor*). Eine Parallelie läßt sich weder im Polianderkodex noch in der 2. Psalmenvorlesung (W 5, 473⁴⁰) sagt doch wohl zu wenig) finden.

Nr. 9: W 4, 612¹⁸⁻³⁰ (*Quare maiores nostri cognatas in uxores acceperunt*). Der Hinweis von W 9, 412¹ auf unser Stück 4, 612²⁴ trägt nicht viel aus; denn dort steht Jakobs Polygamie zur Frage (9, 411²²), hier die Verwandtenehe. In der Polemik gegen das kanonische Eherecht treffen sich zwar beide Stellen un gefähr auch sachlich (9, 412 s: 4, 612²⁷), nur ist die Polianderstelle ungleich schärfer (9, 412¹² haec sola particula probat, Romanum pontificem esse antichristum), ebenso scharf wie in *De captiv. babyl.* (W 6, 555^{10, 23}). Daß unser Stück mit den Genesispredigten zusammenhängt, ist wohl unabweisbar (4, 612¹⁹ in libris saepissime (!) legimus etc.), nur paßt das Stück weit besser zu 1. Mos. 11, 29 ff. als etwa zu 1. Mos. 24 (Isaak) oder 1. Mos. 29 (Jakob); denn ein Hauptargument Luthers für die Verwandtenehe der patres ist (4, 612²⁰ ff.) quod cum pauci (!) essent homines ... coacti (!) sunt sanguine coniunctos sibi con-

nubio iungere. Dies Argument paßt nur für 1. Mos. 11, 29; womit aber noch nicht erwiesen ist, daß wir es mit einer unmittelbaren Auslegung von 1. Mos. 11 zu tun haben. Die Skizze des Patriarchenstammbaums W 9, 366³⁵ (zu 1. Mos. 22) zeigt, daß Luther bei solchen Fragen in der Auslegung durchaus vor- und zurückgreifen konnte bzw. mußte (vgl. 9, 366³⁸ stirpem horum graduum ex capite 11. et 24. colliges). Genaueres als das, daß unser Stück zu den Genesispredigten 1519/20 gehört, wird sich zur Datierung kaum sagen lassen.

Nr. 10: W 4, 612³¹—613⁵ (*N y m m e r t h u e n d i e h o c h s t e b u ß*): Von Luther in den Jahren des Ablaßstreites so oft gebrachte Wendungen, daß eine Datierung für dieses Stück kaum zu gewinnen; vgl. 1518: W 1, 321³; 386⁶; 1520: W 6, 625²² u. ö.

Nr. 11: W 4, 613⁷—¹⁶ (*D e q u i n q u e p a n i b u s o r d e a c e i s*). Joannis 6. Sicherlich aus einer Predigt über Joh. 6, das Evangelium des Sonntags Lätare; die Deutung der 5 Brote auf die 5 Bücher Moses ist traditionell, begründet also nicht Identität mit der Lätarepredigt 1521: W 9, 608¹¹ ff. Die Gedanken sind so verschieden, daß wir die Lätarepredigt eines anderen Jahres vor uns haben werden: 18. März 1520.

Nr. 12: W 4, 617¹⁷ (*E p i l o g u s d e e x c o m m u n i c a t i o n e*). W 4, 613 Anm. 5 sagt: „Vielleicht ein Stück aus der Predigt de excommunicatione, welche Luther vermutlich am Sonntag Exaudi 1518 (16. Mai) gehalten hatte; vgl. W 1, 634 ff.“ Gibt man aber zu einer Predigt einen Epilog? Dann wäre im Epilog alles Wesentliche der Predigt noch einmal gesagt. Wäre ein Epilog zu einer Disputation nicht sinnvoller? Also etwa zu den Theses de excommunicatione 1519 (W 9, 310 ff.) oder zu der Disputation de excommunicatione 1520 (W 7, 233 ff.)? Wir müssen also doch wohl die Jahre 1518—20 für die Datierung offen lassen.

Nr. 13: W 4, 614⁷ ff. *Dominica J u d i c a Sermo M. Lutheri*. Predigt über Joh. 8, 46, das Evangelium des Sonntags Judika. Die Judikapredigt 1521 (W 9, 616 ff.) ist ganz anders. Luthers entschiedenes Eintreten für die Böhmen in der Abendmahlslehre weist in das Jahr 1520 (vgl. W 6, 454¹⁷), also wohl *J u d i c a*, 25. März 1520.

Nr. 14: W 4, 617^{1—29} (*De remissione delicti in proximum*), ein Auszug aus einer Predigt über Matth. 18, 23, die Perikope des 22. Sonntags nach Trinitatis. Wir stimmen W 9, 422 Anm. 2 zu, daß Identität mit der Predigt vom 22. p. Trin. 1519 (20. Nov.) „bei der Kürze, in der beide überliefert sind — trotz der Abweichungen“ wahrscheinlich ist.

Nr. 15: W 4, 617^{30 ff.} (*Quid tauri quid altilia sint*, Matth. 22), Auszug aus einer Predigt über die Perikope des 20. Sonntags nach Trinitatis wird in ähnlichem Verhältnis zu W 9, 419²⁹, der Predigt des 20. p. Trin. 1519 (6. Nov. 1519) stehen, wie Nr. 14 zu W 9, 422.

Nr. 16: W 4, 618^{20—619 4} (*Vetus ac novum testamentum*) enthält einen seit der Hebräerbriefvorlesung (ed. Hirsch-Rückert S. 230 ff.), d. h. seit 1518 so oft von Luther behandelten Gedanken, daß aus dem Inhalt eine sichere Datierung innerhalb der Jahre 1518—20 kaum möglich ist (vgl. z. B. die Parallelen W 2, 521^{25 ff.}: Gal. 1519; W 9, 447 ff.: 8. April 1520; W 6, 357^{14 ff.}: Juli 1520; W 6, 513^{14 ff.}: Oktober 1520). Identität mit der Predigt vom 8. April 1520 scheint das Wahrscheinlichste. Wie Buchwald (W 22 S. LXXXIX) auf 1514—16? kommt, ist mir unverständlich; vor 1518 ist die Predigt nicht denkbar.

Ich fasse zusammen: von den 16 bisher besprochenen Stücken sind sieben mit ziemlicher Sicherheit zu datieren: Nr. 1: 6. Nov. 1519; Nr. 3: 11. Dez. 1519; Nr. 4 und 6: Februar/März 1520; Nr. 12: 18. März 1520; Nr. 13: 25. März 1520; Nr. 16: 8. April 1520. Daß wir es mit einer zeitlich geordneten Reihe zu tun haben, ist deutlich. Drei weitere Stücke Nr. 2, 5 und 9 sind ohne Schwierigkeiten als zu den gleichen Evangeliums- und Genesispredigten gehörig einzuordnen. Für die vier Stücke Nr. 7, 8, 10 und 12 haben wir keine näheren Anhaltspunkte als die, daß sie sachlich in die Jahre 1518—20 gehören, d. h. sie können im gleichen Winter 1519/20 wie die übrigen Stücke gesprochen und aufgezeichnet oder aber auch Nachträge (‘sparsim collecta’) aus dem Jahre 1518/19 sein. Die restlichen zwei Stücke Nr. 14 und 15, wohl vom November 1519, mögen, zumal die Predigt des 22. p. Trin. der des 20. p. Trin. voraufgeht, ebenfalls Nachträge, bzw. Collecta aus einem anderen Kolleg-

heft sein. Andernfalls kann man sie auch als Anfang der folgenden zweiten Reihe auffassen.

2. Reihe (W 4, 6195—69422).

Mit den folgenden Adventspredigten treten wir auf relativ sicheren Boden; schon die Herausgeber des Polianderkodex haben wahrscheinlich gemacht (vgl. die Anmerkungen dort), daß folgende Predigten identisch sind:

Nr. 17: W 4, 6195 ff. (In prima adventus dominica: Matth. 21)
= W 9, 425¹⁵ ff.: 1. Advent, 27. Nov. 1519.

Nr. 18: W 4, 622⁴ (In secunda adventus dominica: Luc. 21, 25)
= W 9, 430¹ ff.: 2. Advent, 4. Dezember 1519.

Nr. 21: W 4, 625¹ ff. (In die conceptionis Mariae virginis:
Luc. 11, 27)
= W 9, 432¹⁸: Empf. Mariä, 8. Dezember 1519
(vgl. W 17 II 281¹; 282²¹).

Nr. 23: W 4, 627⁵ ff. (Dominica quarta adventus domini: Joh.
1, 19)
= W 9, 435¹: 4. Advent, 18. Dezember 1519.

Auf das Jahr 1520 kann diese Reihe nicht angesetzt werden, da 1520 Mariä Empfängnis vor den 2. Advent (9. Dec. 1520) fiel. Die Berührungen mit den Adventspredigten 1519 des Polianderkodex sind aber auch durchgehend so deutlich, daß der Ansatz (W 4, 589) auf 1517, dem Buchwald im Lutherkalenderium und in der Übersicht W 22 folgt, aufgegeben werden muß.

Unterbrochen werden die 4 Adventspredigten von 5 kleineren Stücken:

Nr. 19: W 4, 623¹⁷ (*Simile est regnum coelorum*
thesauro: Matth. 13, 44); die Predigt ist sicherlich identisch mit der Predigt W 9, 423²⁵ In die Catharinae, 25. Nov. 1519; in jedem Fall ein Nachtrag, da die Perikope im Commune sanctorum wohl für Tage weiblicher Heiligen im allgemeinen angeordnet ist, aber zwischen dem 4. und 8. Dec. kein Tag einer weiblichen Heiligen liegt.

Nr. 20: W 4, 624^{7—32} (*Orationis verae conditiones*) ist mit keiner aus jener Zeit erhaltenen Predigt zu identi-

fizieren. Am wahrscheinlichsten scheint mir, daß es ein Stück aus einer Rogate-Predigt (Perikope Joh. 16, 23; vgl. W 4, 624²⁴!), also wie Nr. 19 ein Nachtrag, nur aus noch früherer Zeit ist (R o g a t e 1 5 1 9: 2 9. M a i); man vergleiche ähnliche Ausführungen in den Rogatepredigten W 15, 547²⁹ ff.; W 17 I, 249¹⁴ u. ö. Dann wären auch die Berührungen mit dem Sermon von dem Gebet (in der Kreuzwoche auf Rogate 1519: W 2, 175 ff.) erklärt. Will man nicht so weit im Kirchenjahr zurückgreifen, so könnte man auch ein Stück aus der Predigt über die Epistel des 4. Advents (18. Dez. 1519), d. h. über Phil. 4, 6 in Analogie zu W 10 I 2, 183 ff. (Kirchenpostille, Epistel am 4. Advent) darin finden; das scheint mir jedoch weit unwahrscheinlicher.

Nr. 22: W 4, 626²⁴ ff. (*D e a p o s t o l i s n o t a n d a*), vielleicht ein Stück aus einer Predigt auf irgendeinen Aposteltag nach Analogie von W 9, 486³ ff., kaum näher zu datieren; zwischen dem 8. und 18. Dezember (Predigt Nr. 21 und 23) liegt kein Aposteltag.

Daß die folgenden Stücke uns in den Sommer 1520 führen, zeigt folgende Aufstellung:

Nr. 24: W 4, 629¹⁰: *De sancto Ioanne Baptista*: Luc. 1, 13 = 24. J u n i 1 5 2 0 .

Nr. 27: W 4, 633⁵: (*R e t h e i n E u a n g e l i o*), vermutlich ein Stück einer Predigt über Luc. 5, 1 ff., das Evangelium des 4. oder 5. Sonntags nach Trinitatis (über das Schwanken vgl. W 15, 636: Luc. 5, 1 zum 4. p. Trin.). 1520 fiel der 4. Sonntag nach Trinitatis auf den 1. J u l i .

Nr. 28: W 4, 633¹⁷ ff.: *In visitatione B. Mariae Virginis*: Luc. 1, 48 = 2. J u l i 1 5 2 0 .

Ein wichtiges Argument dafür, daß diese Predigten ins Jahr 1520 gehören, ist die Tatsache, daß in der Handschrift auf Nr. 29 (s. u.) W 4, 635³² sich anschließen: *Circularia themata per Philippum Melanchtonem Wittenbergae egregie defensa 3. No: Aug: Anno 1520 = 3. A u g u s t 1 5 2 0 .*

Nr. 32: W 4, 645¹. *De assumptione B. Mariae Virginis* (15. Aug.), die Predigt über Eccli. 24, 11 scheint sich zeitlich gut anzuschließen, also wohl am 15. A u g u s t 1 5 2 0 .

Nr. 34: W 4, 655¹⁰ *Duo homines ascendeabant etc.*, die Predigt über Luc. 18, 10 ff., das Evangelium des 11. Sonntags nach Trinitatis wäre dann zu datieren auf den 19. August 1520.

Nr. 48: W 4, 683²³. *De sancto Bartholomeo*, die Predigt über Joh. 15, 12 ist vielleicht auch noch hier zeitlich anzuschließen; denn Bartholomäustag ist der 24. August.

Diese zeitliche Folge scheint allerdings durchbrochen durch die dazwischenliegenden Predigten Nr. 55—59.

Nr. 35: W 4, 655¹—659¹⁰ (*De sacerdotum dignitate Sermo*) ist zwar überhaupt keine Perikopenpredigt, sondern eine textfreie Predigt anlässlich einer Primiz. Allein 658³ ff. die Schlüsselgewalt (Mt. 16, 19) als Trost und 659¹ ff. (*μετάνοια*; phase = *transitus*) weisen deutlich in das Jahr 1518 (vgl. W 1, 525²⁵ ff.; 577¹⁶ ff.; 655¹¹ ff. u. ö.).

Nr. 36: W 4, 659¹¹ ff. (*De timore Dei*) ist gleichlautend mit der von Löscher W 1, 57 ff. überlieferten Predigt, wie wir sahen, auf den 27. Dezember 1517 (oder 1518) zu datieren.

Nr. 37: W 4, 666 s. *In festo Simonis et Judae apostolorum* (= 28. Oktober) gibt für das Jahr keinen Anhaltspunkt; vielleicht gehört sie wie die folgende Predigt ins Jahr 1516.

Nr. 38: W 4, 670 ff. *In die dedicationis templi sermo* (*De Zacc he o*) ist identisch mit der durch Löscher W 1, 94 ff. überlieferten Predigt, auf Grund des Zusammenhangs mit den Dekalogpredigten ganz sicher auf den 31. Oktober 1516 zu datieren.

Nr. 39: W 4, 675 ff., der *Sermo contra vitium detractionis* entspricht W 1, 44 ff., also aller Wahrscheinlichkeit der am 1. Mai 1515 in Gotha gehaltenen Predigt.

Es ist offensichtlich, daß diese 5 Predigten (Nr. 55—39) aus 4 verschiedenen Jahren, die die zeitliche Reihenfolge unserer 2. Gruppe hier stören, ein einziger Nachtrag bzw. ein Einschiebsel („*sparsim collecta*“!) sind, welche die chronologische Bestimmung der übrigen Predigten nicht berühren.

Ähnlich steht es mit den zwei aufeinander folgenden Predigten

Nr. 30: W 4, 656₁: *In festo purificationis Mariae*; die Predigt ist mit W 1, 130 ff. identisch und mit Bestimmtheit auf den 2. Februar 1517 zu datieren.

Nr. 31: W 4, 659₆: *De diva Barbara sermo* (= 4. Dezember) ist, wie E. Hirsch (Stud. Krit. 1918 S. 118) wahrscheinlich gemacht hat, in der Disputation W 1, 150₄ vorausgesetzt, also vermutlich am 4. Dezember 1515 gehalten.

In diesen zwei Predigten hätten wir also eine dritte Einschaltung in die zeitlich geordneten Predigten der 2. Gruppe zu sehen.

Es bleiben als unbesprochen aus der 2. Gruppe:

Nr. 25 u. 26: W 4, 631₁ und 631₇ (*Meritum*) und (*Fides Christianismi basis...*). Das erste Stück, eine scharfe Absage an den Begriff des meritum, gehört wohl in das Jahr 1520; denn bis 1520 hat Luther den Begriff meritum noch relativ unbefangen weitergeschleppt (vgl. zur Sache K. Holl, *Luther*² S. 153 A. 2; 156 A. 6). Noch wahrscheinlicher ist für das zweite Stück mit der Konzentration des *testamentum*-Gedankens wie W 6, 514₁₂ auf die Korrelation *promissio-fides* die Datierung auf Sommer 1520 (s. o. zu Nr. 16).

Nr. 29: W 4, 655₁₇ (*Evangelistarum quadriformis effigies*) ist fraglos eine Parallel zu W 9, 439₁ ff., aber deshalb nicht ohne weiteres auf Dezember 1519 zu datieren, da eben W 9, 439₁ ff. an seiner Stelle ein Nachtrag Polianders mit anderer Tinte ist (vgl. W 9, 439₁ im Apparat). Die Stellen W 9, 482₄; 529₁₂ zeigen, daß Luther 1519/20 öfter auf diese Charakterisierung der 4 Evangelisten zurückgriff. Ein sicheres Datum wird sich darum für unser Stück nicht geben lassen.

Nr. 33: W 4, 650₁₆ (*Theologiae fundamentum*). Man kann darin entweder eine unmittelbare Fortsetzung der vorhergehenden Predigt vom 15. August sehen; denn Roth hat im Manuscript nicht einmal eine neue Zeile für dieses Stück begonnen, sondern die in der Weim. Ausg. als Überschrift erscheinenden Worte 'Theologiae fundamentum' nur durch rote Tinte (wie viele seiner eigenen Randbemerkungen und Überschriften s. o. S. 125 f.) hervorgehoben. Oder man kann, will man die Daten

der voraufgehenden und folgenden Predigten vom 15. und 19. August berücksichtigen — vielleicht ein wenig kühn —, eine Kollegeröffnung nach den Sommerferien am 16. August darin finden, wobei Luther, der am 19. August 1520 mit 1. Mos. 23/24 fortfuhr, gleichsam eine Rekapitulation der ersten 20 Kapitel der Genesis gab (4, 650²²: Gen. 1; 650²⁷: Gen. 3; 651⁶: Gen. 7 ff.; 651¹³: Gen. 18 f.).

Nr. 41: W 4, 690: *De festo conceptionis B. Mariae e Virginis deque peccato gentilitio* wird mit W 9, 491¹⁵, der Predigt vom 8. Dez. 1520 identisch sein, zumal der 8. Dez. 1519 nicht in Frage kommt (vgl. Nr. 21); große Teile dieser Predigt sind in die Kirchenpostille aufgenommen: W 17 II 282¹⁵ ff.

In Summa: bis auf 3 Einschaltungen von zweimal 2 Predigten (Nr. 19/20 und Nr. 30/31) und einmal fünf Predigten (Nr. 35 bis 39), aus ganz verschiedenen Jahren lässt sich die zweite Gruppe von zusammen 25 Predigten recht gut als eine zeitliche Reihe von November 1519 bis Dezember 1520 begreifen.

3. Reihe.

Nr. 42: W 4, 694²³ *Dominica Cantate Sermo* ist wohl identisch mit W 9, 449 ff., d. h. am 6. Mai 1520 gehalten.

Nr. 43: W 4, 700⁷ (*de festo corporis Christi*) ist wohl die Fronleichnamspredigt vom 7. Juni 1520 (W 4, 700²² = W 6, 502⁷). Die Vorstellung vom Papst als Antichrist ist 706¹⁵ ff. scharf ausgeprägt.

Nr. 44: W 4, 706²⁷ (*Enarratio huius Matthei* 6. 'Nemo potest duobus dominis servire') ist mit der Weim. Ausg. auf 1520 anzusetzen (706³⁰ *antidchristiana tyrannis usw.*). Wie W 1, 81 ff. zeigt, war Luther die Perikope für den 14. Sonntag nach Trinitatis gebräuchlich; also wohl 9. Sept. 1520.

Nr. 45: W 4, 715¹⁸ (*Christus caput ecclesiae*) hat durchgehend so starke Berührungen mit der Predigt vom 18. Mai 1520 (W 9, 457¹⁰ ff.), daß ich beide für identisch halten möchte. Jedenfalls aber gehört dies Stück ins Jahr 1520.

Nr. 46: W 4, 716²⁷ (*Christianus qualissit*) hat mich keine Parallele im Polianderkodex finden lassen. Daß Sätze wie

4, 716³³ deponis monachatum, omittis horas canonicas nicht vor 1522 gesprochen sein dürften, wie die Weim. Ausg. bemerkt, ist angesichts von W 6, 563²¹; W 9, 497²² u. ä. nicht notwendig einzusehen, sofern man die Aussagen nur dem übergeordneten Gedanken (716³¹ certus sis rectum esse, placere deo usw.) reht einordnet. Eine sichere Datierung wird kaum möglich sein. —

Überschauen wir die ganze Rothsche Sammlung, so scheinen die 3 Reihen, in die wir das Ganze zerlegten, je eine zeitliche Folge darzustellen; im Vergleich miteinander überschneiden sie sich zeitlich; eine Analogie mit den verschiedenen, sich ebenfalls zeitlich überschneidenden Gruppen des Polianderkodex (W 9, 326 ff.) ist deutlich. Aus dieser Analogie mödte man vermuten, daß Roth ähnlich wie Poliander seine Sammlung aus wahrscheinlich drei Kollegheften von 1519/20 zusammengetragen hat, dazu noch — anders als Poliander — an einigen Stellen wichtige Predigten der Jahre 1515—1518 eingeschaltet hat. Die größten Unsicherheiten für die Datierung der Rothschen Sammlung scheinen damit überwunden.

Nr. 47: Anhangsweise nehme ich die auch von Roth überlieferete, in die Festpostille 1527 (W 17 II 496 ff.) aufgenommene frühreformatorische Predigt ‘in dedicatione templi’ (1. Nov.) über Luk. 19 hinzu. Berührungen mit der Predigt vom gleichen Tag und über gleichen Text vom Jahre 1516 (W 1, 94 und 4, 670 ff.) sind natürlich mannigfach vorhanden. In die Jahre vor 1516 mödte man nicht gehen; da konnte Luther noch keine Be- schuldigung der Häresie treffen (vgl. W 17 II 508⁴⁰; 511¹⁹), da polemisierte er auch wohl kaum so gegen die vicarii dei (17 II 508³⁷; 509²); andererseits beherrscht scharfe Polemik gegen die Ablaßprediger die ganze Predigt (509 1. 16; 510³⁸; 512³⁷; 514³); 1519/20 war das kaum mehr für Luther so akut. Der 1. Nov. 1517 (oder 1518) ist also das Wahrscheinlichste. In 513⁷ ‘veritatem hodie nemo audet dicere’; 514⁹ ‘resipiscendi tempus est’ mödte man am ehesten einen Widerhall des 31. Okt. 1517 hören.

Übersicht über die frühen Predigten Luthers.

I. Die frühesten (Erfurter) Predigten.

1	4,590, ₁	Mt. 7,12	Ex aὐτοράφῳ Lutheri quod reperiebatur in Monasterio	1510, 1512?
2	4,595 ₁₂	Joh. 3,16	" " "	(20. Mai 1510 od. 31. Mai 1512?)
			Pfingstmontag	

II. Predigten aus der Zeit der 1. Psalmenvorlesung.

1	4,511 ₇ u. 522 ₉	Luk. 5,5 (Joh. 14,1 ^p) Ps. 113,1	Sermo Dominica 4 ^a post Penthec.	vgl. Boehmer, 1. Vorlesung S. 22
2	4,518 ₃₈	De Pascha	Sermo de Philippo et Jacobo	Philippus u. Jacob.
3	4,259 ₂₁	Contra detractionem	De Pascha	Ostern
4	4,221 ₂₇	(Ps. 108)	vgl. W 1,44 ff.; 4,675 ff.; (1,46 ₃₂)	
5	4,65 ₂₅	Mt. 4	Sermo Dominica prima quadragesima	Invokavit
6	3,590 ₃₂	Luk. 24,36	Sermo de 3 ^a feria paschae	Osterdienstag
7	3,342 ₃₈	Ps. 59,10	Sermo de Martyribus	1513/14
8	3,581 ₁₅	Ps. 4,8	Sermo de coena domini	Gründonnerstag
9	4,504 ₃ u. 3,26 ₃₈ ff.	Ps. 1,1	Sermo de S. Augustino	20. März 1516? 28. August 1513?
			vgl. W 9,2	

III. Die durch Lässcher überlieferten Predigten (W 1,20—141) und die Dekalogpredigten (W 1,398—521).

1. Gruppe.

1	1,20 ₁	Joh. 1,1	Sermo Lutheri in Natali Christi A. 1515	vgl. W 3,46 _{1,20} ; 382 ₇ ; W 4,35 f.; 8 ₃₇ ff.	1. Weihnachtstag
2	1,30 ₁	Mt. 23,34	Sermo in die S. Stephani Anno 1515 [de propria sapientia et voluntate]	cf. W 3,603 ₃₃ ; 617 ₃₆	2. Weihnachtstag
3	1,37 ₁₉	Sir. 15,1	Die S. Johannis Sermo in Paro- chia habitus [de timore dei]	= W 4,659 ff.; vgl. W 1,115; W 10,1,289	Johannis Ev.
4	1,44	Ps. 111(112),5	Contra vitium detractionis	= W 4,675; vgl. II Nr. 4	1. Mai 1515
5	1,52 ₁₈	1.Mos. 9,20 ff.	Fragmentum Sermonis in Die D. Martini habitu	= W 9,349 ₁₆ ff.; 421 ₁₈ ff.	11. Nov. 1519
6	1,53 ₅		Sermo die Resurrectionis Dominii habitus	Ostertag	23. März 1516?
7	1,58 ₁₆	Richt. 14,14	Sermo de Resurrectione Christi habitus	Osterwoche	1516?

2. Gruppe (Exordien zu den Dekalogpredigten).

8	1,398	—	1. Gebot	(6. p. Trin.)
9a	1,60 ₁₇	Luk. 1,39	Sermo in die Visitationis Mariae habitus	{ Mariä Heimsuch.
b	1,402	—	1. Gebot	{ 7. p. Trin.
10a	1,61 _{1,2}	Mt. 7,15	Sermo Domin. VII. post Trinit.	{ 1. Gebot
b	1,406	—	1. Gebot	{ 1. Gebot
11	1,413	—	De pretiosa margarita in agro invenia	nicht erhalten
12a	1,419 Ann.	Mt. 13,45 f.	1. Gebot	{ Annä
b	1,419	—	—	}

13a	1,62 ₁₂	Luk. 18,10	Sermo Dom. X. post Trin. [contra opinionem sanctitatis et meriti]	27. Juli 1516
b	1,63 ₁	—	De indulgentiis	10. p. Trin.
c	1,65 ₇	—	1. Gebot	{ Petri Kettenf.
d	1,421	Mt. 18,18	Sermo im vincula S. Petri	1. August 1516
14a	1,69 ₀	—	1. Gebot	3. August 1516
b	1,426	Mk. 7,37	[De vitiis capitalibus in merito operum etc.]	11. p. Trin.
15	1,70 ₁	Joh. 12,24	[De fiducia in deum, secundum Praeceptum I]	12. p. Trin.
16	1,74 ₁	Luk. 1,48	Sermo in festo Ascensionis Mariae	15. August 1516
17a	1,77 ₁₉	—	2. Gebot	{ Maria Himmelf.
b	1,430	—	Sermo in festo Bartholomei Apostoli	14. p. Trin.
18a	1,79 ₁₈	—	vgl. End. 1,47	24. August 1516
b	1,81 ₂₁	Mt. 6,24	Sermo Dominica XIV. post Trinitatis	{ 18. p. Trin.
c	1,440	—	3. Gebot	21. Sept. 1516
19a	1,85 ₁₀	Mt. 9,12	Sermo in die sancti Matthei	{ 20. p. Trin.
b	1,443	—	3. Gebot	5. Okt. 1516
20a	1,87 ₈	Joh. 4,46	Sermo Dominica XX. post Trinitatis	{ 21. p. Trin.
b	1,447	—	4. Gebot	22. p. Trin.
21	1,89 ₁	Mt. 18,28	Sermo Domin. XXI. post Trinit. [cum parte Explicationis Orat. Dominicae]	19. Okt. 1516
22	1,449	—	4. Gebot	31. Okt. 1516
23	1,94	Luk. 19,8	Sermo de indulgentiis pridie Dedicationis	= W 4,670

24	1,451	—	4. Gebot	25. p. Trin.	9. Nov. 1516
25	1,456	—	4. Gebot	10. Nov. 1516	Martini
26	1,99 ₂₀	Luk. 11,34	Sermo in Feria S. Martini	11. Nov. 1516	26. p. Trin.
27	1,461	—	5. Gebot	16. Nov. 1516	{ 1. Advent
28a	1,101 ₆	Mt. 4,20	Sermo die S. Andreae	30. Nov. 1516	2. Advent
b	1,479	—	5. Gebot	6. Dez. 1516	7. Dez. 1516
29	1,482	—	6. Gebot		
30	1,104 ₂₆	Mt. 11,5	Sermo Domin. II. Adventus		
31a	1,106 ₂₆	—	Sermo in die conceptionis		
b	1,487	—	Mariae [De nomine Mariae]		
32a	1,107 ₂₆	Joh. 1,23	6. Gebot		
b	1,488	—	Sermo Domin. III. Adventus		
33a	1,109 ₂₂	Luk. 3,5	[De spirituali legis sensu]		
b	1,111 ₁₈	Ps. 18(19),2	6. Gebot		
c	1,490	—	Sermo Domin. IV. Adventus		
d	1,494	—	Sermo in Die S. Thomae		
34	1,115 ₇	Sir. 15,1	6. Gebot		
35a	1,117 ₁₁	Mt. 2,18	Sermo Fer. III. Nativ. [De	3. Weihnachtstag	
b	1,499	—	timore Dei]		
36a	1,117 ₂₄	Luk. 2,21	Sermo in Die Innocentum		
b	1,504	—	7. Gebot		
37	1,505	—	Sermo Die circumcisionis		
38	1,122 ₆	Mt. 2,11	7. Gebot		
39a	1,126 ₁	Mt. 19,29	8. Gebot		
b	1,510	—	Sermo Die Epiphaniae		
			[De conversionis Pauli]		
			8. Gebot		
			3. p. Epiph.		
			25. Jan. 1517		

40a	1,128 ₁₈ 1,512	Mt. 8,27 8. Gebot	Sermo Dom. IV post Epiph.	4. p. Epiph. = W 4,636
b	1,130 ₆	Mal. 3,1	Sermo in Die Purificationis Mariae	
41a	1,515	—	9. 10. Gebot	Mariä Reinig. Septagesimae
b	1,132 ₁₉	Mt. 20,12 —	Sermo Dom. Septagesimae 9. 10. Gebot	
42a	1,516	—	Sermo Dom. Sexagesimae	Sexagesimae Matthiä
b	1,134 ₂₅	Luk. 8,5	9. 10. Gebot	
43a	1,518	—	Sermo Die S. Matthiae A. 1517	24. Febr. 1517
b	1,138 ₁₀	Mt. 11,25 —	9. 10. Gebot	
44a	1,519	—		
b	—			

IV. Stephan Roths Sammlung.

1. Reihe (W 4,605₃ — 619.).

1 a	4,605 ₃ 4,605 ₁₆	(1. Mos. 8,20)	(Sacra veteris legis) (Opera et officia Christiana)	= W 9,420 ₂₁ („)
b	4,605 ₁₉	1. Mos. 7	(Littera occidit: spiritus vivificat)	W 9,343 ₃₈ ; 342 ₂₈ ; 343 ₆
2	4,605 ₃₀	Mt. 11,6	(Christianismus syncerus)	(606 ₃₈ antichristiani!)
3	4,607 ₁₆		(Quatenus magistratibus obsequendum)	607 ₁₇ = 608 ₁₅ ; 607 ₂₈ = 608 ₉
4 a	4,608 ₁ 4,608 ₁₇	1. Mos. 14 (Mt. 1,23)	(Quur prisci patres bella gesserunt . . .) (Emmanuel)	= W 9,353 ₂₁ (= W 9,472 ₉ ??) (Melchisedech Christum figuravit)
5	4,609 ₃₁	1. Mos. 14		= W 9,353 ₃₃
6	4,609 ₃₁			

7	4,610 ₃₈	(Mt. 5,32)	(De paupertate euangelica)	vgl. W 9,417 ₈ ; 380 ₂	?	?
8	4,611 ₁₇	(De astu diabolico. Vafritia Sathanae. Diabolus detractor)			1519/20	?
9	4,612 ₁₈	1. Mos.	(Quare maiores nostri cognatas in uxores accepérunt)	vgl. W 9,412, · 8; 366 ₃₅ ; W 6,555 ₁₀ , ²³	(1518—20)	
10	4,612 ₃₁	Joh. 6,9	(Nymmer thuen die höchste buff.)	vgl. W 1,321 ₃ ; 386 ₈ (1518); W 6,625 ₂₂ (1520)	(1518—20)	
11	4,613 ₆	—	(De quinque panibus ordeacis)	(nicht = W 9,608; 1521)	Lätare	18. März 1520
12	4,613 ₁₇	Joh. 8,46	Epilogus de excommunicatione	zu W 1,634 (1518), W 9, 310 ff. (1519) oder W 7, 233 ff. (1520)?	1518—20	
13	4,614 ₇	—	Dominica Judica. Sermo M. Lutheri	(nicht = W 9,616; 1521)	Judica	25. März 1520
14	4,617 ₁	Mt. 18,23	(De remissione delicti in proximum)	= W 9,422 ₉	22. p. Trin.	20. Nov. 1519?
15	4,617 ₂₉	Mt. 22,4	(Quid tauri, quid altilia sint)	= W 9,419 ₂₉	20. p. Trin.	6. Nov. 1519?
16	4,618 ₂₀		Vetus ac novum testamentum	= W 9,447 ff. ² vgl. Hebr. (ed. Hirsch-Rückert) S. 230 ff.; W 2,521 ²⁵ ff.; W 6,357 ₁₄ ; 513 ₁₄	8. April 1520?	
					2. Reihe.	
17	4,619 ₆	Mt. 21	In prima adventus dominica e contione M. Luth. : excepta a quadam studioso Vuitenbergae	= W 9, 425 ₁₅	1. Advent	27. Nov. 1519
18	4,622 ₄	Luk. 21,25	In secunda adventus dominica	= W 9,430 ₁	2. Advent	4. Dez. 1519

19	4,623 ₁₇	Mt. 13,44 (Simile est regnum coelorum thesauro)		= W 9,422 ₂₅ vgl. W 10 I 2,183 ff. oder W 15, 547 ₂₉ ; W 17 I 279 ₁₄ ; dazu W 2, 1,76 ff.	Catharinæ 25. Nov. 1519
20	4,624 ₆	(Phil. 4,6? o. Joh. 16,23?)	(Orationis verae conditiones)	{ 4. Advent? oder 18. Dez. 1519? od. Rogate?	29. Mai 1519?
21	4,625 ₁	Luk. 11,27	In die conceptionis Mariae virginis (De apostolis notanda)	= W 9,432 ₁₈ (vgl. W 17 II 281 ₁ ; 282 ₂₁) vgl. z. B. W 9,486 ₃	Mariä Empf. (Aposteltag) 8. Dez. 1519
22	4,626 ₄		Dominica quarta adventus domini	= W 9,435 ₁	?
23	4,627 ₅	Joh. 1,19	De sancto Joanne Baptista (Meritum)	4. Advent	18. Dez. 1519
24	4,629 ₁₀	Luk. 1,13	(Fides Christianismi basis...) (Retha in Evangelio)	Johannis	24. Juni 1520
25	4,631 ₁		In visitatione B. Mariae Virginis	{ Sommer 1520 4. p. Trin.	
26	4,631 ₇	(Luk. 5,1ff.?)	(Euangelistarum quadriformis effigies)	Mariä Heimsuch.	1. Juli 1520
27	4,633 ₆		Es folgen Disputationes hem Melanchthons	1520	2. Juli 1520
28	4,633 ₁₇	Luk. 1,48			
29	4,635 ₁₇				
30	4,636 ₁	Mal. 3,1	In festo purificationis Mariae	= W 1,130 ff.	Mariä Reinigung 2. Febr. 1517
31	4,639 ₆	Ps. 44,5	De diva Barbara sermo	W 4,640 ₁₃ = W 1,150 ₄ (vgl. Stud. Krit. 1918 S. 118)	Barbarä 4. Dez. (1515?)
32	4,645 ₁	Sir. 24,11	De assumptione B. Mariae Virginis		Mariä Himmelf. 15. Aug. 1520
33	4,650 ₁₆		(Theologiae fundamentum)		(16. August 1520?)
34	4,653 ₁₀	Luk. 18,10	Duo homines ascendeant in templum etc.	11. p. Trin.	19. August 1520

35	4,655 ₁	Sir. 15,1	(De sacerdotum dignitate Sermo) (De timore dei Sermo)	4,659 ₁ ff. = W 1,525 ₂₅ ff. = W 1,37 ff.	Johannis Ev.	1518?
36	4,659 _{1,1}	Mt. 10,16	In festo Simonis et Judae Apostolorum		Simonis und Judä	27. Dez. (1517/18?)
37	4,668 ₈	Luk. 19,1	In die dedicationis templi sermo (De Zachaeo)	= W 1,94 ff.	Allerheiligen (Vorabend)	28. Okt. (1516?)
38	4,670 ₁	Ps. 111(112),5	Sermo contra vitium detractionis M. L.	= W 1,44 ff.		31. Okt. 1516
39	4,675 ₁					1. Mai 1515
40	4,683 ₂₃	Joh. 15,12	De sancto Bartholomeo De festo conceptionis B. Mariae Virginis deque peccato gentilitio	= W 9,491 ₁₅ ff. (= W 17 II 282 ₁₆ ff.)	Bartholomäi Maria Empf.	24. Aug. (1520 ?)
41	4,690 ₁					8. Dez. 1520
3. Reihe.						
42	4,694 ₂₃	Joh. 16,5	Dominica Cantate Sermo	= W 9,449 ff.	Cantate	6. Mai 1520
43	4,700 ₇	Joh. 6,55	De festo corporis Christi Sermo	4,700 ₂₂ = W 6,502 ₇	Fronleichnam	7. Juni 1520
44	4,706 ₂₇	Mt. 6,24	(Enarratio huius Matthei 6) (Christus caput ecclesiae)	= W 9,457 ₁₈ ff.?	14. p. Trin.	9. Sept. 1520
45	4,715 ₁₈		(Christianus qualis sit)			(18. Mai?) 1520
46	4,716 ₂₇					1520
A n h a n g .						
47	17 II 496 ff. Lukk. 19,1	Sermo in dedicatione templi	vgl. Nr. 38	Allerheiligen	1. Nov. 1517 (18?)	

V. Von Poliander gesammelte Predigten (W 9, 329—676).
Vgl. die gute Übersicht W 9, 326 ff.

VI. Einzelne gedruckt überlieferte Predigten.

1	1,267	Joh. 9,1 ff. Vom Blindgeborenen (Fastenpredigt)	Mi. nach Lätere	17. März 1518
2	1,273	Joh. 11,1 ff. (Lazarus) Fastenpredigt	Fr. nach Lätere	19. März 1518
3	1,336	Jes. 53,2 Sermo I. de Passione Christi	Karfreitag?	{ (2. April?) 1518
4	1,340	Sermo II. de Passione	"	16. Jan. 1519
5	2,162	Sermon vom ehelichen Stand	2. p. Epiph. Kreuzwoche	30.Mai—1.Juni 1519
6	2,172	Sermon von dem Gebet	Petri und Pauli	29. Juni 1519
7	2,241	Sermon gepredigt zu Leipzig	Christtag	25. Dez. 1520
8	7,187	Sermon von der Geburt Christi	Epiphanias	6. Jan. 1521
9	7,237	Von dem Reich Christi und	"	= W 9,547
10	7,247	Herodis	= W 9,501	= W 9,640
11	7,689	Mt. 2,1 Vom Abendmahl	Gründonnerstag	28. März 1521
12	7,803	Joh. 20,19 ff. Sermon auf dem Hinwege gen Worms zu Erfurt gehan	7. April 1521	

Im Widerstreit von Mystik und Föderalismus.

Geschichtliche Grundlagen der Eschatologie bei dem pietistischen Ehepaar Petersen.

Von Pfarrer Lic. **Walter Nordmann**, Obermöllern.

Es ist schon von Erich Seeberg unter Beziehung nicht bloß auf Gottfried Arnold ausgesprochen worden, daß die mystisch-spekulativen Außenseiter des Pietismus nichts weniger als schöpferisch waren¹⁾. Sie waren Sammlernaturen, die sich in bunter Fülle Gedanken der christlichen Antike und Jakob Böhmes, der Schwärmer der Reformationszeit und der mittelalterlichen Mystik aneigneten und aus ihnen in mehr oder minder glücklicher Amalgamierung, unter stärkerer oder leiserer Akzentuierung „ihr“ System schufen. Den Einzelmomenten dieser geschichtlichen Abhängigkeit nachzugehen, ist zumeist ein ermüdendes Unterfangen, das dort, wo man die Quellen zu verschweigen sucht, fast zur Unmöglichkeit wird. In ungefähr deutlichen Linien läßt sich jedoch ein Bild dieser Sammel- und Verwertungsarbeit gewinnen bei Arnolds Freund und Gesinnungsgenossen Johann Wilhelm Petersen und seiner Gattin Johanna Eleonore, geb. von Merlau²⁾. Bei P. treten die geschichtlichen Voraussetzungen seiner Gedankenwelt insofern deutlicher als bei anderen heraus, als er — infolge seiner Absetzung nicht genötigt, kirchliche Angriffe und Verketzerungen zu vermeiden, und zugleich nicht frei von dem eitlen Bestreben, als Polyhistor zu gelten — seine Quellen und Beziehungen überwiegend willig angibt. Auch unterrichtet der Auktionskatalog seiner Bibliothek³⁾, die nach seinem Tode versteigert wurde, über die Ausmaße (und gelegentlich durch Hinweise auf handschriftliche Anmerkungen P.s in einzel-

1) „Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit“. 1923. S. 219.

2) Vgl. über Lebensweg und Entwicklung Ritschl, „Gesch. des Pietismus“³, Band 2, sowie P.s Lebensbeschreibung, abgekürzt in „L“. (Ein Verzeichnis der zitierten Werke P.s nach Abkürzung, Titel und Fundort vgl. am Schluß, S. 183 ff.)

3) Abg. Libr.

nen Werken auch über die Intensität) seiner kirchengeschichtlichen Studien. Die Aufgabe, P.s geschichtliche Beziehungen darzutun, gewinnt noch dadurch an Reiz, daß P. infolge seiner heils geschichtlichen Interessen auch mit dem niederländischen Föderalismus persönliche und sachliche Fühlung gehabt hat, also in seiner Geisteswelt auch die Erkenntnisse jenes Zweiges theologischer Entwicklung verwertet hat, dessen tiefgehende Bedeutung innerhalb der deutschen Theologie Schrenks und Stolzenburgs aufschlußreiche und interessante Untersuchungen⁴⁾ herausgearbeitet haben.

Der Weg P.s und seiner Gattin war wandlungsreich, ohne allerdings einer letzten Einheitlichkeit zu entbehren. Als Lüneburger Superintendent und Nachfolger Sandhagens brachte ihm, der, ursprünglich orthodox, von Spener für den Pietismus gewonnen war, die exakt ausgeführte Verkündigung des Chiliasmus auf biblischer Grundlage die erste Anklage wegen Heterodoxie, die aber noch günstig abließ. Die Bekanntschaft mit der jugendlichen Enthusiastin Rosamunde von Asseburg trieb P. nicht nur selber in enthusiastische Erfahrungen hinein⁵⁾, sondern ließ ihn auch dem Enthusiasmus, der Anerkennung unmittelbarer Offenbarungen in der gegenwärtigen Endzeit, eine feste Stellung innerhalb seines endzeitlichen Systems geben. Daraufhin seines Amtes entsetzt (1691), lebte er als Privatgelehrter in Niederndodeleben bei Magdeburg, wo er seine chiliastische Erkenntnis ausweitete zu einer umfassenden Darstellung der „göttlichen Haushaltung“, die in der Entwicklung der Ökonomien über das tausendjährige Reich zur Wiederbringung aller Kreaturen in der ἀποκατάστασις πάντων führt. In Verfolg dieser Gedanken landete P. endlich bei den Spekulationen radikaler Mystik, die teils immanent sich um den Gedanken des „inneren Lichtes“, teils transzendent um die Probleme der „himmlischen Gottmenschheit“ und der „himmlischen Sophia“ bewegten. Die ursprünglich lebendige eschatologische Spannung erlischt hier in

4) Schrenk, „Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus“. Gütersloh 1923. Stolzenburg, „Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff“. Berlin 1926.

5) Vgl. ihren Niederschlag in P.s „Öffn.“.

rationaler und spekulativ-sakramentaler Umdeutung. Unter systematischem Gesichtspunkt betrachtet, stellt sich diese Entwicklung dar als die Auflösung einer ursprünglich biblisch fundierten Theologie unter dem Einfluß eines mehr und mehr einseitigen spiritualistischen Gottesgedankens⁶⁾). Unter historischem Aspekt gesehen erweist sich das Widerspiel der beiden feindlichen Mächte, dem schließlich die Eschatologie zum Opfer fällt, als der innere Gegensatz zwischen Mystik und Föderalismus, die in P.s Theologie wohl unter dem ausgleichenden Eindruck der voluntaristisch-dualistischen Mystik J. Böhmes eine kurze Synthese eingehen, bis die zunehmende Auflösung der P.schen Eschatologie ihre sachliche Unvereinbarkeit auf die Dauer offenbart. Wir unterscheiden dementsprechend zur Erfassung der geschichtlichen Beziehungen P.s drei Hauptlinien: Die speulative Mystik, die dualistische Mystik J. Böhmes und den Föderalismus.

1. Die Linie der spekulativen Mystik.

In erster Linie hat P. in der ganzen Breite seiner theologischen Entwicklung in Berührung gestanden mit jenem großen Strom mystisch-spekulativer Denkart, der von der Antike ausgehend bis zur Gegenwart durch das Geistesleben flutet. Kaum je irgendwo rein und unverfälscht zutage tretend, ist dieser Strom im Laufe der Entwicklung mannigfache Verbindungen eingegangen. So — um nur die hauptsächlichsten zu nennen — einerseits mit dem Intellektualismus, dessen letzte Wurzeln in der stoischen Geisteshaltung zu suchen sind, andererseits mit dem Voluntarismus, wie er in der jüdisch-biblischen Denkart seinen Ausdruck gefunden hat.

Der mystisch-spekulativen Theologie der christlichen Antike hat sich P. in eigentümlicher geistiger Verwandtschaft verbunden gefühlt⁷⁾. Gemeinsamkeiten zeigen

6) Vgl. meine Darstellung: „Die theologische Gedankenwelt in der Eschatologie des Ehepaars Petersen“ (Diss. Berol. 1929, abgek. Diss.). Über die äußere Entwicklung vgl. meine Untersuchung: „Die Eschatologie des Ehepaars Petersen, ihre Entwicklung und Auflösung“ in Zeitschrift d. Vereins für Kirchengesch. d. Provinz Sachsen, 1930 f.

7) P. besaß die Hauptwerke von Origenes, Gregor v. Nyssa, Macarius, Clemens Al., Dionysius Areop. Origenes wird genannt oder

sich — abgesehen von solchen im Gottesbegriff, in der Sündenauf-fassung und Christologie — in der Eschatologie. So war der Gedanke der jenseitigen Weiterentwicklung in Bekehrung und Läuterung, „der Erlösung aus den Gefängnissen“, wie ihn besonders Origenes ausgesprochen hat, für P. eine willkommene Bestätigung eigener Erkenntnisse. Er verwertete ihn als das wichtigste Zwischenglied seiner Wiederbringungslehre. Ungläubige Seelen kommen nach dem Tode in den Strafzustand, in ein Läuterungsfeuer, um dort von ihrem Unglauben bekehrt zu werden⁸⁾. Da die rettende Kraft Gottes an keiner Kreatur vergeblich sein kann⁹⁾, bildet den Abschluß der Weltentwicklung die Wiederbringung aller Dinge. Im Lauf einer unendlichen Vielheit von Welten werden alle geistigen Wesen wiedergebracht und der Strom des Lebens flutet in den Urquell zurück¹⁰⁾. Die hier empfangenen Anregungen haben P. und seine Gattin vertieft und erweitert durch direkte Beschäftigung mit dem Neuplatonismus¹¹⁾. Ferner ergänzten sie die Anregungen der spekulativen Mystik durch das Studium der heilsgeschichtlichen Theologen, die trotz ihrer physisch-magischen Erlösungsauffassung den Zusammenhang mit der biblizistisch-eschatologischen Tradition stärker wahrten, als es der mystischen Spekulation möglich

cit. Myst. 1. 3. 7. Myst. 2. 12. 1—5. Gregor wird cit. Myst. 1. 3. 9. Heil. Krieg 66 u. ö. Macarius Ausbr. d. K. 32—33 u. ö. Clemens Unters. d. G. 224—5. Dionysius zit. z. B. Myst. 1. 3. 47. Sinn d. G. 17. Skotus Erigena z. B. Die über alle 1. 156/7.

8) P. hat von den doppelten Beziehungen des Läuterungsgedankens bei Clemens und Origenes auf die Reinigung der Gläubigen von sündlichen Rückständen und die Bekehrung der Ungläubigen (vgl. Anrich, „Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer“, 1902, S. 100/1) nur die letztere aufgenommen. Er meinte, daß nur die Ungläubigen ins Feuer der Läuterung kämen, die Gläubigen dagegen unbeschadet noch vorhandener Unreinigkeit unmittelbar der Seligkeit teilhaftig würden. Er glaubte damit die katholische Vorstellung des Fegfeuers gut evangelisch berichtigt zu haben, mußte aber den locus classicus des eigentlichen Läuterungsgedankens 1. Kor. 3, 12f. unbeachtet lassen. (Vgl. Myst. 1. 22. Zeugn. d. W. 1 u. ö.)

9) P. schloß sich der Meinung an, daß „unserm Gott, wie Origenes gar herrlich schreibt, Nihil insanabile, nichts als plat unheilbar vorkommen könne“ (Myst. 2. 1. 42. Ebenso Unters. d. Gr. 151).

10) P. beruft sich dafür auf Clemens (Myst. 1. 3. 8), Gregor (Myst. 1. 3. 9), Macarius, Origenes u. a.

11) So mit Proclus (Libr. 168), Plotin (170), Porphyrius (Myst. 2. 1. 69).

war. Gemeint sind die Chiliasten Irenäus, Hippolyt und Lactanz¹²⁾. Ihre Bedeutung für P. ergibt sich schon daraus, daß ihm hier der Gedanke der *oikovouία Θεοῦ* begegnete, jener großen Konzeption des stufenweise sich ausgestaltenden Heilshandelns Gottes, die ihm für seine eigene Theologie von großer Bedeutung wurde.

Von den *Mystikern*¹³⁾ und *mystischen Religionsphilosophen* des Mittelalters ist in diesem Zusammenhang eigentlich nur der spekulative Außenseiter Joachim von Fiore, dem P. hohe Worte der Anerkennung widmete¹⁴⁾, bedeutsam. So begrüßte er an Joachims Gedanken etwa die Kritik an der Kirche¹⁵⁾. So fußt wohl weiter auf Joachims Spekulationen P.s enthusiastische Lieblingsvorstellung von der Berufung der Kinder im Zeitalter des Geistes. Einst wählte Gott ältere Männer zu Geistesträgern, dann wurden es die schon jüngeren Apostel „et nunc eligit pueros ad literam“, das Alter der Geistesträger ist der wachsenden Größe der Erkenntnis umgekehrt proportional¹⁶⁾.

Im großen Geistesfrühling der Reformationszeit, dem P. ein sorgfältiges und eingehendes Studium gewidmet hat, sind es vor allem drei Männer, mit denen er sich eingehender beschäftigte. Der eine ist Caspar Schwenckfeld¹⁷⁾. Zwar billigt P. ihm die volle Wahrheitserkenntnis nicht

12) Vgl. Libr. 141, 142, 154.

13) Zit. wird z. B. Ruysbroeck in Verth. Klugheyt 25 f. Myst. 1. 55. Tauler wird genannt Verth. Kl. 26 und als Anhänger der Apokatastasislehre gerühmt Myst. 1. 80.

14) Myst. 2. Vorr. Wie weit die hier skizzierten Gedanken P.s tatsächlich auf den historischen Joachim zurückgehen, oder wie weit sie nur den Mythus „Joachim v. Fiore“ anlangen, bleibt außerhalb unserer Betrachtung.

15) Macht der Kinder 49—50. Ähnlich Myst. 2. 9. 74.

16) Den auf Math. 11, 25. Ps. 8, 3 u. a. Stellen fußenden Gedanken, daß die Kleinen und Unmündigen Träger des Geistes sind, hat P. nicht nur in übertragenem Sinne verwertet, sondern angesichts der „Schlesischen Betkinder“ von 1707—8 auch auf wirkliche Kinder bezogen. Ich hoffe, der Verwendung des ganzen Gedankens in der Frömmigkeit des Enthusiasmus und Spiritualismus (er spielt ja auch in Zinzendorfs „Orden der Nährchen“, den Schweizer Schwärmern der Reformationszeit usw. eine Rolle) demnächst ausführlich nachgehen zu können.

17) Vgl. Libr. 39, 49, 51 u. 88.

zu¹⁸⁾, aber der supranaturale Realismus in seiner vierten Periode ist ohne den Mutterboden Schwenckfeldscher Christologie undenkbar. P. hat im Verfolg dieser Gedanken Schwenckfelds besonders die Präexistenz der himmlischen Menschheit, des temperierten Lichtkleides, das sich schon in der Ewigkeit vor aller Zeit mit dem Christus der puren Gottheit vereinigte, betont. Auch P.s Bewertung des Fleisches und Blutes Christi als der nährenden und erneuernden Lebenskraft in den Gläubigen beweist, wieviel ihm das Vorbild Schwenckfelds bedeutet hat.

An Andreas Osiander¹⁹⁾ röhmt P. die Korrektur der rein forensischen Rechtfertigungslehre. Er hat seine eigene Rechtfertigungslehre dementsprechend analytisch formuliert²⁰⁾. Auch wenn man nach den Forschungsergebnissen R. Seebergs, K. Holls u. a. das Berechtigte an jenem Protest gegen die Melanchthonische Verkümmерung des articulus stantis et cadentis ecclesiae anerkennt, darf man das Bedenkliche seiner Einstellung nicht übersehen. Letzter Beweggrund Osianders war doch wohl weniger der Wunsch nach genuin lutherischer Herausarbeitung der Rechtfertigungslehre als die mystisch-spekulative Tendenz, die stets aus der Rechtfertigung eine Wiedergeburt machen möchte, die mit „Sünden v e r g e b u n g“ nichts anzufangen weiß und nur an einer praktischen Ausschaltung der Sünde Interesse hat. Von Osianders Auffassung führen starke Verbindungsfäden zu der schwärmerischen Lehre vom „Christus in uns“ und diese Fäden hat wohl P. instinktiv gefühlt.

Endlich ist für P.s Gedankenwelt David Joris²¹⁾ wertvoll geworden. Und zwar durch die zwei eschatologischen Gedanken der umfassenden Geistausgießung in der (nahe erwarteten) Endzeit²²⁾ und der fortschreitenden Entdeckung und Offenbarung der Geheimnisse Gottes nach dem Fortgang der Zeit und der Steigerung der menschlichen Fassungskraft²³⁾. Beide Vorstellungen spielen in P.s endzeitlichen Erwartungen eine erhebliche

18) Erstg. 218/9.

19) Geh. d. Gotts. 28. vgl. auch Libr. 55 und 70.

20) Geh. d. Gotts. 28.

21) Myst. II. Vorr., sonst zit. Myst. 1. 2. 31 ff., 39 u. ö.

22) Myst. 1. 2. 31—2 nach einem Brief des Joris an Johann a Lasko.

23) Myst. 1. 2. 32.

Rolle. P. unternahm daher den Versuch einer Ehrenrettung Joris', indem er den biblischen Rückhalt seiner Gedanken ins rechte Licht zu setzen versuchte²⁴⁾.

Von den mystisch-spekulativen Theologen der Folgezeit berief sich P. auf Weigel²⁵⁾, Arndt²⁶⁾, Christian Hoburg²⁷⁾, gelegentlich auch auf Labadie²⁸⁾.

Endlich hat in diesem Zusammenhang erhöhte Bedeutung der Jünger und Freund der Antoinette Bourignon²⁹⁾, Pierre Poiret, durch seinen Versuch einer Gesamtkonzeption der Heilsentwicklung einschließlich der Eschatologie auf mystisch-spiritualistischer Grundlage unter Zugrundlegung des schon aus der Antike her bekannten „Ökonomie“ gedankens. Niedergelegt ist dieser Versuch in Poirets Hauptwerk „L'oeconomie divine ou Système universel et demontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes“ (Amsterdam 1687)³⁰⁾.

Die Weltentwicklung vollzieht sich nach Poiret in sieben Perioden. In der ersten Periode „Christus tria eidem (sc. Menschen) dispensat: Visiones, Revelationem, et Praecepta“³¹⁾. Zur Rettung der Menschen gibt es zwei Wege: „alios per vocem tum

24) Myst. I. 2. 53.

25) Ausbr. d. Kr. 53—4. Nubes 3, 66 ff. Libr. 17, 45 u. 82.

26) Geh. d. Gotts. 26. Myst. I. 114. Erstg. 155—6.

27) Zit. Nubes III. 89. Myst. I. 2. 26. Hoburg ist für unseren Zusammenhang dadurch bedeutsam, daß er den auch bei P. wichtigen traditionalistischen Zug in die Betrachtung der kirchengeschichtlichen Entwicklung seitens der Ketzer und Sektierer einführt, worauf zuerst Erich Seeburg aufmerksam gemacht hat. Er belegt seine Gedanken, wie es nach ihm in pedantischer Breite P. tut, mit Zeugnissen aus den Kirchenvätern, den mittelalterlichen Mystikern usw., läßt also der Linie der Finsternis eine Linie des Lichts parallel laufen.

Übrigens führt dieser traditionalistische Zug in der schwärmerischen Geschichtsbetrachtung gelegentlich zu einer ganz robusten Orthodoxie. So erlebte es P. in seinem Kampf mit den „Böhmlisten“, wo jeder Teil seine Meinung mit der Autorität des Meisters J. Böhme zu decken suchte und dem anderen den Ketzermantel umhing. So nennt der anonyme Gegner, den P. in Die über alle ... 1, Vorr. angreift, Jakob Böhme „den theuren Mann Gottes..., der seinesgleichen seit Johannis Zeiten nicht gehabt“ (S. 28). P. erklärt dagegen: „Wir sind auff Christum und die Heilige Schrifft, nicht aber auf Jakob Böhmen gewiesen, dessen Bücher nach der Schrifft müssen gerichtet werden“ (S. 29).

28) Vgl. Nubes III. 138.

29) Vgl. über sie Nubes III. 129 ff. Myst. I. 91.

30) Lag mir vor in der lat. Ausgabe von 1705 (6 Bde.).

31) III. 11. 733.

internam tum naturae, alias per verbum externum vocaturus“³²⁾. Die zweite Periode beginnt nach der Sündflut. „Apparitio, Revelatio, Institutiones Dei Noacho facto“ sind die Heilsmanifestationen Gottes in dieser Zeit. Die fünfte Periode wird eingeleitet durch Christi Geburt. Die drei Gesetze der Reinheit in der ersten Kirche (Ausschließung Unbekehrter, des Eigentums und weltlicher Weisheit) wurden nach kurzer Entwicklung übertreten. Man begann „coetum numerosum amare“, man ließ Eigentum und Eigentümern ihr Recht und rabbinische Theologie nistete sich neben weltlicher Philosophie im Zentralpunkt ein³³⁾. So sieht man die christliche Kirche in einem Verfall begriffen, „multo enormiorem quam quae vel Hierosolymam atque Synagogam ipsam unquam infecit“. Die Kirche ist „Babylon bestiaque Meretrix“³⁴⁾. Von hier aus findet Poiret den Weg zur Eschatologie, deren Einzelheiten ihm die Apokalypse angibt. Die Weissagungen in der Apokalypse sind, wie er aus Geistmitteilung, d. h. durch die Bourignon weiß, noch nicht erfüllt, sie werden erst in den Ereignissen der Zukunft erfüllt werden. In der sechsten Periode, im Greisenalter der Menschheit, wird die Wiederkunft Christi erfolgen. Freilich — eine Wiederkunft im Geiste, die nicht zu verwechseln ist „cum adventu ejusdem corporali ac gloriose, qui in periodo sequenti futurus est“³⁵⁾. Diese geistige Ankunft Christi — in der Apokalypse symbolisiert in der Gestalt des schwangeren Weibes — geschieht unter Offenbarungen über die Verderbnis der Welt, leibliche Wiederkehr Christi u. a. Der Geistausgießung folgt die Auflösung der Sekten und religiösen Gruppen, insbesondere die Austilgung des „Ordo Ecclesiasticus“³⁶⁾. In der siebenten Periode erfolgt die leibliche Wiederkunft Christi, das tausendjährige Reich beginnt.

Am Ende der tausend Jahre erfolgt, den biblischen Angaben entsprechend, die allgemeine Auferstehung teils zum Leben, teils zur Verdammnis. Übrigens bleibt Poiret beim doppelten Ausgang der Heilsgeschichte stehen: „Tormenta impiorum aeternum durabunt, et animae eorundem nunquam annihilabuntur“³⁷⁾.

32) 741.

33) 228.

35) IV. 9. 210.

36) 238.

34) 212.

37) IV. 15. 315.

Dieser heilsgeschichtliche Aufriß wäre auf dem Boden einer geschichtlich-biblistischen Betrachtungsweise, etwa des Coccejanismus, nichts Außergewöhnliches. Er verdient jedoch hier eine nähere Betrachtung, weil er auf dem Boden eines mystischen Spiritualismus erwächst. Dieser mystische Spiritualismus Poirets spricht sich aus in seiner Bestimmung der drei christlichen Kerngedanken³⁸⁾, in der Geistlehre³⁹⁾ und endlich in einem starken Gegensatz gegen den Hauptvertreter des Föderalismus, gegen Coccejus. Äußerlich gesehen, steht ein heilsgeschichtlicher Aufriß, wie ihn Poiret gibt, Coccejus nicht fern, ja er ist in Einzelheiten sogar durch ihn angeregt⁴⁰⁾. Und doch hat sich Poiret gegen den Föderalismus des Coccejus als gegen eine Herabwürdigung der christlichen Idee schroff und prinzipiell abgegrenzt⁴¹⁾. Auch in Einzelheiten weicht er vom Coccejanismus ab⁴²⁾. Der Sprung aus dem zuständlichen Denken der Mystik in das gegenständliche der Eschatologie war natürlich nur möglich durch Bindung an die Bibel in typologischer Exegese. Poiret unterscheidet dabei zwischen historischer, mystischer und prophetischer Erfüllung einer Weissagung. Daß freilich auch in der Eschatologie die Mystik durchbricht, beweist jene pneumatische Wiederkunftstheorie, die Poiret als Jünger der Bourignon vertrat.

Wie weit P. direkt von Poiret abhängig ist, ist schwer zu sagen. Daß er seine „Oeconomie divine“ selten erwähnt⁴³⁾,

38) Praef. gen. zur Oec. div. III. Abschn. 51.

39) Die Lehre von der geistigen Wiederkunft Christi ist nur ein Teilmoment aus seiner eigentümlichen, stark rationalistischen Pneumatologie, die in Christus das wahre, das innere Licht sieht, eine Lehre, deren geschichtlich destruktive Wirkung evident ist. So lehnt Poiret alle verstandesmäßige Erkenntnis, etwa philosophischer Art, als Scheinerkenntnis ab. „Wahre, wirkliche Erkenntnis vermag der Mensch nur so zu erlangen, daß sie ihm von Gott durch unmittelbare Erleuchtung eingegossen wird, was zur Voraussetzung hat, daß der Mensch sich von Gott zur wirklichen inneren Vereinigung mit Ihm hat erheben lassen.“ (Heppe, „Gesch. des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche.“ Leiden 1879.)

40) Denselben Eindruck hat Heppe a. a. O. S. 389: „Äußerlich lehnt sich Poiret hierbei an die Coccejanischen Lehrformen an.“

41) Seine Kritik ist unten bei der Behandlung des Föderalismus eingehend angeführt.

42) Vgl. z. B. Erich Seeberg, „Gottfried Arnold“ 351.

43) Z. B. Myst. I. 155. Doch besaß er dieses Hauptwerk Poirets (Libr. 115).

kann nicht als durchschlagender Grund gegen eingehendes Studium gewertet werden. Jedenfalls darf man für das Verständnis der Ökonomienlehre P.s nicht lediglich auf Coccejus und auf die Föderalisten zurückgehen, ohne zugleich Poiret zu berücksichtigen. Ihm ist P. verwandt in der Benutzung des Ökonomiegedankens als des Zentralgedankens heilsgeschichtlicher Entwicklung, in der Anerkennung eines Zwischenzustands nach dem Tode⁴⁴⁾ und in jener Bestimmung des Gottesgedankens, daß Gott, das verzehrende Feuer, das Sündiggewordene in seine Art zurückverwandelt und die Sünde beseitigt⁴⁵⁾. Hierher gehören auch Poirets Theorien vom androgynen Adam, der aus der himmlischen Eva geboren ist⁴⁶⁾, und vom inneren Licht; beides Gedanken, welche die Petersens in ihrer vierten Periode vertreten haben. Daß diese Mischung teils transzendornter, teils immanenter Gedanken in einem Geiste friedlich beieinander wohnen konnte, haben also schon die Bourignon und Poiret vor P. dargetan. Mit diesen beiden erreicht jener Hauptstrom der Mystik, der auch P. erfaßt und mitgeführt hat, für unseren Zusammenhang sein Ende, und es gilt nun den Seitenarm der unter J. Böhmes Einfluß stehenden, speziell voluntaristischen Mystik kurz zu verfolgen.

2. Der Seitenarm der dualistisch-voluntaristischen Mystik: J. Böhme und seine Schüler.

Der Begriff „voluntaristische Mystik“ ist nicht ohne gewisse Vorsicht zu gebrauchen. Allerdings ist die reine Mystik mit ihrem auf ein „Sein“, nicht auf ein „Wollen“ gestimmten Gottes-

44) Vgl. den Titel des 6. Kap. im V. Buch. „De purificatione animae post mortem. Iis, qui in gratia Dei mortui, perfectam tamen sanctitatem atque puritatem hac in vita non attigerant, post mortem statum quendam purificationis superesse“ (462). Poiret bezieht diesen Zwischenzustand allerdings auf die endgültige Reinigung des Gläubigen von der Sünde, während P. dabei an Bekehrungsmöglichkeiten im Jenseits dachte.

45) Charakteristisch ist die mystische Umbiegung dieser ursprünglich dynamisch gemeinten Aussage: „Dominus noster, ait Moses, est ignis consumens, hoc est, Deus est virtus infinita et lumen purissimum (IV. cap. 14, S. 291). „Lumen Dei omnipotens in se transmutat et corruptionem destruit“ (291).

46) Vgl. Ritschl a. a. O. II. 305.

gedanken dem Voluntarismus innerlich entgegengesetzt. Indessen gibt es wohl auf dem Boden des Christentums solche Mystik in Reinkultur kaum, da alle christliche Mystik mehr oder weniger voluntaristisch beeinflußt ist. Trotzdem hat man ein Recht, dieser Mystik eine speziell voluntaristische Mystik entgegenzusetzen. Es ist doch nur eine mehr formale Angleichung, die sich in jener Mystik unter dem Einfluß des christlichen Gottesgedankens vollzieht, und in deren Verlauf die voluntaristischen Züge immer aufs neue unterdrückt werden. Demgegenüber steht die voluntaristische Mystik Böhmes unter dem ausgesprochenen Eindruck voluntaristischer Geisteshaltung, die ihr wohl Luther und die Reformation vermittelten. Es ist daher kein Zufall, daß jene Kerngedanken christlicher Theologie, die in der allgemeinen Mystik eine ausgesprochene Auflösung erfahren (Sünde, Heilsgeschichte, Gemeinschaft), bei Böhme eine in der vorreformatorischen Mystik unmögliche Anerkennung finden. Böhme begnügt sich nicht mit der monistischen Bestimmung des Bösen im Sinne des Neuplatonismus, sondern er sieht trotz der Umbiegung ins Metaphysische im Bösen eine wirksame Realität, der gegenüber eine sittliche Schätzung angebracht ist, und der er sogar eine gewisse positive Note gibt. Für den Fragekomplex „Heilsgeschichte“ ist insofern eine gewisse Disposition vorhanden, als bei ihm die Erkenntnis des Dualismus als eines Grundgesetzes des geschichtlichen Geschehens vorliegt. Und was endlich die Frage der Gemeinschaft anlangt, so hat Böhme trotz seiner Polemik gegen die Kirche „ein ausgeprägtes Empfinden für den Gemeinschaftscharakter der Religion“⁴⁷⁾ besessen. In genialer Ursprünglichkeit, in oft barbarischer Anschaulichkeit und Lebendigkeit stellt Böhme ein ungemein lebendiges, in stetem Werden begriffenes Weltgeschehen dar. Die Grundauffassung geht — und das ist das Konstruktive — von Anfang an nicht auf Einheit, sondern auf Zweiheit. Schon in der Natur gibt es die beiden Grundzüge des Guten und des Bösen, des „Heilsamen“ und des „Grimmigen“, die Urkräfte Hitze und Kälte, die Urqualitäten bitter und süß. Die beiden Urmotive verlegt nun Böhme auch in Gott hinein, der Gott des Lichtes ist auf der Schattenseite ein

47) Bornkamm, „Luther und Böhme“, Bonn 1925, S. 159.

zorniger, grimmiger, eifriger Gott. Durch den strengen Dualismus als metaphysisches Grundgesetz kommt bei Böhme das Moment der Entwicklung zu gewisser Geltung, denn alle Entwicklung setzt Kampf, setzt ein Gegenspiel der Kräfte voraus. Dualistisch ist auch die Behandlung der Eschatologie durch Böhme. Die ästhetische Einheitstendenz des mystischen Monismus lässt ihn kalt, den großen Gegensatz, den er überall entdeckt, dessen Problemen er mit blutendem Herzen nachgeht, überträgt er auch auf den Abschluß der Geschichte. „Nicht eine letzte Einheit schließt sie ab, sondern eine letzte, absolute Scheidung, die Gott im Gericht vollzieht⁴⁸⁾.“ Die Apokatastasishoffnung kommt schon darum nicht ernstlich in Frage, weil „dann auch Lucifer wieder ein Engel werden... müßte“, was das „höllische Fundament“ in ihm nie zulassen könnte⁴⁹⁾. Die Einzelheiten dieser Eschatologie sind weniger wichtig, zumal sich Böhme im ganzen Zurückhaltung in ihrer Ausmalung auferlegt. Die Seligkeit hat er nicht gebunden an Kenntnis des Christentums oder Zugehörigkeit zum Christenglauben. Auch Heiden, Türken und Juden können selig werden, „selbst wenn sie den im Fleisch erschienenen Christus nicht kennen gelernt haben, wenn sie anders nur in dem zweiten Prinzip, in dem Lichtprinzip gestanden und Gott ernstlich gesucht haben“⁵⁰⁾. An einem (modifizierten) Chiliasmus hat Böhme festgehalten. Nach den tausend Jahren wird die Erde durch ein Feuer aus dem centrum naturae, von innen her, zerstört werden. Im jüngsten Gericht setzt die Scheidung ein, es gibt fortan nur Licht und Finsternis. Die Seligen sind androgyn, leben unter Christi Szepter und es herrscht eine vollkommene Temperatur, Harmonie zwischen Geist und Natur⁵¹⁾. Die Bösen aber bleiben von der Verklärung der Natur ausgeschlossen für immer.

Auch P. und seine Frau standen im Bann dieses eigenartig reichen Geistes, der „so viel Herrliches, zum Wunder der Welt

48) Bornkamm a. a. O. S. 295.

49) Ibid. S. 296.

50) Martensen, „Jakob Böhme“, Theosophische Studien. Leipzig 1882. S. 250.

51) Ibid. S. 258 ff.

geschrieben“⁵²⁾). Freilich fehlt es auch nicht an Kritik Böhmes⁵³⁾. Vor allem vermißte P. bei Böhme den monistischen Abschluß, so daß er dessen Erkenntnis für nicht abgeschlossen erklärte und wenigstens Ansätze einer Apokatastasishoffnung bei ihm nachzuweisen suchte⁵⁴⁾). Böhme hat nach P.s Auffassung die „Wiederbringung aller Dinge von ferne gesehen“, aber diese Wahrheit ist ihm wieder „aus den Augen gekommen“⁵⁵⁾). Aber Böhme würde, wenn er P.s „Wiederbringung aller Dinge“ gelesen hätte, „ohne Zweifel“ „zu ganz anderer Meynung gekommen“ sein⁵⁶⁾). Indessen, diese Ausgleichsversuche dürfen doch nicht über den tiefgehenden Unterschied zwischen einer spekulativ-dualistischen und mystisch-monistischen Weltbetrachtung hinwegtäuschen. Zwischen P. und Böhme liegt eine tiefe Kluft, deren Überwindung nur mit einer Nivellierung Böhmes zu ermöglichen ist.

Diesem großen inneren Abstande gegenüber sinken die sonstigen Gemeinsamkeiten beider Männer, bzw. die Abhängigkeiten P.s von Böhme auf den Rang von Einzelheiten herab, selbst wenn diese nicht ganz unbedeutend sind, zumal P. den Vorstellungsreichtum Böhmes als willkommenen Steinbruch für den Ausbau seiner eigenen Vorstellungswelt benutzte. So erinnert P.s Sprache hier und da an J. Böhme⁵⁷⁾). So liegen weitgehende Anregungen in der Christologie P.s vor (Himmlische Menschheit, der androgynen Adam, die Hochzeit des Lammes usw.).

Daß P. über diesen verwandten Einzelzügen den Abstand, der ihn von Böhme trennte, nicht in seiner wirklichen Breite erkannte, hängt auch damit zusammen, daß er J. Böhme mit den Augen seiner Schüler und Epigonen gelesen hat. Böhmes Schüler gaben sich mehr und mehr dem Einfluß der allgemeinen Mystik hin, und das führte im Verein mit den inneren Schwie-

52) Freym. Anrede 58. Böhme wird zitiert z. B. Nubes III. 70 ff. Vester Grund II. 40. Myst. I. 5. 109 u. ö. In mehreren Traktaten des Buches „Die über alle“ setzt er sich ausführlich mit B. und dessen Anhängern auseinander. Vgl. auch Libr. 119, 129 u. 154.

53) Vester Gr. II. 40. Freym. Anr. 58 u. ö.

54) Vorr. zu Die über alle... Ferner III. 250. Myst. I. 5. 149.

55) Die über alle I. 50 und 100.

56) Die über alle... I. 102; 11; ähnlich Myst. I. 5. 109.

57) Öffn. 444.

rigkeiten dieser voluntaristischen Mystik zu ihrer Nivellierung. Man ging so weit, den Dualismus Böhmes zu beseitigen und sein Geschichtsbild dem der allgemeinen Mystik anzugeleichen, auch nahm man die Fülle der eschatologischen Vorstellungen auf, ohne sich des Bruches in dieser Entwicklung bewußt zu werden.

Angedeutet schon bei Abraham von Franckenberg⁵⁸⁾, zeigt sich diese rückläufige Bewegung deutlich bei den „Behmenists“, den englischen Böhministen, mit denen P. weitgehendes inneres Verstehen und eine herzliche Hochachtung verband. Die Jane Leade⁵⁹⁾ leitet in ihrer Entwicklung bereits die beiden Ströme der allgemeinen Mystik und der voluntaristischen Mystik in ein gemeinsames Bett. Böhmes christologische Spekulationen und seine Entwicklungstendenz, die den Gang der Welt in den Formen eines gewaltigen Werdens und Geschehens deutet, verbinden sich bei ihr mit einer ausgeführten Eschatologie und dem Ausblick auf einen monistischen Ausgang des Weltgeschehens in der ἀποκατάστασις πάντων. Die Christologie der Leade ist beherrscht von dem Gedanken der himmlischen Sofia, deren „jungfräuliche Tinctur“ als ein „warm Feuer-Blut“ wirklich in den Menschen einfließt und ihm einen neuen himmlischen Leib gibt. P. hat seine Gedanken über die Sofia in engster geistiger Bindung an die Leade (und G. Arnold) vorgetragen. Was die Stellung zur Kirche anlangt, so verknüpft die Leade mit einer scharfen Kritik an der Kirche, die aber doch nie den letzten Faden einer Verbindung mit ihr abreißen möchte, eine gewisse Gemeinschaftstendenz. Die sardische Reformation Luthers muß abgelöst werden durch die philadelphische Gemeinschaftsbildung. Freilich wie bei P. handelt es sich dabei nur um die ins Mystische erhabene Gemeinschaftsfiktion einer Verbindung atomisierter Individuen, die gegen geschichtliche Verwirklichung ängstlich abgegrenzt wird. Endlich wirkte die Leade durch ihre Eschatologie anregend⁶⁰⁾, man denke nur daran, daß die Lektüre eines ihrer Bücher bei P. und seiner Frau die bewußte Wendung zur Apoka-

58) Vgl. Nubes III. 98; Myst. I. 155; Myst. II. 12. 54 ff.

59) Vgl. Libr. 79, 117 u. 119.

60) Vgl. Nubes III. 162; Myst. I. 263; I. 117; I. 94/8; 99/100; 112/3.

tastasisvorstellung veranlaßte. Diese eschatologischen Anschauungen bewegen sich auf der gedanklichen Linie des Millenniums, des Purgatoriums und der Apokatastasis. Sie werden in allen Einzelheiten wie bei P. ausgeführt, von dem sich die Leade wohl lediglich durch weitergehende Anerkennung von Inspirationen und selbständigen Offenbarungen unterschied.

Neben die Leade stellen die P.s oft J o h a n n e s P o r d a g e⁶¹⁾. Auch bei ihm decken sich, von kleineren Einzelheiten abgesehen, die Ansichten völlig mit denen P.s und sind es vor allem die drei Gedankenkreise: Christologie, Kirchentum und Eschatologie, denen das Interesse gilt. Pordage war P. auch als Exeget J. Böhmes wertvoll. Indessen scheint er zugleich unter dem Einfluß des englischen Deismus gestanden zu haben. Gott ist ihm ein reines Wesen. Feuer und Licht kommen nicht unmittelbar aus ihm, denn die Gottheit ist die ewige Einheit und Einfalt, in ihr ist keine Zweiheit und Kontrarietät⁶²⁾. Stark betont wird die Harmonie der Schöpfung. Gott „proportioniert“ die Elemente „zu einer Gleichheit in Zahl, Maß und Gewicht“, oder vielmehr die Weisheit tut es, denn nach Pordage „erscheinet“ „der Weißheit Kunst in keinem Dinge mehr als in der so lieblichen Ordnung dieser Elementen“. Dem gleichen Gedanken gab P. Raum, wenn er Gottes wohlproportioniertes Handeln im Ablauf der Ökonomien rühmt oder die Ordnung der Natur als Musterbeispiel göttlicher Weisheit preist.

Unter den deutschen Anhängern Böhmes⁶³⁾ begegnete P. in J. G. Gichtel ein hartnäckiger, spöttischer Gegner. An der Feindschaft mag ein gutes Maß persönlicher Verstimmung schuld gewesen sein, G. goß gern nach allen Seiten die Lauge seines Spottes aus, aber es waren doch auch sadliche Gegensätze. Dazin gehört die Verbindung der Sofialehre mit der Forderung des Zölibates, die jeden geschlechtlichen Verkehr ohne weiteres als

61) Zit. Myst I. 100; 103/4; 128/9; Hochzeit 86; Myst. II. 1. 9/10; vgl. auch Libr. 77; 116.

62) Die über alle... I. 67/8. Auch Breckling schätzte Pordage als Böhmeexegeten.

63) Über Kühlmann vgl. Weish. Sal. 14/5; Nubes III. 73; L. 20. P. rühmt ihn als ausgezeichneten Böhmekenner. Nach Kühlmanns Exegese sei B. ein heimlicher Anhänger der Apokatastasislehre gewesen (Die über alle 11/2).

Sünde gegen die himmlische Braut verwirft. P. hat Gichtel und seine Anhänger gerade wegen des Eheverbotes als falsche Propheten verworfen⁶⁴⁾. Wenn auch, wie Erich Seeberg betont hat⁶⁵⁾, bei Gichtel eine „triviale Radikalisierung“ der weitaus tieferen Gedanken Böhmes im Geiste eines dürftigen, asketischen Spiritualismus vorliegt, so bricht doch, wenn ich recht sehe, bei Gichtel — in allerdings apokrypher Form — ein echter Gedanke Böhmes wieder auf: die Überzeugung von einem dualistischen Ausgang der Weltgeschichte. Gichtel war zuerst eschatologisch wie die englischen Böhmisten und P. eingestellt⁶⁶⁾, schloß sich auch der Apokatastasislehre an, wurde ihr jedoch danach untreu⁶⁷⁾. P. schob das darauf, daß „Gott der Herr ihm solche heilige Erkänntnuß genommen, weil er zu weit gegangen und im Gebet den Teuffel seinen Bruder genannt“⁶⁸⁾. Jedenfalls war seit dieser Wendung zwischen P. und Gichtel sowie ihren beiderseitigen Anhängern erklärter Kriegszustand. In schärfsten Worten wurde von der Gegenseite P.s Apokatastasislehre verworfen und ein bewußter Dualismus ausgesprochen. In Gott sind zwei Zentralfeuer: Zornfeuer und Lichtfeuer. Zwischen beiden ist „ein ewiges Contrarium“ und in der Hölle herrscht eine „ewige Vergessenheit alles Guten“⁶⁹⁾. P. lehnte natürlich diesen Dualismus ab: In Gott selbst seien solche konträren Feuer, wenn sie überhaupt vorhanden sein sollten, „auff das Allerlieblichste, in der schönsten Harmonie und Temperatur zu finden und vereinbahret“⁷⁰⁾. Ob es sich nicht in diesen Kämpfen um mehr als nebensächliche Kleinkämpfe handelte, um eine ernsthafte Besinnung auf einen genuinen Gedankenzug Böhmes, der den Nivellierungsprozeß wenigstens an dieser Stelle und auf kurze Frist unterbricht? Jedenfalls hat P. die direkte Verbindung dieser Opposition mit den Gedankengängen Böhmes anerkannt, indem er sagt, daß

64) Die über alle — I. 18.

65) A. a. O. 366.

66) Daher P.s Lob in „Nubes“ III. 136.

67) L. 335; Die über alle ... I. 29.

68) L. 336.

69) Von P. zit. Die über alle ... I. 40/1.

70) Ibid. 42/3.

Gichtel und seine Anhänger hier „dem Jakob Böhme platterdings folgen“⁷¹⁾.

Erfüllt von großer persönlicher Hochachtung und freundschaftlicher Wärme war dagegen P.s Verhältnis zu Gottfried Arnold, den er „mein wehrter Bruder in Christo Jesu“ nennt⁷²⁾. Arnold stand wohl P. am nächsten, wenn ihm auch die geistige Größe und der Gewissensernst Arnolds abgingen. Hier wie dort ein Außenseiter des Pietismus und doch gehalten von einem Rest lutherischer Besinnung, obgleich P. nicht den Schritt zurück ins evangelische Pfarramt getan hat. Hier wie dort ein Mystiker „aus der Renaissance der Mystik“ im 17. Jhd.⁷³⁾, beide mehr Sammlernaturen als schöpferische Denker oder Propheten. Und bei beiden sind — als kennzeichnender Grundzug in der Fülle der Tendenzen — die Motive der allgemeinen Mystik kombiniert mit Gedanken J. Böhmes.

Wie weit auf P.s Seite direkte Abhängigkeit, wie weit ideengeschichtliche Verwandtschaft, spontanes Erfassen aus gemeinsamen Quellen und Formung aus gemeinsamem Zeitgeist vorliegt, lässt sich schwer sagen und ist auch nicht weiter von Bedeutung. Wahrscheinlich sind die gedanklichen Dispositionen P.s durch die Berührung mit der reicheren und abgeschlosseneren Gedankenwelt Arnolds zu voller Entfaltung gekommen. In den Hauptgedanken der christlichen Lehre herrscht eine unverkennbar enge Verwandtschaft. Und auch bei Arnold steht als Abschluß des Weltgeschehens die mystische Eschatologie in der Form der Apokatastasislehre am Ende. Dementsprechend ist auch Arnold so wenig als P. zu einer wirklichen theologischen Geschichtsbetrachtung gekommen, sondern nur zu geschichtlichen Ansätzen. Wird bei P. die Geschichtsbetrachtung unterdrückt

71) L. 335.

72) Vgl. über die „K. u. Ketzerhistorie“ Myst. I. 2. 5; sonst zit. Myst. I. 2. 27; Hochzeit 79. Unter den Büchern, die P. im Anhang der L. als abgeschlossen, aber nicht veröffentlicht aufzählt, ist eins auch der Verteidigung G. Arnolds gewidmet: „Der selige Hr. Gottfried Arnold, Königl. Preußischer Theologus und Historiographus, wie auch Inspector zu Perleberg, der nach seinem Tode in der Materie von der Sophia, oder von der vor der Erden gesalbeten Weißheit vergeblich angegriffen ist, verhändigt.“

73) Erich Seeberg a. a. O. 219.

durch die starre Schematisierung des Verhältnisses von Weissagung und Erfüllung⁷⁴⁾), so gewinnt bei Arnold die Geschichte lediglich Symbolcharakter. Bei beiden Männern zeigt die geschichtliche Betrachtung eine monotone Starrheit, wie sie der mystischen Geschichtsauffassung eignet, die nur den Schein lebensvoller Bewegtheit zu wahren sucht, während ihr die lebendige Fülle der Erscheinungen mehr und mehr verblaßt.

Mit Arnold erreicht die Linie der voluntaristischen Mystik, so weit sie für P. von Bedeutung gewesen ist, ihren Abschluß. Schon die bisherige kurze Darstellung läßt deutlich werden, daß die Entwicklung dieser Linie das Beispiel einer Nivellierung und Trivialisierung bietet, die aus einer umfassenden Konzeption eines großen Geistes ein nur mehr voluntaristisch belebtes, mystisch-spekulatives System werden ließ.

3. Der Föderalismus.

Die zweite Bewegung neben der Mystik, in deren Schatten P. seine geistige Welt erbaute, ist die heilgeschichtliche Theologie des Föderalismus. Hier ist die eigentliche Domäne der Eschatologie. Während in der (spekulativen) Mystik, abgesehen natürlich von J. Böhme und seinen Schülern, die Eschatologie nur bedingt und in stark modifizierter Form Verwendung findet teils als universaler Ausblick in die ungemessenen Weiten des göttlichen Weltprozesses, wie er der monistischen Einheitstendenz der Mystik entspricht, teils als individueller Ausdruck der Sehnsucht nach endgültiger Gottesnähe und nach Befreiung vom Anblick der gegenwärtigen religiös-kirchlichen Verwüstung, und während beide Momente zeigen, wie unorganisch sich eigentlich biblisch bestimmte Eschatologie im Gedankenbau der Mystik ausnimmt, ist die Eschatologie im Föderalismus ein notwendiger und unabkömmlicher Bestandteil der Heilsentwicklung.

Ohne auf die immerhin bemerkenswerten Ansätze der Föderaltheologie vor Coccejus einzugehen⁷⁵⁾, wenden wir uns sogleich diesem Bannerträger des Föderalismus zu. Die beiden Zentralge-

74) Vgl. Diss. 20/1.

75) P. kennt u. zit.: Joh. Piskator (Nubes 5, 85 ff.) u. J. H. Alsted (Nubes 5, 87).

danken seiner Theologie sind die Begriffe „foedus“ und „regnum“. Die Heilsgeschichte stellt sich als eine Reihe göttlicher Bundschließungen in Werkbund und Gnadenbund dar. Durch die Sünde wird der Werkbund zum erstenmal außer Kraft gesetzt. Die Bewährung des Gnadenbundes lässt Gott nicht vom Tun des Menschen abhängig sein, sondern übernimmt sie ausschließlich selbst. Der Gehorsam des menschwerdenden Gottessohnes, des zweiten Adam, der das Testament mit seinem Blute besiegelt, wird von Gott vertraglich als ein Verdienst betrachtet, das mit Christi Erhöhung zum Haupt der Gemeinde und mit der Ausbreitung seines Reiches über die Erde von Gott belohnt wird⁷⁶⁾. Die Abschaffung des Werkbundes erfolgt in mehreren Etappen (Sündenfall, Einsetzung des Gnadenbundes, Ankündigung des N. T., leibliche Auferweckung).

In den Fragen des Gerichts und der Totenaufweckung geht der Bundesgedanke in den Reichsgedanken über.

Auch das Gnadenreich hat seine bestimmte Systematik. Seine Entwicklung im A. T. ist beherrscht vom Erziehungsgedanken. Auf der neutestamentlichen Stufe erscheint das Reich nahezu vollkommen. Im rhythmischen Geschehen von sieben Perioden setzt Christus sein Reich durch bis zu vollendetem Ausdehnung. Die erste Periode umfaßt die Zeit von der Himmelfahrt bis zur Zerstörung des jüdischen Reiches, die dritte beginnt mit dem Konstantinischen Zeitalter (von hier bis zu Ludwig dem Bayern reichen die tausend Jahre der Apokalypse, die Coccejus also bereits vollendet glaubte). Die fünfte Periode bringt in der Reformation eine gewisse Befreiung von der Knechtschaft. Die sechste Periode ist die Zeit des Dreißigjährigen Krieges, ein Reinigungsgericht über das Gottesvolk. In der siebenten Periode, im Zeichen der siebenten Posaune kommt die Vollendung. Eine allgemeine Völkerbekehrung setzt ein und zwar in naher Zukunft⁷⁷⁾. Am Schluß der siebenten Periode kommen die eschatologischen Ereignisse, die den Übergang zum Reich der Herrlichkeit bilden:

76) Schrenk a. a. O. 91 ff.

77) Daß C. trotz seiner Vorsicht in Zukunftsdeutungen vor einer Berechnung des Umschwungs nicht zurückschreckte, stellt Schrenk a. a. O. S. 234—5 Anm. fest.

Christi Wiederkehr, Verbannung des Teufels, Auferweckung und Gericht. Dann wird Christus das Reich dem Vater übergeben. Eine ausführliche Beschreibung des Herrlichkeitsreiches gibt Coccejus nicht. An eine Wiederbringung aller hat er nicht gedacht⁷⁸⁾.

Diese Gesamtbetrachtung des geschichtlichen Handelns basiert auf einer entsprechenden Schriftbetrachtung, deren exegetisches Grundgesetz die Typologie ist. Dem Typ korrespondiert der Antityp, das Gold der Weissagung schimmert durch das arme Kleid der Historie hindurch.

Konstruktiv ist an dieser Konzeption neben der Beschränkung auf die Bibel unter weitgehender Ablehnung der Philosophie⁷⁹⁾ der Versuch einer heilsgeschichtlichen Gesamtanschauung auf biblischer Grundlage. Bei Coccejus schreitet das erwachte evangelische Bewußtsein um die Aufgabe einer religiösen Geschichtsphilosophie, deren Leitmotive streng biblischen Charakter tragen, zur Tat. Der Föderalismus „läßt den dem Christentum als solchem eigenen Gedanken, daß es Heilsgeschichte ist, in der Gott mit uns handelt, daß eine geschichtliche Gestalt, eine geschichtliche Tat im Mittelpunkte eines Prozesses steht, der seine Vorbereitung, aber auch seine weitere Auswirkung besitzt, anders zu seinem Rechte kommen ... als es der scholastisch-aristotelisch an Vorstellungskreise aus dem Gebiete des ruhenden Seins gebundenen Dogmatik bis dahin möglich gewesen“⁸⁰⁾. Dieser umfassenden Deutung des Geschehens als Heilsgeschichte entspricht die Betrachtung der Bibel als einer großen Symphonie, eines Baus von völliger Symmetrie. In weisester Ordnung, ohne jede Verwirrung erstrahlt alles, die Harmonie aller Teile macht die Durchsichtigkeit und Klarheit des Ganzen aus⁸¹⁾. In dieser Hin-

78) Heppe, „Dogmatik der ev.-reformierten Kirche“. Elberfeld 1861. S. 519.

79) C. hat allerdings philosophische Rudimente (z. B. den Gedanken des Naturbundes u. verwandte Fragen) in seiner Theologie zurück behalten. Aber er persönlich hat sich der Auflösung, die in Gestalt der Cartesianischen Philosophie an seine Türe klopft und einen Bund der beiden modernen Mächte gegen die alten Gewalten der Orthodoxy und des Aristotelismus nahelegte, verschlossen.

80) Stolzenburg, „Buddeus“ 54.

81) Schrenk a. a. O. 50.

sicht besitzt sogar die Typologie, die für unser heutiges Empfinden eine ausgesprochen ungeschichtliche Starrheit hat, eine gewisse erzieherische Bedeutung zu geschichtlicher Betrachtungsweise⁸²⁾.

Indessen um die Weiterbildungen des Coccejanischen Systems in der Folgezeit zu verstehen, darf man doch auch seine destruktiven Züge nicht übersehen. Coccejus ist von einem gewissen Rationalisierungs- und Schematisierungsbestreben nicht frei. In dem Bemühen um exakte Abwicklung der verschiedenen Bundesbeziehungen gewinnt seine Darstellung etwas Ertüfteltes, zu dem die typologische Methode der Schriftbehandlung ihr Teil beiträgt. Dabei geht es nicht ohne Gewaltsamkeiten ab. Einmal gegen den geschichtlichen Befund der Bibel, der nicht immer ohne Nachhilfe sich dem gedanklichen Aufbau und den leitenden Formalbegriffen anschmiegen will. Und ferner gegen den Geist der Geschichte, wenn etwa den Anfangsstadien der heilsgeschichtlichen Offenbarung eine Offenbarungslast zugemutet wird, die diese nach den Gesetzen geschichtlichen Werdens noch nicht tragen können⁸³⁾.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Belastung des Föderalismus mit juristischen Begriffen des römischen Rechts (stipulatio, obligatio, sponsio, fidejussio, acceptilatio u. a.). Der religiöse Gehalt des Bildes „Bund“ wird daher nach Schrenks Urteil⁸⁴⁾ in nicht geringem Maße durch juristische Distinktionen modifiziert. Vielleicht waren gerade diese juristischen Züge bei Coccejus der Anlaß zu der harten Kritik des Mystikers Poiret am Föderalschema. Poiret stellt bei Coccejus die Herabwürdigung der Gottesgemeinschaft zu einem Lohn- und Rechtsverhältnis fest⁸⁵⁾. Diese Kritik (in der Vorrede der lateinischen Ausgabe der „Oeconomia divina“) ist, soweit mir bekannt, bisher kaum

82) Vgl. Stolzenburg a. a. O. 55.

83) So findet Coccejus im A.T. auf Schritt und Tritt Christus und sein Reich bezeugt. So findet er in Jes. 33 z. B. Gustav Adolfs Tod, in Hesekiel 59 die Besetzung der Prager und Heidelberger Universität durch die Jesuiten (Schrenk a. a. O. 29 Anm. 1).

84) Schrenk a. a. O. 142.

85) Er konnte sich dabei auf Formulierungen des Coccejus stützen wie „meritum ex pacto sive jus postulandae mercedis“ (zit. nach Stolzenburg a. a. O. 558, Anm. 59).

beachtet worden und sei deshalb hier ausführlicher zitiert:
 „... Pauca de Systemate, uti vocatur, Coccejano, dixeram, quasi
 in ceremoniarum jugique gravioris impositione, deinde in ejus
 abrogatione consistenteret praecipue; neque hoc immutavi, quamvis
 non ignorem ejus systematis fundamentum quam maxime in
 decantato illo apud eos operum foedere esse positum, quod qui-
 dem volunt Deum cum Adamo tanquam cum mercenario aliquo
 pepigisse. Sed non libuit in arenam illam descendere, ut ut pro
 certo habeam, foedus illud operum omnino fictum esse ac hu-
 manae cogitationis inventum. Neque enim Deus homines ad
 mercenarium statum condidit, qui ad Divinam ejus communio-
 nem, mercedis instar, velut ex debito et jure deberent ita ad-
 spirare, ut si mercenarium foedus frangerent, debuerit alius quis
 substitui, qui mercenarium jus denuo acquireret, idque jus per-
 paucis (reprobatis caeteris) ex imaginaria praedestinatione
 donaret, qui eo pro persuasione sua (quam fidem appellant) ar-
 mati, vitam aeternam jure illo mercenario postularent. Deus
 amor est, isque purissimus ac nobilissimus. Is ex mero ac nobil-
 issimo ac maxime gemino amore homines, haud secus ac filios
 dilectos, procreavit, quibus et omnia sua et se totum gratis
 donaret, modo hi eum ex amore recipere vellent, seque idoneos
 amando redderent, qui Deum firmiter per certam temporis mo-
 ram et pro mensura virium amandi concessarum, retinerent.
 A quo cum illi desciverint, renovavit purus ille in Deo amor
 intercedente Christo eandem amoris viam et metam, ad quam
 et omnes revocat, dimissi Christi interventu eorum offensis, et
 per eundem suppeditatis viribus, quibus (si eas admittere velint)
 amoris obstacula dissipent, ad amorem ipsum, qui ipsam est
 vita beata, introducantur, proposita interim temerariis ac pro-
 priarum virium impotentiae ignaris lege (non foedere) operum,
 qua experimento discerent se propria vi ad amoris puritatem
 venire non posse, atque adeo sese inde ad gratuitum donum
 Spiritus Christi et virium ejus reciperent, quibus et impedimenta
 amoris superentur, et amor ipse, ipsaque adeo vita aeterna, intus
 re apse ingrediatur⁸⁶⁾.“

86) Praefatio generalis der „Oec. div.“ § 3, Abschnitt 48.

Unter dem starken Eindruck der Coccejanischen Theologie hat auch P. gestanden⁸⁷⁾, wie sich schon aus öfteren Zitaten⁸⁸⁾, aber auch aus manchen Nebenzügen, wie der Verwerfung des gehässigen Maresius, des zähen Feindes des Coccejus, entnehmen läßt⁸⁹⁾. Direkte Einzeleinflüsse des Coccejus auf P. darf man suchen in den zahlreichen Kommentaren P.s zu biblischen Büchern. Coccejus, dem „wir gewiß in exegesi Sacra... viel schuldig seyn“⁹⁰⁾, entnimmt P. das exegetische Gebot, den Sinn der Schrift so weit, als irgend möglich, zu fassen⁹¹⁾, sowie die Regel, das, was in der Bibel auf einmal ausgesprochen wird, in seiner Erfüllung auf verschiedene Zeiten zu verteilen⁹²⁾.

Indessen fehlt es bei P. auch nicht an kritischen Bemerkungen über Coccejus. Zum Teil bezieht sich die Kritik auf offensichtliche Irrtümer des Coccejus wie die Ansetzung des Millenniums in der Vergangenheit. Zum andern Teil rügt P. an ihm gewisse Schülerhaftigkeit in der Erkenntnis, indem er sich selbst eine gesteigerte Erkenntnis der Wahrheit zubilligt⁹³⁾. Auch geht ihm Coccejus gelegentlich in der Ausdeutung der Bibel nicht weit genug⁹⁴⁾.

In der Eschatologie des Coccejus waren zwei weiterreibende Momente. Zunächst die gezwungene Deutung des Chiliasmus, die durch eine futurische Ansetzung verdrängt werden mußte. Vorbereitet wurde diese Entwicklung durch Coccejus selbst, indem er ein Teilmoment des Chiliasmus, die Hoffnung auf die große Blütezeit der Kirche, aus seinem chiliastischen Rahmen löste und zu einer wesentlichen Zukunftserwartung machte. Mußte A. de Raadt seinen echten Chiliasmus noch im Gegensatz zu Coccejus lehren, so konnte z. B. Campadius Vitringa

87) Vgl. Besitz an Büchern des Cocc. Libr. 75, 126, 139.

88) Z. B. Geh. v. d. Arb. 266; Myst. I. 79; Nubes III. 3 u. ö.

89) Ausbr. d. Kirchen 64 (Libr. 42, 46 u. ö.).

90) Vorr. zur Warh.

91) Myst. II. 8. 37; ähnlich Vester Grund II. 70; Vorr. z. Warh.

92) Warh. II. 125.

93) Nubes III. 111 u. Myst. I. 2. 96.

94) Hohes Lied 33. Unter den Zeitgenossen des Coccejus hat P. lobend hervorgehoben: Jacob Altig, den er u. a. wegen seiner Hoffnung auf eine universale Judenbekehrung erwähnt (Nubes III. 148; Ausbr. 77) und Alard de Raadt, an dem P. die Überwindung Coccejanischer Vorurteile durch eschatologische Auffassung des Chiliasmus rühmt (Nubes III. 111; 139; sonst zit. Warh. 2, 6 ff., Nubes 2, 48 ff. usw.).

dies unbeschadet seines Coccejanismus tun, die Weiterentwicklung vollzog sich ohne Bruch. Das andere weitertreibende Moment bei Coccejus war die Frage nach dem Recht biblisch-eschatologischer Einzelausdeutungen. Wenn sich Coccejus auch in rückblickender Betrachtung auf die Vergangenheit damit begnügte, Einzelheiten der Kirchengeschichte in der Bibel geweissagt zu finden, so mußte doch in der weiteren Entwicklung der Augenblick kommen, in dem man nicht nur im Rückblick auf die Vergangenheit letzte Ereignisse in der Schrift geweissagt sah, sondern sie auch im Ausblick auf die Zukunft zu finden meinte. Das geschah bald: Lampe schildert die endliche Herrlichkeit in ausgeführter Breite, „die sich gegen die kargen Aussagen des Coccejus über das Herrlichkeitsreich auffallend abhebt“⁹⁵⁾. Analog geht bei den Epigonen ein wildes Wuchern mit dem anvertrauten Pfunde der Typologie. Von den Männern, bei denen die exegetische Einzeldeutung, mehr und mehr in die Breite gehend, den Zusammenhang mit den Zentralgedanken des lebendigen Glaubens verliert, um zu einem exegetischen Positivismus zu werden, hat P. z. B. Vitringa gekannt⁹⁶⁾, der mit den Hauptgedanken des Coccejus die exegetische Willkür des Engländer Josef Mede⁹⁷⁾ verbindet. Auch auf den eigenartigen Außenseiter im religiösen Leben Hollands, Petrus Serrarius, sei hier verwiesen.

Die Veränderungen des Föderalismus nach Coccejus sind neben den Auswirkungen innerer Motive aus seiner Bereitwilligkeit zu geschichtlichen Verbindungen zu erklären. So hat die Aufnahme Cartesianischer Gedanken in der Folgezeit durch das Einströmen rationaler Momente am stärksten die positiven Gedanken des Föderalismus zersetzt⁹⁸⁾. Während Coccejus sich gegen die Philosophie noch abschließt, Witsius⁹⁹⁾ bereits zu prinzipieller Anerkennung der modernen Wissenschaft fortschreitet, gehen

95) Schrenk a. a. O. 304.

96) Vgl. Libr. 15.

97) Zit. bei P. z. B. Die über alle ... I. 17. (Vgl. Libr. 15.) Auch Medes Geistesverwandten: Joh. Fox, Joh. Napeir, sowie die Katholiken Franz Rebeira, Blasius Viegas u. L. ab Alkasar kannte P.

98) Vgl. Stolzenburg a. a. O. 365 ff.

99) Zit. Myst. II. 1. 58. (Vgl. Libr. 38, 42; 47.)

andere Föderalisten wie Fr. Burmann¹⁰⁰⁾, Chr. Wittich, der bereits genannte Vitringa, Heidanus, van der Waeyen über zu regulärer, wenn auch anfänglich vorsichtiger Verwertung Cartesianischer Gedanken. Indem P. mit den meisten dieser Männer durch sachliches Studium oder persönliche Bekanntschaft verbunden ist, hat er sich unter die Auswirkung dieser Verbindung unbewußt gebeugt und die innere Widerstandskraft seiner heilsgeschichtlichen Gedanken vermindert.

Denn P.s Verbindung mit dem Föderalismus bestand nicht nur in sachlichem Studium, sondern auch in persönlicher Fühlungnahme mit den führenden Theologen. Auf seiner Hochzeitsreise hatte P. mit seiner Gattin Holland bereist, die wichtigsten holländischen Städte aufgesucht und mit zahlreichen Theologen Bekanntschaften angeknüpft. Unter den Namen, die er nennt¹⁰¹⁾, befinden sich Wittich und Fr. Spanheim d. J. So läßt es sich verstehen, warum schon der zeitgenössische Berichterstatter dieser holländischen Reise weitgehende Wirkungen auf P.s Theologie zuschrieb und P. in die Reihe deutscher Föderalisten einordnete¹⁰²⁾.

4. Petersens Heilsaufriß als Ausdruck der versuchten Verbindung von Mystik und Föderalismus.

Treffen nun wirklich, wie wir auf Grund der angegebenen Beziehungen P.s zu der Mystik einerseits und dem Föderalismus andererseits behaupten, in P.s Entwicklung diese beiden kirchengeschichtlichen Linien aufeinander, so muß es möglich sein, in irgendeinem Punkte seiner Geisteswelt die Schnittlinie beider

100) Nubes 5, 152.

101) L. 52. Außer ihnen nennt P. Grävius, Leusdenius, Lambert a Velthuysen, Limborch. Grävius war Schüler Fr. Burmanns (Stolzenburg a. a. O. 324, Anm.), Velthuysens „Opera“ standen in P.s Bibliothek (Libr. 179), Limborchs „De veritate religionis christiana“ hat P. mit Anm. durchstudiert (Libr. 43). Dieses Bemühen um persönliche Fühlungnahme ist nicht alleinstehend, von Pfaff weist Stolzenburg a. a. O. 277 dasselbe nach. Er hat Limborch, Witsius u. a. gekannt. Ubrigens besaß P. auch Pfaffs „Inst.“ und hat sie mit Anm. durchgelesen (Libr. 80), wohl eine Äußerung seines Interesses für den jungen Pfaff, den er L. 292 erwähnt.

102) Vgl. Bertram, „Das ev. Lüneburg“ 1719.

aufzuweisen. Wir wählen dazu den heilsgeschichtlichen Aufriß P.s, den er in seiner dritten Entwicklungsstufe unter dem Gesichtspunkt der Wiederbringung entwirft, und in dem sich deutlich heilsgeschichtliche Auffassung mit mystischen Impulsen verbindet.

Das Zusammentreffen beider Bewegungen deutet auch Schrenk an, wenn er P.s Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Föderalismus dahin präzisiert: „Ein Johann Wilhelm Petersen, der in ungezählten Schriften die Wiederbringung und den Chiliasmus vertritt, zeigt schon vor Bengel, daß der bereits von Pierre Poiret vertretene Gedanke der göttlichen Ökonomie unter dem Einfluß des Coccejus aus dem mystischen Bereich in das heilsgeschichtliche überführt wird¹⁰³⁾.“ Ähnlich wie Witsius („Oeconomia foederum Dei“), dem er hierin vielleicht folgt, hat P. den Reichsbegriff des Coccejus ersetzt durch den Gedanken der Heilsökonomie, jener universalen Offenbarungstätigkeit Gottes, die von der Schöpfung her in einer Reihe von Weltzeiten, geschichtlichen Perioden und Offenbarungsstufen den göttlichen Heilsplan an der Menschheit bis zu abschließender Vollendung durchführt. Geschickter und brauchbarer als der etwas starre Reichsgedanke steht dieser Begriff allerdings dem biblischen Tatbestand nicht so unmittelbar nahe wie der Begriff „Regnum“¹⁰⁴⁾. Auch das Verhältnis zwischen den beiden, bei Coccejus ungefähr gleichwertigen Zentralbegriffen hat sich verschoben: Der Bundesbegriff im engen Sinn tritt durchaus in den Hintergrund vor dem Ökonomiedenkern¹⁰⁵⁾.

Wie stellt sich nun P. der Ablauf des Heilsgeschehens dar? Die Entfaltung der Ökonomien geht zurück auf den Liebeswillen Gottes: „Der Wiederbringer... (ist) von seinem Vatter, ... zum

103) Schrenk a. a. O. 301.

104) Ritschl a. a. O. 1, 142 weist mit Recht darauf hin, daß es Coccejus gelungen ist, „in dem Reihe Gottes das Ganze des gemeinsamen wie des individuellen christlichen Lebens zu begreifen“. Bei dem Gedanken der Ökonomie ist die Verklammerung beider erheblich lockerer, daher wählen z. B. Witsius und P. für die Darstellung des individuellen Lebens oft genug die Gedanken der Mystik.

105) Wie sich schon aus dem verhältnismäßig seltenen Auftreten des Wortes „Bund“ bei P. ergibt („Bund“ z. B. Warh. 2, 22. Öffn. 466—7 Geh. v. d. Arb. 63. u. ö.).

Erstgebohrenen und zum Eingebohrenen gezeuget worden, ehe noch jemals die Sünde weder von Engeln noch Menschen begangen war, damit schon eine Artzeney, und Artzt gegen die Sünde da wäre, der alles wieder versöhnen, vermitteln und zurecht bringen könnte¹⁰⁶⁾.“ In jeder Ökonomie ist die Möglichkeit der Erlösung für die Menschen und Kreaturen einzig und allein gegeben in dem einen unwiederholbaren Opfer Christi¹⁰⁷⁾. Es besteht alles in Christus und er hat „vornehmlich seine Weißheit in der Ordnung seiner Aeonen in seinem gantzen Königreich durch alle Umlauffe der Zeit und der Hervorbringung der Dinge in solchen determinirten und bestimmten Zeiten sehen, und blicken lassen“¹⁰⁸⁾.

Die Abfolge der Ökonomien ist dem Gesetz der Entfaltung und Ausbreitung unterworfen. Was in den ersten Ökonomien noch begrenzt und eingeschränkt ist, wird im Lauf der Entwicklung mehr und mehr entschränkt. So konnte Jesus es aussprechen, daß er nur zu den Juden gesandt sei¹⁰⁹⁾. „Auff eine andere Zeit hat er solche Oekonomien geändert und ihnen anbefohlen, sie solten hingehen an allen Orten¹¹⁰⁾.“ So darf man z. B. das „Ewige Evangelium und derselbigen Oekonomie mit der Oeconomie des Evangelii vom Glauben, welches zur Zeit der Apostel gepredigt ward“, nicht vermischen¹¹¹⁾. Die Ausstrahlung göttlicher Herrlichkeit wächst beständig an. Gott kommt „so zu reden, mit dem Alter der Zeit zu den männlichen Jahren seiner Wercke“¹¹²⁾. In wundervoller, geschlossener Folgerichtigkeit geht der Ablauf der Ökonomien vor sich. „Keines übereilet das ander, sondern ein jegliches wird in dem andern dargereichtet und offenbahret, und wird alles in Zahl, Maaß und Gewicht fortgebracht, also, was die Zeit noch nicht gesehen, die folgende Zeit zu sehen kriege¹¹³⁾.“ Zuweilen wird die Reihe der Ökonomien verglichen mit einem Haus, das viele Wohnungen und Kammern

106) Myst. 1, 22.

107) Ibid. 1, 99.

108) Ibid. 1, 5. 5.

109) Myst. 1, 117.

110) Ibid. 1, 118.

111) Ibid. 1, 259.

112) Ibid. 1, 258.

113) Erstg. 314—5.

aufweist, deren eine nach der andern geöffnet wird¹¹⁴⁾. Oder man wählt die Bilder einer Glied an Glied gefügten Kette oder einer Reihe konzentrischer Kreise¹¹⁵⁾.

Im einzelnen auf die Entwicklung der Ökonomien einzugehen, ist unnötig. Ihre Reihe beginnt mit der Erschaffung der Engelwelt¹¹⁶⁾, die Reihe der eigentlichen Heils-Ökonomien mit Adam¹¹⁷⁾. Zur Zeit Henochs, Noahs und Abrahams beginnen weitere Ökonomien. Unter Mose gibt Christus die Ökonomie des Gesetzes. Wieder eine „neue Oeconomie und Kirchen-Zeit“ richtet Christus ein unter David und Salomo usw. Mit Jesu Auftreten beginnen die Ökonomien des N. T., die in Taufe und Abendmahl die alten Zeichen der Beschneidung und des Passahmahles ablösen¹¹⁸⁾. Die Predigt Jesu vor den Geistern im Gefängnis, die vierzig Tage nach der Auferstehung¹¹⁹⁾, die Gnadenverkündigung an die Heiden beim Untergang des jüdischen Gottesdienstes sind neue Ökonomien¹²⁰⁾. Zuweilen werden die Ökonomien in ihrer Reihenfolge verglichen mit den Ausgängen des Hausvaters, der im Gleidnis die Arbeiter in seinen Weinberg ruft¹²¹⁾. Das tausendjährige Reich ist ebenfalls eine besondere Ökonomie Gottes¹²²⁾. Endlich schließt sich die Reihe der Ökonomien an, die der Vollendung der Wiederbringung dient. In ihm spricht sich das erbarmende Bemühen Christi aus, „die Menschen und Geister auch nach dem Tode, auß dem Tode herumb zu holen, und wieder zu bringen“¹²³⁾. Allerdings sind diese Ökonomien zugleich Straf- und Gerichtsökonomien¹²⁴⁾. Den Abschluß bilden die Ökonomien der Wiederbringung des Teufels und der gefallenen Engel. Ehe sie vor sich gehen können, müssen alle menschlichen Sünder gerettet sein, vordem „ist an keine würckliche Oeconomiam salutis pro lapsis Angelis instituendam

114) Myst. 1. 3. 6.

115) Ibid. 1. 2. 109.

116) Geh. v. d. Arb. 60.

117) Ibid. 61.

118) Myst. 1. 3. 5. Zeugn. 44.

119) Myst. 1. 165 und Erstg. 136.

120) Unfug 12.

121) Geh. v. d. Arb. 130/1.

122) Gründe 26.

123) Myst. I. 108.

124) Unters. d. Gr. 128.

zu gedenken“¹²⁵⁾). Und wenn alles durch Christus „oeconomiret, und zurecht gebracht ist, wozu er von seinem Vatter ist gesandt worden, so wird... er selbst untergeordnet dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott sey alles in allem“¹²⁶⁾).

Bezeichnend ist es nun, daß P. bei der heilsgeschichtlichen Entwicklung von „Ewigkeit zu Ewigkeit“ nicht nur den Gedankenkomplex „Sünde, Erlösung“ im Auge hat, sondern ihm einen anderen nebenordnet, nämlich den Gegensatz: „Geheimnis, Erkenntnis“¹²⁷⁾. Die Entfaltung der Ökonomien ist ihm eine stets fortschreitende Enthüllung göttlicher Geheimnisse. „Gott der Herr hat seine gewisse Oeconomie, so wohl in der Regierung seiner Kirchen, als auch die Offenbahrung seiner Geheimnissen, die mit der Zeit, nach und nach, hervorkommen“¹²⁸⁾.“ Auch an der Offenbarung der Erkenntnisse läßt sich die Geschlossenheit beobachten, die P. schon vorher an der Abfolge der Ökonomien rühmte. „Ein Wort meiner Krafft ist höher und reicht weiter als das andere, doch hebet daß eine das andere nicht auf, viel weniger widerspricht eins dem andern“, wie es in einer Geistoffenbarung heißt¹²⁹⁾. Oft wird auf das Wachstum der Erkenntnis das Bild der Menschenalter angewendet. So redet Christus in einer Offenbarung: „Da die Zeit noch jung war, und die so in der Zeit gehohren wurden, noch jung waren, habe ich von ihnen nicht mehr gefordert, als man von Kindern pfleget, die auch nicht mehr fassen können, als ihr kindlicher Verstand es begreiffet, mit den Mündigen aber gehe ich schon anders um, und mit den Männern anders, bis sie alle hinankommen zu meinem vollkommenen Alter und ihnen alle meine Schätze der Weisheit entdecke“¹³⁰⁾.“ Je näher die Letztzeit heranrückt, desto mehr werden sich die Erkenntnisse steigern¹³¹⁾. P. glaubte in der Vorflut dieser letzten Zeit zu stehen und bezog daher auch seine eige-

125) Myst. I. 238.

126) Zeugn. 92/3.

127) Von da aus röhmt P. am Urstand die Weisheit Adams (Nubes 7).

128) Erstg. 314.

129) Öffn. 275.

130) Öffn. 317.

131) Ibid. 533, 276 u. ö.

nen eschatologischen Erkenntnisse ein in den großen Strom gottgegebener Offenbarungen¹³²⁾.

Stellt man P.s Heilsaufriß dem Föderalismus des Coccejus gegenüber, so ergeben sich in der Gesamthaltung folgende Unterschiede: P.s Entwurf zeichnet sich aus durch seine geschlossene Einheitlichkeit in Aufbau, Prinzipien und Entwicklung. Dieser Vorzug ist teils persönlich begründet. Man spürt bei P. den Menschen, der in seinem eigenen geistigen Werdegang mehrere wirkliche Entwicklungen durchgemacht hat, der sich von Gott Schritt für Schritt weiter geführt glaubt und der in den Stadien seines seelischen Lebens etwas von den Gesetzen organischen Werdens verspürt hat. Aber auch sachliche Gründe spielen hier mit: Insbesondere die praktische Ausschaltung des reinen Bundesschemas. Nicht Gott und Mensch handeln im Austausch ihrer Beziehungen, sondern lediglich Gott allein. Er läßt eine Ökonomie zu Ende gehen und eine neue anbrechen. Er handelt wie der Hausherr, der auf den Markt geht und die müßigen Arbeiter in Dienst stellt¹³³⁾. Die Einzelmomente eines konkreten Bundesverhältnisses, die Abrogationen eines Bundes, die Coccejus so viel zu schaffen machen, werden bei P. nahezu bedeutungslos vor der allgemeinen Wiederbringungsaktion Gottes. Es läßt sich verstehen, daß dadurch P.s Heilsaufriß an Übersichtlichkeit und Geschlossenheit in doppelter Hinsicht gewinnen muß: 1. In der scharfen Herausarbeitung der einen geschichtlichen Hauptlinie, um deren Einheitlichkeit willen die Fülle geschichtlicher Einzelheiten, Unterbrechungen und Neuankünfungen möglichst zurückgedrängt wird. 2. In der größeren Ausgeglichenheit der Perioden. P., der dem

132) Nubes, Vorr. Den Gedanken der Entfaltung bestimmter Erkenntnisse im Lauf der Ökonomien hat P. eingehender nur soweit verfolgt, als er den Chiliasmus anlangt (vgl. Nubes, Vorr. und Anfangsseiten).

133) Bei einem weniger erreichten Gottesgedanken als dem P.s hätte diese Vorstellung zu verschärfter Herausarbeitung der göttlichen Souveränität im Sinne der älteren reformierten Theologie führen müssen. P. war gegen diese Möglichkeit völlig unempfindlich. Vgl. seine Bestimmung Gottes als der „gütigste Gott“ (Myst. Vorr.). Wir sollen uns scheuen, „einen solchen frommen liebreichen Vater zu beleidigen, der so viel an seine arme Kreatur gewandt“ (Zeugn. d. W. 50). Die Gläubigen werden sich „zu verwundern haben, wie der freundliche Gott mit seinen Kindern spiele“ (Gründe 7) u. a. m.

Bundesgedanken nicht eng verpflichtet ist, dem es um die „große Linie“ geht, kann den Geschichtsverlauf geschickter und organischer darstellen. Was er an Gottes heilsgeschichtlichem Handeln röhmt, sucht er nachschaffend und gestaltend in seiner Darstellungsweise zu verwirklichen: „Keines übereilet das ander, sondern ein jegliches wird in dem andern dargereichert, und offenbahret¹³⁴⁾.“ So kann er, vom Schema frei, geschickter als Coccejus, die Überlastung einzelner Perioden mit Offenbarungsfülle, denen dann wieder größere Spannen durrer Zeiten folgen, vermeiden.

Freilich handelt es sich hier um einen mehr formalen und technischen Vorzug, der andererseits durch unverkennbare Mängel neutralisiert und unfruchtbar gemacht wird. Hierher gehört der Fortfall der Wechselbeziehungen zwischen Gott und Mensch. Auch wenn man sich nach Stolzenburgs Darlegungen¹³⁵⁾ bewußt bleiben muß, daß der Gedanke an Wechselbeziehungen zwischen Gott und Mensch im Föderalismus nicht überspitzt werden darf, — der Gedanke als solcher liegt im Föderalismus und gewinnt in der Konsequenz geschichtlicher Entwicklung mehr und mehr an Raum¹³⁶⁾. Vorwärts getrieben wurde dieses Moment durch die bereits erwähnten Reste juristischer Betrachtungsweise, deren Termini besonders in Verbindung mit dem Adjektiv „mutuuſ“ (mutuum foedus, mutua conventio usw.) den Gedanken an Wechselbeziehungen zwischen Gott und Mensch förmlich herbeizwangen. Wenn auch die starke destruktive Möglichkeit dieses Gedankens (Ausbildung des Begriffs der selbständigen freien Persönlichkeit; Überleitung zum Rationalismus) nicht geleugnet werden soll, so muß u. E. doch auch beachtet sein, daß die heilsgeschichtliche Bewegung durch dieses Moment das Hin und Her geschichtlichen Geschehens gewinnt, man ahnt das Aufeinander- und Ineinanderwirken geschichtlicher Bewegungen. Bei P. ist mit der Zurückdrängung des eigentlichen Bundesgedankens, erst recht mit der Ausschaltung der letzten Momente juristischer Betrachtungsweise dieses Moment geschicht-

134) Erstg. 314/5.

135) A. a. O. 552 ff.

136) Stolzenburg a. a. O. 557.

licher Bewegtheit fortgefallen. Der Mensch ist stets und lediglich nur Objekt. So bekommt P.s Heilsaufriß etwas Monotones und Mechanisches. Noch ein zweites Moment drängt notwendig zu dieser Passivität des Menschen. P. ordnet, wie gesagt, dem Gedanken der heilsgeschichtlichen Erlösung den intellektualistischen Nebengedanken der heilsgeschichtlichen Enthüllung göttlicher Geheimnisse und Erkenntnisse bei. Bei intellektueller Vermittlung göttlicher Offenbarungen ist aber erst recht keine Aktivität des Menschen möglich, hier gelten nur die Beziehungen des Sprechers und Hörers, des Sagens und Aufnehmens, d. h. der Mensch wird durch die Parallelität dieses Gedankens erst recht in die Passivität gedrängt und das ganze Gewicht der Entwicklung auf Gottes Seite gelegt.

Ferner erkauft P. die Einheitlichkeit seines Aufrisses durch Verwischung der biblischen Gegensätze von Sünde und Gnade. Auch dieser Zug hängt zusammen mit der faktischen Außerkraftsetzung des Bundesschemas unter einseitiger Betonung des Gedankens der Heilsökonomie. Jenes Bundesschema brachte bei Coccejus eine Reihe von Unterbrechungen und Einschnitten mit sich, die sich aus dem Gegeneinander von Werkbund und Gnadenbund, bzw. den Abschaffungen des Werkbundes ergaben. Besonders an einer Stelle wurde die Entwicklung total unterbrochen: „Mit dem foedus gratiae setzt ein völlig Neues ein¹³⁷⁾.“ Indem P. das Bundesschema beiseite schiebt, wird er von dem formalen Zwang zu der Cäsur zwischen Sünde und Gnade frei¹³⁸⁾, er kann den Heilsverlauf in einer kontinuierlichen geschichtlichen Reihe schildern, die höchstens nach dem Unterschiede des jeweiligen Gesichtspunktes (Schöpfung, Erlösung oder Wiederbringung) etwas modifiziert wird. Dieses Streben nach Übergängen prägt sich bis in Einzelheiten aus, P. denkt — von Ausnahmen abgesehen — nicht an einschneidende Abschaffung erledigter Perioden, sondern lässt sie in die folgenden einmünden, lässt sie von ihnen verschlungen werden.

137) Stolzenburg a. a. O. 345.

138) Von dem sachlichen Zwang war er insofern frei, als sein Gottesgedanke das Problem der „Sünde“ im christlichen Sinne nivellierte und verflachte. Vgl. Diss. 14—5.

Freilich begeht P. damit im Interesse formeller Geschlossenheit einen Abfall vom Geist der Bibel. In der Bibel klafft zwischen Unglaube und Glaube ein Abgrund, bei P. steht lediglich zwischen ihnen die Zeitspanne des „Noch-Nicht“, sie differieren nur wie Hoffnung und Erfüllung. Die Folge dieser Loslösung von der biblischen Anschauung zeigt sich bei P. in mehreren Momenten. So ist aus dem Heiland der Bibel, dem Mittler und König, im Verfolg gewisser Seitengedanken aus Epheser-, Kolosser- und Hebräerbrief bei P. an vielen Stellen eine Art Gottesprinzip geworden. Christus ist das Medium, durch das sich das Geschehen von Gott zu Gott in Schöpfung, Erlösung und Wiederbringung vollzieht. So ist der biblische Heilsplan einbezogen in den größeren Rahmen der Spekulation, dessen gedanklicher Blässe er Farbigkeit, Fülle und Bewegung verleiht, ohne mit seinem Wesentlichen maßgebend durchzudringen. Es ist interessant, daß P. mit diesem Streben nach Vereinheitlichung des Föderalismus nicht allein steht. Auch Witsius und seine Anhänger haben sich bemüht, die Cäsuren der Gesamtbetrachtung in Auswirkung des Bundesschemas zu überwinden, um eine möglichst kontinuierliche Linie des heilsgeschichtlichen Verlaufs zu gewinnen¹³⁹⁾. Da sie anders als P. das Bundeschema festhalten, bleibt bei aller Vereinheitlichung doch der Unterschied zwischen dem foedus operum und dem foedus gratiae und sichert ihnen ein Verbleiben auf biblischer Grundlage. Aber soweit es der Gegensatz zwischen Sünde und Gnade überhaupt erlaubt, ist nach Stolzenburgs Urteil die Einheitlichkeit einer aufsteigenden geschichtlichen Linie erreicht¹⁴⁰⁾. P. führt also in seinem Bemühen um Vereinheitlichung des Heilsverlaufs eine dem Föderalismus zwangsläufige Tendenz fort, vielleicht in Abhängigkeit von Witsius, vielleicht nur ihm analog. Aber während Witsius dem biblischen Sachverhalt zuliebe auf letzte Einheitlichkeit verzichtet, bringt P. sie unter Aufopferung des biblischen Dualismus zustande.

Daß angesichts dieser Momente P.s heilsgeschichtlicher Aufriß einen Abstieg bedeutet, sei an einem kurzen Beispiel erwiesen.

139) Vgl. die Einzelheiten bei Stolzenburg a. a. O. 544 ff.

140) A. a. O. 546—7.

Durch das heilsgeschichtliche System des Coccejus geht ein starker ethischer Zug hindurch. Der Gang der Heilsgeschichte bringt den Menschen eine Befreiung, aber eine Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde und des Gesetzes zum Dienste Gottes. Indem der Bundesgedanke den Gedanken einer gegenseitigen Verpflichtung in sich birgt, bringt er das in der Schrift so stark hervortretende Verpflichtungsmoment zur Geltung, setzt er neben das „Gott für uns“ das andere: „Wir für Gott“¹⁴¹). So geht durch den Föderalismus des Coccejus diese starke ethische Folgerung hindurch: frei werden — zum Dienste Gottes.

Und welche Forderung leitet P. aus seinem heilsgeschichtlichen Aufruß ab? Lediglich die, nach möglichst baldiger Erlangung der Seligkeit zu streben. „Diese Lehre“ (sc. Wiederbringung aller) hat „das im Munde, daß sie uns anreizte, alle Lüste der Welt zu meiden, und uns von aller Befleckung des Fleisches, des Geistes zu reinigen und die Heiligung in der Furcht des Herrn zu vollenden, damit wir für allen Gerichten des ersten und des andern Todes bewahret bleiben, und von nun an, bey dem seeligen Abschied, seelig werden mögen“¹⁴²). Also bei Coccejus theozentrische, bei P. anthropozentrische Einstellung. Bei Coccejus Gewissensreligion, bei P. Seligkeitsreligion — der Abstand P.s von der religiösen Höhe des Coccejus ist offenkundig!

Welchen geschichtlichen Motiven entsprangen wohl die Veränderungen, die P.s Heilsaufruß gegenüber dem des Coccejus aufweist? Man könnte in den Abweichungen P.s einen Ausdruck seines Lutherischen Empfindens sehen, das trotz aller theoretischen Weite in den Gedanken seines religiösen Weltbürgertums ihn praktisch kaum verlassen hat, das auch lebendig genug war, um die reformierten Eigenheiten im System des Coccejus herauszuspüren und sich gegen sie zu verwahren. Jene Eigenheiten treten ja doch bei der Betonung der göttlichen Souveränität und der Prädestination deutlich genug hervor, um nicht übersehen zu werden, und mußten einen Mann wie P., der das

141) Schrenk a. a. O. 146—7.

142) Die über alle... 1, 15. Einen ähnlichen kräftigen Appell an das Seligkeitsbedürfnis der Menschen richtet P. Myst. 1. 3. 25.

Typische des Lutherlaubens im umfassenden Universalismus der Gottesliebe sah, der lebenslang die Prädestinationslehre als Verkennung Gottes geißelte, zu Abstreichungen und Veränderungen herausfordern. Vielleicht hat P. von hier aus das Bundes-schema als Möglichkeit zu reformierten Tendenzen faktisch außer Kraft gesetzt und in der Bevorzugung des Ökonomiegedankens diese Vorstellung mit jener Weite und Universalität erfüllt, die ihm das Wesentliche der Lutherischen Gottesidee zu sein schien.

Diese teilweise Begründung der P.schen Modifikationen am Föderalismus mit seinem Luthertum mag zu Recht oder Unrecht erfolgen — solange Einzeluntersuchungen über die Umgestaltung des Föderalismus auf deutschem Boden fehlen, ist hier nichts auszumachen —, das andere ist sicher, daß sich in jenen Veränderungen P. als Schüler der Mystik zu Worte meldet. Der Gedanke der Wiederbringung aller, die spiritualistische Verflachung objektiver Heilsdaten lassen sich nur durch jenen Generalnenner erheben, der „spekulative Mystik“ heißt. Der spekulativen Mystik entnimmt P. wie Arnold u. a. das Interesse an der allumfassenden Totalität des Heils, in dem sich der monistische Urtrieb der Mystik auswirkt. Die spekulative Mystik läuft wie P. beständig Gefahr, die Heilsgeschichte zu einem naturhaften Prozeß zu verflüchtigen und das Heilshandeln Gottes in einen kosmischen Rhythmus mit bestimmten Intervallen zu verwandeln. Die spekulative Mystik entleert den christlichen Sündenbegriff trotz scheinbarer Anerkennung und sucht konsequent den nahezu dualistischen Gegensatz zwischen Welt und Gottesreich, zwischen αἰών οὗτος und αἰών μέλλων zu nivellieren zu dem Gedanken einer Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, indem sie dieser Welt in Vergangenheit und Zukunft andere Welten und Aeonen anfügt.

P.s Bemühungen ergeben sich also als der Versuch einer Verbindung von Mystik und Föderalismus. Er versucht die Härten des reformierten Föderalismus durch Aufnahme des von Poiret vertretenen mystischen Ökonomiegedankens und darüber hinaus durch Eingehen auf allgemein mystische Gedanken zu beseitigen. Es erleichterte seinen Versuch in formaler Hinsicht, daß der Begriff der „Ökonomie“ auf beiden Sei-

ten verwertet wurde, in sachlicher Hinsicht, daß Mystik und Föderalismus trotz ihrer Gegensätze gewisse Berührungs-momente besitzen. Letztere bestehen in dem gemeinsamen Be-sitz rationaler Momente, die die Mystik in der ganzen Breite ihrer Entwicklung begleiten, während sie dem Föderalismus z. T. schon als bestimmte philosophische Rudimente aus der Ortho-doxy her anhaften. Ferner ergeben sich Berührungs-momente dadurch, daß der Föderalismus besonders durch Einflüsse von Voet her verschiedene mystische Elemente in sich aufgenommen hat, die ihn der Mystik empfehlen, während diese durch ge-wisse Ansätze zu umfassender Geschichts- und Weltbetrachtung in der mystischen Religionsphilosophie zu werben vermag. Ge-meint sind dabei jene mannigfaltigen Versuche, die den Verlauf der Erlösung im Rahmen eines umfassenden von Gott ausgehen-den und in Gott zurückkehrenden Geschehens darstellen, mag man dabei nun wie Origenes, Poiret oder Böhme vorgehen. Ins-besondere Böhmes Spekulationen sind getragen von lebendiger Ahnung um die Grundgesetze heilsgeschichtlichen Werdens und Handelns, um derentwillen ihn ja auch u. a. die Erlanger Theo-logie des 19. Jahrhunderts mit Achtung genannt und angezogen hat. Bedeutet auch angesichts dieser sachlichen Berührungs-punkte die Vereinigung beider Größen nicht das psychologische Rätsel, das man im ersten Augenblick darin sehen möchte, so bewahrt andererseits vor einer Überschätzung dieser Berührungs-möglichkeiten schon die Erkenntnis, daß jene Momente auf bei-den Seiten strenggenommen „Inkonsequenzen“ sind und im Ganzen der betreffenden Heilsauf-fassung nur peripherische Be-deutung haben können. Freilich daß die von P. versuchte Ver-bin-dung der beiden selbständigen Bewegungen kein gründlicher Amalgamierungsprozeß war, sondern eine mehr äußerliche Zu-sammenleitung, erweist schon die geringe Lebensdauer und die sachliche Unfruchtbarkeit dieser Verbindung. Ein schöpferischer, ein weiterwirkender Gedanke ist ihr nicht entsprungen. Schon P.s eigene Weiterentwicklung zeigt, daß die scheinbare Verbin-dung mehr ein verborgenes Ringen zweier Geistesrichtungen war, in dem die spekulativen Mystik das Übergewicht gewann. Die Synthese wurde zur Diastase. So bietet P.s

vierte Periode das trübe Bild der Auflösung. Die eschatologische Spannung, die ihm einst zur Behauptung und Verteidigung des Chiliasmus die Feder in die Hand drückte, ist mehr und mehr gewichen. Der Gedanke an den Geist ist rationalisiert zu der Theorie des „inneren Lichts“. Das Interesse an der Geschichte des göttlichen Heilsplans wird schwächer, da die Säulen dieser Geschichtsbetrachtung geborsten sind. Neben Resten heilsgeschichtlicher Betrachtungsweise und Trümmern chiliasmischer Vorstellungen treibt die Mystik das Spiel ihrer seelischen Beobachtungen und unvermittelt neben ihr ruft der supranaturale Realismus zum „Sursum corda“ in der Umarmung der „himmlischen Sophia“. Wenn daher Schrenk gesagt hat: „Ein Johann Wilhelm Petersen... zeigt schon vor Bengel, daß der bereits von Pierre Poiret vertretene Gedanke der göttlichen Ökonomie unter dem Einfluß des Coccejus aus dem mystischen Bereich in das heilsgeschichtliche überführt wird“¹⁴³⁾, so ist dem hinzuzufügen, daß diese Überleitung nur eine Etappe in P.s Entwicklung war, nach deren Verlauf die Mystik ihr Recht wieder forderte und den heilsgeschichtlichen Rahmen sprengte. Begründet war dieser für den Föderalismus unglückliche Ausgang des Widerstreits zwischen Mystik und Föderalismus bei P. in drei Momenten:

1. In der spiritualistischen Fassung des Gottesgedankens bei P., der, je länger er das Ganze der P.schen Gedankenwelt durchdrang, desto mehr das Übergewicht der mystischen Überlieferung zuungunsten der heilsgeschichtlichen verstärkte¹⁴⁴⁾.

2. In den inneren Schwierigkeiten des Föderalismus, der, durch seine rationalen Bestandteile geschwächt¹⁴⁵⁾, sich gegen die auflösenden Wirkungen der Mystik nicht erfolgreich abschließen konnte.

3. In der persönlichen Haltung P.s und seiner Gattin. Einst dem starken Einfluß Speners und seiner Anhänger offen, hatten ihnen diese Einflüsse sowie die persönlichen Eindrücke des holländischen Föderalismus die Aufnahme der heilsgeschichtlichen Eschatologie erleichtert. Die Unruhe der Prozesse, der Absetzung

143) Schrenk a. a. O. 501.

144) Diss. 15 ff.

145) Vgl. Stolzenburg a. a. O. 361 ff.

und des Wanderlebens hatten durch ihren Druck die eschatologische Spannung noch erhöht, bis sie dann in der ruhigeren Folgezeit mehr und mehr nachließ und die mystische Religiosität, die bei Frau P. bereits im Anfang eine erhebliche Rolle gespielt hatte, die Gatten mehr und mehr in ihren geheimnisvollen Zauberbann zog.

Anhang.

Alphabetisches Verzeichnis der Schriften Petersens, soweit im vorstehenden zitiert, nach Abkürzung und Fundort (letzterer bezeichnet, wenn nicht anders bemerkt, die jeweilige Universitätsbibliothek, für Berlin jedoch die Preußische Staatsbibliothek).

Anl. = Anleitung zu gründlicher Verständniß der Heiligen Offenbahrung Jesu Christi... in wohlmeinender Liebe nach dem Maaf der Gnade mitgetheilet und herausgegeben von Johanna Eleonore Petersen. Frankfurt-Leipzig 1696 (Berlin).

Ausbr. d. K. = Ausbreitung der Kirchen in der letzten Zeit, aus dem Esaia am II. v. 1. 2. 3. 4 und Micha am IV. v. 1. 2. 3... auffgesetzt von Johann Wilhelm Petersen, D. (Königsberg).

Der sich selbst verdammende... = Der sich selbst verdammende und sich selbst verfluchende Schwedische Theologus, allen Unpartheyischen, und dem D. Mayer selbst klärlich vorgestellet von Johann Wilhelm Petersen. 1707 (Berlin).

Die über alle... = Die über alle ihre Feinde und Lästerer Triumphierende Allgemeine und Ewige Liebe Gottes... 1718. Eine Sammlung verschiedener Abhandlungen, meist von Petersen (Berlin).

Erstg. = Das Geheimniß des Erstgebohrenen aller Creatur von Christo Jesu dem Gott-Menschen... Frankfurt 1711 (Berlin).

Freud. Zuaudzen = Freudiges Zuaudzen der Erwehlten Fremdlingen hin und her... über den Sieg D. Speners wider die Theologen zu Wittenberg. Wittenberg 1695 (Berlin).

Freym. Anr. = Freymüthige Anrede an den hochgebohrenen Reichsgrafen von Promnitz-Sorau und an die Gemeinde daselbst wegen des Herrn Erdmann Neumeisters. Frankfurt-Leipzig 1708 (Rostock).

Geh. d. G. = Das Geheimniß der Gottseligkeit Christi in uns, die Hoffnung der Herrlichkeit verkläret in seinen Heiligen. Frankfurt-Leipzig 1700 (Berlin).

Geh. v. d. Arb. = Das Geheimniß von den Arbeitern im Weinberg... nach dem Sinn des Geistes entdecket von Joh. Wilh. Petersen D. Frankfurt 1713 (Berlin).

Geist d. W. = Der Geist des Wider-Christs, der da leugnet, daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen sey, in Johann Peter Speeth, einem abtrünnigen Christen und in Friedrich Christian Büchern, einem Prediger in Dantzig, entdeckt... Frankfurt 1699 (Berlin).

Glaubensgespr. = Glaubensgespräche mit Gott... auffgesetzt von Johanna Eleonore Petersen. Frankfurt-Leipzig 1691.

- Gründe = Gründe von dem tausendjährigen Reiche Jesu Christi, dem Herrn D. Meyern ... vorgelegt von Joh. Wilh. Petersen D. Magdeburg 1696 (Berlin).
- Hertzensg. = Gespräche des Hertzens mit Gott. Auffgesetzt von Johanna Eleonora Petersen. Ploen 1689 (Berlin).
- Heil. Krieg = Der heilige Krieg zum inneren Frieden. Idstein 1714 (Berlin).
- Hochzeit = Die Hochzeit des Lammes mit der Braut ... von Joh. Wilh. Petersen D. Offenbach am Mayn (Berlin).
- Hohes Lied = Vollständige Erklärung des Hohen Liedes Salomonis ... allen Liebhabern der Geheimnüssen des Reiches Christi zur Freude und Erbauung vorgestellet von Johann Wilhelm Petersen, D. Büdingen 1728 (Rostock).
- Jupiter confutatus = Luciani Samosatensis Ζεύς ἐλεγχόμενος, ubi prouidentia divina, cultus gentilium cum ipsis Diis, Fatumque Stoicum a Luciano eluditur, ex quo Triplex impietas 1) Hydra Atheismi, 2) Papismi idololatria, 3) Praedeterminatismus Reformatorum Stoicus deducitur ... Giessae Hassorum 1674 (Göttingen).
- Justitia = Justitia causae pro asserta Questione, an Deus ab omni aeterno juxta Reformatorum sententiam aliquos amore benevolentiae citra ullum Christi et Fidei respectum dilexerit? ... Giessae 1676 (Berlin).
- Klarer Beweiß = Klarer Beweiß, daß das Reich Christi noch fest stehe ... Frankfurt am Mayn 1696 (Berlin).
- L. = Lebensbeschreibung Johannis Wilhelmi Petersen ... Die zweyte Edition ... Auf Kosten eines wohlbekannten Freundes 1719.
- Macht d. K. = Die Macht der Kinder in der letzten Zeit, auf Verlassung der kleinen Prediger, oder der betenden Kinder in Schlesien aus der Heil. Schrift vorgestellet ... Frankfurt und Leipzig 1709 (Berlin).
- Myst. = Mysterium Apokatastaseos, oder das Geheimniß der Wiederbringung aller Dinge ... 3 Bände 1700, 1703 und 1710 (Bd. 1 und 2 anonym) (Berlin).
- Nubes = Nubes Testium Veritatis de Regno Christi gloriose in septima tuba futuro testantium libri 3. Frankfurt 1696 (Berlin).
- Offn. = Von einigen Öffnungen des Geistes durch den Geist der Weissagung von dem bevorstehenden Gerichten, und darauf folgenden Reiche des Herren, und endlichen Neumachung aller Dinge ... 1715/2 Teile (Marburg).
- Omnia = Omnia et in omnibus Christus in quo omnes Articuli fidei concatenatim cohaerent ... Rostock 1686 (Hamburg).
- Sinn = Der Sinn des Geistes aus dem gantzen 6. Capitel des Propheten Esaiae, in einer öffentlichen Predigt... vorgestellet ... Frankfurt und Leipzig 1701 (Berlin).
- Stimmen = Der Stimmen aus Zion erster und ander Theil zum Lobe des Allmächtigen im Geist gesungen von Johann Wilhelm Petersen, D. 1698 (Berlin).
- Unfug = Unfug zweyer Superintendenten zu Zerbst und Sorau, Herrn D. Feustkings und Neumeisters in ihrem Secten-Geist... vorgestellet... Berlin 1709 (Berlin).
- Unters. d. Gr. = Untersuchung der Gründe, die ein Prediger zu Essen gegen den mittleren Zustand der Seelen nach dem Tode und gegen die Wiederbringung aller Dinge herbey gebracht.... 1705 (Göttingen).

Verth. Klugheit = Die verthädigte Klugheit der Gerechten, die Kinder nach den wahren Gründen des Christenthums von der Welt zu dem Herrn zu erziehen... 1693 (anonym) (Göttingen).

Vester Grund = Der veste Grund des in der siebenden Posaune anoch zukünfftigen Reichs Jesu Christi ... In 2 Theilen. Frankfurt 1692, 2. Teil 1694 (Berlin).

Warh. = Die Warheit des herrlichen Reiches Jesu Christi... aus der heiligen Schrifft in 7 Lehrsätzen bestätiget... 1693 (Berlin).

Weish. Sal. = Petachia oder Schrifftmäßige Erklärung des Geistreichen und recht gesalbeten Buchs der Weisheit Salomonis... Büdingen 1727 (Rostock).

Zeugn. d. W. = Zeugniß der Warheit von der Wiederbringung aller Dinge wieder einen Retrolapsarianern... abgestattet... (In meinem Besitz.)

Libr. = Bibliotheca Peterseniana, id est Apparatus Librarius, quo dum viveret, usus est Joan Guilelmus Petersenius, Doctor Theologus et Poeta Celeberrimus... Verzeichnet insgesamt 1751 Bücher (Berlin).

Pseudoklementinische Probleme.

Von Landeskirchenrat D. Hans Waitz, Darmstadt.

Es ist unverkennbar, daß das Problem, das durch die pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen gegeben ist, die theologische Wissenschaft in stärkerem Maße beschäftigt, als es lange Zeit hindurch der Fall war. Zwar hat es für sie nicht mehr die Bedeutung, die es einst für die Tübinger Schule hatte, und wird sie auch nicht wieder gewinnen, nachdem deren Auffassung von der Entstehung der katholischen Kirche als einer Synthese des Juden- und Heidenchristentums als unhaltbar erwiesen ist. Aber die an den genannten Schriften geübte Literarkritik hat zur Entdeckung von Dokumenten geführt, die in der Nähe des Urchristentums heimisch sind und bis an den Anfang des nachapostolischen Zeitalters zurückreichen. Darauf hatte ich in meinem Buch „Die Pseudoklementinen“ (T.U. N.F. 10, 4 Leipzig 1904) hingewiesen. Meine quellenkritischen Untersuchungen setzte W. Heintze in seinem Buch „Der Clemensroman und seine griechischen Quellen“ (T.U. 40, 2 Leipzig 1914) fort. Auf Grund dieser Vorarbeiten hat C. Schmidt seine „Studien zu den Pseudoklementinen“ (T.U. 46, 1 Leipzig 1929) veröffentlicht (vgl. meinen Aufsatz „Die Pseudoklementinen und ihre Quellenschriften“, Z. N. W. 28 S. 241 ff., Gießen 1929). Auf Grund dieser Untersuchungen, aber ohne Kenntnis meines zuletzt veröffentlichten Aufsatzes, hat das Mitglied der Straßburger Theologischen Fakultät Oskar Cullmann kürzlich eine zusammenfassende Abhandlung geschrieben: „Le problème littéraire et historique du roman Pseudo-Clémentin, étude sur le rapport entre le Gnosticisme et le Judéo-Christianisme“ (Paris 1930, 271 Seiten). In den ersten Kapiteln beschäftigt er sich mit den Titeln, Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen der klementinischen Schriften, Homilien (H), Rekognitionen (R) und ihrer orthodoxen Bearbeitungen, den beiden sogenannten Epitome. Nach einer kurzen Angabe ihres Inhalts bespricht er ihre Bezeugung im Altertum und im Mittelalter, sowie die hauptsächlichsten literarischen und geschichtlichen Untersuchungen bis in die neueste Zeit und führt so in umsichtiger Weise in das gesamte pseudoklementinische Problem ein. Dabei tritt deutlich hervor, wie die deutsche Wissenschaft auf diesem Gebiet die Führung gehabt hat und noch hat, aber auch, wie der Straßburger Gelehrte trotz des französischen Gewandes seiner Schrift nicht nur in engster Fühlung mit der deutschen Wissenschaft,

sondern auch ganz in ihrem Geist und nach ihren Methoden an seine Aufgabe herangegangen ist.

Was zunächst das literarische Problem anlangt, so sucht C. mit Recht die Heimat von H und R im Orient, und zwar in Syrien. Doch setzt er ihre Entstehungszeit im Unterschied von mir u. a. vor das Jahr 325. Die Entscheidung darüber hängt mit der anderen zusammen, ob gewisse Wendungen und Ausdrücke als arianisch oder juden-christlich auszudeuten sind. Mir scheint die Bezeichnung ὁμοούσιος (H 20, 7) nachnicanisch zu sein.

Bei der Untersuchung des Verhältnisses von H und R kommt C. zu demselben Ergebnis, wie ich es unter allgemeiner Zustimmung festgestellt habe, daß beide auf eine Grundschrift (G) zurückgehen, und zwar beide völlig unabhängig voneinander und nicht, wie Heintze annahm, R zugleich in Abhängigkeit von H (vgl. meinen Aufsatz in Z.N.W. S. 242). Die Auffassungszeit von G setzt C. unter richtiger Bewertung der inneren Gründe und äußeren Zeugnisse (darunter Orig. comm. in Gen. nach Philokalia c. 23) in die Jahre zwischen 220 und 250. Im Gegensatz zu mir und in Übereinstimmung mit Schmidt sieht er jedoch nicht Rom, sondern Syrien als Heimat von G an. Was an dieser Ansicht richtig ist, habe ich in dem erwähnten Aufsatz S. 270 f. ausgeführt: Das geistige Ursprungsland ist nach den in G vertretenen Anschauungen und von G benutzten Quellen der Orient, insbesondere Syrien. Aber die Person des Clemens wie der — auch nach C. — zu G gehörige Brief des Clemens an Jakobus (Ep. Clem.) weisen nach Rom. Zwar soll nach C. der Verfasser von G den Clemens nicht von sich aus erfunden, sondern in einer Quellenschrift gefunden und dann in seinen Roman eingeführt haben. Aber dies auch zugegeben — obwohl es von mir nicht zugegeben wird (s. u.) —, so hat er jedenfalls die Ep. Clem. geschrieben und hier die Ordination des Clemens zum Bischof von Rom beschrieben. Wenn C. (S. 155) meint, daß er dies einzige und allein aus literarischen Gründen getan habe, so ist dem entgegenzuhalten, daß er, der als Schauplatz seines Romans und als Reisestationen sowie Predigtstätten des Petrus nur syrische Städte von Cäsarea bis Antochia kennt, durchaus keinen Anlaß hatte, von Petrus als römischem Bischof und von Clemens als seinem Nachfolger auf dem römischen Bischofsstuhl zu reden und seine Leser darüber zu unterhalten — es sei denn, daß er und seine Leser irgendwie an Rom und seinen ersten Bischöfen ein besonderes persönliches Interesse gehabt hätten.

Auch bei Untersuchung der in G benutzten Quellenschriften geht C. weite Stücke Wegs mit mir gemeinsam. Als wichtigste Quelle betrachtet er die Predigten des Petrus (K. II.), eine judenchristlich-gnostische Geheimschrift, mit dem dazu gehörigen Brief des Petrus an Jakobus (Ep. Petr.). Wenn E. Meyer, „Ursprung und Anfänge des

Christentums“, Stuttgart und Berlin 1925 III S. 301 f. den antipaulinischen Charakter der K. Π. bestreitet und in ihnen nur eine antimarcionitische Polemik erkennen will, so ist C. dieser Auffassung mit guten Gründen entgegengetreten. Aber wie Schmidt irrt auch er, wenn er S. 93 Anm. 1 jegliche antimarcionitische Tendenz in den K.Π. leugnet, wie sie uns jetzt vorliegen. Und zu Unrecht wirft er (S. 94 Anm. 1) Harnack Willkür vor, weil er in seinem „Marcion“ die Pseudoklementinen als Quelle zur Erkenntnis des Marcionitismus wertet und auswertet. Zwar sind sie — weder H, noch R, noch G — in allen ihren Teilen gegen Marcion gerichtet. Insbesondere sind die Abschnitte, die, wie die Erzählungen von Clemens und seiner Familie, aus der Feder des Verfassers von G stammen, von jeder antimarcionitischen Polemik frei — ein Beweis dafür, daß nicht er als antimarcionitischer Redaktor in Betracht kommt. Wohl aber hat Harnack recht, wenn er (Marcion, 1921, S. 274*) behauptet, daß die pseudoklementinischen Homilien dem Simon Magus wiederholt marcionitische Lehren in den Mund legen, und dazu auf Stellen wie H 2, 43; 3, 58; 3, 54 ff.; 18, 1; R 2, 38; 2, 55. 58. hinweist und a. a. O. S. 102 vermutet, daß die Stellen H 2, 43; 3, 58 ff.; 3, 54 ff. aus den Antithesen Marciens stammen. Er hätte noch auf andere Stellen wie H 3, 45 ff.; 16, 4 ff.; 19, 2 f.; R 2, 38 ff.; 3, 17 f. hinweisen können. Alle diese Stellen aber finden sich da, wo die K.Π. vorliegen. Nach diesem Befund (vgl. Z.N.W. S. 244 ff.) ist nicht daran zu zweifeln — und darin liegt auch das Berechtigte der Auffassung E. Meyers — daß die K.Π., die ursprünglich antipaulinisch waren, antimarcionitisch bearbeitet und so in G aufgenommen worden sind. Aus diesen, aber auch aus anderen Gründen, die sich mir aus dem Inhalt, der Komposition und dem Charakter der K.Π. ergeben, muß ich, wie Schmidt auch C gegenüber, mit aller Entschiedenheit dafür eintreten, daß das vierte Buch der K.Π., das ganz von antimarcionitischer Polemik durchzogen ist und in seinen Ausführungen wie in seinen Schriftzitaten zahlreiche Übereinstimmungen mit Justin, darunter auch eine mit Justins Antimarcion, enthält, erst nachträglich in die K.Π. eingefügt worden ist. Die Annahme, daß in H oder R oder G nachträglich redaktionell geändert worden ist, genügt nicht. In gleicher Weise muß ich daran festhalten, daß das siebente Buch, das Streitgespräch zwischen den Juden und dem Hohenpriester Kaiphas einerseits und den zwölf Aposteln und Jakobus andererseits, ursprünglich nicht zu den K.Π. gehört hat (vgl. Z.N.W. S. 244 f.). Es ist richtig, was C. S. 91 sagt, daß es sehr alte Bestandteile enthält, wie z. B. die Erwähnung von Johannesjüngern, die ihren Meister, den Täufer, als Messias betrachten. Und es ist zweifellos ebenso wie die K.Π. judenchristlicher Herkunft, wenn Paulus mit dem Tod des Jakobus in Zusammenhang gebracht wird. Aber eine derar-

tige öffentliche Disputation kann nie in einer Geheimschrift systematischer Art, wie es die K.Π. sind, gestanden haben. Und es ist sehr billig, die mit der Lehre der K.Π. nicht vereinbare Anschauung von den a.t.lichen Propheten, von Johannes dem Täufer und Christus u. a. als redaktionelle Zutaten von R abzutun. Muß ich daher diese beiden Bücher als nachträgliche Interpolationen eines antimarcionitischen Redaktors der K.Π. ansehen, so kann ich nicht mit C. S. 92 in den Ausführungen über die Taufe als Bad der Wiedergeburt (H 11, 19—53; R 6, 4—14) ein versprengtes Stück aus dem 10. Buch der K.Π. erkennen. Denn abgesehen davon, daß sie durchaus nicht den Charakter einer Geheimlehre oder einer judenchristlichen Gnosis tragen, so finden sich in ihnen zwei Schriftzitate, und zwar sowohl bei R, als auch bei H, die nicht in den K.Π. gestanden haben können. Das eine (H 11, 20; R 6, 5) ist eine Anspielung auf das Gebet des sterbenden Stephanus (A.G. 7, 59), das andere (H 3, 26; R 6, 9) ein Wort, das sich ähnlich nur im Johannesevangelium (Joh. 3, 5) bzw. in einem von Justin (Ap. I, 61) benutzten (außerkanonischen?) Evangelium befindet. Es ist daher durchaus nicht „erstaunlich“, wie C. S. 92 meint, daß weder ich noch andere Kritiker diesen Zusammenhang nicht erkannt haben. Ein solcher besteht tatsächlich nicht.

Von diesen Beanstandungen abgesehen, kann ich dem, was C. über Inhalt, Charakter, Zeit und Heimat der K.Π. ausführt (S. 78 ff.), im wesentlichen zustimmen. Ob er die Stelle H 3, 15 (vgl. H 2, 17) im Anschluß an Schmidt richtig auf die erste Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 deutet, erscheint mir fraglich. (Vgl. Z.N.W. S. 269 f.) Daher kann ich auch nicht die Folgerung daraus ziehen, daß die Erinnerung daran dem Verfasser der K.Π. noch lebendig gewesen sei. Dagegen betont C. mit Recht, daß die K.Π. eine sehr alte Schrift sind. Er setzt sie an den Anfang des zweiten Jahrhunderts, also in die Zeit des Elchasai, dessen Ideen mit denen der K.Π. nahe verwandt sind. In dem ich H 3, 15 auf die zweite Zerstörung Jerusalems deutete, hatte ich ihre Abfassung bald nach 155 gesetzt. Sollte aus H 3, 15 kein bestimmtes Datum gewonnen werden, so wäre ich jedenfalls mehr geneigt, mit C. in der Zeitbestimmung weiter hinauf als mit anderen Forschern, wie Bousset und Harnack, weiter bis an die Mitte oder gar das Ende des zweiten Jahrhunderts hinabzugehen.

Neben den judenchristlich-gnostischen K.Π. hatte ich als weitere Quellschrift in G katholische Petrusakten (Π.Π.) feststellen zu müssen geglaubt, die auch den Act. Verc. zugrunde liegen. Im Gegensatz zu mir vertrat Schmidt die Hypothese, daß der Verfasser von G seinen Bericht über die Missionsreisen Petrus' durch die Städte Syriens und über seinen Kampf mit dem Magier Simon auf Grund der Act. Verc. selbständig gestaltet habe. Seine Hypothese hat er kürzlich in

einem Aufsatz „Zur Datierung der alten Petrusakten“ (Z.N.W. 29, S. 150 f.) dadurch zu stützen geglaubt, daß er ihre Entstehung vor die Abfassung der Paulusakten, also in die Zeit des Kaisers Commodus (180/92) setzt. Ihm gegenüber glaube ich (Z.N.W. S. 248—268) den Nachweis erbracht zu haben, daß der Verfasser von G nicht auch als Verfasser der Petrus-Simongeschichten, wie sie in G enthalten sind, gelten kann, sondern sie in einer Schrift, von mir Π.Π. genannt, vorgefunden und so in seinen Roman aufgenommen hat. Ich möchte hier hinzufügen: Als letzte Quelle dieser und anderer Petrusakten vermute ich Hegesipps *Ὑπομνήματα*, jenes große, aus fünf Büchern bestehende Werk, das nach Eusebius die irrtumsfreie Überlieferung der apostolischen Predigt hat darstellen wollen. Denn Hegesipp nennt (Eus. H.E. IV, 22, 5) unter den sieben Häresiarchen neben Simon einen Kleobius. Ganz ebenso verbindet die Didaskalia da, wo sie die Petrus-Simonlegende erzählt, Simon und Kleobius. Wie diese Namen, wird sie auch das, was sie von dem Kampf zwischen Petrus und Simon und von dem Ausgang dieses Kampfes in Rom berichtet, aus Hegesipp geschöpft haben. Sollte diese Vermutung zu Recht bestehen, so wäre die Annahme nicht von der Hand zu weisen, daß die Π.Π. der Pseudoklementinen wie die Act. Verc. den Grundstock ihrer Erzählungen letztlich jenen *Ὑπομνήματα* verdanken. Ohne Kenntnis meiner Ausführungen wider die Schmidtsche Hypothese, aber in Übereinstimmung mit mir verwirft auch C. (S. 101) die Behauptung, daß der Verfasser von G auch die in G vorliegende Petruslegende verfaßt hat. Wenn er wirklich, so meint C. S. 105, die Geschichte von der Verfolgung des Simon durch Petrus quer durch Syrien erfunden hätte, so hätte er sie harmonischer mit dem Anagnorismenroman, der in der vorliegenden Gestalt sein persönliches Werk ist, verbinden müssen. Trotzdem verwirft C. mit Schmidt meine Annahme, daß er neben den K.Π. als zweite Quelle Π.Π. benutzt habe, und stellt die neue eigenartige Hypothese auf, daß er nur aus einer Quelle, nämlich einer Kompilation von K.Π. und Π.Π. darstellenden Bearbeitung, einer Epitome der Petruspredigten (vgl. Ep. Clem. 2) oder einem Itinerarium des Petrus (vgl. die lateinische Übersetzung der Ep. Clem.) unter dem Namen des Klemens geschöpft habe. Unter Benützung der Act. Verc., die das Knochengerüste zu seiner Erzählung bildete, aber auch anderer tendenziöser Überlieferung über den Magier Simon und einer simonianischen Schrift (S. 104 f. vgl. L. Cerfau, La gnose Simonienne in Redherdes de Science religieuse 1929 und 1926) habe der Verfasser dieses Itinerariums des Petrus in seinen Erzählungsstoff die K.Π. in Gestalt eines Berichtes des von ihm erfundenen Klemens an Jakobus hineingearbeitet, um diese ihm wertvolle Geheimschrift der Öffentlichkeit darzubieten, und dabei als Gegner des Petrus für den Paulus den Magier Simon substituiert.

Der Verfasser sei ein Judenchrist syrischer Nationalität, der am Anfang des dritten Jahrhunderts gelebt habe. Auf dieses mit den K.Π. verschmolzene Itinerarium habe sich der Verfasser von G gestützt. Hier habe er den Clemens als Privatsekretär des Petrus gefunden und ihn dann zum Helden seines Romanes gemacht. Doch ergebe sich aus seiner Darstellung noch deutlich, daß Clemens erst nachträglich mit der Familie des Faustus, der Mattheia und ihrer beiden Zwillingssöhne Aquila und Niketas verbunden worden sei.

Gegen diese Hypothese C.'s hätte ich an und für sich nichts einzuwenden, abgesehen davon, daß sie nach Schmidt die Act. Verc. als Vorlage für den Redaktor betrachtet; denn das von C. beschriebene Itinerarium gleicht nach Inhalt, Charakter, Heimat und Entstehungszeit den von mir angenommenen Π.Π. wie ein Ei dem andern. Und es verschlägt wenig, ob man den Verfasser von G seinen Roman auf Grund einer von einem Anonymus vollzogenen Verarbeitung von Π.Π. und K.Π. schreiben oder ihn selbst diese Verarbeitung vornehmen läßt. Doch habe ich gegen die Hypothese C.'s drei Bedenken. Das eine betrifft die Verarbeitung des Itinerariums mit den K.Π. Wie zuerst von Bousset (in G. g. A. 1905 S. 442) und dann auch von mir (in Z.N.W. S. 247) angenommen wird, haben die K.Π. ursprünglich aus sieben Büchern bestanden, sind aber nach dem Inhaltsverzeichnis R 5, 75 auf zehn Bücher vermehrt worden. Jedenfalls haben sie eine (antimarcionitische) Redaktion erfahren. Es erhebt sich nun die Frage: Ist diese Redaktion erfolgt, ehe der Anonymus sie mit dem Itinerarium verband? Damit würde das schon an und für sich außerordentlich komplizierte literarkritische Problem nur noch verwickelter. Oder hat der Anonymus diese Redaktion vorgenommen? Dann würde er nach C. an Stelle des Paulus den Simon eingesetzt und bei dem Simon sowohl an den Magier und Gnostiker Simon als auch an Marcion gedacht haben müssen. Zu diesem Bedenken kommt das andere: Das Bild der von dem Anonymus verfaßten Schrift, das Itinerarium, nennt als Schauplätze Cäsarea, Dora, Tyrus, Sidon, Berytus, Tripolis und Antiochia. Hätte der Anonymus die K.Π. mit der Erzählung von dem Kampf des Petrus gegen Simon in diesen Städten verbunden, so würde er wohl nicht versäumt haben, den Inhalt der Bücher der K.Π. auf diese Schauplätze der Petrus-Simonlegende zu verteilen. Wir können aber eine Benutzung der K.Π. hauptsächlich nur für Cäsarea feststellen. Hier redet oder disputiert Petrus über den wahren Propheten, die falschen Perikopen, die Syzygien, kurz über das, was den Inhalt der K.Π. ausmacht, in der ausführlichsten Weise. Sonst kommt er nur einmal in Tripolis (vgl. H 8, 4 f.; R 4, 6 f.) auf Ausführungen zurück, die in den K.Π. gestanden haben können. In Antiochia, dem letzten und wichtigsten Schauplatz seiner Tätig-

keit, an dem er den letzten und größten Sieg über den Magier erringt, hat er die K. II. und was darin stand, völlig vergessen. Eine solche ungleichartige Behandlung des in den K. II. vorliegenden Stoffes ist wohl bei einem Autor, der, wie der Verfasser von G, mehrere Schriften (s. u.) zu verarbeiten hatte, aber nicht bei einem Schriftsteller, der, wie der von C. angenommene Anonymus, die syrische Simon-Petrus-Legende zu verfassen und darin nur eine Schrift, die K. II. zu verarbeiten hatte, psychologisch zu erklären. Rätselhaft bleibt es auch bei der Hypothese C.'s, wie der syrische Anonymus darauf verfallen sein mag, einen Römer Klemens zum Privatsekretär des Petrus zu machen, statt einen der zwölf hebräischen Begleiter (vgl. H 2, 1; R 2, 1), der jedenfalls von Haus aus geeigneter war, dem Jakobus über die Predigten des Petrus Bericht zu erstatten. Doppelt rätselhaft erscheint dies deshalb, weil nach C. alles das, was uns in H, R und Ep. Clem. von dem Leben und Wahrheitsuchen des Klemens und seiner Erhebung auf die Kathedra des Petrus in Rom erzählt wird, nicht auf den syrischen Anonymus, sondern auf den Verfasser von G zurückgehen soll. Es liegt auf der Hand: So wenig dieser schemenhafte Klemens zu dem syrischen Itinerarium wie zu den K. II. paßt, so eng ist er mit dem Anagnorismenroman verbunden. Sollte dieser Roman, der von einer vornehmen römischen Familie handelt, mit einer Erzählung von der Missionstätigkeit des Petrus in den Städten Syriens und mit Predigten des Petrus verbunden werden, dann mußte als Bindeglied eine Persönlichkeit gefunden werden, die einerseits zu der römischen Aristokratie, andererseits zu dem Apostel Petrus Beziehungen aufzuweisen hatte. Als solcher bot sich aufs vor trefflichste der Römer Klemens, der der Überlieferung nach ein Anverwandter des römischen Kaiserhauses und zugleich Nachfolger des Petrus in Rom gewesen war. Darum kann Klemens als Romanfigur nur eine Erfindung des Verfassers von G gewesen sein.

Nach dem allem erscheint mir die Hypothese C.'s von einer Verarbeitung der K. II. mit einem aus den Act. Verc. gewonnenen Bericht über eine syrische Missionstätigkeit des Petrus unter der fiktiven Autorschaft des Klemens unhaltbar. Ist aber, auch nach C., Schmidt auf einer falschen Spur, wenn er in dem Verfasser von G den Urheber des petrinischen Itinerariums (=Π.Π.) sieht, so bleibt nur die Annahme übrig, daß der Verfasser von G zwei verschiedene Vorlagen, 1. die (auf Hegesipp zurückgehenden?) Π.Π., 2. die (anti-marcionitisch bearbeiteten und dabei auf zehn Bücher vermehrten) K. II. gehabt und sie durch die von ihm hinzugefügte Figur des Klemens mit dem Anagnorismenroman verbunden hat.

Wie von allen Forschern und so auch von C. angenommen wird, hat er in dem zweiten Teil seines Werkes noch eine weitere Schrift,

eine (ursprünglich jüdische, dann christlich überarbeitete) Apologie wider die heidnisch-griechischen Lehren vom Zufall, von der Astrologie und vom Polytheismus eingefügt, die orientalischen Ursprungs und etwa zu gleicher Zeit wie die K. Π. (155 n. Chr.) verfaßt worden ist. Als Rahmen für seine groß angelegte Apologie wider Häresie und Heidentum hat er den griechisch-orientalischen Anagnorismenroman verwertet, mit dem, wie C. richtig nachweist, Clemens ursprünglich nichts zu tun hatte.

Von größerer Bedeutung als die Untersuchungen C.'s über das literarische Problem scheint mir seine Darstellung des historischen Problems zu sein, das sich ihm durch die Pseudoklementinen bzw. durch ihre Quellschrift, die K. Π. gestellt hat. Wenn er dabei auch das siebente Buch (nach R 3, 75 quae prosecuti sunt duodecim apostoli apud populum in templo, vgl. R 1, 54—71), das, wie ich vermute, erst nachträglich in die K.Π. eingefügt ist, heranzieht, so ist er dazu insfern befugt, als dies Buch zwar nicht, wie die K. Π., judaistisch-gnostischen, aber ausgesprochen judenchristlichen Charakter trägt und aus einer Zeit stammt, in der die Kontroversen zwischen Juden und Christen noch sehr lebendig waren.

In diesem Abschnitt seines Buches (S. 170—220) macht C. den höchst beachtungswerten Versuch, die K.Π. in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang hineinzustellen und daraus Folgerungen für den Ursprung und den Anfang des Christentums zu ziehen. Zunächst untersucht er die Beziehungen zwischen den K.Π. und dem jüdischen Gnostizismus und Täufertum. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß sich die eigenartigen Gedanken von der Verwerfung einzelner Teile des a.t.lichen Gesetzes sowie der Propheten, von dem Ursprung des Bösen in der Welt, von dem Menschensohn und dem wahren Propheten und seiner wiederholten Fleischwerdung, von Brot und Salz beim Abendmahl, von dem Brauch der Salbung u. a. m. schon im jüdischen Gnostizismus und Täufertum finden. Alsdann bemüht er sich, die Beziehungen zwischen den gnostisch-baptistischen Anschauungen der K. Π. und dem ältesten Christentum herauszustellen. Wenn auch Jesus selbst und sein Evangelium solchen Anschauungen fernstehen, so hat sich doch das älteste Judenchristentum von ihnen beeinflussen lassen. Spuren davon zeigen sich in dem Begriff des Menschensohns bei den Synoptikern, in dem des Propheten im vierten Evangelium und in der Apostelgeschichte, in einzelnen Ausdrücken des Jakobusbriefes. An die Kämpfe des Urchristentums erinnern die Rollen, die Johannes der Täufer als der falsche Prophet, Paulus als der feindselige Mensch, Jakobus als der Bischof der Heiligen Kirche in den K. Π. spielen. Besonders bedeutsam ist die Analogie zwischen den K.Π. und der johanneischen Literatur, die um so bemerkenswerter ist, als die K.Π. nur das Evangelium der Zwölf, aber nicht das Johannesevangelium ken-

nen. Man denke an die Begriffe „Erkenntnis“, „Wahrheit“, an die Antithesen „Licht und Finsternis“, „Leben und Tod“, an die „spiritualistische Wertung von Taufe und Abendmahl“ u. a. Diese Analogie weist darauf hin, daß jene petrinische und diese johanneische Literatur demselben geistigen Milieu angehören, und bestätigen die Ergebnisse der neueren Forschung, daß die johanneische Literatur palästinensischen oder syrischen Ursprungs ist.

So werfen die K. Π. ein neues Licht auf die Anfänge des Christentums, aber auch auf die Entstehung des christlichen Gnostizismus, der nicht mehr bloß als eine akute Hellenisierung des Christentums, sondern auch als eine Auswirkung der jüdischen und judenchristlichen Gnosis zu betrachten ist. Schon von seinem Ursprung an schließt das Christentum die beiden Elemente „Gnostizismus“ und „Antignostizismus“ in sich, deren Widerstreit das Thema der Kirchengeschichte ist. Und indem der Islam die Lehre von dem wahren Propheten sich zu eigen machte, hat er ein Erbe des gnostischen Judenchristentums angetreten, auf das die Kirche schließlich mit Recht verzichtet hat.

Diese Andeutungen mögen genügen, um zu zeigen, welche Bedeutung die wiederentdeckten K. Π. zunächst für den Verfasser dieses neuen Buches über die Pseudoklementinen haben. Allerdings bringt es noch keine endgültige Lösung des literarischen Problems, das dieser erste christliche Roman, diese erste in das Gewand einer unterhaltsamen Lektüre gehüllte Apologie des Christentums wider seine Gegner unter den Gebildeten stellt. Aber es macht einen überaus dankenswerten, zwar nicht ersten, so doch umfassendsten Versuch, in das historische Problem einzuführen, das die eigenartigste ihrer Quellschriften aufrollt. Manches ist dabei übersehen oder nur vorübergehend berührt worden, wie z. B. das Verhältnis zum Elchasaitismus; anderes bedarf noch der Erklärung und Vertiefung wie die Stellung des Gnostischen zu dem an dem Evangelium Jesu orientierten Judenchristentum. Vielleicht findet der belesene und umsichtige Verfasser Muße, seine Untersuchungen über die pseudoklementinischen Probleme wieder aufzunehmen und sie auf die übrigen Quellenschriften auszudehnen.

Bemerkungen zu Erich Seeberg, Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums.

Von Prof. D. Rudolf Hermann, Greifswald.

Es handelt sich in dieser Schrift um vier Vorlesungen, die S. bei einem wissenschaftlichen Kursus in der Berliner Universität gehalten hat. Wenn sie in dieser Zeitschrift vom Unterzeichneten besprochen werden, so möge man nicht eine Würdigung des spezifisch Historischen erwarten. Auch das fesselnde, eigen gesehene Bild der drei christlichen Hauptkonfessionen, das die dritte Vorlesung zeidnet, muß außer Betracht bleiben, trotzdem natürlich das „geschichtsphilosophisch bzw. theologisch“ Grundsätzliche, um das es dem Verf. in seiner Schrift vor allem geht, in dieser symbolkundlichen Skizze konkret und anschaulich wird. Zustimmend möchte ich aber vermerken, daß S. ein allgemeines Wesen der christlichen Religion neben den geschichtlichen Konfessionen — in denen sie es entfaltet — nicht kennen will (31). Ob freilich S. damit den Begriff der Konfession erschöpft, bzw. erschöpfen will, ist eine andere Frage. Aber unter historischem Aspekt von der „christlichen Religion“ gesprochen, ist es gewiß richtig so.

Ebensowenig möchte ich auf eine Reihe anderer exegetischer und historischer Thesen oder Stellungnahmen S.s — ich denke etwa an die Auffassung von Auferstehung und Himmelfahrt (18) oder an die von der Wiedergeburt in ihrem Verhältnis zur Erwartung des neuen Äons (20) — eingehen. Man mag hier manches anders sehen. Aber das würde zur Einzelauseinandersetzung führen. Dagegen, wenn S. selber seine „geistesgeschichtliche“ Methode als Verbindung von Historie und systematischem Denken bezeichnet (2), so fühlt sich die systematische Disziplin sehr deutlich — und man kann gleich sagen: sehr willkommen — angeredet, wobei der Hinweis des Historikers auf die Sprödigkeit, Fremdheit, Unabhängigkeit des Geschichtlich-Wirklichen alsbald ein gewisses Vertrauen herstellt (1f.). — Und wenn S. seine eigene religionsphilosophische Betrachtungsweise eine „spiritualisierende“ nennt, im Gegensatz etwa zur ontologischen Heideggers u. a. —, wenn er im Christentum, zum Unterschied von Mystik und Rationalismus, den Tatbestand zum Ausdruck kommen sieht, daß der „Geist“ „nicht

Vernunft, sondern Geschichte“ ist (25), wenn für S. die geschichtliche Person Christi selbst, durch den Anspruch, den sie bewußt erhebt, nicht etwa bloß ein historischer Anlaß, sondern der unmittelbare Quell und Ursprung der „Christologie“ und damit alles Christusglaubens der christlichen Kirche ist (19 u. ö.), wie denn auch die Inkarnation und damit das finitum capax infiniti die „Grundidee“ des Christentums bilde (23 f.), so sind damit auch die zentralsten Fragen der Systematik berührt, die sich ja daraus ergeben, daß Gottes Offenbarung selber Geschichte ist und „das Christentum“ und „die Religion“ ebenfalls in der Geschichte sind.

Ahnlich empfindet man angesichts des Umstandes, daß S., unter stetem Hinweis auf geschichtliche Dinge seine, zugleich Luther deutende, These von der „Verbogenheit“ Gottes durchzuführen bestrebt ist, also: daß Gott nur in der Verhüllung, „im Anderen“, ja im „Gegensatz“ zu erfassen sei, — so allemal in Kultur und Vernunft und deren Geschichte, nicht minder aber auch in der Offenbarung, die mithin zugleich Selbstbegrenzung und Verhüllung sei (25 f.) —, daß die Menschen „durch den Bruch und durch die Zerstörung hindurch Organe Gottes und seine Mitarbeiter werden“ (ebd.), — wodurch also die Frömmigkeit zum geschichtlichen Sich-Fortsetzen der Inkarnation wird — und daß hierin schließlich auch das Geheimnis der Kirche und ihrer Geschichte, ja des geschichtlichen Lebens der Menschheit überhaupt und der Welt als endlicher, zeitlicher Wirklichkeit liege. Auch „der Kosmos (wird) einmal das Gesetz Gottes von Tod und Auferstehung, welches sich im Einzelleben und im Völkerleben kundtut, erleben“ (68 cf. 31. 72 u. ö.). Überall drängt die historische Schau auf religiöse Überzeugung und überall ist — ich drücke es selber ganz ähnlich aus wie S. — persönlicher Glaube ein Wissen darum, zu Gottes großer und einer Geschichte mit der Menschheit zu gehören und den Vollsinn des schlichten Wortes: „Ich bin“ zu gewinnen (cf. dazu 73 f.).

Das entscheidende Anliegen der gedankenreichen Schrift liegt wohl darin, das geschichtsphilosophische Nachdenken auf Probleme der Geschichte aufmerksam zu machen, an denen auch ihm klar werden muß, was christlicher Glaube eigentlich meint und ist.

Was kann man denn überhaupt als „Geschichte“ bezeichnen? S. antwortet: „Die Geschichte ist sich selbst formendes und deutendes Leben“ (7). Will sagen: Sie ist immer schon da, wenn der Historiker daran geht sie festzustellen, und spricht und zeugt von sich selbst. Gewiß will sie, bzw. die Quelle, zeitgeschichtlich verstanden sein. Aber der Geschichte Verstehende gehört ja selbst mit seiner Quelle und deren Zeit zusammen in den umfassenden zeitlichen Strom geistigen Lebens, der die Geschichte ist. Also wollen Quelle und historischer Gegenstand nicht bloß fixiert, sondern auch „nacherlebt“, ja

tiefer und umfassender verstanden sein, als es ihnen selbst möglich wäre; und wir, die Verstehenden, erfassen so auch erst recht unser eigenes zeitliches Sein. Das etwa heißt geschichtliches Verstehen (2—15).

Das Christentum aber will selber die Religion der Geschichte sein (15). Denn wo Gott als Wille verstanden ist, wie schon im A. T., da wird er auch als Herr der Geschichte erkannt (16). Und Jesus, diese Person in Zeit und Geschichte, weiß und bezeichnet sich selbst („Menschensohn“) als Herrn einer neuen Weltzeit, die sich, wie S. meint, in einem, der „Möglichkeit“ nicht achtenden, Radikalismus seiner Forderungen („Bergpredigt“) ankündigt (17), und ein neues „Menschenideal“, nämlich das der „Humanität“, bringt. Die griechische „Humanität“ kann nur dienstbar werden und nicht alles sein (21, 62). Denn der Mensch muß um der Sünde willen durch die Zerstörung hindurh, damit Gott in ihm Gestalt gewinne, so daß der orientalisch-griechisch-altkirchliche Gedanke: Gott wurde Mensch, damit wir Gott würden, zu seinem Recht kommt (25). Das schließt aber ein — und daran liegt dem Verfasser viel —, daß Jesus einen alten, ihm entgegenkommenden Mythos vom himmlischen Menschen auf sich bezogen und damit das Ewige hat Zeit, Fleisch, geschichtliche, endliche, unsere Wirklichkeit werden lassen. „Ich bin gekommen!“ Ebenda durch hat auch das Christentum über die anderen Religionen den Sieg davongetragen, weil nämlich hier „der Mythos Geschichte, Fleisch und Blut, Geist und Vernunft geworden ist“ (21). Das sogenannte Dogma von Christus ist dann „der auf die Geschichte bezogene oder historisierte Mythos“, so daß das Christentum in gewissem Sinne die Menschheit vom Mythos — eben durch das vielverfeme „Dogma“ — befreit. Das geschieht freilich nicht, ohne daß im Dogma nun zwei Faktoren, der geschichtliche, an der einmaligen geschichtlichen Person Jesu Christi hängende, und der mythische, der doch wieder neue Formen und „Umdeutungen“ annehmende, in Spannung miteinander bleiben, einer Spannung wiederum, die sein solle und die auf Christus selbst zurückgehe (17 f. 21 f.).

Damit ist einer der Hauptgedanken der S.schen Vorlesungen gekennzeichnet. Wir halten einen Augenblick inne und überlegen! 3 wichtige Linien gehen von hier aus. Die erste verdient m. E. volle Zustimmung. Das Christus-Dogma, alias der Christusglaube, war Christi eigene Meinung und Sendung. Das entspricht dem gesamten neutestamentlichen Zeugnis — ein Tatbestand, der zwar nie in der neutestamentlichen Forschung verstummt ist, aber seit 1½ Jahrzehnten immer stärker zum Konsensus der neutestamentlichen Wissenschaft geworden ist. Was wäre auch ein bloßer Ideen-Träger oder -Bringer gewesen! S. spricht mir ganz aus dem Herzen, wenn er die Ideen (zusammen mit den Werten) zeitliche, von Menschen und end-

lichen Gemeinschaften gedachte und gelebte Gedanken, und also „nicht das Erste und Letzte in der Geschichte“ sein läßt (51). Jesus weiß in der Tat die Fülle und Wende der Zeiten mit sich gekommen und das A und O in sich gegenwärtig. Seine geschichtliche Person verlangt das Bekenntnis, daß Ewigkeit Zeit wurde, oder sie muß abgelehnt werden. Immer wieder merkt man bei S. die Tendenz, die Unaufhebbarkeit des transzendenten Moments im Verständnis der Person Jesu aufzuzeigen.

Aber ist hierfür nun, so fragen wir an zweiter Stelle, die Rezeption des Mythos das richtige Mittel? Das Mythische soll, wenn ich S. recht verstehre, neben dem Transzendenten auch eine uraltere und universal-menschliche Basis darstellen, auf die Christi Sendung zurückgreift. Aber ist dazu der Mythos nötig? Heißt das nicht: die Deutung, die Jesus von sich selber gibt, doch wieder zu wenig würdigen? Ich vermag nicht zu entscheiden, wie es um mythische Elemente im Menschensohn-Titel steht. (Dalmans „Worte Jesu“ 2. Aufl. 1950 z. B. bedeuten eine Mahnung zu größter Vorsicht.) Aber selbst wenn ein vorderasiatischer Mythos vor Daniel läge, ist es das etwaige Mythische an Daniel, was seine (vielleicht sehr einzigartige, s. Dalman) Übernahme bei Jesus gestaltet, oder hat nicht vielmehr der Gott des Alten Testaments, der ja nach S. selbst Wille und Herr der Geschichte ist, das längst in seine Offenbarung verwandelt, was daran (vielleicht) Mythos gewesen sein mag? Der Mythos reicht, so scheint mir, bis an Jesus, dessen Bibel das Alte Testament war (Kähler), gar nicht heran. Bedürfte aber die geschichtliche Person, um Herr aller Welt und Bringer einer neuen Zeit zu werden, der Schwingen des Mythos, wäre dann nicht das Dogma, anstatt „historisierende“ Überwindung des Mythos zu sein, doch wieder Rationalisierung des Mythos geworden? — Von der Streitfrage, ob nicht gar der Mythos ein sekundäres, spätes Moment in der Religion ist (s. Chantépie-Lehmann³ I S. 100 f.), können wir dabei absehen. Jene Spannung aber im Dogma zwischen den beiden vorher genannten Faktoren liegt u. E. schon im christlichen Gottesglauben, im Glauben an die Schöpfung dieser zeitlichen Welt nicht weniger als in dem an die Inkarnation. S. mit seiner starken Betonung des Sich-Verbergens Gottes in eben dieser Welt und Geschichte steht diesem Gedanken ja gewiß nicht fern. Und wo etwa doch mythische Elemente im Ganzen des christlichen Glaubensinhalts anklingen (Engelfall, Satanssturz, Entstehung des Bösen usw.)?! Nun, S. selber betont ja sehr richtig, das Christentum habe keine neuen Mythen geschaffen, sondern sie nur übernommen und historisiert. So wird denn auch die mythenbildende Funktion des menschlichen Geistes schon bei der Übernahme, also von vornherein, keine Rolle spielen. Vielleicht greift der Glaube an Gottes Offenbarung in der Zeit nur deshalb auch zu bereitstehenden

mythischen Gebilden, weil jener Glaube es mit einem Geschehen zu tun hat (Schöpfung, Sündenfall, Fülle der Zeiten, Ende aller Dinge usf.), das der Geschichte erst ihre eigentliche Wirklichkeit, ihre eindeutige Einmaligkeit gibt — wir sind hier weiteren Gedanken des Verfassers wiederum von uns aus ganz nahe (s. u.) —, insofern also, d. h. in einem quasi „transzentalen“ Sinne, „vor“ und „über“ der Geschichte liegt. Denn da uns das Wie solches von Gott her kommenden Geschehens „verborgen“ ist, so greift das Bedürfnis nach Anschaulichkeit mit zu jenen Gebilden, die einem — freilich in anderem Sinne — „vor“ der Geschichte liegenden, einem noch nicht geschichtlichen, Denken entstammen.

Die dritte Linie ist die Lehre von der sich fortsetzenden Inkarnation. Und der Gedanke des „neuen Menschenideals“, das der Menschensohn gebracht habe, spielt mit hinein. Ich möchte so knapp wie möglich mein Abweichen von dieser Linie andeuten. Ganz gewiß steht die Inkarnation im Zentrum des Christentums. Aber was dem, in der Welt der Religionen ja weithin verbreiteten, Inkarnationsgedanken seine christliche Prägung gibt, scheint mir die Einmaligkeit der Inkarnation zu sein. Man könnte dem bekannten Schefflerschen Vers:

Wird Christus tausendmal zu Betlehem geboren,
und nicht in Dir: du bleibst doch ewiglich verloren

den anderen entgegensetzen:

Wär Christus tausendmal, doch damals nicht geboren,
so wär' die ganze Welt, und wir bald neu, verloren.

Gewiß gilt nicht nur das: „Christus für uns“, sondern auch das: „Christus in uns“. Aber ist damit die sich fortsetzende Inkarnation gegeben? (Der Ausdruck wird ja auch von römischer Seite auf die Kirche angewendet [cf. Moehler].) Ist das: „Christus in uns“ nicht eher ein Stück Ubiquität des Incarnatus? Soll wirklich Gott in uns, oder unsichtbar in der Kirche, geboren werden? (nb. Auch den Ver-gottungsgedanken etwa des Athanasius glaube ich anders fassen zu müssen, als S. es zu tun scheint.) Ich würde in der neuen Geburt oder in der „neuen Kreatur“ nicht sowohl ein Stück Geschichte der Inkarnation sehen als vielmehr ein Eintreten in die durch die Inkarnation bestimmte Geschichte. Die theologia crucis, die S. nachdruck- und ein-drucksvoll immer wieder in den Mittelpunkt stellt, also der „Gegen-satz“, der in dem durch Sterben zum Leben, durch Zerstörung zum geistlichen Bau Gottes liegt, braucht dadurch nicht zu kurz zu kom-men. Das Sterben mit Christo bleibt der Weg. Man mag auch vom Sterben gleich Christo sprechen. Aber es ist doch nie ein dem Sterben Christi gleichwertiges Sterben. Und ebenso bleibt das

Leben mit Christo immer ein Leben durch Christus. (Ich weiß mich hier durch R. Seebergs Studie über die „Nachfolge Christi“ — Aus Rel. u. Gesch. I 1906 S. 1 ff., bes. 18 ff. — beeinflußt.)

Demnach würde ich auch nicht in einem neuen Menschenideal die eigentliche Wende der Zeiten, das Werk Christi und den Sieg des Christentums sehen. Was vielmehr Menschen und Völker zu Einer Menschheit macht und was auch die Mission über vorhandene Einheiten wie das Imperium Romanum, wenn sie stürzen, hinausgreifen läßt — beides wird von S. stark hervorgehoben — sollte das ein Idealbild, oder meinetwegen auch gleich eine neuartige Verwirklichung von menschlichem Leben, sei es auch von religiös oder metaphysisch verstandenem, sein? Ich möchte meinen, das Sich-Zusammengehörig-Wissen und Sich-Zusammenschließen unter einer Botschaft, die von Geschehenem und Kommendem, und von Urzeit und Endzeit handelt, sei das Primäre — und Lebensideale seien nun erst möglich.

Wiederum glaube ich mich damit S. gleichsam an einer anderen Ecke anzuschließen. Wenn wir nämlich jetzt nach den drei Richtungen, die wir herausarbeiteten, den weiteren Inhalt der S.schen Ausführungen überblicken, so treffen wir unter dem ersten Gesichtspunkt, dem der Transzendenz, bei S. auf Gedanken, die bereits in unseren letzten Erörterungen mit wirksam geworden sind.

Da ist z. B. das Verhältnis von Christentum und Humanismus. In der Bedeutung, die das Christentum für die Geschichte hat, muß dies Verhältnis natürlich und mit Recht einer der wichtigsten Punkte sein. Antihumanismus und Antiidealismus ist glücklicherweise nicht S.s Sache. Denn Gottes eigentliches Werk liegt für ihn nicht im Zerstören, sondern darin, daß Gott seine Ehre verwirklicht. Als Gottes cooperatores, die aber, wie S. treffend hervorhebt, „ganz und selbst wollende Instrumente“, sind „neuer Mensch“ und „neue Mensdheit“ das „freilich nicht selbständige Ziel des geschichtlichen Lebens“ (70). Das ist, wenn wir auch Luthersche Wendungen wie: Gott will „das nach außen hin“ werden, „was er in sich ist“ (69) in diesem Zusammenhang nicht unterbringen würden, eine feine Zusammenschau von Transzendenz des Schöpfers und Würdigung des Menschen sowie seiner nicht aus des Schöpfers Hand fallenden Geschichte. Und wenn Humanismus und Mystik, mit ihrer „Entwicklung der natürlichen Anlage“ oder ihrer „Entfaltung des göttlichen Keims“, beide die Sünde „abschwächen“ und die „Wiedergeburt“ nicht kennen, so versteht man, daß das Christentum diesem allem als der „Entfaltung des ‚Menschen‘“ gegenübertritt mit dem Wort von der „Neuschöpfung ‚Adams‘“ (72), wie sich denn auch, um das im Hinblick auf unsere obige Kritik nicht zu verschweigen, das neue Menschenideal nur von Gott aus „verstehen und rechtfertigen“ lasse (64).

Vor allem aber ist es für S. das — ich würde sagen: Geheimnis der rechten Stunde —, das „irrationale“ „rechte Eingreifen in zeitliche und örtliche Gelegenheiten“, bzw. das „Ergriffenwerden von diesen Faktoren“, — also das Gegenteil zu aller „Rechnung“ — wodurch unser und alles geschichtliche Leben auf das „verborgen Schaffende“, auf Gott, weist. Denn eine Rechnung des Lebens und der Geschichte würde nie „aufgehen“ (73), auch „Anlage und Leistung“ werden nur auf dem angedeuteten Wege Geschichte und nicht weniger werden die „großen Führer“ selber nur durch „Koinzidenz von Zeit und Person“ (73). Was uns also schließlich aus dem zeitlichen Verlauf der endlichen Welt heraus auf Gott zurückweist, ist jenes „Ich bin“, von dem wir schon sprachen — (ich bin meine Zeit, würde ich zunächst sagen). S. sieht darin mit Recht, wenn auch vielleicht durch seinen „spiritualisierenden“ Standpunkt nicht ganz ungehemmt — das welt-schöpferische Wirken (aber von S. eben auf die Sphäre des „Lebendigen“ beschränkt 74) und den „Ruf Gottes an der Grenze unseres Seins“, dann erst das, was unser eigenes Ich wirklich werden läßt. Gegen den Gedanken einer Projektion menschlischer Bewußtseinsformen auf das Unendliche kehrt sich S. damit bewußt und ausdrücklich. Ich wüßte nicht, welchen Satz ich lieber unterschriebe als den Schlußsatz der ganzen Vorlesungen: „Und erst dann, wenn dies ‚Ich bin‘ in unser Bewußtsein getreten ist, ist unser Bewußtsein vollendet und fähig, von sich selbst ‚Ich bin‘ zu sagen.“ Er zeigt, daß die biblische Einheit des Schöpfers der Welt und des Herrn der Geschichte die Unruhe der ganzen geschichtsphilosophischen Erwägungen geblieben ist; und auch der begleitende Gedanke, daß nicht das „Du sollst“ und der Gegensatz von Gut und Böse (73 f. 53) von sich aus über sich hinaus führt, hat, in diesem Zusammenhange, sein biblisches und christliches Recht¹⁾ (vgl. auch S. selbst S. 64).

Von hier aus biegen wir in die zweite Linie ein und können sie, unter Würdigung dessen, was S. mit der Rezeption des Mythos anstrebt, als die Problematik des „Übergeschichtlichen“ bezeichnen. Letzterer, bekanntlich besonders von Kähler vertretene, Terminus will ja die Ewigkeit des sich offenbarenden Gottes mit der Einmaligkeit seiner Geschichts offenbarung verbunden halten. Ist dies auch nicht eigentlich der S.sche Gesichtspunkt, so ist S. doch auch nicht ohne mannigfache Berührung mit ihm. Vor allem handelt es sich um die

1) Daß „jede Konsequenz des christlichen Denkens das Böse auf den allwirksamen Gott selbst in irgendeinem Sinne zurückführen“ müsse (53), vermag ich freilich so nicht zu unterschreiben. Und den ernsten Gedanken, daß in der Unvermeidlichkeit des Bösen „die Tiefe des Lebens aufgedeckt“ sei, sähe ich am liebsten dahin fortgeführt, daß der menschheitsgeschichtliche Tatbestand der Schuld die Gefährdung der Ewigkeit jedes menschlichen Daseins bedeute.

Einheit der Menschengeschichte. Es ist in der Tat das Werk des Christentums, daß das Einswerden von Orient und Okzident — also das Werk jener Jahrhunderte, in die die „Fülle der Zeiten“ fällt — zum dauernden Besitz der Weltgeschichte wurde (22); denn das Christentum hat diesen Prozeß „entscheidend vollendet“ (ebd.). Man darf also mit S. sagen: „Dem Universalismus des Anspruchs des Christentums entspricht die Universalität seines Ursprungs“ (21).

Gewiß bezieht sich das auch auf spezifisch religionsgeschichtliche Zusammenhänge, aber die von S. nicht minder stark hervorgehobenen universalgeschichtlichen Probleme sind die bedeutsameren. Schon in dem soeben gestreiften Verhältnis von Christentum und Hellenismus ist es mit begründet, daß das Christentum die Einheit nicht nur der europäischen Geschichte verbürgt, sondern über diese hinausgreift (2). Um des Christentums willen ist es ein Irrtum, von einem Bruch zwischen Zeiten und Kulturen etwa auf Grund getrennter „Kulturseelen“ zu reden. Um seinetwillen findet verschiedenes Seelentum zueinander hinüber, und dank des Christentums kann man einen Begriff der Weltgeschichte aufstellen (62), wie denn ja die Bedeutung der Bibel (schon des Alten Testaments) für das Entstehen des Gedankens einer Menschheitsgeschichte bekannt ist und auch von S. anerkannt wird (55).

Daß in solchen Betrachtungen auch die Kirche Rußlands auftaucht — die ja inzwischen den Titel einer Märtyrerkirche gewinnt — und ihre zukünftige Bedeutung für Christentum und Weltgeschichte, falls sich der Mittelpunkt des Kulturlebens in den fernen Osten verschieben sollte, in den Gesichtskreis tritt, ist ebenso zeitgemäß wie der Hinweis auf die „geschichtsphilosophische“ Seite der christlichen Mission (6). Dürfte man gerade an dieser Stelle den sog. Absolutheitsgedanken (also die Unüberholbarkeit der Offenbarung) mehr, als es bei S. geschieht, auf den der geschichtlichen Einmaligkeit und Geschlossenheit der biblischen Geschichte stützen — die Offenbarung ist ja Geschichte —, so läßt sich die Missionsparole: Nicht etwa Propaganda europäischer Frömmigkeitstypen, sondern „neues Christentum in neuen Volkskirchen“ (62) voll unterschreiben. Man hätte dann auch das Korrektiv für den Gedanken, daß die Mission für die „stets lebendige Umdeutung der christlichen Religion“ (63) zu sorgen habe, und könnte seinen Wahrheitsgehalt mitnehmen.

Daß S. den eschatologischen Ausblick des der Bibel entstammenden Glaubens an eine Menschheitsgeschichte stehen lassen will, wissen wir schon. Es ist dankenswert, daß dabei das Moment des zeitlich Kommenden, Dereinstigen „nicht angetastet und nicht umgedeutet werden soll in den Ewigkeitsgehalt einer jeden Epoche“ (68). Hier kämpft also wieder das Moment der Transzendenz darum, das Vor- bzw. Nachwort zu wesentlichen Gedankenreihen zu behaupten,

und wir können S. nur folgen, wenn er sagt: „Nur dann, wenn das Transzendentale normgebend in das Werk eingegriffen hat und der einst wieder eingreifen wird, kann Geschichte im eigentlichen Sinne gesehen werden“ (55).

Wir kommen zum Dritten und Letzten, zu der geschichtlichen Wirklichkeit selber, die da „gesehen werden“ soll. Aber wirklich gesehen wird doch immer nur Gottes „Mummerei“ und „Puppenspiel“ (28). Die Geschichte ist nicht die „Selbstentfaltung Gottes“ (ebd.). „Die Fortschrittsidee ist zu eng für die Geschichte“ (52), und an der „Verfallsidee“²⁾, deren sich außer der „mystisch-asketischen Frömmigkeit“ auch alle Reformer, echte wie falsche, als des Schlüssels für die Kirchen geschichte bedienen (57), ist viel Wahres. Aber es gilt für alle Geschichte: Gott „baut in der Vernichtung auf“ (28). Nur die Religion wird den Geheimnissen der Geschichte gerecht, das zieht sich durch S.s ganze Ausführungen. Davon darf der ernste Historiker, der vor dem „Irrationalen“, dem scheinbaren Widersinn, dem Vergebliebenen, Blinden und Zufälligen, die Augen nicht zumacht, nicht lassen. Das „Widdersynnische“ (67) ist Gottes Domäne. Und wo der „verborgene Gott“ die Weltgeschichte führt, da kann „das Glück“ nicht „der Boden“ sein, auf dem sie sprießt. Daß das Böse bei dem allem eine beherrschende Rolle (66) spielt, gerade auch indem es Vernunft und Kultur dabei in Dienst nimmt und sich durch sie und in ihnen verkleidet und verfestigt (27 f.), verschweigt S. nicht. Daß sich nicht alles daraus erklären könne, wissen wir bereits; die Bewegung in der Geschichte röhrt letzten Endes daher, daß das Zeitliche und Endliche Geist werden soll. „Die Geistwerdung des zeitlichen und darum lebendigen Seins, das ist die Geschichte“ (54), und schon so birgt sie Vergehen und Neuwerden, Sterben und Leben in sich.

Ich weiß nicht, ob hier die Gedanken S.s völlig in sich ausgeglichen sind. Aber wer könnte sich als „fertig“ in dieser Frage ansehen? Vielleicht meint S. es so, daß ohne das Böse der Herr jenes Werdens nicht der Verbogene zu sein brauchte. Aber ich lasse das offen. — Jedenfalls, daß die Geschichte nicht in Aufbau und Katastrophe, Hinstellen und Zerschlagen, eine Art Rhythmus feiert, daß vielmehr trotz des Bösen das Reich kommt und daß an einer Sinnverwirklichung des geschichtlichen Lebens (51) festgehalten werden muß, das röhrt von der eben genannten eigentlichen Aufgabe der Geschichte her und ist der Gottesglaube in der Verbogenheitsthese (27).

Noch einmal! Mitten in die Geschichte gehört die Religion hinein. Deshalb empfindet S. auch mit aller Deutlichkeit seinen direkten Gegensatz gegen die positivistische Theorie, die zwar die Religion an

2) Seeberg hat darüber in seinem Werk über Gottfried Arnold bekanntlich ausführlich gehandelt.

den Anfang alles menschlichen Geschehens stellt und mit vollen Händen alle Kulturkeime zunächst einmal in sie einhüllt, diese Keime dann aber in der Entfaltung sich säkularisieren und die Religion durch sie überwunden werden läßt (59 ff.). Es ist ja bekannt genug, wie wirksam und verbreitet auch in der heutigen Religionsforschung, man denke etwa an Frazers „Goldenens Zweig“, diese These noch ist.

Dies Glaubensmoment in der Verbogenheitsthese läßt nun aber jenes Töten und Lebendigmachen, Zerstören und Aufbauen in der Geschichte verstehen als ein Geformt- und Umgestaltetwerden. Auf die Kirchengeschichte bezogen bekommt dadurch neben der „Verfallsidie“ auch die „traditionalistische“ Idee ein gewisses Recht. Das Zerbrechen bedeutet kein Abbrechen des Werkes Gottes. Auch das Neugewordene enthält viel umgedeutetes Altes. An Denkweisen, Urteilsmaßstäbe, aber auch an Glaubensstandpunkte ist hier zu erinnern. S. hat bei Luthers wirklichem und scharfem Gegensatz gegen die Scholastik auf das „produktive Mißverstehen“ mittelalterlicher Begriffe vielfach aufmerksam gemacht (52), und er hebt sehr fein hervor, daß, wenn aus heißen Geisteskämpfen — man denke an die Dogmengeschichte — nur die scheinbar tote Formel bleibt, aus dieser, wie aus dem getrockneten Samen, neues, aber hier eben andersartiges Leben wachsen kann (ebd.).

Und wie steht es nun schließlich mit der Offenbarung des verborgenen Gottes? Nun, sie ist, wie man nach allem Vorherigen erwarten muß, für S. der Verbogenheit eingeordnet. Gott wirkt alles allein und „ist“, wie S. sagt, „alles Lebendige“. Aber er ist nicht „in allem Lebendigen für uns da“. Nur wo sein „deutendes Wort“ uns das sagt, „und wo sein Wille die für uns aufnehmbare Begrenzung seines Lebens gewollt hat“, zeigt er sich uns. So bekommen „Wort“ und „Heilsgeschichte“ ihre Stelle (29).

Das ist richtig. Offenbarung ist ein Eingehen auf unser menschliches Dasein und ein Eingehen in irdische Zeit. Man kann also sagen, daß sie „Selbstbegrenzung“ sei. Aber hier kommt zum Schluß doch noch einmal dieselbe Differenz zum Vorschein, die uns schon mehrfach beschäftigte. Gewiß ist Offenbarung Selbstbegrenzung. Aber das ist doch nur ihr Hebel, oder auch ihre Einfassung. Offenbarend aber ist der eingefasste Stein oder das Bild selbst, bzw. der Vorgang, der da geschieht. Gewiß ist Offenbarung ein Hervortreten aus der Verbogenheit. Aber der Hervortretende selbst ist die Offenbarung. Und darauf, daß sein Antlitz dasselbe bleibt, auch wenn es sich verbirgt, darauf kommt es an. S. wird antworten, diese Anschauung entspreche etwa der späteren Fassung der Lutherschen Verbogenheitslehre in *De servo arbitrio*. S. hat das in seinem Buche „Luthers Gottesanschauung“ I 1929 ausführlicher begründet. Ich muß es jetzt unerörtert lassen. Aber in systematischer Hinsicht liegt mir an

der These, daß wir von Gottes Verborgenheit nichts wüßten, wenn wir ihn nicht aus seiner Offenbarung kennennten. Wir finden eben die Züge dessen, den wir kennen, dort nicht, wo wir sie gerne finden möchten. Und wiederum sollen wir an Gottes Offenbarung ablesen lernen, warum er Grund hat, sich zu verbergen.

So treten Offenbarung und Glaube einander gegenüber. Der Glaube gehört dorthin, wo die Verhüllung herrscht. In der Welt des geschichtlichen Lebens, über dessen Stehen unter der Gegensätzlichkeit und dem Zeichen des Kreuzes S. so viel Treffendes gesagt hat, ist der Glaube angewiesen zu wohnen und zu kämpfen. Sein Kampf aber besteht m. E. nicht eigentlich darin, in und hinter dem gegensätzlichen Erfahrbaren und Sichtbaren Gottes Wirken und Wege zu „ahnern“ (vgl. etwa S. 65), sondern den offenbaren Gott aus der verdunkelten Welt heraus zu ergreifen und ihn in sie hineinzuglauben. Ich gebe gern zu, daß dieses Glauben überall, wo es zugleich ein Deuten, etwa von Zeitereignissen, Geschichtszusammenhängen und Lebensführungen, sein will, ein Ahnen bleiben muß. Aber Subjekt dieses Ahnens ist der Glaube, der die Offenbarung vor Augen hat, um nicht zu sagen: besitzt. Oder darf ich es so ausdrücken?: Gott hat sich doch erst verborgen, er war es nicht von Anfang an. Der Glaube holt ihn nicht aus seiner Verborgenheit ans Licht der Offenbarung, sondern er kennt den, der hier verborgen ist.

Daher nun auch das Abgeschlossensein der Offenbarung. Sehr richtig weist S. (s. o.) darauf hin, daß die Bescheidung, den überall wirk samen Gott nicht überall gleichsam stellen zu wollen, wo es uns paßt..., daß also der Glaube ihn allein dort zu haben, wo er sich finden lassen will, im Begriff der Offenbarung mitgemeint sind. Ge wiß! Aber dort hat der Glaube nun auch Gott ganz. Sein Eingehen auf uns ist *sein* (Gottes) eigenes Eingehen, also nicht ein Sich Ver wandeln oder Verkleiden, wobei er anders werden könnte als er ist, sondern sein Eintreten bei uns und sein Eingreifen. Er selbst, ja seine Selbsttheit, ist es, die wir in der Inkarnation haben. Denn die Inkarnation geschah ja nicht gleichsam eines schönen Tages, sondern in der Fülle der Zeiten, durch welche die Zeit erst Eine, erst Geschichte wird. Daher eignet Gottes Offenbarung die Vollendung einer abgeschlossenen Geschichte. Was weiter geht, ist nicht die Inkarnation, sondern der Glaube. In seiner unabgeschlossenen Geschichte stehen wir auch heute noch.

Von dem Sich-Selber-Deuten alles dessen, was Geschichte sein will, ging S. aus. Von dem Hineingehören des Historikers, des Geschichte verstehenden Menschen überhaupt, in die Geschichte und damit in Eine Zeit zusammen mit allem dem, was sich selber deutet, sprach er dann sogleich, und mit dem „Ich bin“, also mit dem Innenerwerden unserer eigenen Wirklichkeit in der Zeit, schloß er. Auf

diesem Wege aber lag die Religion, lag die Transzendenz der Offenbarung und lag der christliche Glaube, der von Gottes Offenbarung in der Geschichte weiß. Dem Christentum kann nur eine Theologie der Geschichte eignen. Das ist ein gemeinsamer Boden, auf dem dann theologische Übereinstimmung und Auseinandersetzung sich gegenseitig verschlingen mögen. Wo Offenbarung und Geschichte zusammengehören, bleibt die Wahrheitsfrage die Unruhe der theologischen Forschung.

Literarische Anzeigen und Berichte*)

Die Literatur des Augustana-Gedächtnisjahres.

Von Heinrich Bornkamm, Gießen.

Nachdem sich die Flut der Jubiläumsliteratur verlaufen hat, ist es Zeit, nach ihrem wissenschaftlichen Ergebnis zu fragen. Ich beschränke mich dabei auf die Probleme, die das Bekenntnis selbst aufgibt; einiges wenige zur Geschichte des Reichstages wird gesondert angezeigt werden.

Die Bemühungen um den Text des Bekenntnisses verdienen das erste Wort. Auf meinen eigenen Versuch einer kritischen Ausgabe¹⁾ brauche ich hier nach der Anzeige Hirsch's in dieser Zeitschrift Bd. 49 S. 468 ff. nicht mehr einzugehen. Zu den 50 Handschriften aus dem Jahr 1530, die bis zum Erscheinen meiner Ausgabe erschlossen werden konnten, ist jetzt noch hinzuzufügen, daß Joh. Ficker zwei weitere Exemplare gefunden hat, die notariell beglaubigte Abschriften des lateinischen Originals darstellen sollen²⁾. Sie gehen nach F. im wesentlichen mit der von mir im Gegensatz zu Tschackert zugrunde gelegten Handschriftengruppe. Sobald die angekündigte Ausgabe dieser Texte durch F. erschienen ist, werde ich die noch ausstehenden Handschriftenuntersuchungen zu meiner Ausgabe vorlegen.

Wie für den endgültigen Text, so stehen wir auch für seine Vorgeschichte heute auf einem unvergleichlich sichereren Boden als vor 2—3 Jahrzehnten. Eine Reihe glücklicher Funde haben uns, wenn auch noch einige Wünsche unerfüllt sind, wichtige Stufen aus der Entwicklung des Textes erschlossen. Das letzte Glied der Kette liegt uns heute vor: die am 15. Juni nach Nürnberg gesandte deutsche Fassung. Der verdiente Aug.-Forscher Willh. Gushima fand sie im Nachlaß des Nürnberger Ratskonsulenten Christoph Scheurl. Er hat im Theol. Lit. Bl. 1925, Sp. 209 ff. darüber berichtet und im Anhang zur 12. Aufl. von Müllers Symbol. Büchern 1928 S. 788 a ff. einige Les-

*) Die Schriftleitung bittet, ihr Bemühen um möglichst umfassende Berichterstattung durch Einsendung von Büchern und Sonderdrucken an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16, zu unterstützen.

1) Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1930. 2 Bde. LXVI, 1218 S. geb. Mk. 20.—.

2) Die Eigenart des Augsburgischen Bekenntnisses. Max Niemeyer, Halle 1930. S. 51.

arten daraus mitgeteilt. Befremdet nimmt man darum die prächtige Mappe zur Hand, in der J. Ficker im Auftrage der Gesellschaft der Freunde der Universität Halle-Wittenberg den Fund Gußmanns der Öffentlichkeit vorlegt³⁾. Er gibt keinerlei Begründung des Sachverhaltes, und Gußmann hat Theol. Lit. Bl. 1931 Sp. 58 ausdrücklich erklärt, daß die Veröffentlichung ohne sein Wissen geschehen ist, und seine Priorität mit Recht betont. Die Forschung wird seinen Namen mit der Handschrift im Gedächtnis verbunden halten. Schon aus Gußmanns Veröffentlichungen war die überraschende Tatsache deutlich geworden, daß nach Erweis dieser Handschrift der deutsche Text 10 Tage vor der Übergabe schon so gut wie fertig war. Zwar fehlen noch Vorrede, Schluß und Unterschriften, aber am Wortlaut ist wenig geändert worden, und dann mehr stilistisch als sachlich. F. hält sie für die aus Augsburg übersandte Abschrift, hinter der er den diktierenden Justus Jonas hören möchte, Gußmann, Theol. Lit. Bl. 1931, 59 f. für eine in der Nürnberger Kanzlei angefertigte Kopie. Ich will das nicht entscheiden. In jedem Falle aber ist dem Schreiber mit der pomposen Wiedergabe seiner leicht lesbaren Handschrift zu viel Ehre angetan worden. Unter den Abschriften des fertigen Textes hätten eine ganze Reihe, namentlich eine der stark verbesserten, diese öffentliche Vorstellung viel eher verdient. Trotzdem muß man für die Lichtdrucktafeln dankbar sein, da leider die Umschrift recht fehlerhaft ist. Ich merke folgende gröbere Fehler an. 1 a, Z. 4 'selben' ist korr. aus 'selbygen'. 1 a, 7 l. 'schopffer' st. 'schoffer'. 1 a, 19 darf [werden] nicht ergänzt werden, es fehlt wie in Sp und D 2. (Ich benutze die Sigel meiner Ausgabe, ohne die Fraktur hier wiedergeben zu können.) 1 a, 24 hinter 'Gottes' ist 'Zorn' gestr. 1 b, 5 l. 'wer' st. 'war'. 1 b, 7 hinter 'Item' ist 'es wird' gestr. 2 a, 15 l. 'warer' st. des verschriebenen 'worer'. 2 a, 17 l. 'nit not' st. 'not'. 2 b, 27 fehlt die Artikelzahl 15. 3 a, 4 l. 'sterckenn' st. 'stercket'. 4 a, 31 l. 'mere' st. 'mern', 32 'leret' st. 'lernt'. 7 a, 10 l. 'onn' st. 'einn'. 7 b, 2 l. 'hart gesetzt' st. 'fortgesetzt' (!) 8 a, 7 'von' steht über d. Z. (von anderer Hand?). 8 b, 32 l. 'des' st. 'das'. 10 a, 17 l. 'der' st. 'des'. 10 a, 26 ist 'diese' st. 'die' zu ergänzen, 27 l. 'rei[chen]' st. 'reiden[en]'. 11 a, 17 ist 'gesetzten' doch natürlich Partizip und nicht soviel wie 'Gesetzen'; ebenda ist wohl 'etc.' zu ergänzen. 11 b, 21 muß 'da' st. 'das' stehen bleiben, so lesen alle Hdschr. 12 a, 33 'tzu bedenken wie' ist von

3) Die Augsburgische Konfession in ihrer ersten Gestalt als gemeinsames Bekenntnis deutscher Reichsstände. Zum 25. Juni 1930 in Lichtdrucktafeln herausg. (Schriften der Gesellschaft der Freunde der Universität Halle-Wittenberg, II). Gebauer-Schwetschke, Halle 1930. Mk. 36.—. Bei der Korrektur kann ich noch auf Schornbaums Liste von Verbesserungen und seine Vermutung über den Schreiber Z. bayr. K.G. 1931, S. 117 f. verweisen.

2. Hand über d. Z. geschrieben, vor 'es' ist 'lere' gestr.; 55 ergänze 'Augus[tini]' st. 'Augus[tins]'. 12 b, 25 ist der sinnwidrige Verbindungsstrich hinter 'pfarrherr' zu str.; letzte Zeile des Apparats l. 33 st. 30. 13 b, 21 fehlt 'etc. etc.' 14 a, 2 ist natürlich 'werden' in 'wenden' zu verbessern. 14 a, 25 l. 'gelubten' st. 'geluben'. 15 a, 4 l. 'sie' st. 'so'. 15 b, 4 'nach der' ist gestr., man hält es so für F.s Einfügung. 15 b, 30 l. 'gewalt ampt' (potestatis officia) st. 'gewaltampt'. 17 a, 7 l. 'inen' st. 'man'; hinter 'geben' fehlt das 'sei' der Hschr. 17 a, 25 wird 'ausgereitet' (= ausgereutet) der Hschr. als 'ausgebreitet' verstanden! 18 a, 18 l. 'solchen' st. 'solcher'. 18 b, 7 'das' vor 'durch' ist gestr.. Der wissenschaftlich Arbeitende darf sich also allein an die Lichtdrucktafeln halten.

Wenn wir für die Geschichte des Aug.-Textes selbst nun zu ziemlich festen Ergebnissen gekommen sind, bleiben für die Quellen der Aug. noch einige Fragen offen. Unter ihren unmittelbaren Vorlagen machen die Torgauer Artikel immer wieder Not. Noch weiß man nicht genau, woraus sie eigentlich bestehen. Nach längeren Verhandlungen hatte Brieger 1890 (Kirchengeschichtl. Studien für H. Reuter S. 267—320) aus den sechs Aktenstücken in Förstemanns Urkundenbuch zu d. Gesch. d. Reichst. zu Augsb. I (1853) 66—108 eines (A) als die Torg. Art. herausgeschält, aber neuerdings hat Gußmann (Quellen und Forschungen z. Gesch. d. Augsb. Glaubensbek. I, 1. 1911. S. 89—101) Zweifel daran geäußert und in einem anderen dieser Gutachten (E) die Artikel gesucht. Nun hat an einer versteckten Stelle Joh. v. Walter die Frage noch einmal aufgenommen⁴⁾. Er schaltet zwar das von Gußmann herausgezogene Stück mit Redt wieder aus, ist aber von seinen kritischen Ausführungen überzeugt. Also kommen beide Texte für ihn als Torg. Art. nicht in Frage. Er vermutet sie vielmehr in zwei bisher nicht in den Kreis der Betrachtung gezogenen Gutachten, einem Melanchthons (Förstemann I 192—197) und einem, wie er annimmt, nur als Bruchstück erhaltenen Luthers (ebenda 197—199). Die Beweisführung v. W.s hat mich nicht überzeugt. Doch ist mir die Auseinandersetzung damit beim Schreiben zu ausführlich geraten, als daß ich sie in diesem Rahmen bringen könnte; ich werde es an anderer Stelle tun. Erwiesen scheint mir nur die frühere Datierung des Melanchthongutachtens. Dagegen setzen die beiden Stücke konkrete Fragen voraus, die mit dem Auftrage des Kurfürsten vom 14. März nicht ineingesetzt werden können. Ich halte es nach wie vor mit Brieger für wahrscheinlich, daß wir in dem großen, den Erfordernissen der Lage doch am genauesten von allen entsprechenden Gutachten A die Torg. Art. besitzen; zum mindesten

4) Was sind die Torgauer Artikel? (Festschrift aus Anlaß d. 50j. Bestehens der Th. V. Coburgia zu Göttingen 1930. S. 55—50).

ihren sachlichen Gehalt in einer vielleicht überarbeiteten Form. Aber selbst hierfür erscheinen mir v. W.s Gründe schwach. Immerhin haben seine und Gußmanns Ausführungen das Verdienst, den Begriff der Torg. Art. etwas aufgelockert zu haben. Da A ein Werk Melanchthons ist, kann es sehr wohl noch andere Gutachten gegeben haben, die mit nach Torgau gingen. Und ebenso werden auch andere Fragen des Kurfürsten zu beantworten gewesen sein, wie es die von v. W. herangezogenen Stücke zeigen. Die gleiche These hat von Walter noch einmal ausführlich vorgetragen und erweitert zu einer breiten Darstellung von Luther und Melanchthon während des Augsburger Reichstages⁵⁾. Vieles davon hat freilich neben v. Schuberts prachtvoller Schilderung von Luther auf der Coburg (Luther-Jahrbuch XIII. 1930 S. 109—161) und v. W.s eigener verdienstlicher Geschichte des Reichstages (ebd. S. 1—90) keinen rechten Platz mehr. Soweit v. W. Besonderes sagt, ist es aus seinen früheren Abhandlungen schon bekannt. Einen eigenartigen Versuch, Luthers Äußerungen über die Aug. auf den Doppelsinn von confessio (Akt und Urkunde) zu verteilen (S. 53 f.), der dem gesamten Material gegenüber undurchführbar ist, gibt er selbst wieder auf. Die von Mathesius berichtete Szene (S. 25) hat sich übrigens erst auf der Rückreise abgespielt.

Stellt man die Frage nach den Vorlagen der Augustana recht, so erhebt sich dahinter eine Quellenfrage viel höherer Ordnung: nach dem sachlichen Verhältnis des Bekentnisses zur Theologie Luthers. Diese Frage ist zwischenein in den theologischen Untersuchungen des Jubiläumsjahres zwangsläufig immer wieder berührt worden. Sie wäre es wert gewesen, von einem Kundigeren ergriffen zu werden, als es ein Anfänger wie W. E. Nagel⁶⁾ sein kann. Denn sie enthält ihre großen Schwierigkeiten, da sie quer durch Luthers Theologie hindurchführt. N. untersucht zuerst den direkten Einfluß Luthers. Man darf dieses erste Drittel des Buches ruhig überschlagen. Denn es enthält nichts als einige oberflächliche Inhaltsangaben der verschiedenen Vorstufen der Aug., wobei N. die feineren Fragen ihres Verhältnisses zueinander gar nicht aufgegangen sind und er sich leider auch den besten Führer dafür, Wernle, Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren I (1918) S. 268—304 hat entgehen lassen. Und wo er auf eine wirkliche Frage stößt, wie es nämlich mit der Theologie Melanchthons in der Zeit unmittelbar vor der Aug.-Arbeit steht, fehlen ihm die Kennt-

5) Bertelsmann, Gütersloh 1931. 77 S. Mk. 2.50.

6) William Ernst Nagel, Luthers Anteil an der Confessio Augustana. Eine historische Untersuchung. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, hersg. von A. Schlatter u. W. Lüttgert, 34. Bd. 1. Heft.) Bertelsmann Gütersloh 1930. 184 S. Mk. 5.—.

nisse, zum mindesten auch wieder der Literatur (der Arbeiten O. Ritschls), um etwas daraus zu machen. Etwas mehr gewinnt man aus dem Hauptteil der Arbeit, der die Artikel der Aug. einzeln durchgeht. Es werden jedesmal folgende Fragen gestellt: Das Verhältnis des deutschen und lateinischen Textes, die Beziehungen zu den Vorformen, das Verhältnis zu Luther. Keine dieser Fragen ist ausreichend beantwortet. Es wäre besser gewesen, der Verf. hätte seine Kräfte auf eine gesammelt. Für den Vergleich mit Luther wird man einige Einzelhinweise gern aufnehmen (z. B. auf das Ordinationszeugnis Enders 7, 131) und anerkennen, daß eine Reihe der Unterschiede von Luther richtig zur Sprache gebracht sind: Verdammnis der ungetauften Kinder (S. 103), zweideutige Stellung zur Transsubstantiation (108 f.), Buße als Sakrament (114 f.), Rechtfertigung als Gewissenstrost (S. 147 f., hier hätte die Umformung des Art. 20 in der deutschen Ed. princ. herangezogen werden müssen). Dagegen befriedigt die Untersuchung der eigentlich schwierigen Punkte nicht. Die Ausführungen über die Rechtfertigung sind dürftig. Die antiprädestinatianische Äußerung Melanchthons läßt sich nicht auf die Apologie beschränken (S. 86). Die Ausführungen über die Kirchenlehre wandeln ahnungslos über alle Schwierigkeiten. Diese großen Fragen hätten etwas mehr Arbeit verdient, statt daß schematisch auch an den selbstverständlichsten Punkten die Übereinstimmung mit Luther breit bewiesen wurde.

Die Frage nach dem Verhältnis der Aug. zur Theologie Luthers hat sich auch die umfangreichste und wichtigste theologische Veröffentlichung des Gedenkjahres dauernd gestellt: Karl Thiemes⁷⁾ Buch, das das Bekenntnis und Luthers Katechismus gleichzeitig untersucht. Es kennzeichnet sich deutlich als Zusammenfassung eines großen Teils der Lebensarbeit des Verf., nimmt daher in häufigen Selbstzitaten und reichlicher Polemik schon früher von ihm erörterte Fragen auf und bietet oft Ausführungen zur Theologie Luthers, die über den engen Rahmen des Themas hinausreichen und nicht übersehen werden dürfen. Th. greift nur einige Gegenstände heraus, sie lassen sich frei zu drei Gruppen zusammenfassen:

1. Fragen der Rechtfertigung. Th.s exegetisches Hauptanliegen ist es, die Formel „per fidem“ verständlich zu machen als Realisierung der im Wort verheißenen göttlichen Objektivitäten durch den Glauben (S. 92). Soweit darüber ernsthafter Streit war, hat die Untersuchung zweifellos das Verdienst, das durch umfassendes Material sicherzustellen. Aber ich muß gestehen, daß mir damit die Probleme der Rechtfertigungslehre der Aug. noch nicht entscheidend gefördert

⁷⁾ Karl Thieme, Die Augsb. Konfession und Luthers Katechismen auf theologische Gegenwartswerte untersucht. XVI, 272 S. A. Töpelmann, Gießen, 1930. Mk. 15.—, geb. Mk. 15.—.

zu sein scheinen. Die Frage, ob die Aug. den vollen Sinn von Luthers Rechtfertigungslehre wiedergibt, ist weder in ganzer Schärfe gestellt noch unzweideutig beantwortet. Denn auch Th. tritt Holl bei, daß Melanchthon von dem „Christus in uns“ Luthers (S. 83) nicht genügend gewußt habe (S. 85), und bringt zum Schluß beträchtliche Einschränkungen (S. 96). Und doch ist die Frage der Verkürzung der Rechtfertigungslehre bei Melanchthon nirgends im ganzen aufgerollt. Nur von ihr aus, und zwar nicht allein mit den Mitteln der Aug., läßt sich dann auch der andere Einwand Holls gegen die melanchthonische Lehre behandeln, daß in ihr letzten Endes der Glaube verdienstlichen Charakter bekomme. Der Begriff des Christuserlebnisses, mit dem Th. an dieser entscheidenden Stelle Luther und Melanchthon zusammenzuschließen trachtet (S. 83 ff.), ist schwerlich geeignet, Licht in diese nicht voll geklärte Verwicklung zu bringen. Auch von der zweiten Th. besonders wichtigen dogmatischen Formulierung, der Scheidung zwischen Rechtfertigung allein durch den Glauben und Erlösung allein durch Christus, gegen die sich schon Frh. v. Pechmann mit unwiderleglichem Recht gewandt hat (S. 67¹), bezweifle ich, ob die Forschung sie übernehmen wird. — 2. Luthers Stellung zum alten Dogma und den alten Bekenntnissen. Man darf als Einleitung zu diesem Th. seit langem interessierenden Thema die sehr zutreffende Auseinandersetzung mit Wobbermin u. a. über Gott und Glaube (Kap. 5) hinzurechnen. Denn sie wehrt das schwere Mißverständnis einer „kopernikanischen“ Subjektivierung des Glaubensbegriffs bei Luther ab und gibt die Unterlage, das Verhältnis Luthers zu den „objektiven Dogmen“ (Kap. 7) enger darzustellen, als es in der Fortwirkung A. Ritschls geschah; zweifellos mit Recht. Ist damit bewiesen, daß Luther das alte Dogma nicht „ungeprüft“, „unverdaut“ oder „ungepflegt“ (wie Th. S. 145 aus der Literatur zusammenstellt) übernommen hat, so doch in den weiteren Ausführungen keineswegs die andere Seite der Sache, daß er es nicht mit besonderen Anliegen ergriffen, ja fortgebildet habe (freilich nicht in Richtung auf Wobbermins trinitarischen Monotheismus, den Th. wiederum mit Recht ablehnt). Man kann doch nicht ernsthaft allein mit dem Athanasianum die Trinitätslehre Luthers (S. 161) decken wollen. Es ist kein Zufall, daß man sich bei ihm gleichzeitig an Modalismus und Subordinationismus erinnert fühlt. Über das Verhältnis des Athanasius zur Lutherschen Christologie drückt sich Th. selbst schon zweifelhafter aus (S. 185, 189 f.). Im Gegensatz zu Th.s Ausführungen, in denen er sich mit bemerkenswerter historischer Ehrlichkeit seinen betonten Neuprotestantismus geschichtlich schwer macht, wäre die dringlichste Aufgabe, die innere Umdeutung des alten Dogmas bei Luther zu zeigen; ganz im Sinne der von Th. selbst (S. 188 f.) angeführten Gedanken Kattenbuschs, mit denen mir seine Stellung schwer vereinbar

scheint. Damit ist auch seine Bestreitung der These Hirschs widerlegt, daß es eine der evang. und der kath. Kirche gemeinsame Gotteslehre und Christologie nicht gebe (S. 179 ff.), auch keine „formale“, wenn man darunter mehr versteht als Gemeinsamkeit der Vokabeln. Es ist dabei wohl zu scheiden, wie Luther selbst diese Fragen sah und wie sie dem heutigen dogmengeschichtlichen und theologischen Denken erscheinen. Th. hat das auch bei dem Verhältnis Luthers zu den alten Symbolen nicht beachtet (Kap. 6). In der Auseinandersetzung mit v. Schuberts und Hirschs Kritik an ihnen legt er kräftig reformato-rische Gedanken in sie ein, widerlegt sich aber zur Hälfte dogmengeschichtlich selbst (Luther habe die Symbole „unhistorisch idealisiert“, S. 135) und stützt sich zur anderen Hälfte auf die fragwürdige Hypothese eines „Urapostolikum“ mit 1. Kor. 15, 3, die doch das Verständnis der Sündenvergebung als Taufe im Apostolikum, soweit es mit einiger Sicherheit historisch faßbar ist, nicht erschüttern kann. — 3. Kirche. Die eindringenden Darlegungen von Kap. 8 sind der sorgsamste und stoffreichste Lösungsversuch, den wir heute zu den bekannten Schwierigkeiten von Art. VII haben. Th. bringt zunächst die Sohmsche Grundauffassung über die Definition der Kirche in der Aug. wieder zu Ehren gegenüber der Verkürzung bei R. Seeberg und namentlich Allwohn, es sei einfach die sichtbare Kirche gemeint, weist dann aber auch die Spiritualisierung bei Sohm zurück. „Die Reformatoren haben weder über die Schriftgemäßheit des lebendigen Wortes so frei wie Sohm gedacht — noch über das Bekenntnis nur so juristisch wie er“ (S. 241). Ich kann, ohne mich auf alle Formulierungen Th.s festlegen zu wollen, der Grundlinienführung ganz zustimmen, nur das Endergebnis erweckt mir Bedenken. Th. scheint den Kirchenbegriff der Augustana für eine vollgültige Wiedergabe des Lutherschen zu halten. Das hat mich auch nach seiner Deutung nicht überzeugt. Er versteht die Kirche der Aug. als „unsichtbar-sichtbar“, und zwar „sichtbar — weil Bekenntniskirche“. Diese Formeln sind nicht sehr scharf und wären für Luther nur zutreffend, wenn Th. Bekenntnis und Glaube als Synonyme ansähe. Eine sichtbare Abgrenzung der Kirche durch ihren Bekenntnisstand gibt es, wie ich glaube, bei Luther nicht. Bei dem, was er unter Sichtbarkeit versteht, muß man sich stets an seine seltsame Ortsbestimmung „in dieser Christenheit und wo sie ist“ oder an seine paradoxe Aussage: ecclesia ... apparel visibilis ... sed tamen ... nemo eam videt (Disput. Drews S. 642, bei Th. S. 225) erinnern. So richtig die Betonung der reinen Lehre auch für Luther ist, so hat Th. sich doch zu wenig gegen den Begriff des 19. Jh. von Bekenntniskirche abgegrenzt; das zeigt auch seine Auseinandersetzung mit Holl (S. 15 ff.). Er hat die Aug. auch deshalb zu nahe an Luther herangerückt, weil er seltsamerweise Art. VIII gar nicht herangezogen (über die hypocritae et mali fehlt jede Ausführung) und die

Tonverschiebung nicht beachtet hat, die hier beginnt und durch die späteren Äußerungen Melanchthons hindurch wächst⁸⁾). Ich bin im Gegensatz zu Th. mit Kattenbusch (Dtsch. Pfarrerblatt 1930 Nr. 25) der Meinung, daß die Aug. Luthers Anschauung nur verworren widergibt. — Auf wichtige Einzelheiten zur Bibelfrage (S. 20 ff.), den Exkurs über den mit der Transsubstantiation spielenden Abendmahlssartikel u. a. kann ich nur noch hinweisen. Auch wenn die Ergebnisse des Buches sich z. T. nicht bewähren, bleiben die außerordentlich sorgfältigen, von reichster Stoff- und Literaturkenntnis getragenen Erörterungen doch eine Fundgrube für die künftige Auslegung des Bekennnisses.

Unter den Problemen des Kirchenbegriffs hat Thieme das der Oekumenizität der Aug. mehrfach beschäftigt. Seine vornehmlich an der ökumenischen Verwendbarkeit der Aug.-Formeln interessierten Ausführungen finden eine Ergänzung in einem Aufsatze von Wilh. Maurer, Oekumenizität und Partikularismus in der protestantischen Bekenntnisentwicklung⁹⁾. Er hängt nur lose mit der Aug. zusammen, da M. auf den Inhalt der Bekenntnisse nicht ein geht, sondern die geschichtlichen Tendenzen und Wirkungen der Bekenntnisbildung und die grundsätzlichen Anschauungen der Reformatoren über das Bekenntnis zeichnet. Vor allem für die Konkordienbildung der 30er Jahre ist eine nützliche Übersicht gegeben; schade, daß sie nicht über die Ausgleichsverhandlungen und die Interimsformeln bis zu den ersten Territorialsymbolen und den für das Tridentinum bestimmten Bekenntnissen — fast alles diente ja geradezu dem Unionsthema —, erweitert worden ist. Als Typen werden dann kurz skizziert: Luthers freie Auffassung des Bekenntnisses als Zeugnisswort, Melanchthons stärkere Betonung der Rechtsgeltung, seine Bedeutung für ein bewußt partikulares protestantisches Einheitsbekenntnis und Bucers ökumenische Weite. Die Darstellung Luthers ist etwas spiritualistisch verkürzt und durch den Begriff des Partikularen belastet, der strenggenommen auf die Reformatoren überhaupt nicht anwendbar ist. Denn sie wußten sich als allgemeine christliche Kirche gegenüber dem antichristlichen Papsttum.

Da wir den so nötigen ausführlichen Kommentar zur Aug. auch in Thiemes anders gemeintem Buch nicht erhalten haben, sei noch kurz auf die theologische Würdigung des Bekenntnisses durch R u d. Hermann¹⁰⁾ verwiesen. Auch sie ist nicht als vollständige historische

8) Ich darf hier auf die kurzen Andeutungen über dieses Abgleiten Melanchthons in meinem kleinen Aufsatz „Die Kirche in der Augustana“ (Monatsschr. f. Pastoraltheol. 1930, S. 191 ff.) verweisen.

9) Marburger Theologische Studien (Rudolf Otto-Festgruß) II. Leopold Klotz Verlag Gotha 1931. S. 12—45.

10) Luther-Jahrbuch 1930. Chr. Kaiser Verlag, München 1930. S. 162 bis 214.

Erläuterung gemeint, sondern richtet sich, zerstreute Ausführungen der Aug. geschickt verbindend, auf die großen Hauptfragen und will dem Gegenwartsverständnis dienen. H. hat sich dazu die Belebung durch die einzigartige protestantisch-katholische Zwiesprache: Bekenntnis—Konfutation—Apologie nicht entgehen lassen und sie zu einer Gegenüberstellung auch mit der gegenwärtigen kath. Lehre erweitert. Darin liegt der besondere Wert seiner Untersuchung. Man nehme sie als Stärkung zu sich gegen den Mißbrauch, den Heiler in der „Hochkirche“ mit der Aug. getrieben hat. Nur hat H. in den einleitenden Bemerkungen das Verhalten Melanchthons reichlich durch die Finger gesehen. Daß ich in vielem die Unterschiede von Luther stärker betonen würde, ist aus dem Vorhergehenden schon deutlich geworden. Der Kommentar von Leonh. Fendt „für Prediger und Predighörer“¹¹⁾ darf hier außer acht bleiben, da er nicht historisch gemeint ist. Vielleicht macht er aber neben den Vorzügen, die er als dogmatisches Gegenwartsbuch hat, den Mangel an einem umfassenden exakt interpretierenden Kommentar, der Grundlage aller heutigen theologischen Würdigungen, besonders fühlbar.

Nur lose hängt mit der Aug. noch die Kontroverse zusammen, die sich jüngst zwischen Althaus und Thieme über die Frage der Ethik erhoben hat¹²⁾; denn sie wird vornehmlich auf dem Boden der Apologie ausgefochten. Althaus will nicht eine Darstellung der materialen Ethik der Bekenntnisse geben, sondern nur eine Umrißzeichnung ihres Geistes, der durch den Glauben bestimmt ist (1. Der Glaube als Ende der humanen Ethik, 2. Der Glaube als Begründung evang. Ethik). Er behandelt die Grundprobleme der evang. Sittlichkeit (Gesetz u. Evangelium, Heilsgewißheit u. Ethik, Indikative und Imperative, Reich Gottes u. Welt u. a.) so knapp und unschematisch, daß man das Heft auch Gebildeten als Einführung in die reformatorische Ethik sehr empfehlen kann. Ich muß nur auch hier wieder die Frage anmelden, ob die Bekenntnisse die Ethik Luthers so voll wiedergeben, wie es bei A., der ununterschieden von Melanchthon und Luther Gebrauch macht, erscheint. Daß Melanchthon den an sich schon so sorgfältig vermiedenen Begriff der christlichen Freiheit an den drei Stellen, an denen er vorkam, in der deutschen Erstausgabe strich, ist doch sinnbildlich (vgl. Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche

11) Der Wille der Reformation im Augsburgischen Bekenntnis. H. G. Wallmann Verlag, Leipzig 1930. 137 S. — Wilh. Vollrath, Das Augsb. Bekenntnis und seine Bedeutung für die Gegenwart. A. Deichert, Leipzig 1930. 78 S. M. 2.50 ist eine populäre Jubiläumsgabe der Allg. Ev.-Luth. Konferenz.

12) Paul Althaus, Der Geist der luth. Ethik im Augsb. Bekenntnis. Chr. Kaiser, München 1930. 45 S. M. 1.40. — Karl Thiele, Der Geist der luth. Ethik in Melanchthons Apologie (1531—1931). Alfr. Töpelmann, Gießen 1931. 52 S. Mk. 1.75.

S. 155 Anm. 1 zu 128, 34. 130, 25. 131, 13). Kommt man von der großzügigen, durch eine Fülle glücklicher Wendungen fesselnden Schrift von A., so ist man etwas überrascht, in die Dornen der Streitschrift Thiemes zu fallen. Ich vermag keine Trauben von ihnen zu lesen. Gewiß wird man manche Ergänzungen zu A.s, Vollständigkeit ja nicht anstrebdem, Bilde gern von der Sachkenntnis Th.s annehmen. Vor allem was er eingangs über das *præmia mereri* der guten Werke und an mehreren Stellen über gesetzliche Züge in der Apol. sagt, muß ich aufnehmen, aber nur im Sinne meiner soeben gestellten Frage. Denn wenn Luther noch gelegentlich das Wort *meritum* unterläuft — es gibt noch mehr als die von Th. S. 10 angeführten Stellen —, so ist der Sinn davon doch wirklich nicht mehr zweifelhaft. Wenn Th. zahlreiche Formulierungen von A. „hyperevangelisch“ einseitig und mißverständlich findet, so sind seine das in ungleich höherem Maße, etwa über die *iustitia distributiva* bei Luther, die „gesetzliche Auf-fassung von Evangelium und Glaube“ (S. 17), über die Würde des christusgläubigen Selbst, die bestehe „in seiner Gotteskindschaft, in seiner irdischen Gute-Werkgerechtigkeit und in seiner himmlischen Vollendetheit in der Liebe zu Gott und den Brüdern“ (S. 49) usw. Ein wesentlicher Teil der Schrift besteht aus Wortstreitereien. A. sagt „Hingabe“ (unter Ausschluß von „Leistung“ in einem doch wahrlich nicht mißzuverstehenden Sinne), — Th. korrigiert „Gehorsamsleistung“; A.: die guten Werke sind „Versinnlichungen der Verheißung Gottes“ — Th.: „Erinnerungen an Gottes Verheißen“ (die an A. kritisierte „Erfahrung“ gebraucht er unmittelbar darauf selbst, S. 40 Anm. 65); ebenso die Polemik dagegen, daß Gott der Gebende sei (S. 15 ff.). Im Kampf für den Eudämonismus verzerrt Th. seine Gegner: A. hier, als wisse er nichts von Freudigkeit und Seligkeit, und in seinem oben bespr. Augustana-Buche Holl, als habe er den Vorsehungsglauben abgelehnt. Gegen die exegetisch unmögliche Auslegung von Mark. 10, 17 bei A. (S. 13) erinnert Th. (S. 28 Anm. 49) an Dalman, Die Worte Jesu I² 1930 S. 277 f. Trotz allem lasse man es sich nicht verdrießen, sich Einzelerörterungen und Hinweise, wie bei Th. stets auch auf unbekannte Stellen, zunutze zu machen.

Die zahlreichen Festreden¹³⁾ kann ich nur noch in aller Kürze nennen: Rendtorffs repräsentative Augsburger Rede; Joh.

13) F. Rendtorff, Die Botschaft der deutschen Reformation, Verlag des Centralvorst. des ev. Vereins der Gust. Ad.-Stiftung Leipzig 1930. 16 S. — J. Ficker, Die Eigenart des Augsburgischen Bekennnisses. Max Niemeyer, Halle 1930. 44 S. Mk. 3.—. — E. Seebberg, Festrede zum Gedächtnis der 400jähr. Übergabe d. Augsb. Bekennnisses. Preuß. Druckerei- u. Verlags-Aktienges. Berlin 1930. 15 S. — H. W. Beyer, Bekenntnis u. Geschidte. L. Bambérg, Greifswald 1930. 20 S. Mk. 1.—. — E. Kohlmeier, Von Augsburg nach Wittenberg. Max Niemeyer, Halle 1930. 23 S. Mk. 1.20. — W. Elert,

Fickers mit schöner Anschaulichkeit malende Schilderung der geschichtlichen und formalen Eigenart des Bekenntnisses und der beteiligten Personen, wertvoll auch durch lange Anmerkungen mit Nachweisen und einem Ungedruckten; E. Seebergs interessante Skizzierung der Grundgedanken, die neben den allgemein-christlichen und lutherischen auch Züge einer protestantisch-humanistischen Vulgartheologie (wohl etwas überbetont) aufweist. Beyer stellt den geschichtsbildenden Bekenntnisakt eindrucksvoll in die Mitte der Betrachtung. Kohlmeier führt sehr fein von Augsburg nach Wittenberg, vom Bekenntnis zum jungen Luther zurück und stellt ernst die Frage nach der Gemeinschaft im Protestantismus und der Bedeutung und den Grenzen des Bekenntnisses dafür. Seine Rede berührt sich in ihrem Gegenstand z. T. mit der Elerts, die die Ansätze der Aug. für die christliche Solidarität über den relativen Konfessionsgrenzen aufsucht. Ich darf auch an meine eigene Rede erinnern, in der ich, die Aug. teilweise aus Luther auffüllend, durch die Schilderung des protestantischen Menschen einem weiteren akademischen Hörerkreise Anschauung von der gegenwärtigen theologischen Erforschung der Reformation geben wollte.

Zum Schluß sei noch der reizvolle Geschichte der Augustana-Feiern gedacht, die Alfr. Galley dargestellt hat¹⁴⁾. Die kirchliche und theologische Lage spiegelt sich jeweils in ihnen äußerst anschaulich: 1630 der Krieg und die konfessionellen Gegensätze, 1730 Pietismus und Aufklärung, 1830 Ausklang des Rationalismus und Anfänge der liberalen und konfessionellen Bewegung. G. schildert die allgemeinen Verhältnisse natürlich aus zweiter Hand, mit dem Urteil des strengen Lutheraners und stellt dann die Feiern, Predigten, Lieder, Reden usw. mit vielen Einzelheiten dar, leider ohne Quellen-nachweise und z. T. nicht tief genug dringend; Hegels Rede hätte eine Analyse verdient. Ergänzungen bietet Beyer für die Univ. Greifswald (Blätter f. Kirchengesch. Pommerns 1931 S. 85 f.). G. hat sich auch selbst nach Akten und Druckerzeugnissen umgetan, allerdings konnte er weitaus den Hauptstoff aus zwei umfassenden Sammlungen von Kapp (1730) und v. Ammon (1830) entnehmen. Es wäre der schönste Dank an seine Vorgänger, wenn er mit einer Sammlung des Materials über die Feiern des vorigen Jahres seinem Nachfolger

Die Aug. u. der Gedanke d. christl. Solidarität. Palm u. Enke, Erlangen 1931. 16 S. Mk. 0.80. — H. Bornkamm, Der prot. Mensch nach dem Augsb. Bekenntnis. A. Töpelmann, Gießen 1930. 16 S. Mk. 1.—. In Zeitschriften: Joh. v. Walter, Bekenntnis u. Religionskrieg. Zeitwende 1930 II. S. 339—351. — K. Aner, Melanchthons Haltung auf dem Augsb. Reichstag 1530. Theol. Bl. 1931. Nr. 3.

14) A. Galley, Die Jahrhundertfeiern der Augsburgischen Konfession von 1630, 1730 und 1830. Dörfling u. Franke, Leipzig 1930. 125 S. Mk. 3.—.

von 2030 vorarbeitete. Den ersten Schritt dazu hat soeben die Luther-Gesellschaft mit der sehr würdigen Veröffentlichung eines dokumentarischen Festberichtes über die Augsburger Feier vom 20.—26. Juni 1930 getan¹⁵⁾.

Allgemeines.

Walther Köhler, Historie und Metahistorie in der Kirchengeschichte. J. C. B. Mohr, Tübingen 1930. (Philosophie und Geschichte Nr. 28.) 35 S. 1.80 RM.

Kurt Borries, Grenzen und Aufgaben der Geschichte als Wissenschaft. J. C. B. Mohr, Tübingen 1930. (Philosophie und Geschichte Nr. 29.) 1.80 RM.

W. Köhler gibt ein sympathisches Programm für die kirchengeschichtliche Arbeit, das man in die Worte „Geistesgeschichte“ und „Geschichtsphilosophie“ zusammenfassen kann. Die Front richtet sich gegen die „Gnesiotheologen“, d. h. gegen die theologischen Barbaren, denen die Historie stumm bleibt, und für welche die Kirchengeschichte innerhalb der Theologie höchstens das Anschauungsmaterial für Art und Wesen der Ketzerei zu liefern hat. Das Problem, das hier besteht, ist das uralte, schon von Melanchthon behandelte: Gründet sich die Theologie lediglich auf die Bibel, oder braucht sie zu ihrem Fundament, sei es Ethik, sei es Geschichtsphilosophie, sei es Religionsphilosophie oder Psychologie?

Die Schrift Köhlers ist gut geschrieben; sie bringt eine Fülle feiner Formulierungen und erhebt viele Einzeleinsichten zur Anschauung. Sie geht von einer sehr pessimistischen Einschätzung der Stellung der Historie in der Gegenwart aus. Wahrscheinlich von einer zu pessimistischen. Denn bei aller Neigung, die Historie zu „überspringen“, ist doch der geschichtliche Zug des Denkens unserer Zeit nicht zu verkennen, wenn man etwa an den Georgekreis und seine „Gestaltungen“ oder an die Selbstdeutungen der Theologen oder Philosophen an einem gegebenen geschichtlichen Objekt denkt. Und das ist ja wohl in bezug auf die Frage nach der Situation der Historie im Geistesleben das Entscheidende: Ist nicht der menschliche Geist historisch geartet, d. h. ist es ihm nicht wesentlich, sich selbst an etwas anderem und Gegebenem auszusprechen?

Der andere Punkt, wo ich etwa noch eine Vertiefung von K.s Ausführungen für möglich halten würde, betrifft das Problem der historischen Objektivität. Ich habe meine Überlegungen zu dieser Frage in die Formel zusammengefaßt, daß das Geschichtlichsein des Historikers die einzige und tiefste Bürgschaft für objektive geschichtliche Erkenntnis ist, und ich möchte daher meine Gedanken hier nicht wiederholen. Aber auch von hier aus würde ich zu einem etwas andern Urteil über den prinzipiellen Charakter der Metaphysik kommen, wie es K. hat.

An diesem letzten Punkt sieht die Arbeit von Borries das Problem schärfer als Köhler, indem B., der im übrigen von der Rickertschen Fragestellung ausgeht, die Kategorie des Schicksals einführt

15) Vierhundertjahrfeier der Augsburgischen Konfession. Augsburg 20.—26. Juni 1930. Festbericht, herausg. von der Luther-Gesellschaft. Chr. Kaiser Verlag. München. 1931. VII, 234 S., geb. 6,50 RM.

und mit ihr nicht bloß Geschichte und Natur scheidet, sondern sie auch für das Erkenntnisproblem fruchtbar zu machen weiß. Schicksal und historische Erkenntnis sind Korrelate. Freilich auch B. wäre durch die Auseinandersetzung mit Heidegger tiefer geführt worden; denn es gilt auch für das Erkenntnisproblem in der Geschichte, nicht bei der Analyse des Bewußtseins, sondern bei der Analyse des Seins selbst einzusetzen. Die Geschichtsmetaphysik wird fruchtbar, wenn man erkannt hat, daß das Sein selbst auf Geschichte angelegt ist und sich selbst zur Geschichte formt. Das ist das Geheimnis der Geschichte; und dem entspricht es, daß wir nur Gestaltetes und Geistgewordenes in der Geschichte erkennen können, während dahinter das gestaltlose Chaos des Einzelgeschehens liegt, das die Grenze der geschichtlichen Erkenntnis bildet, und an dem auch der berühmte Rankesche Satz zerschellt, den B. gegen Harnacks ein wenig professoriale Formulierung von dem Historiker als dem „Richter“ der Geschichte verteidigt.

Die Untersuchung von B. spitzt sich schließlich auf das Problem des Staates zu und erklärt sehr mit Recht, daß der Staat der eigentliche Träger der Geschichte sei. Freilich, auch das findet seine letzte Erklärung daran, daß nur geformtes Leben geschichtliches Leben ist.

Berlin.

Erich Seeberg.

R e i n h o l d S e e b e r g - F e s t s c h r i f t. In Gemeinschaft mit einer Reihe von Fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Koeppl. 2 Bde. Leipzig. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung 1929. IX 342 u. 342 S. 36 RM. (Einzelband 20 RM.).

Die ungemein reichhaltige Festschrift zum 70. Geburtstage von Reinhold Seeberg ist in die beiden Bände gegliedert: Zur Theorie des Christentums, Zur Praxis des Christentums, wobei freilich die Abgrenzung nicht deutlich wird; einige rein historische Aufsätze stehen in der praktischen Abteilung, wo man sie nicht sucht.

Den Reigen der kirchengeschichtlichen Arbeiten, die hier allein zur Besprechung kommen können, eröffnet der Sohn, Erich Seeberg: Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenkfeld und Luther. Der Inhalt dieser bedeutsamen Untersuchung, die die Motive zu jenem Gegensatze aufschließt will, ist den Lesern von E. Seebergs „Luther“ in den Grundzügen bereits bekannt geworden; sie erhalten hier die Belege, und genaue Begründung. Das eigentliche Motiv des Gegensatzes ist der Geistgedanke: Zwingli kennt eine Sphäre im Leben, in der es allein Geist gibt, und zwar ist Geist im Abstrakten und als Abstraktes zu denken, nicht im Konkreten und als Konkretes, Geist ist als „Vernunft“ und nicht als „Geschichte“ gedacht. „Zwingli empfindet offenbar aufs stärkste die Transzendenz der Geister“, wie auch seine Christologie beweist, nicht minder sein Glaubensbegriff, wie im einzelnen durch gut ausgewählte Belege erwiesen wird. Schwenkfeld tritt ergänzend hinzu, indem seine Tauflehre den Geist als letzte Innerlichkeit und konzentrierteste Bewußtheit zeigt; Geist ist nicht „in“ etwas, sondern „an sich“. Luther hingegen denkt den Geist stets „in etwas“, in der Wirklichkeit, in der Geschichte, und Seeberg scheut sich nicht, die Parallele zu Hegel zu ziehen. „Im Endlichen ist das Ewige, das ist Luthers Anschauung vom Geist.“ Die Bedenken, die sich mir bei weitgehender Zustimmung aufdrängen, einerseits gegen eine Modernisierung Luthers, anderseits gegen eine Verkürzung Zwinglis, habe ich teils in den Anmerkungen zu dem Marburger Vortrage

„Das Religionsgespräch zu Marburg“, teils in der Anzeige von Seebergs „Luther“ in der Hist. Zeitschr. 141, 575 ff. ausgesprochen und mag sie hier nicht wiederholen. Eine Erforschung des Geistbegriffes der Humanisten würde m. E. wertvoll werden. — A. v. Harnack: Hat Marcion Christus „den inneren Menschen“ genannt? erklärt denrätselhaften Ausdruck in der Refutatio Hippolyti X 19: ὅν ἔσω ἄνθρωπον καλεῖ scil. τὸν Χριστὸν Μαρκίων aus einem Schreibfehler: ὅν μέσον ἄνθρωπον καλεῖ Prepon hat Christum μέσον genannt und Hippolyt Marcions und Prepons Lehren vermengt. — R. Hermann: Beobachtungen zu Luthers Rechtfertigungslehre greift auf die bekannte Debatte zwischen Holl und W. Walther zurück und gibt der von Holl betonten „Vorausschau“ des wirklich gerecht gemachten Menschen seitens Gottes den m. E. richtigen Sinn, daß sie die Vergebung nicht begründet oder rechtfertigt, nicht erst moralisch möglich macht, aber das ein Leben des Menschen mit Gott gestaltende, das ein Menschenleben in die Gemeinschaft mit dem sündenvergebenden Gott hineinziehende Prinzip ist. Und zwar so, daß ein Gerechtsprechen unsere eigene Gegenwart dazu bringt, der Zukunft gewiß zu sein und sie zu ergreifen. Die beiden in Betracht kommenden Lutherstellen werden eingehend analysiert. — H. E. Weber: Geschichtsphilosophie und Rechtfertigungsglaube entwickelt, ausgehend von Paulus, der beides erstmalig verband, die in der Rechtfertigungslehre liegenden geschichtsphilosophischen Elemente. — Eine feine geschichtsbegriffliche Studie bietet E. Peterson: Zur Bedeutungsgeschichte von Παρροσία. Die mit dem Begriff verbundene „Freiheit“ zeigte im Christentum im Märtyrer- und Heiligenkult oder im Gebet eine eigenartige eschatologische Dialektik. Die lateinische Wiedergabe ist fiducia und confidentia. — A. Deismann: Noch einmal ἐπιούσιος beleuchtet das bekannte Fragment eines Wirtschaftsbuches aus Ägypten, auf das Debrunner in ThLZ 1925, Sp. 119 aufmerksam machte. — E. Klostermann: Kant als Bibelerklärer zeigt, wie der Philosoph die Bibeltexte von den Bedürfnissen einer neuen Zeit her deutet, um „das große Mittel der Volksleitung“ weiterhin anwendbar zu erhalten. — J. von Walter: Ignatius von Antiochien und die Entstehung des Frühkatholizismus, arbeitet die Verbindung von Geist und Amt in dem Bischof heraus, um das Schema: Urchristentum = Geist, Frühkatholizismus = Amt ins Unrecht zu setzen und statt dessen die Frömmigkeit des Ignatius (Materialisierung oder Vergrößerung des Heilsgutes wie des Heilsweges) als den entscheidenden Wendepunkt hinzustellen. Denn sie bedingt das Priestertum als Handhabung der heiligen Dinge, und „der Augenblick, wo der christliche Gemeindebeamte zum Priester wird, ist die Geburtsstunde des katholischen Amtsverständnisses“. — F. Wiegand: Vom Mittelalter zur neuen Zeit, gibt einen zusammenfassenden Überblick, wie man ihn in den Einleitungsstunden zur Vorlesung über Reformationsgeschichte zu geben pflegt, insbesondere die Bedeutung der Stadt heraushebend. — F. E. Lezius: Wesleys Perfektionismus und die Otley-Bewegung, behandelt die Quellen der Wesleyischen Theologie (Luther, Jak. Boehme, A. H. Francke — ich würde Bengel hinzufügen), um die Vollkommenheitslehre herauszuarbeiten: der Christ ist von der Sünde errettet, aber nicht völlig, doch gibt W. in thesi zu, daß Gott die völlige Befreiung von der innenwohnenden Sünde gewähren könne. 1761 behauptete nun eine Anzahl Methodisten in Otley die Tatsächlichkeit dieser Sündlosigkeit, und W. gab

sie zu, wurde dann freilich infolge schlechter Erfahrungen vorsichtiger. Lezius als Lutheraner lehnt natürlich die ganze Problemstellung als „Enthusiasmus“ ab.

W. Köhler.

Heidelberg.

Festgabe für Theodor Zahn. A. Deichert, Leipzig, 1928. 238 S.

Diese Festgabe bietet die Erlanger Fakultät ihrem Senior zum 90. Geburtstage. Die Kirchengeschichte ist kaum vertreten, wir müssen sie schon zur Dogmengeschichte erweitern, um ein Recht zu gewinnen, hier der Festschrift zu gedenken. Bachmann kennzeichnet „Stellung und Eigenart der sog. Erlanger Theologie“ an Harleß, Hofmann und Frank, zeigt, daß sie jeweils antithetisch gegen Strauß, die Tübinger Schule und Ritschl auftrat, im wesentlichen von Schleiermacher unabhängig war und die Theologie in prinzipieller Unabhängigkeit von der Philosophie hielt. Hans Preuß: Bachs Bibliothek, analysiert die im Katalog der hinterlassenen Bücher aufgezählten 52 Werke und stellt den lutherischen Charakter der Sammlung fest. Dogmengeschichtlich ist die Untersuchung von Paul Althaus: „Bekenne einer dem andern seine Sünden“, d. h. die Geschichte von Jak. 5, 16 in der abendländischen Kirche. Die Auslegung der Stelle bleibt unbefangen, solange die Privatbeichte vor dem Priester noch nicht kirchliche Satzung geworden ist; erst nachdem dieses geschehen, tritt die Stelle in scharfes dogmatisches Licht. Im vordogmatischen Stadium steht die Auslegung noch bei Augustin. Beda differenziert: die leichten Sünden sind einander zu beichten, die schweren dem Priester. Eindeutige Beziehung auf den Priester zeigt Hugo von St. Victor; mit Hochkommen der Laienbeichte dient Jak. 5, 16 zu ihrer Rechtfertigung, z. B. bei Franz von Assisi. Epoche macht Duns Scotus, beseitigt die Differenzierung der Sünden und betont die Beichte vor dem Nächsten. Erasmus denkt an die täglichen Kränkungen der Christen untereinander, wirkt damit auf Luther, nicht auf Zwingli oder Calvin. Die katholische Exegese ist nicht einheitlich. Am Schluß steht eine Zahn-Bibliographie 1919—28.

W. Köhler.

Analecta Bollandiana, Tom. XLVIII, Fasc. I et II, 1930, p. 5—64: H. Delehaye, Loca sanctorum. Die geographische Verbreitung der Heiligen erregt immer mehr das Interesse der Gelehrten, um aus ihr womöglich historische Erkenntnisse zu gewinnen. Hier wird zusammenfassend über das Abendland gehandelt, die Literatur in einer bisher nicht gebotenen Vollständigkeit geboten und die Fragen werden wenigstens berührt, die das umfangreiche Gebiet aufwerfen läßt; es wird dadurch das große Interesse gezeigt, das nicht bloß für das Gebiet der Hagiographie, sondern für die Kirchengeschichte im allgemeinen vorliegt, so gut wie für alle Zeiten, namentlich für das Mittelalter, für die Verbreitung des Christentums, für die Namenforschung, für die Patrozinienforschung usw. Ermöglicht sind solche Forschungen erst durch die Inventarien der Bau- und Kunstdenkmäler, in deren Herstellung Deutschland unbestritten an der Spitze der wissenschaftlichen Welt steht. Delehaye vergißt nicht zu bemerken, daß wir in dem von ihm behandelten Gebiet längst noch nicht am Ende der Forschung stehen, vielfach kaum erst am Anfang; er vergißt auch nicht zu bemerken, wie viel noch zu tun ist. So wird sein Artikel ungewöhnlich lehrreich und anregend. Ein besonderes Interesse scheinen mir hier die Angaben über die

keltischen Heiligen zu besitzen, über die keltischen Namen und die darauf bezügliche Forschung, ein ausgezeichnetes Beispiel für die Reichhaltigkeit der Fragen, die noch zu erledigen sind. Die Kirchengeschichte hat noch verhältnismäßig wenig hier geleistet. — p. 65—98: Paul Peeters, *La passion de S. Michel le Sabaïte*. (Georgischer Text im Passionarium no. 57 der Laura Iviron des Athos, auf Grund einer arabischen Redaktion, wertvoll wegen der darin enthaltenen Erinnerungen an Theodorus Abucurra.) — p. 99—123: P. Grosjean, *Vita S. Brendani Clanfertensis e codice Dubliniensis* (mit einem Anhang von Car. Plummer). — p. 124—129: P. Mouterde, *Saint Abundius de Côme et ses trois compagnons à un synode de Constantinople en 450* (nach dem MS Vatikan Borgia Syriacus no. 82. — p. 130—178: B. de Gaiffier, *Vita Beati Raimundi Lulli* (wieder abgedruckt nach Cod. Parisiensis 15450 unter Benützung von Parisiensis 14586 und Vatican 10275; die handschriftliche Überlieferung der Werke des Lullus und die bisherige Ausgabe werden dargelegt). — p. 179—252: *Bulletin des publications hagiographiques* (sehr reichhaltig, aber nicht mehr so objektiv wie früher).

Kiel.

G. Ficker.

Revue Bénédictine, XLIIe année, No. I, Janvier 1930, p. 5—18: A. Wilmart, *Un sermon africain sur les noces de Cana*, passé sous le nom de Saint Augustin (zuerst veröffentlicht von A. Mai aus Cod. Sessorianus LV, wahrscheinlich nicht von Augustin, sondern von Erzbischof von Carthago Quodvultdeus). — p. 19—42: U. Berlière, *Le nombre des moines dans les anciens monastères*, sehr inhaltreiche Zusammenstellung der Klöster in Deutschland, Bayern, Schwaben, Österreich, England, Italien, Spanien, mit dem Resultat, daß die Zahl seit Anfang des 13. Jahrhunderts zurückgeht, um den Tiefpunkt im 16. Jahrhundert zu erreichen; dann hebt sich die Zahl wieder bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts bis zur gewaltsamen Unterdrückung in der französischen Revolution und deutschen Säkularisation. — p. 43—54: A. Wilmart, *Manuscrits de Tours copiés et décorés vers le temps d'Alcuin* (auf Grund einer Publikation von W. Köhler). — p. 55—72: P. Volk, *Die Stellung der Bursfelder Kongregation zum Abstinenzindult von 1523*. — p. 73—80: Notes. A. Wilmart, *L'exemplaire Lyonnais de l'exposition de Florus sur les épîtres et ses derniers feuillets. Effigies des apôtres vers le début du moyen âge*. C. Lambot, *Un „ordo officii“ du Ve siècle*. — p. 81—100: *Comptes rendus*. — p. 369*—384* Ph. Schmitz, *Bulletin d'histoire bénédictine*.

No. 2. Avril 1930, p. 101—126: D. de Bruyne, *Le problème du psautier Romain* (Referat von Alfr. Rahlfs in der Theol. Literaturzeitung 1930, Sp. 409 f.). — p. 127—155: M. Andrieu, *Les sigles du sacramentaire Léonien*. — p. 156—142: A. Wilmart, *Allocutions de Saint Augustin pour la vigile pascale et compléments des sermons sur l'All-luia* (aus dem Homeliarium von Worcester). — p. 143—148: H. Morin, *Une lettre à restituer à Paul Diacre?* (Kapitelsbibliothek Verona XXIII [21], IX. s.). — p. 149—162: A. Wilmart, *Une lettre sans adresse écrite vers le milieu du IXe siècle* (Vat. Lat. Regin. 240, fol. 119—121, IX. s.: *Florus Lugd.*). — p. 163—167: Ph. Schmitz, *Les lectures de table à l'abbaye de Saint-Denis vers la fin du moyen âge*. — p. 168 bis 176: Notes. — p. 177—196: *Comptes rendus*. — De Bruyne et C. Lambot, *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, p. [25] — [44].

Kiel.

G. Ficker.

Jahresberichte für Deutsche Geschichte. 4. Jahrg. 1928. Unter redaktioneller Mitarbeit von Staatsarchivrat Dr. Victor Loewe, hersg. von Albert Brackmann und Fritz Hartung. K. F. Koehler, Leipzig, 1930. XIV und 700 S. 56 RM., geb. 42 RM.

Victor Loewe, Deutsche Geschichte. (Bio-Bibliographien der Wissenschaften, hersg. von Victor Loewe, Heft 1.) W. de Gruyter u. Co., Berlin 1931. 87 S. 3.50 RM.

International bibliography of historical sciences. First year, 1926. Edited by the international committee of historical sciences. W. de Gruyter Berlin, Humphrey Milford London, Librairie Amand Colin Paris, Libreria Prof. P. Maglione Roma, 1930. (Sitz: Washington D. C. U.S.A.) 367 S. Brosch. 12.60 RM.

Über den neuen Band der Jahresberichte darf ich mich diesmal kurz fassen. Für die allgemeine Bedeutung und Anlage des Werkes verweise ich auf die Anzeige in Bd. 49, 1930, S. 86 ff. Eine Reihe der uns besonders angehenden Gebiete sind diesmal ausgefallen: Ev. Kirchengeschichte, Allg. Geistesgeschichte des Mittelalters und Scholastik. Die anderen befinden sich noch in den gleichen Händen. Unter den neugewonnenen Gebieten begrüßen wir besonders die neu geschaffene Gruppe Staatsanschauungen von Baron (vom Spätmittelalter bis zum 17. Jahrh.) und Maser (Neuzeit). Um ihrer allgemeinen Bedeutung wird man ihr auch gern das Opfer mancher in den kirchengeschichtlichen Berichten schwer zu entbehrenden Erörterungen bringen. So bespricht Baron ausschließlich Marsilius von Padua und die Staatsanschauungen der Reformatoren, wesentlich im Sinne Troeltschs. Sehr berechtigt ist Maser's Klage, es scheine das Los des schicksalhaften Themas Protestantismus und Staatsanschauung zu bleiben, nur kuriosisch behandelt zu werden. Die vorausgeschickte Bibliographie, die (außer Scholastik) auch die nicht bearbeiteten Gebiete umfaßt, ist — nach einem Vergleich der Neuzeit-Ab schnitte mit dem Bibliogr. Beiblatt der Theol. Lit. Zeitg. — ausgezeichnet ausgewählt. An selbständigen Arbeiten habe ich vermisst: Pauck, Das Reich Gottes auf Erden; Calvin Opera selecta ed. Barth-Niesel III; Blanke, Der verborg. Gott bei Luther (auch seinen Aufsatz Luther und Hamann im Lutherjahrbl. 1928); Viator, Probleme der deutschen Barockliteratur; K. D. Schmidt, Die Alkoholfrage in Orthodoxie, Pietismus und Rationalismus; Th. Heckel, Exegese und Metaphysik bei R. Rothe. Ich möchte anregen, daß umfassende Fachbibliographien wie das Beiblatt der ThLZ. nicht nur unter den Bibliographien, sondern in Anmerkungen zu den entsprechenden Gruppen genannt werden. Jedesmal legt man das bewährte Werk mit neuem Dank vor allem an die Herausgeber aus der Hand.

V. Loewe hat eine nützliche Übersicht über die biographischen Würdigungen und Schriftenverzeichnisse der deutschen Historiker seit etwa Anfang des 19. Jahrhunderts geschaffen, soweit ihr Arbeitsgebiet Mittelalter und Neuzeit war. Für eine Neuauflage empfehle ich noch zur Aufnahme: F. Chr. Baur (der auch für Mittelalter und neuere Zeit viel bedeutet), Bonwetsch, Friedr. v. Schulte, Walter Sohm.

Über die Vorgeschiede des großen Unternehmens einer Internationalen Bibliographie der Geschichtswissenschaften berichtet der Herausgeber Robert Holtzmann in

der Einleitung. Der vorliegende erste Band ist die Frucht mehrjähriger Vorbereitungen im Schoße der Internationalen Historischen Vereinigung seit 1926, im besonderen einer Bibliographischen Kommission und eines aus ihr gewählten Redaktionsausschusses. Als dessen Vorsitzender ist zunächst Hermann Reincke-Bloch, dem der Band als Dank für seine selbstlose Arbeit und Fürsorge bis in die Sterbetage hinein gewidmet ist, dann Holtzmann zusammen mit Caron-Paris und Ussani-Rom mit der Herausgabe betraut worden. Der Stoff wurde auf die Nationen verteilt und von verschiedenen Instanzen mehrmals sorgfältig durchgearbeitet. Es ist ein wirklich internationales Werk zustande gekommen: Mitarbeiter aus aller Herren Länder, amerikanisches Geld, französischer Druck (Papier und Heftung sind schlecht), deutsche Redaktion. Das neue Jahrbuch will mit keiner nationalen oder fachlichen Bibliographie in Wettbewerb treten, sondern in schärfster Auswahl aus allen Disziplinen nur das bringen, was auf die allgemeine Kulturentwicklung der Völker und ihre Beziehungen untereinander Bezug hat und einen wirklichen Fortschritt der geschichtlichen Erkenntnis bedeutet. Die Auswahl zu treffen, ist allerdings eine schwierige Aufgabe, der sich die neue Bibliographie, wie mir scheint, im ganzen mit Glück unterzogen hat. Immerhin bleiben doch Wünsche, die über Geschmacksfragen hinausgehen. Einige Beispiele aus flüchtiger Nachprüfung. Es sollten nicht fehlen: Peterson: ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Holstein, Luther u. d. deutsche Staatsidee. Buonaiuti, Lutero (467 S.), auch (der Bibliographie wegen), meine Schrift, Mystik, Spiritualismus u. d. Anfänge d. Piet. i. Luthertum. Andererseits kann ich manche der aufgeföhrten Arbeiten nicht so säkular finden. Ich glaube doch, daß eine beratende Mitarbeit von Fachleuten für die einzelnen Gebiete nicht zu umgehen sein wird. Oft stecken in Monographien und sogar territorialgeschichtlichen Arbeiten Ausführungen zu allgemeinen Themen, die an Bedeutung viele Untersuchungen mit weittragenden und übernationalen Titeln in Schatten stellen. Das kann nur der Fachhistoriker übersehen. Ich habe dem Mitarbeiterverzeichnis keinen mir bekannten Kirchenhistoriker irgendeines Landes feststellen können, als einzige theologische Instanz das Päpstliche Bibelinstitut. Vielleicht läßt sich über den ersten natürlich noch etwas tastenden, aber darum nicht weniger dankenswerten Versuch hinaus allmählich noch eine etwas größere Sicherheit in der Auswahl erreichen.

Gießen.

Heinrich Bornkamm.

Altertum.

Franz Wolter, Wie sah Christus aus? Mit 12 Abbildungen.
Hugo Schmidt Verlag, München. 34 S.

Wir sind es gewohnt, daß von Zeit zu Zeit ein „echtes“ Christusbild auftaucht. Hier macht ein bekannter Gelehrter und Schriftsteller Propaganda für ein Köpfchen aus Alabaster, das sich in Privatbesitz in München befindet, und er tut es in einem schön ausgestatteten Quartal mit 12 sehr guten Abbildungen. Das Köpfchen besteht aus gelblichem Alabaster, ist 11 cm hoch; vor 25 Jahren ist es von einem griechischen Händler aus Jerusalem nach München gebracht worden; befindet sich dort im Depot, so daß es zur Zeit nicht besichtigt werden kann. Die 5 Abbildungen des Originals, die das Buch

bietet, dürfen nicht reproduziert werden. Der verstorbene Archäologe Furtwängler hat sich vor 25 Jahren für seine Edtheit ausgesprochen, aber sein Urteil ist nur mündlich überliefert, und — soweit ich es verstehe — ist es ausdrücklich eingeschränkt. Das alles klingt doch reichlich mysteriös. Das Köpfchen zeigt den bekannten Christustypus mit kurzem Vollbart und langen Haaren, und der Verfasser meint allen Ernstes, daß es ein Porträt Jesu aus seiner Lebenszeit wäre.

Dagegen ist folgendes zu sagen. Wir können die Entstehung dieses Christustypus an den Malereien und Skulpturen der römischen Katacombe beobachten. Danach steht es fest, daß dem langhaarigen Typus der kurzhaarige, dem bärigen der unbärige vorangeht. Ein Christuskopf mit langem Haar und Vollbart kann frühestens dem vierten Jahrhundert angehören. Das weiß Wolter auch, und er sucht sich dem Zwang dieses Schlusses zu entziehen, indem er den sog. kallistinischen Christuskopf gegen die übrigen Katakombebilder ausspielt. Aber dieser stammt erst aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, auch nach Wilpert, eignet sich also gar nicht dazu, gegen das allgemein bekannte Resultat ins Feld geführt zu werden.

Wir stehen vor folgendem Dilemma. Ist das Alabasterköpfchen ein Christuskopf, dann kann es nicht älter sein als das 4. Jahrhundert. Ist es nachweislich älter, dann ist es kein Christus. Der Verfasser möge zunächst einmal den Nachweis führen, daß es sich um eine echte Antike handelt — dann wollen wir weiter reden.

Leipzig.

H. Achelis.

Stephan Löscher, *Epistula Claudiana*. Der neuentdeckte Brief des Kaisers Claudius vom Jahre 41 n. Chr. und das Urchristentum. Eine exegetisch-historische Untersuchung. Rottenburg, Badersche Buchhandlung, 1930. 48 S. 3.60 RM.

Die Rivalitäten zwischen Griechen und Juden, die in den Jahren 38–41 n. Chr. Alexandrien immer von neuem schwer beunruhigten, die Ehrenbeschlüsse der Alexandriner für den neuen Herrscher Claudius, die Huldigung ihrer Gesandten vor ihm, ihre Bitten um Bestätigung alter und Verleihung neuer Rechte, die Vorgänge bei einem Prozeß vor dem Kaisergericht gegen die Juden und den die Unruhe verursachenden König Agrippa I. sind, offen oder latent, Gegenstand einer (96 Z.) langen epistula des Kaisers an die Bewohner der Stadt, die etwa $\frac{3}{4}$ Jahre nach dem Antritt des Regiments als Gesamtbescheid verfaßt, am 10. November 41 vom ägyptischen Präfekten in der Stadt bekannt gegeben, in einem Papyrus (P. Lond. 1912) aus Philadelphia abschriftlich erhalten ist. Seitdem I. Bell (Jews and Christians in Egypt 1924, 1 ff.) diesen umfangreichen Kaiserbrief veröffentlichte, wurde er lebhaft diskutiert (Lit. bei Löscher 45 ff. fast vollst.) aber auch — recht voreilig — mit urechristlichen Fragen verquickt. Löscher nimmt dazu in seiner fleißigen, etwas umständlichen Arbeit, die freilich von kleinen Versehen, auch von erheblichen Fehlern nicht frei ist, Stellung; er untersucht den Abschnitt IV 73—V 104 (Bell, Jews 25), in dem der Kaiser mit beschwörenden und befehlenden Worten die beiden streitenden Parteien zur Eintracht mahnt. Zur Erleichterung des Verständnisses gibt L. eine „attische Umschrift“ (S. 8) des lässig geschriebenen Koinetextes, in Anlehnung an Bell, Juden und Griechen im röm. Alex. 1926, 25 f. eine Übersetzung (S. 9 ff.), die öfter unscharf, mehrmals fehlerhaft ist; sein Hauptinteresse gehörte einem Stück aus den Geboten des Kaisers an die Juden (Z. 96 ff.): μηδὲ ἐπά-

γεσθαι ἡ προσείεσθαι ἀπὸ Συρίας ἡ Αἰγύπτου καταπλέοντας Ἰουδαίους, ἐξ οὐ μεῖζονας ὑπονοίας ἀνακασθόσμεν λαμβάνειν. εὶ δὲ μή, πάντα τρόπον αὐτοὺς ἐπεξελεύσομαι καθάπερ κοινὴν τινὰ τῆς οἰκουμένης νόσον ἔξεγειροντας... Die von de Sanctis und S. Reinach aufgestellte, seitdem freilich von einer Anzahl von Gelehrten (L. 12 ff.) abgelehnte oder modifizierte These, unter den ἀπὸ Συρίας... καταπλέοντες Ἰουδαῖοι seien auch die urchristlichen Missionare zu verstehen und κοινὴ... νόσον als Werturteil auch über Christen der taciteischen (Ann. XV 44) Wendung 'exitiabilis superstitionis... id malum' zu parallelisieren, lehnt Lösch 17 ff. ab, da 1. Rom und Klaudius kaum schon religiöse Gegenstände innerhalb des palästinisch-syrischen Judentums bekannt gewesen seien und die urchristliche Mission noch nicht nach Alexandrien gedrungen sein könne, 2. οἰκουμένη nach dem Sprachgebrauch der Zeit (S. 20 ff.) sich nur auf Ägypten beziehe, 3. κοινὴ τις νόσος eine der staatsphilosophischen Überlieferung der Griechen usw. entnommene Wendung für die durch ταραχή, στάσις, πόλεμος, ἐμφύλιος verursachte Erkrankung eines Gemeinwesens sei (24 f.), die Drohung des Kaisers sich also gegen die στάσις erregenden Juden richte. Von schiefen oder überholten Einzelheiten abgesehen, ist Löschs Begründung unter 1. gewiß richtig: man muß wirklich die Phantasie derer bewundern, die in προσείεσθαι, gar in ἐπάγεσθαι ἀπὸ Συρίας ἡ Αἰγύπτου καταπλ. Ἰουδ., gegen die der Kaiser (wohl auf Betreiben der Alexandriner) um des Friedens willen die Sperre verhängt, die also die alexandrinische Judengemeinde im Kampf um die ισοπολιτεία verstärkten, den von Juden veranlaßten Zuzug urchristlicher Missionare sahen. Löschs Auffassung aber (unter 2), οἰκουμένη sei nur das betr. Land, ist hinfällig, da in dem von Uxkull-Gyllenband (SBBA 1930, 664 ff.) edierten neuen Stück der Isidorosakten, das nach seinem gelungenen Nachweis Vorgänge des Jahres 41 wiedergibt, auch sonst in klarer Beziehung zum Klaudiushbrief steht, der Alexandriner vor dem Kaiser in Rom die Juden beschuldigt (Pap. Berl. 8877 Kol. II 22, Uxkull 665): ἐνκ[αλῶ αὐτοῖς δτ] καὶ δλην τὴν οἰκουμένην ἐπιχειρούσιν ταράσσειν, dieses bekannte, (wohl auch schon in Kol. I 16 f., wo ich als Sprecher Balbillus vermute, energisch betonte) Motiv also die Formel des Kaiserbriefs veranlaßte. Aber Lösch (24 ff.) hat die dem meist vernachlässigten ἔξεγειροντας gerecht werdende Erklärung des κοινὴ νόσος glücklich gefunden, (die inhaltlich durch Bickermann Gnomon III 374 teilweise vorbereitet war); er mußte sie aber in ihrer Tragweite richtig abschätzen: Gemeint sind die durch ihre Diaspora in der Welt und deren Streben, im Kampf um Gleichberechtigung antisemitische Widerstände zu überwinden, allzu begehrlichen (vgl. Klaudiushbrief Z. 89 ff.) und darum στάσις erregenden Juden; der ab epistulis Graecis des Kaisers aber hat den nicht der „hellenistisch-römischen Rechtsprache“ (S. 24 u. ö. ä.) speziell, sondern der Publizistik und Literatur allgemein geläufigen Ausdruck (dem die schon alte Übernahme [Alkmaion, Diels Fr. Vorsokr. I 136 nr. 4] publizistischer Ausdrücke in medizinische Erörterung gegenübersteht) gewiß nur mit Rücksicht auf die Alexandriner gewählt. Auch diese Wendung hat also mit Christiana nichts zu tun. Apgesch. 24, 5 aber τὸν ἄνδρα τοῦτον (Paulus) λουμὸν καὶ κνοῦντα στάσεις πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην, das Cumont, rev. hist. rel. XCI 1 ff., mit der Wendung des Klaudiushbriefs zusammenbrachte, hat Lösch 25 ff. ebenfalls — und mit Recht — in diesen allgemeinen Zusammenhang gerückt. Warum jedoch diese

Formel des Klaudiusbriefs und (teilweise) ähnliche bei Plutarch, den Lösch (S. 30) zum Zeitgenossen (!) des Klaudius macht, „in unmittelbares Abhängigkeitsverhältnis“ zu setzen sind, ist ebenso wenig verständlich wie (S. 39) sein Ansatz des Christenbriefs bei Plinius (ad Trai. 96): Da er die bithynische Statthalterschaft des Plinius (111/2 oder 112/3, vgl. Festgabe für Karl Müller 24 ff.) offenkundig mit seiner Prätur (93 n. Chr.) verwechselt (vgl. S. 39 2), kann er behaupten, dieser Brief stamme aus „eben den Tagen“, „eben diesem Jahrzehnt“ (S. 40), in dem I. Clemens ad Cor. geschrieben sei, den er mit Harnack in die letzte domitianische Zeit setzt! Mit dieser irrigen Behauptung fallen auch manche seiner Folgerungen: Lösch betont gewiß mit Recht (S. 33 f.) den „Zusammenhang zwischen antiker πόλις-Lehre und altchristlicher ἐκκλησία-Idee“ (vgl. auch meine Röm. Kaisergesch. und Kirchengesch. 53 ff.); wie ich aber skeptisch bin, wenn er (S. 35) Formeln wie ὑπαίνουσα διδασκαλία (I. Tim. 1, 10) u. ä. „erst in ihrer geheimen Verknüpfung mit der stoischen Staatsphilosophie ganz verständlich werden“ sieht, und meine, daß in I. Clem. ad Cor. (S. 36 ff.) die um das Begriffspaar στάσις—δύμόνοια sich gruppierenden Gedanken und ihre Formulierung Allgemeingut selbst der Halbgebildeten sind, I. Clem. 51 aber die Kenntnis einer heidnischen exemplar-Sammlung vermuten läßt, I. Clem. 51 (S. 43) aber (λάβωμεν τῆς γεννεᾶς ήμῶν τὰ γενναῖα παραδείγματα) der Formel ‘nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est’ des Traian (Plin. ad Trai. 97) etwa um 2 Jahrzehnte vorauslief, so kann m. E. aus diesem von L. beigebrachten Material weder „Anpassung des Stils (von I. Clem.) an die Sprache der ... kaiserlichen Hofkanzlei“ (S. 41) noch gar Zugehörigkeit des Vf. „zur Gruppe der führenden Männer in der Hofkanzlei, derer ab epistulis“ erschlossen werden. Um dies zu erweisen, war eine Analyse des I. Clem. ad Cor. nötig, die christliches und heidnisches Bildungsgut scheidet, vor allem aber den noch längst nicht eindringlich genug bekannten „Stil“ der „Hofkanzlei“ ab epistulis Graecis untersucht, in der immer bedeutende griechische Literaten wirkten.

Halle a. S.

W. Weber.

Johann Peter Kirsch, Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt. (= Kirchengeschichte. Unter Mitwirkung von Andr. Bigelmair, Jos. Greven, Andr. Veit hsg. von J. P. Kirsch. I. Bd.) Mit einer Karte. Freiburg, Herder, 1930. XIX, 875 S. 25,50 RM. Geb. 50 RM.

Der Titel läßt ein neues Werk erwarten. Indessen hat Kirsch wesentlich den Text der letzten Auflage des bekannten Hergenrötherschen Handbuchs (5. Aufl. 1911; der 6., übrigens unveränderten Auflage von 1925 ist ein Anhang beigegeben) zugrunde gelegt. Er durfte das um so eher tun, als er selbst die letzten Auflagen bearbeitet hatte. So beschränkt sich seine neue Arbeit auf Umstellungen, Kürzungen, Erweiterungen und — natürlich — Einarbeitung der neuesten Literatur. Dadurch ist der Umfang um fast 100 Seiten gewachsen. Aber in der Hauptsache ist es doch das alte Werk und der einseitige Standpunkt des Verfassers bekannt, so daß erneut dazu Stellung zu nehmen sich erübrigen dürfte. „Quellen und Literatur“ zu den einzelnen Kapiteln oder Paragraphen sind an den Schluß des Textes verwiesen. Die Anmerkungen bringen die Einzelnachweise aus den Quellen. Den

2. Band wird Greven, den 3. Bigelmair, den 4. Veit bearbeiten. Von diesem Bande ist inzwischen schon die erste Hälfte (1648—1800) ausgegeben worden, über die an anderer Stelle berichtet werden wird.

Gießen.

G. Krüger.

Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Erster Band: Römische Kirche und Imperium Romanum*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1930. XV u. 633 S. Gr.-8°. 32 RM.

Seit dem vierbändigen, bis zu Innocenz III. reichenden, zwar in mancher Hinsicht gediegenen, aber nicht zur vollen geschichtlichen Durcharbeitung gediehenen Werke von Josef Langen über die römische Kirche (1881/93) ist das Papsttum und der von ihm vertretene Gedanke wohl von verschiedenen Seiten in mehr oder weniger volkstümlichem Gewande größeren Kreisen vorgeführt worden, aber eine mit den Ursprüngen beginnende, aufs Einzelne eingehende und die Quellen neu erschöpfende streng wissenschaftliche Behandlung hat es nicht mehr gefunden. Nunmehr aber legt der frühere Königsberger, dann Freiburger und jetzt Berliner Historiker Caspar den ersten Band einer großangelegten „Geschichte des Papsttums“ vor, die ebenfalls in vier Bänden bis zu Innocenz III. führen soll. Er stieß in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit vom mittelalterlichen Papsttum („Pippin und die römische Frage“ 1914, Ausgabe von Gregors VII. Registrum 1920/23) zu den Anfängen vor („Die älteste römische Bischofsliste“ 1925, „Primatus Petri“ 1927, „Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte“, in dieser Zeitschrift 1927/28), und diese Vorarbeiten kamen dem nun vorliegenden Bande zugute. Aber nicht eine Geschichte der einzelnen Päpste will C. bieten, sondern eine Geschichte des Papsttums, d. h. der Idee des Papsttums, wie sie sich in der römischen Kirche und ihren Lenkern einen Leib geschaffen hat, und die einzelnen Päpste kommen nur insofern in Betracht, wie sie dieser Idee gedient, sie gefördert und verwirklicht oder dabei versagt haben.

Die Darstellung verläuft sachgemäß in zwölf Kapiteln. Die beiden ersten behandeln die Anfänge der römischen Kirche bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts und ihre Lage im Zeitalter der großen Verfolgungen, zugleich die Grundlegung der Lehre vom Primat des Petrus. Im dritten Kapitel steht im Mittelpunkt der Geschehnisse Konstantin, der die römische Kirche im Vergleich zu ihrer früheren Führerstellung auffallend in den Hintergrund drängt. Vom 4. Kapitel an aber ist es meist die Persönlichkeit und Wirksamkeit eines römischen Bischofs, worum sich die Schilderung bewegt: Julius I. (337—352) und das Konzil von Sardica (343); Liberius (352—366) und des Kaisers Konstantius Politik der Zwangsunion; Damasus I. (366—384), Apostolischer Stuhl von Rom und Reichskirche; dazu (als 7. Kapitel) das werdende römische Papsttum und Ambrosius von Mailand; dann Innocenz I. (402—417); hierauf (9. Kap.) zusammenfassend dessen Nachfolger bis zu Leo I. dem Großen; das 10. Kap. schildert das Papsttum (Cölestine I.) und das Konzil von Ephesus (431), und die beiden letzten Kapitel zeichnen die Kirchenpolitik Leos I. im Abendland und im Osten. Ganz richtig schließt der erste Band mit diesem Papste ab. Denn er „steht am Ausgang der ersten Weltperiode des Papsttums“ (S. 555), als dieses noch ferne davon war, die „Barbaren“ als Arbeitsfeld ins Auge zu fassen. „Er bedeutet nicht einen Weg-

weiser in die Zukunft des Papsttums, sondern einen Markstein am Ende der ersten Weltperiode desselben: die vollendete Ausbildung und monumentale Zurschaustellung der päpstlichen Idee innerhalb ihrer ersten, vom Imperium Romanum begrenzten, historischen Umwelt“ (S. 558).

Ohne Zweifel ist dieser erste Band Caspares eine Glanzleistung, die im großen und ganzen das hält, was von einer Geschichte des werdenen Papsttums erwartet, und G. Krüger hat nicht zu viel gesagt, wenn er sie (in der Hist. Ztschr. 1930, S. 108) „epochemachend“ nennt. Mit voller Beherrschung der Quellen, auch der archäologischen, und scharfsinniger Einfühlung, versteht es C. meisterhaft, den so schwer zu fassenden Persönlichkeiten der Päpste des 3. bis 5. Jahrhunderts aus ihren Erlassen und Handlungen heraus nahezukommen und das Auf und Ab des Papstgedankens, sein Vorstoßen und sein Zurückweichen, seine Siege und seine Hemmungen herauszuarbeiten. Dazu kommt eine anschauliche, bildhafte Sprache, die allerdings durch Vermeiden unnötiger Fremdwörter noch gewinnen könnte, und eine Kunst der Schilderung, die sich nicht selten zu dramatischer Spannung steigert und den Leser in Atem hält.

Natürlich bleibt bei einem so groß angelegten Werke, wie dem Caspars, auch Raum für Meinungsverschiedenheiten in der Beurteilung von Menschen und Dingen und ebenso für Irrtümer und Versehen. Wie seine Auffassung vom „metahistorischen“, „übergeschichtlichen“ Bereich, dem der Wahrheitsgehalt der Papstidee angehöre, so glaube ich auch seine Anschauung von den Ursprüngen der Primatslehre bei Tertullian und Cyprian ablehnen zu müssen, und ich habe meine eigene Anschauung hierüber in meiner gleichzeitig mit diesem Bande erschienenen „Cathedra Petri“, in eingehender Auseinandersetzung mit Caspars „Primatus Petri“ und andern Forschern, aufs neue zu begründen versucht. Wie er mir brieflich mitteilte, hält er in der Hauptsache nach wie vor an seiner Anschauung fest und glaubt auch, daß sie sich durchsetzen werde. Das wird die Zukunft lehren. Für weiteres gestatte ich mir auf meine ausführliche Besprechung des Casparschen Werkes in den Götting. Gelehrten Anzeigen zu verweisen.

München.

Hugo Koch.

Paul Oskar Kristeller, Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin. (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte Nr. 19.) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1929. VII u. 109 S.

Gediegene Einzeluntersuchungen über Plotin, wie die vorliegende, sind sehr erwünscht, denn gerade an der Erkenntnis des Einzelnen fehlt es noch überall. Man wird dem Verfasser recht geben, daß insbesondere die Ethik noch ziemlich vernachlässigt ist, da man in Plotin meist nur den Metaphysiker oder den religiösen Mystiker sah. Allerdings wird es nun gerade durch die hier vorliegenden Untersuchungen deutlich, wie wenig sich die Ethik aus der grundlegenden, doch eben auf die Metaphysik gerichteten Geisteshaltung Plotins herauslösen läßt. Sieht der Verfasser doch mit Recht in dem metaphysischen Bewußtsein den tragenden Gehalt der plotinischen Ethik und die Grundlage aller besonderen Gedanken. Überall handelt es sich um den Aufstieg der Seele vom empirischen zum metaphysischen Bewußtsein. Über dem metaphysischen erscheint dann als letztes Ziel noch das transzendentale Bewußtsein, das über alle bestimmte Mannigfaltigkeit

hinaus liegt. Der Zusammenhang mit dem dreigliedrigen metaphysischen Wesensbegriff Plotins ist also deutlich. Es hat aber seinen besonderen Wert, daß diese Gedanken hier so ganz von der subjektiven Seite herausgearbeitet werden. Betont der Verfasser doch mit vollem Recht, daß es sich bei all diesen Begriffen nicht um objektive Dinge, sondern um innere Bewußtseinserlebnisse handelt. Dies wird in den herkömmlichen Darstellungen manchmal ungebührlich vernachlässigt, und doch ist nur von dieser Seite her ein wirkliches Verständnis der plotinischen Metaphysik zu gewinnen. Daß dabei für Plotin die aktuale und die gegenständliche Seite eine unbedingte Einheit bilden, ist die eigentümliche Voraussetzung seines Denkens.

So richtig es ist, den metaphysischen Gehalt der plotinischen Ethik zu betonen, so hätte vielleicht doch auf die praktischen Folgerungen noch etwas mehr eingegangen werden können. Wenn wir an die große Erziehertätigkeit denken, die Plotin nach der Mitteilung seines Biographen ausgeübt hat, so werden wir ihm keineswegs eine nur weltflüchtige Ethik zuschreiben dürfen. Vielleicht hätte in diesem Sinne etwas mehr Rücksicht auch auf Plotins eigenes Leben genommen werden können, ebenso auf die zeitliche Folge seiner Schriften. Sein Denken ist zu beweglich, als daß es durch eine nur systematische Betrachtung in seiner vollen Eigenart erfaßt werden könnte.

Erfreulicherweise wendet sich der Verfasser mehrfach gegen die heutige Neigung, Stücke aus Plotins Schriften oft aus ganz oberflächlichen Gründen für unecht zu erklären. Die Überlieferung der plotinischen Schriften, gewährleistet durch den unmittelbaren Schüler Plotins, hat eine so große Sicherheit, wie kaum bei einem andern Philosophen des Altertums.

Tübingen.

M. Wundt.

Origenes Werke, IX. Bd.: Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukaskommentars, herausg. von Max Rauer. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Bd. 35.) Leipzig, J. C. Hinrichsche Buchhandlung, 1930. LXVIII u. 324 S. 32,50 RM., geb. 58,50 RM.

In der Einleitung dieser Ausgabe erörtert der Breslauer ao. Prof. Rauer das Literaturgeschichtliche zum Lukaskommentar und den Lukashomilien des Origenes und ihre Überlieferung. Die von Origenes selbst herausgegebene Sammlung muß mehr als die heutigen 39 Homilien umfaßt haben. Hieronymus aber kannte nur noch die 39. Ob er diese, wie R. meint, zum Teil bedeutend gekürzt habe, ist doch sehr zweifelhaft. Daß er sie aus dogmatischen Gründen abgeändert habe, hält auch R. nicht für wahrscheinlich. Zwar scheint mir die von R. (S. XII) dafür geltend gemachte Stelle in Hom. 17 (S. 116, 14 ff.) nicht in Betracht zu kommen, da zu seiner Zeit nur die beständige Jungfräulichkeit Mariens, aber noch nicht ihre persönliche Sündelosigkeit zum Glaubensgut gerechnet wurde, und Luk. 2, 55 auch damals noch von manchen auf einen Glaubenzweifel der Mutter beim Leiden Jesu oder ähnlich gedeutet, die Erklärung des Origenes zudem ihm nirgends, auch nicht in den Verdammungssätzen v. J. 543, zum Vorwurf gemacht wurde. Schwerer wiegen dagegen andere, S. XIX aufgeführte Stellen, und was Rufin ihm als Einschub vorhalten kann (e t n a t u r a e in Hom. 4, S. 28, 7), ist eine Kleinigkeit und damit, wie R. mit Recht bemerkt, ein „erzwungenes Lob“. Bezeichnetenderweise

wurden denn auch später die Homilien 16 u. 17 in mittelalterlichen Homiliarien, wo sie zusammengefaßt Aufnahme fanden, durch Ausschüsse und Einschübe rechtgläubig geglättet. Natürlich stammen die zahlreichen Bemerkungen, worin den lateinischen Wendungen die griechischen gegenübergestellt sind (S. 6, 7 f., 32, 17 ff., 39, 23 ff., 149, 27 f. u. ö.), vom Übersetzer. Die lateinische Überlieferung beruht auf 11 Handschriften, von denen aber nur 6 selbstdändigen Wert besitzen, und von diesen ist die älteste und wertvollste der cod. E in der Bibliotheca Laurentiana S. Marco in Florenz aus dem 9. Jahrhundert. Die griechischen Bruchstücke verdanken wir patristischen Kommentarkompilationen und Katenen. Davon hat R. selbst den dem Petrus von Laodicea zugeschriebenen Lukaskommentar untersucht und gesichtet (Münster 1920), wobei er zum Ergebnis kam, daß am Anfang der reichen Katenenfülle zum Lukasevangelium eine sehr alte Scholiensammlung, eine Art Urkatene stehe, aus der die späteren größtenteils schöpften. Wertvoll, namentlich für die Echtheitsfrage bei nur griechisch überlieferten Bruchstücken, ist auch die Expositio Evangelii secundum Lucam des h. Ambrosius, da dieser seiner Arbeitsweise entsprechend die Homilien des Origenes sehr stark und vielfach wörtlich benutzt hat. Ebenso finden sich in dem dem Bischof Theophilus von Antiochien fälschlich zugeschriebenen lat. Evangelienkommentar Stellen aus Origenes.

Vor den Homilien druckt R. den auch in den besten Handschriften der lat. Homilienübersetzung stehenden Brief des Hieronymus an Paula und Eustochium ab, worin von dieser Übersetzung die Rede ist. Die Anlage des Textes der Homilien ist so gehalten, daß links die lat. Übersetzung, rechts die entsprechenden griech. Bruchstücke oder auch, um leer bleibende Spalten auszunützen, nur im Urtext überlieferte Bruchstücke stehen. Unterkellert ist der Text durch vier Räume, von denen der erste die Stellennachweise, der zweite die lateinischen Lesarten, der dritte die Art der Überlieferung des griechischen Textes, der letzte die griechischen Lesarten beherbergt. Nach den Homilien folgen die griechischen Bruchstücke des Kommentars, 88 an der Zahl, darunter — wie auch unter den griechischen Bruchstücken der Homilien — viele neue, von R. selbst in emsiger Forschung ans Licht gebrachte Stücke, mit den Angaben der Überlieferungsart, den Stellennachweisen und den Lesarten als Unterbauten. Frühere Herausgeber haben oftmals übersehen, daß nicht alles, was in den Lukaskatenen als von Origenes stammend bezeichnet ist, gerade den Lukashomilien oder dem Lukaskommentar entnommen sein mußte. R. war hier vorsichtiger, und doch ist es auch ihm zugestanden, einige Texte erst, als sie schon gesetzt waren, nach ihrem Ursprungsort zu erkennen (S. LVII). Er konnte aber noch unten darauf hinweisen und sie im Anhang (S. 287) nochmals aufzählen. Zum Schluß kommen zweifelhafte Bruchstücke (Nr. 89—112) und eine Zusammenstellung von Bruchstücken in den Lukaskatenen, die aus andern Schriften des Origenes stammen, mit Angabe der Anfangs- und der Endworte und der Standorte bei De la Rue und Lommatsch. Von dieser letztgenannten Ausgabe sind die Seitenzahlen auch dem lat. Texte der Homilien beigefügt.

Es war eine schwierige Arbeit, die R. zu leisten hatte, und die ihn zu zahlreichen europäischen Bibliotheken führte. Er hat sie aber mit großer Sorgfalt, mit Geschick und Sachkenntnis erledigt und eine Ausgabe geliefert, die eine wissenschaftliche Leistung bedeutet und für die ihm jeder Benutzer dankbar sein wird, wenn auch nicht alle

von ihm gesammelten Bruchstücke als wirklich von Origenes stammend werden anerkannt werden können. Der heimgegangene A. v. Harnack hat die ganze Niederschrift bis auf die letzten Seiten der Einleitung begutachtet und die Druckbogen mitgelesen und verbessert. Ebenso sind ihm andere hierbei erfolgreich behilflich gewesen. Zwei Druckfehler sind in den Nachträgen S. LXIV richtiggestellt. Mir selber ist nur aufgestoßen S. 47, 12 die fehlende Trennung zweier Wörter, S. 112, 12 *videtur st. videtur*, und S. 132, 6 das Fehlen eines Fragezeichens hinter *significet* (st. des Punktes). Übrigens scheint mir hier mit BCE *significat* gelesen werden zu müssen (im Griech.: *ἀνίτηται*). Es ist wohl schon hinter *in templo* ein Fragezeichen zu setzen, und an leitet den zweiten Fragesatz ein, entsprechend dem griech. ή μήποτε κτλ. Der Konjunktiv *significet* aber kann durch das nachfolgende *aedificet* verschuldet worden sein. S. 64, 12 muß es offenbar heißen *ἔδέσεν* (nicht *ἔδέσαν*) τοῦ ἄρθρου S. 32, 4 muß im Satze *processit in imagine* das Komma hinter *imagine*, nicht nach *processit* stehen.

Zu 6, 13: ἐν οὐδενὶ ἔδισταζεν, πρότερον οὕτως ἔχει ή οὐ wäre vielleicht an die bekannte Stelle in der Didache 4,4 zu erinnern: οὐ διψυχόσεις, πότερον ζεῖται ή οὐ. — Zu S. 6, 25: *das solidamolefundatum* ist eine seit Cyprian durch das lat. Schrifttum gehende Wendung. Ebenso das vorhin genannte *processitinimagine* S. 32, 4 (im Griech. nur *tὸν τύπον*), vgl. S. 176, 6: *in typopraecesserint*, wo es im Griech. wieder nur *τύπος* heißt. S. 9, 26: *πρᾶξις γάρ θεωρίας ἀνθεβασίς*; ich erinnere mich, diesen Satz irgendwo in der Form gelesen zu haben: *πρᾶξις ἐπιβασίς θεωρίας*. Aber wo? — S. 33, 7: *Cessavit esse Christus in eis* (nämlich den Juden), auch dieses *cessare* ist seit Cyprian Testimonia II ein fester Ausdruck für die Verwerfung der Juden und die Neuordnung der Dinge. Überhaupt stimmt mit dem am Schluß der Hom. 5, S. 33,12 ff. ausgesprochenen Gedanken merkwürdig Cyprian, de dom. or. 10 (273, 6 ff.) u. c. 11 (274, 12) überein: wohl ein Stück aus den Zusammenhängen zwischen den griechischen und den lateinischen Vaterunser-Erklärungen. — S. 35, 17 ist vielleicht nach dem Griech. zu schreiben: *exsultavit in gaudio infans in utero Elisabeth, et «Elisabeth» prophetavit et spiritu sancto plena etc.* — S. 37, 5: zu beachten, daß Origenes hier den Petrus als ersten, den Ignatius als zweiten Bischof von Antiochien zählt. — S. 41, 4 schreibt Hieronymus: *Iesus vere magnus, vere sublimis*, während es im Griech. nur heißt: δ ἀληθῶς μέγας; diese Verbindung von *magnus* und *sublimis* ist aber seit Cyprian (Hartel S. 14, 28, 189, 11, 305, 23, 491, 20, 663, 15) sehr beliebt. — In dem nur griechisch erhaltenen Stück S. 50, 1—9 wird Maria zweimal *παναγία* genannt, wie auch in den ebenfalls nur griechisch erhaltenen Stellen S. 128, 17 u. S. 129, 3. Diese Bezeichnung stammt aber nicht von Origenes, der Maria S. 117, 13 nur die ἀγία παρθένος nennt und S. 117, 9 davon spricht, daß Jesus auch für ihre Sünden gestorben sei. Auch sonst ist Maria in den echten Werken des Origenes meines Wissens nirgends mit dieser Benennung geschmückt. Ebenso steht es mit θεοτόκος S. 50, 9 u. 44, 10. — S. 52, 4 sagt Origenes in Hom. 7: *μητέρα δὲ καλεῖ* (Elisabeth, Luk. 1, 43) τὴν ξεῖ παρθένον, φθάνουσα προφητικῷ λόγῳ τὴν ἔκβασιν. Diese Stelle, die ich in meiner Schrift „Adhuc Virgo“ 1929, S. 23 f. übersehen habe, ist für die

Frage, ob Origenes die *virginitas in partu* angenommen habe, von entscheidender Bedeutung, und zwar in verneinendem Sinne. Als Elisabeth ihre Base Maria als „Mutter“ begrüßte, war diese noch Jungfrau, und Elisabeth hat mit ihren Worten den Ausgang, d. h. das nachher wirklich Eintretende, prophetisch vorweggenommen: Maria hörte also durch die Geburt Jesu auf, körperlich Jungfrau zu sein, sie wurde wirklich Mutter, mit den leiblichen Veränderungen der Mutterschaft. (Zur Bedeutung von ἔκβασις und ἔκβαίνειν vgl. noch S. 60, 9 f.; 67, 10; 72, 10 f.) Darnach ist dann auch die von mir erörterte Stelle in Hom. 14, S. 100, 10 ff. zu verstehen. Das S. 100, 10 ff. in der rechten Spalte stehende, nur griechisch überlieferte Stück aber kann unmöglich von Origenes stammen, da es S. 100, 19 ff. den vorhin erwähnten Ausführungen in Hom. 7, S. 52, 4 ff. und S. 101, 3 ff. den Ausführungen in Hom. 14, S. 96, 5 ff. schroff widerspricht, zudem die S. 100, 23 angezogene Schriftstelle Ezech. 44, 2, wie es scheint, erst später für die unverletzte Jungfräulichkeit Mariens angeführt wurde. — S. 85, 15—86, 19: zum Gedanken, daß die einzelnen Völker Schutzengel als Leiter und Führer haben vgl. Dan. 10, 13 ff.; er spielt auch im Neuplatonismus eine Rolle (H. Koch, Ps.-Dionysius Areopagita, 1900, S. 58 f.). Und zum weiteren Gedanken von den zwei Engeln, die jeden Menschen begleiten, vgl. Pastor Hermae Mand. VI, 2 u. Barnab. 18 und die von Windisch angeführten Stellen. — S. 93, 12: τὸν οὐράνιον ἄρτον ἐπιτίητεν τὸν μυστικῶν καθ' ἔκδοστην ἱερουργούμενον. Diese Stelle erscheint mir wieder verdächtig. Oder erwähnt Origenes auch sonst eine tägliche Eucharistiefeier? — S. 97, 5 ff.: Jesus als *sordidatus* durch Annahme eines menschlichen Leibes, mit typischer Deutung von Zach. 3, 3, findet sich auch bei Tert. adv. Marc. III, 7 (II, 131 Oehler), vgl. adv. Jud. 14 (II, 740), dann in den bekannten ps.-origenistischen Tractatus de libris ss. Script. 19 (S. 202, 19 ff., Batifol-Wilmart). — S. 98, 5—23: hier entspricht die Taufe der Kinder in *remissionem peccatorum*, zur Abwaschung der *sordes nativitatis*, dem Reinigungsopfer für Jesus (Luk. 2, 22). Beide haben sich durch Eintritt in die Leiblichkeit dieser *sordes* zugezogen, also nicht durch die menschliche Zeugung, die ja bei Jesus fehlte. — S. 119, 19: das nur griechisch erhaltene Bruchstück, worin Jerusalem als ὅρασις ὑψίστου erklärt wird, stammt offenbar nicht von Origenes, der ja, wie R. selbst unten angibt, den Namen der Stadt stets als ὅρασις εἰρήνης (*visio pacis*) deutet. — S. 121, 1—19: die Unterscheidung zwischen einfacher Rettung und dem Anteil am *regnū m̄dēi*, bzw. zwischen *salvari* und *coronari*, ist im althchristlichen Schrifttum nicht selten und spielt dann auch bei den Pelagianern eine Rolle, da sie die Kindetaufe nur zur Erreichung des *regnū coeleiorum*, nicht aber zur *vita aeterna* für notwendig erklärten. — S. 143, 23: *misit* (Jesus) *Spiritum sanctum vicarium suum*, vgl. dazu Tertul. *de virg.* vel. 1 (I, 884 Oehler), *praescr.* 13 (II, 14), *adv. Valent.* 16 (II, 403); Christus selbst ist *vicarius* des Vaters, *adv. Marc.* III, 6 (II, 129), *adv. Prax.* 24 (II, 687). Im Griechischen stand bei Origenes vielleicht διάδοχον (siehe meine Bemerkung in der Theol. Lit.-Ztg. 1931, Nr. 5, Sp. 101), und Hieronymus übersetzte es vielleicht in Erinnerung an Tertullian mit *vicarium*. — S. 162, 9: *nolunt intellegere tertiam personam a Patre et Filio «diversam» et divinam sublimemque naturam*. Die Einfügung des *diversam* ist ein hübscher Vorschlag des Herausgebers; wenn man aber bald darauf S. 163, 9 liest: ut

alterum absque uno Deo sic diligam, so wird man sich auch dort mit der abgekürzten Wendung begnügen. — S. 175, 3 ff.: die vom Standpunkt einer fortgeschrittenen Christologie aus seltsame Auffassung, daß Jesus in der Johannestaufe τὸ μωστήριον ἀνέλαβε τῆς ἀνατεννόεως (*mysterium secundae generationis assumpsit*), findet sich wohl zuerst bei Clem. Al. Paed. I, 6. § 25, 2 (S. 105, 6 Stählin), im Abendland bei Tertullian de bapt. 1 und bei Cyprian, de bono pat. 6, später bei Hilarius von Poitiers und Maximus von Turin (siehe W. Heitmüller, *Im Namen Jesu* 1905, S. 279 A. 1). — S. 182, 23: der Teufel versucht den Herrn während der 40 Wüstentage unter anderm auch δὶ ἀκηδίας, also mit der üblichen Asketen- und Mönchsversuchung. Dabei vermutet der Teufel S. 182, 25ff. gerade die älteste Christologie. — S. 183, 31: das „Königreich Christi“, aber in rein geistig-sittlichem Sinne. — S. 273, 9 ff.: zum 6. Tag als dem Tag der Erschaffung des Menschen und dem Tag des Leidens Christi vgl. Iren. adv. haer. V, 23, 2 (S. 780 Stieren). — Die Verzeichnisse (Schriftstellen, nichtbiblische Schriften, lateinische u. griechische Eigennamen, Onomastikon, lateinische und griechische Wörter, zugleich als Sachverzeichnis haben sich bei Stichproben bewährt. Soeben, nach Niederschrift meiner Anzeige, erscheint eine ausführliche Besprechung der Rauerschen Ausgabe aus der Feder des ausgezeichneten Origeneskenners und Meisters der Text- und Handschriftenkritik Paul Koetschau in der Theol. Lit.-Ztg. 1931, Nr. 7, Sp. 153—159, worauf ich verweisen möchte.

München.

Hugo Koch.

Rudolf Helm. Hieronymus' Zusätze in Eusebius' Chronik und ihr Wert für die Literaturgeschichte. Philologus Supplementband XXI. Heft II. 98 S.

In der Einleitung zu seiner Chronik bemerkt Hieronymus, daß er bis zum Falle Trojas sich mit einer einfachen Übersetzung des griechischen Originals begnüge: a Troja usque ad vicesimum Constantini annum nunc addita nunc mixta sunt plurima quae de Tranquillo (d. i. Sueton) et ceteris illustribus historicis curiosissime excerpti. Helm, der verdienstvolle Herausgeber der Chronik, hat in vorliegender Schrift geprüft, in welcher Weise Hieronymus diese Hinzufügungen vorgenommen hat, und kommt zu dem nicht erfreulichen Ergebnis, daß die Genauigkeit der Eintragungen viel zu wünschen läßt. Für den Kirchenhistoriker ist dieses Ergebnis von geringerer Bedeutung, weil sich die Zusätze im wesentlichen auf die römische Literatur beziehen, deren Erforschung allerdings stark mit dem Material des Hieronymus rechnen muß. Doch mag auch an dieser Stelle ein kurzer Hinweis auf die Schrift gegeben sein, die man als kritische Ergänzung zu Helms großer Textausgabe betrachten kann.

Tübingen.

R. Laqueur.

Acta conciliorum oecumenicorum iussu atque mandato sociatatis scientiarum Argentoratensis edidit Eduardus Schwartz. Tomus I, Volumen I. Concilium universale Ephesenum. W. de Gruyter u. Co. Berlin u. Leipzig. 1927—50.

Die zwei ersterschienenen Bände der Schwartzschen Aktenpublikation sind im 42. Band dieser Zeitschrift (1925 S. 105—107) durch H. v. Soden angezeigt worden. Heute können wir freudig feststellen, daß der von ihm ausgesprochene Wunsch, die Ungunst der Zeit möge das groß angelegte Werk nicht hemmen oder zum Stillstand

bringen, in Erfüllung gegangen ist. Die unvergleichliche Sachkenntnis und Arbeitskraft des Herausgebers sind nicht vergeblich eingesetzt worden, denn in den letzten Jahren konnten fortgesetzt neue Bände und Lieferungen erscheinen, die die ersten z. T. an Bedeutung noch übertreffen. Der erste Band des ersten Tomus, der die griechisch überlieferten Akten zum Konzil in Ephesus (431) enthält, liegt mit dem Erscheinen des achten Teiles nunmehr abgeschlossen vor uns und soll zunächst besprochen werden.

Es sind im wesentlichen drei große Sammlungen, auf denen die Überlieferung der griechischen Akten ruht. Die jüngste von ihnen, V (Vaticana, nach dem Hauptkodex), ist zugleich die Beste und reichhaltigste. Nach ihr sind S (Segyveriana) und A (Atheniensis) später z. T. ergänzt worden. Sie wird daher an erster Stelle und vollständig zum Abdruck gebracht, während S, A und einige kleinere Sammlungen anschließend nur mit den Überschriften der einzelnen Stücke und ihrem Sondergut vorgeführt werden. Alle drei großen Sammlungen weisen auf die verlorene Ursammlung zurück, die von einem Anhänger Kyrills schon in ziemlich früher Zeit zusammengestellt sein muß. Schon sie dürfte neben den eigentlichen Akten und Urkunden, die auf dem Konzil gehaltenen Predigten Kyrills mit umfaßt haben. Die Ordnung der Stücke war meist chronologisch. In der Folgezeit wachsen der Aktenstoff und das einschlägige kyrillische Schrifttum immer enger zusammen. Seinem Umfang nach geht V über den mutmaßlichen Inhalt der Ursammlung noch weit hinaus; absolute Vollständigkeit ist aber auch hier nicht erreicht worden. Das ist nach der Entstehungsgeschichte all dieser Sammlungen, die in den kirchlichen Kämpfen der Folgezeit zusammengestellt wurden, durchaus verständlich. Nur an den dogmatisch und kirchenpolitisch bedeutsamen Stücken hatte die Öffentlichkeit ein Interesse, und je nach der persönlichen Stellungnahme des Herausgebers erfolgte die Auswahl und Publikation, die somit fast immer einen mehr oder weniger tendenziösen Charakter trägt. Im ganzen kommen aber eigentliche Fälschungen trotzdem merkwürdig wenig in Frage. In den Akten selbst nimmt Schwartz nur an einer Stelle eine fälschende Überarbeitung an, die er auf Kyrrill persönlich zurückführt. Die an sich echten, aber ziemlich nebensächlichen „gesta de Charisio“ seien nachträglich in einen fingierten Zusammenhang von größter Feierlichkeit hineingestellt worden, um die Verdammung, die das Konzil nur über Nestorius persönlich ausgesprochen hatte, so auf seine ganze Lehre und Anhängerschaft auszudehnen.

Die Reihenfolge des Erscheinens der einzelnen Bände und Faszikel entspricht bekanntlich nicht der sachlichen Ordnung des Gesamtwerkes. Die Drucklegung erfolgt, je nachdem das handschriftliche Material und seine kritische Bearbeitung fertig vorliegt, über die Schwartz in seinen verschiedenen einschlägigen Abhandlungen (namentlich in der Bayerischen Akademie) referiert hat. Es hängt damit unvermeidlicherweise zusammen, daß die philologischen Einleitungen nicht immer an den Platz zu stehen kommen, wo man sie zunächst erwarten würde. So finden sich die wichtigsten Ausführungen über den Wert und das Verhältnis der verschiedenen Sammlungen in der Vorrede zum vierten Teil des ersten Bandes. Gelegentliche Nachträge ließen sich ebenfalls nicht ganz vermeiden. In der Vorrede des zweiten Teils sind Lesarten aus Timotheus Alurus notiert, die sich auf den schon früher erschienenen fünften Band mitbeziehen. Auch einen Brief des Archimandriten Dalmatius und die Antwort des

Konzils wird man nicht ohne weiteres in der Vorrede zum siebenten Teil des ersten Bandes suchen. Um so wertvoller sind die vortrefflichen Indices, die zugleich mit einer chronologischen Tabelle der letzte Teil des Bandes gebracht hat. Sie enthalten neben Namensverzeichnissen auch die „Dignitates imperii“, Temporum notationes, Expositiones Fidei, verschiedene philologische Register u. a. m.

Es fehlt nicht an Helfern und Freunden, die Schwartz seine Arbeit erleichtert haben. Harry Bresslau erhält unter den Toten einen Ehrenplatz (I 1, 1 p. XX); und neben Gefallenen des Weltkrieges (I 1, 1 p. II) findet Prof. Beneševič als jüngster Verbannter der Sowjets dankbare Erwähnung (I 1, 7 p. XI). Die großen Ereignisse der Zeit haben auch in diesem unpersönlichen Monumentalwerk, dessen erster Band noch in Straßburg erscheinen konnte, ihre Spuren zurückgelassen. Aufs Ganze gesehen bleiben die vorliegenden Bände freilich doch Schwartz's eigenstes Werk, dessen Durchführung ihm niemand abnehmen konnte. Es wirft ein Licht auf den Umfang seiner Arbeit, wenn er bei der Aufzählung früherer Ausgaben von sich selbst sagen kann (I 1, p. XVIII): ipse opus non restauro, sed ex fundamentis nouum aedifico.

Göttingen.

H. v. Campenhausen.

Johannes Alphons Davids, *De Orosio et Sancto Augustino Priscillianistarum adversariis Commentatio historica et philologica*. Dissertation Nymwegen. Haag, Govers, 1930. 501 S.

Die fleißige und umsichtig geschriebene Abhandlung verdient die Aufmerksamkeit, die man ihr angesichts ihrer Umfänglichkeit und des lateinischen Gewandes vielleicht nur ungern zuwenden wird. Einer sorgfältigen Kommentierung der antipriszillianischen Schriften des Orosius und Augustins ist eine umfassende Darlegung von Geschichte und Lehre der Priscillianisten vorangeschickt, die man nach dem Titel nicht erwartet, aber als bequeme, mit Kritik geschriebene Zusammenfassung des gesamten Materials nicht übersehen sollte. Zur Frage der Verfasserschaft der Traktate (Priscillian? Instantius?) vgl. meine Anzeige in der Theol. Lit. Ztg. 1931, Sp. 180.

Gießen.

G. Krüger.

Bernhard Nisters, *Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe*. (Münsterische Beiträge zur Theologie. Heft 16.) München, Aschendorff, 1930. 116 S. 5.80 RM.

Den Hauptteil dieser verdienstlichen Untersuchung bildet eine bis in die Einzelheiten gehende Darlegung der christologischen Anschauungen des berühmten Verfechters kirchlicher Orthodoxie im 6. Jahrhundert. Dazu ist nicht viel zu bemerken, doch darf man dem Verfasser bescheinigen, daß er es sich keine Mühe hat verdrücken lassen, den Gehalt der Lehre des Fulgentius herauszuarbeiten. In den vielfach strittigen literarkritischen Problemen folgt er meinen Anregungen: (Todesjahr 532; die Vita vom Diakon Ferrandus; mit Bischof und Mythographen nicht identisch), aber sichtlich auf Grund sorgfältiger Nachprüfung. Auch hat er mehrfach eigene Beobachtungen gemacht. Daß *De Trinitate*, für dessen Abfassungszeit die Handhaben fehlen, an den Anfang der Schriftstellerei des Fulgentius gehört, hat er aus inneren Gründen wahrscheinlich gemacht. Die Verlegung der Antwort an die skythischen Mönche (Ep. 17) ins Jahr 525 statt 519/20 (Schwartz) lehnt er mit Recht ab. Warum er dabei meinen

Artikel Theopaschiten in RE. nicht herangezogen hat, weiß ich nicht. *S t i g l m a y r s* (mir nicht einleuchtende) Vermutung, F. sei der Verfasser des Athanasianums, notiert er (S. 40), ohne Stellung zu nehmen. Auf Souter's Vermutung, ein von ihm nachgewiesenes Bruchstück aus einer Schrift über den hl. Geist sei dem Fulgentius zuzuschreiben (Journal of Theological Studies 14, 1913, 481—488), geht er nicht ein. Souter selbst hat sie übrigens nicht aufrechtgehalten (a. a. O. 17, 1916, 129—156).

Gießen.

G. Krüger.

M. Viller S. J., *Aux sources de la spiritualité de Saint Maxime. Les œuvres d'Evagre de Pontique* (Extrait de la Revue d'Ascétique et de Mystique. Tome XI, Avril—Juillet 1930). Toulouse 1930. 65 S. 8°.

Der Asketiker und Mystiker Maximus, der Bekenner aus dem Monotheletenstreit, war von jeher „hinreichend verdächtig“, sich in weitgehendem Maße fremdes Gut angeeignet zu haben. Gegenüber Ps.-Dionysius, zu dessen Schriften er ja auch Scholien geliefert hat, liegt es auf der Hand. Daß er aber in der Seelenlehre, in der Unterscheidung zwischen tätigem und „gnostischem“ Leben, in der Dreiteilung des geistlichen Lebens, in der Tugendlehre usw., kurz in der Beschreibung des ganzen geistlichen Lebensweges vom Beginn des Glaubens bis zur Erkenntnis der heiligen Dreifaltigkeit oder der höchsten Stufe des Gebetes, in Gedanken und Begriffen und oft genug in wörtlichen Ausführungen aufs engste mit dem sonst als origenistischen Ketzer verfeindeten Evagrius aus Pontus übereinstimmt, das stellt der gelehrte Jesuit Viller in seiner vorliegenden gründlichen Untersuchung außer Zweifel. Da Evagrius seinerseits viel aus Origenes herübergenommen hatte, und Maximus wieder auf die Folgezeit großen Einfluß ausübte, so ist damit viel „pneumatisches“ oder „gnostisches“ Gut dieses größten griechischen Theologen in der östlichen Kirche weitergegeben worden. Vielleicht hat Maximus da und dort sogar unmittelbar aus Origenes geschöpft (S. 52 Anm.). Er verstand es aber auch, die von der Kirchenlehre abweichenden Anschauungen des Alexandriners auszuscheiden. Trotzdem blieb selbst dieser Säule der Rechtgläubigkeit der Vorwurf des Origenismus nicht erspart, wie eine Mitteilung in einer alten namenlosen Lebensbeschreibung zeigt: immerhin ein Beweis, daß seine Zeitgenossen seine nahe Berührung mit diesem Ketzer wohl bemerkt haben. Was die Bedeutung des Evagrius und des Maximus für die byzantinische Theologie betrifft, so wäre hier noch vieles im einzelnen zu untersuchen, und V. versäumt nicht, darauf aufmerksam zu machen: so die Beziehungen zwischen Maximus und Thalassius (S. 53 f. Anm.), das Verhältnis des Diadodus von Photice und des Nilus zu Evagrius (S. 54 f.) und anderes.

München.

Hugo Koch.

Hans Freiherr v. Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 149). Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1930. 31 S. 8°. 1.80 RM., in der Subskription 1.50 RM.

Die von Loofs schon 1882 und von Bousset in dieser Zeitschr. 1923, S. 19 und 27 ff. gegebenen Hinweise aufgreifend und weiterverfolgend,

zeigt v. C. in seiner hübschen Studie die Verbreitung des asketischen Σεντερέων, peregrinari, d. h. des Auswanderns und ruhelosen Wanderns um der eigenen Abtötung willen, in der alten Kirche des Ostens und Westens und den Zusammenhang dieser Sitte bei den irischen Mönchen mit jener altchristlichen Erscheinung. Auch bei diesen war es ursprünglich nicht, oder wenigstens nicht in erster Linie, apostolischer Missionstrieb, der sie in die Fremde führte, sondern die Sorge um das eigene Seelenheil. Der Gedanke an die Verbreitung des Glaubens kam nachweislich erst beim jüngeren Kolumba auf. Aber auch nach Abschluß des Bekehrungswerks in Deutschland füllten sich die „Schottenklöster“ immer wieder mit ausgewanderten Mönchen, und einzelne von ihnen zogen bis nach Polen, Kiew und Bulgarien. Dagegen verband sich bei den Angelsachsen ganz bewußt mit dem asketischen Streben nach Heimatlosigkeit ein leidenschaftlicher Bekehrungsfeuer. Wie ferner im Altertum das peregrinari von der ursprünglichen Ziellosigkeit weg sich gerne dem heiligen Lande und Jerusalem zuwandte, so wurde für die angelsächsische Welt häufig Rom das Ziel ihres Wanderns. — Zu welchen wissenschaftlichen Vermutungen drei solcher peregrini, die im bayrischen Dorfe Etting in der Diözese Eichstätt ihre Ruhestätte fanden, vor 20 Jahren Anlaß gegeben haben, wird der Herr Verfasser in dem Schriftchen von A. M. Koeniger, *Drei „elende“ Heilige* (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhist. Seminar München, III. Reihe Nr. 17), München 1911, sicher mit Vergnügen lesen.

München.

Hugo Koch.

Mittelalter.

Carl Clemen, *Fontes historiae religionis germanicae*, (= *Fontes histor. religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collectos* ed. C. Clemen fasc. III.) 112 S. Walter de Gruyter, Berlin 1928.

Wilhelm Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jhd.* (= *Unters. zur allgem. Rel.-Gesch.*, hg. v. C. Clemen, H. 2) 79 S. L. Röhrscheid, Bonn 1928.

Herbert Achterberg, *Interpretatio christiana*. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden (= *Form und Geist, Arbeiten zur germanischen Philologie*, hg. v. Lutz Mackensen, Bd. 19). Diss. Greifswald, H. Eichblatt Verl. Leipzig 1930. 176 S. 8.80 RM.

Es dürfte gestattet sein, die drei Arbeiten unter einem gemeinsamen Blickpunkt gleichzeitig zu würdigen. Sie gehören zusammen als eine hochwillkommene Grenzregelung der gar so sehr der festen Begrenzung bedürftigen germanischen Religionsgeschichte. Dem gemeinsamen Verdienst einer zweckvollen neuen Darbietung bzw. Durcharbeitung der fremdsprachlichen und kirdlichen Berichte über germanisches Heidentum steht ein gemeinsamer Mangel entgegen: der Verzicht auf die allein richtunggebenden und jene Zeugnisse berichtigenden nordischen Quellen macht einen zu rechter Auswahl und rechtem Urteil notwendigen festen Maßstab für die in der Zeit sich wandelnde, im Grunde eindeutige germanische

Frömmigkeit und Glaubenshaltung unauffindbar. In Ermangelung dieses Maßstabes, den der Nordist aus dem gemeingermanischen Gehalt seiner Quellen heute abzulesen vermag, muß das Urteil bisweilen irren und damit jenen Vorurteilen Nahrung geben, unter deren Diktat die Kirchengeschichte so oft die Primitivisierung, Barbarisierung, ja Kannibalisierung der altgermanischen Kulturwelt dem befangenen Berichterstatter nachgeredet hat. (Vgl. als Beispiel die von Boudriot benutzte Arbeit von H. Boehmer: *Das germanische Christentum, Theol. Studien und Kritiken*, Bd. 86, 1915.)

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die Quellenzusammenstellung von Clemens auf 112 Seiten in vorzüglich korrekter Textwiedergabe und sinnvoller Auswahl jedem, der auf dem Gebiet germanischer oder vergleichender Religionsgeschichte arbeitet, willkommen ist. Neben den allgemein bekannten Zitaten, die — bei der Weitergabe von Hand zu Hand — zerstückelt und fehlerhaft wurden, gewinnen weniger beachtete neue Bedeutung, und schon die Übersicht über die zeitliche Folge (C. gibt die Jahreszahlen der Niederschrift) berichtigt manchen Fehlschluß. So wird es manchem wichtig sein, die seit Grimm viel benannte und mißdeutete Langobardensage (S. 48) auch in der älteren Fassung (S. 34) zu lesen, und dabei die Rolle der Gambara in der einer weiblichen Gottheit (Frea = Herrin) Sieg und Schicksal anvertrauenden Völkerschaft neu zu prüfen, um vielleicht die Sage statt als Beweis für Glauben an ein himmlisches Ehepaar als den wichtigen Beleg polytheistischer Mythenbildung in der Völkerwanderung zu verstehen. Im Gegensatz zu C. möchten wir wünschen, daß auch die vielen, denen das unübersetzte Lateinisch und Griechisch einige Mühe macht, sich einer solchen Sammlung bedienen könnten; von großem Wert sind die drei Indices (1. sanctorum, librorum, conciliorum; 2. personarum et locorum; 3. rerum).

Über die Gesichtspunkte der Auswahl aus dem Material äußert sich C. im Vorwort. In Verfolg derselben Weise wie in den beiden der persischen und ägyptischen Religion gewidmeten Heften möchte er alle Belege bringen, „qui omnino ad religionem Germanorum pertinere videbantur, non modo ad artem magicam vel medicinam popularem, etiam ei qui fide digni non erant“. Die nichts Neues bringenden Belege auslassend, verweist er auf Boudriots Arbeit. Einige Stellen wünschte man mit Achterberg (s. u.) ausführlicher exzerpiert. Die späteren, bis ins 12. Jahrhundert hinabführenden Zeugnisse lassen die klare Grenze zwischen germanischem Glauben und Allerweltstabergläubischen stark vermissen. Der trotz Hauck auf 743 angesetzte „Indiculus“, der nach Boudriot „das Bild eines verwilderten gallisch-fränkischen Christentums“ gibt, leitet schon auf S. 42 jenen Teil der Quellen ein, die mit einer „historia religionis germanicae“, an der ein deutsch überliefertes „Heidentum“ bis heute schreibt, wenig mehr zu tun haben.

Daß Cl. trotz seiner Arbeit auf nordischem Gebiet, von der er jüngst, Z. f. d. Phil. 55, H. 2, Zeugnis abgelegt hat, zum Schluß noch Adam von Bremen und Saxo Grammaticus (bei großer Schwierigkeit der Stellenauswahl) und damit die nordische Ausprägung germanischer Religion in der Deutung oder Mißdeutung beider Lateiner mitten in unser abergläubisches Mittelalter hineinstellt, ohne im Vorwort nachdrücklich zu warnen und abzugrenzen, bleibt bedauerlich. Saxo, ohne Snorri und Islandsaga, nach Indiculus und Bußbüchern exzerpiert, gibt dem Leser kaum eine Ahnung davon, daß uns eine glaubwürdige „historia religionis germanicae“ von Caesar bis

Snorri, — jenseits der versagenden kirchlichen Berichterstattung über das zuvor geächtete und unsichtbar gemachte Heidentum, — erhalten ist.

Unter der Herausgeberschaft von Clemen hat Bou driot in seiner mustergültig kritischen und gründlichen Arbeit die viel zur Germanenkunde mißbrauchte amtliche kirchliche Literatur vom 5. bis 11. Jahrhundert in fast ausschließliche Abhängigkeit von Caesarius von Arles gestellt, womit der Titel der Untersuchung freilich seine innere Berechtigung verliert. Denn vor dieser Kritik bleibt wenig „Germanisches“ bestehen, und es ist um so bedauerlicher, daß diesem Negativen nicht ein positives Wissen vom wirklichen, in den Dokumenten religionsgeschichtlicher Blindheit nicht auffindbaren Germanenglauben zur Seite steht. Dieses Mangels sich selbst nicht bewußt, zieht B. Schlüsse, die ihm nicht zustehen. Der Satz etwa „Die altgermanischen Schicksalsfrauen sind zunächst ganz gewiß eines Wesens mit ihrem Gebieter, dem Sturm- und Schlachtengott Wotan gewesen“, enthält außer Wodans „t“ noch mehrere Ungereimtheiten.

B. bietet nach dem ausführlichen Quellenverzeichnis zwei Hauptabschnitte: A) der religiöse Glaube (?), B) Das religiöse Verhalten. Unter dem schrecklichen Titel „Fetischismus“ wird „der Anteil der Steinverehrung an der altgermanischen Religion“ als „einwandfrei“ bewiesen hingestellt gerade durch Hinweis auf den „für die entartete Heimatkirche bestimmten“ (S. 75) Indiculus. Von den klaren nordischen Belegen für wirklich germanische „Steinverehrung“ aus würde ein Blick etwa auf französischen Volksaberglauben (Sébillot) sofort „de his, quae faciunt super petras“ völlig aufklären. Hier wie im ganzen Buch trübt ein bei solcher kritischer Ernsthaftigkeit doppelt befremdendes Vorurteil von der Primitivität der Germanen den Blick. Es wäre schon richtiger gewesen, die einzelnen Kapitel statt mit einem Vorurteil mit einem echten germanischen Glaubensstück zu überschreiben, um den natürlichen Abstand zwischen Zivilisationsaberglauben und gesunder Religion eines jugendlichen Kulturvolkes gebührend zu kennzeichnen, den Abstand zwischen der Weltenesche, der Irminsul, den heiligen Bergen und dem formelhaften „Glauben an Stock und Stein“. So bliebe, wenn nun z. B. das „vince luna“ endlich auch ausfällt, das Zeugnis Cäsars uns ohne die übliche primitivisierende Korrektur bestehen, denn der Römer mutete den klugen Feinden noch nicht zu, daß sie an den Erfolg solchen Mondgeschreies glaubten. Begreiflicherweise versagt die rein literarische Kritik dort am meisten, wo es sich um den auf den lebenden Menschen gerichteten Glauben handelt (S. 46 ff.). So wird der mittelalterliche Liebeszauber trotz mancher Einschränkung altgermanisch, und „der unzweifelhaft edhe Zug von germanischem Kannibalismus“ (nach Cap. de part. Sax. c. 6) erneut betont. Für die Volkskunde sehr beachtlich ist das, was B. zur Heilighaltung der Wochentage sagt (58 ff.). Der kürzere zweite Teil ergänzt das Bild in Richtung auf das Kultische. Im ganzen dürfte selten in so bescheidener Form und auf so knappem Raum so viel klarheitschaffendes Wissen und Urteil zusammenzufinden sein.

Die Arbeit von Achterberg, die durchaus neben den beiden anderen genannt zu werden verdient, beschränkt sich auf die „verkleideten Glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden“, und auch sie gewinnt das negative Ergebnis, daß hinter der einheitlichen Verteufelung jeder Art von heidnischer „Glaubensgestalt“ kaum noch Besonderes und Edites zu erkennen ist.

Auch sie, vom Aberglauben des deutschen Mittelalters herkommend, gewinnt der Volkunde neue Grenzen, ohne die Germanenkunde zu bereichern, weil sie der Germanenkennnis selbst ermangelt. Auch sie verzichtet von vornherein auf den Norden, und damit auf jeden klaren Begriff vom Heidenglauben, der schafft hinter den im Teufelsreigen vergeblich gesuchten „Glaubensgestalten“ steht, und beschränkt sich auf die Quellen, nach denen allgemein „die heidnische Religion der Germanen für uns ein Schemen“ bleibt, „offenbar niedrigster Aberglaube törichter, wahnbefangener Menschen“. (Wie schön würde z. B. das „legendäre Erzählchen“ von dem goldenen Sterbehause des Heiden S. 28 (*Vita Vulframni c. 10*) durch Hakon Jarls Tempelbrand oder Rügens Verwüstung als verdeckte, historische Missionstat ausgewiesen.)

Mit dem Bedauern, daß „im Gegensatz zu anderen Völkern prälogischer (!) Kultur“ bei den Germanen „fast völlig“ Zeugnisse aus dem eigenen Kultleben fehlen, (wofür A. dem „Schicksal“ schuld gibt), vereint sich die bedingungslose Übernahme jener Postulate von dem „stärksten Polytheismus“, „der höheren und niederen Mythologie“, den „höheren und höchsten Göttern“ auf jener Stufenleiter göttlicher Machtbefugnis, in jener Ressortverteilung göttlicher Verwaltungsarbeit, die das germanenfremde Denkergebnis einer jeder Religionspsychologie ermangelnden Mythologie ist. So stellt A. die Einheitlichkeit der Verteufelung und das Fehlen jeder Rücksicht auf die Wesensverschiedenheit der alten Glaubensgestalten mit Verwundern fest, streift einmal sogar das Problem, das in der Übernahme des Wortes Gott neben solcher einheitlicher Verteufelung liegt (S. 80) und weiß nicht, daß ihm selbst der gläubigste Heide nicht diese gesuchten „ganz konkreten“ und wesensverschiedenen „Glaubensgestalten“ seiner „numina“ hätte beschreiben können. Erst vom einheitlichen „Heiligen“ des Heiden aus erklärt sich die Einheitlichkeit der Verteufelung und A.s Ergebnis, daß die Belege „zunächst nur die Erkenntnismöglichkeit für die Religionspsychologie der Kreise der Interpretatoren selbst“ liefern, und daß „der heidnische Germane vor seiner Taufe zum Christen in der Gefolgschaft des ursprünglich jüdischen Höllenfürsten, des Diabolus, des Satans, dessen Machtbereich recht eigentlich erst durch das Christentum eine weltumspannende Weite bekommen hat“, sich befindet.

Im übrigen ist die wertvolle Quellenlese sehr gut geordnet und durch treffende eigene Urteile kommentiert. Im 1. Teil zeigt A. den Diabolus allgemein als Interpretationsgestalt für Übermenschliches aller Art, und dann als Herrn des Heidentums. Im 2. und 3. Teil unter erfreulicher Beachtung der deutschsprachigen *Interpretatio christiana* gibt er den Begriff der Unholde und „dämones“, im 4. Teil christliche Interpretationsgestalten aus der griechischen und römischen Mythologie und im 5. Teil die Zusammenfassung des nicht breiten aber sichereren Ergebnisses.

Berlin.

Bernhard Kummer.

Johann Engel, S. C. J. Das Schisma Barbarossas im Bistum und Hochstift Freising. (1159—1177.) München, M. Hueber, 1930. XIV u. 195 S. 750 RM.

Die vorliegende Arbeit, eine von Göller veranlaßte Dissertation, geht letzten Endes auf eine Anregung zurück, die Brackmann im 30. Band dieser Zeitschrift (1909) gegeben hat. Sie schildert die

Zustände im Bistum Freising während des von 1159 bis 1177 dauernden Schismas sowie die von Bischof Albert in den kirchenpolitischen Kämpfen dieser Zeit eingenommene Haltung. Da dies auf breitesten, ja gelegentlich vielleicht etwas zu breiter und vom eigentlichen Thema abführender Grundlage geschieht (z.B. § 4, 3), der Verfasser zudem das ziemlich verstreute Quellenmaterial mit bemerkenswertem Fleiß und Sorgfalt zusammengetragen und verwertet hat, so erfahren wir in der Tat manches Interessante und Neue. Es sei nur auf die Reise hingewiesen, die Bischof Albert im Frühjahr 1160 zur Inspektion der hochstiftischen Besitzungen in den südöstlichen Grenzländern und in Verbindung damit an den Wiener Hof unternahm, sowie auf seine auch kirchenpolitische Zwecke verfolgende Wallfahrt nach Santiago di Compostela im Jahre 1163 oder auf die aufschlußreichen Untersuchungen über die Stellungnahme der freisingischen Klöster zum Schisma.

So gewiß daher die Darstellung E.s im einzelnen unsere Kenntnis der Dinge bereichert und vertieft hat, so wenig ist es ihr doch im ganzen genommen gelungen, wesentlich über die uns bereits von Hauck im 4. Bande seiner Kirchengeschichte Deutschlands gegebene hinauszukommen. Verschiedentlich bleibt sie sogar ganz zweifelsohne hinter dieser zurück, bzw. unterläßt sie es, den erforderlichen Beweis für die Richtigkeit ihrer abweichenden Version zu erbringen. Man vergleiche in dieser Hinsicht etwa die Schilderungen, die E. von dem Verlaufe der Synode zu Pavia 1159 (S. 25 f.), der Synode von Cremona-Lodi 1161 (S. 76) oder den Vorgängen auf dem großen Würzburger Reichstage von 1165 (S. 113) gibt, mit den jeweiligen Ausführungen Haucks IV^{3, 4}. 252, 263 mit Anm. 1 und 276 ff. mit Anm. 4, über letzteren Punkt außerdem noch mit denen Hamps in seiner „Deutschen Kaisergeschichte“ (4. Auflage) S. 151 f. mit Anm. 1! Für nicht gegückt, und zwar sowohl aus textkritischen wie aus allgemein-politischen Erwägungen heraus, halte ich endlich auch den von E. S. 128 ff. unternommenen Versuch, Bischof Albert von dem Odium der Konsekration durch den schismatischen Erzbischof Christian von Mainz reinzuwaschen. Andererseits scheint mir die bisher fast allgemein geteilte Ansicht, daß jener sich tatsächlich, wenn auch nur widerstrebend und lediglich unter dem zunehmenden Drucke Kaiser Friedrichs, zu diesem Schritte verstanden habe, durchaus nicht der Annahme entgegenzustehen, daß er die Bischofsweihe schon früher einmal von seinem treu zu Papst Alexander III. haltenden Metropoliten, Eberhard von Salzburg, erhalten habe. Abschließend läßt sich somit die kirchenpolitische Haltung Alberts von Freising ungefähr dahin charakterisieren, daß er zwar wohl im Grunde seines Herzens auf die Seite Alexanders III. neigte, nach außen hin aber tunlichst jeden Anstoß zu vermeiden und vorsichtig zwischen beiden Parteien hindurch zu lavieren suchte. In der Tat hat er seine Neutralität dank seiner vermittelnden und diplomatischen Art bis zum Schlusse des Schismas aufrechtzuerhalten und sich gleichermaßen die Gunst Papst Alexanders wie Kaiser Friedrichs zu bewahren gewußt.

Im einzelnen wäre nur noch kurz folgendes zu bemerken. Wenn E. S. 8 ff. die verschiedenartige Stellungnahme der bayerisch-österreichischen Bistümer zum Schisma in unmittelbare Verbindung mit der gregorianischen Reformbewegung bringt, so ist das an sich zweifellos ein durchaus richtiger Gedanke. Freilich darf man diese Dinge nicht bloß von dem heutigen Standpunkt der Kirche aus betrachten und womöglich gar in dem Grade der Verwirklichung jener Bestre-

bungen den Maßstab oder die Gewähr für eine moralische „Besserung der kirdlichen Zustände“ erblicken, wie das der Verfasser offenbar tut. Sehr hübsch und lehrreich, wie er sich selbst, ohne es zu merken, durch das S. 162 ff. geschilderte Verhalten des Klosters Tegernsee widerlegt! Auf S. 12 wird die Regierungszeit Bischof Heinrichs I. von Freising ungenau mit den Jahren 1098—1138 angegeben; in Wirklichkeit starb der Bischof bereits im Herbste 1137. Die S. 45 erwähnte „Grafschaft Catubria im Cadobertal“ (!) ist das Gebiet um Pieve di Cadore. Der historischen Größe Rainalds von Dassel wird der Autor nicht völlig gerecht (S. 115 u. anderswo); um so anerkennenswerter ist die von ihm angestrebte Objektivität seines Urteils über Friedrich Barbarossa. Etwas ungewöhnlich ist endlich auch die vom Verfasser bevorzugte Schreibweise der beiden Vornamen Conrad und Cuno. Der sonst überaus fleißigen und gründlichen Arbeit ist als Anhang noch eine bisher anscheinend unbekannt gebliebene Verordnung Bischof Alberts gegen Gewalttäter und Friedensstörer aus dem Jahre 1183/4 beigegeben. Schon hierfür allein gebührt E. der Dank der Wissenschaft.

München.

Ernst Bock.

Otto Vehse, *Die amtliche Propaganda in der Staatskunst Kaiser Friedrichs II.* Verlag der Münchener Drucke. München 1929. 247 S.

Im ersten Teil dieser umsichtig gearbeiteten Forschung und gut geschriebenen Darstellung behandelt der Verfasser die einzelnen propagandistischen Schriftstücke aus Friedrichs Kanzlei in chronologischer Reihenfolge, im zweiten analysiert er sie eingehend nach Stil und Aufbau, im Vergleich mit den päpstlichen Manifesten, stellt ihre leitenden Ideen (Kreuzzug, Ketzerbekämpfung, Solidarität der weltlichen Staaten, Reform der Kirche) zusammen. Zuletzt behandelt er die Wirkung auf die Zeitgenossen, sowohl die tatsächliche politische Wirkung, die gar nicht gering gewesen ist, wie die Wirkung auf die Geschichtsschreibung, die er besonders ausführlich bei dem englischen Chronisten Mattheus Paris studiert. Ein nützliches Register der Manifeste ist beigegeben.

In der Einleitung des 1924 geschriebenen, 1929 nach Überarbeitung veröffentlichten Buches bei dem Überblick über kaiserliche Propaganda in älterer Zeit hätte immerhin auf meinen Nachweis (1927), daß schon die Kanzlei Heinrichs IV. amtlich an der Propaganda des Investiturstreits in viel höherem Maße beteiligt war, als man bis dahin gewußt hat, Bezug genommen werden können. An eine stilkritische Herausarbeitung einzelner Verfasserpersönlichkeiten geht V. nicht heran, ihm ist Ursprung der Manifeste allgemein „die Kanzlei“. Vielleicht mit Recht, vielleicht war die planmäßige Arbeit mehrerer an den Schriftstücken damals bereits viel bewußter und überlegter organisiert als im 11./12. Jahrhundert. Immerhin liegen hier noch Aufgaben, große Aufgaben.

Erlangen.

B. Schmeidler.

Erich von Lehe, *Papsturkunden für das Erzstift Bremen, insbesondere den Archidiakonat Hadeln-Wursten. 1572—1515.* S. A. aus Jahrbuch der Männer vom Morgenstern XXIII (1928), S. 18—38. — Derselbe, *Die kirchlichen Ver-*

hältnisse in den Marschländern Hadeln und Wursten vor der Reformation. S. A. aus Jahrbuch der Männer vom Morgenstern XXIV (1930). S. 136—144 (und 71 weitere Seiten ohne Zählung).

In der ersten Arbeit bietet der Verfasser Regesten von 42 auf (Bremen, besonders) Hadeln-Wursten bezüglichen Papsturkunden aus den Reihen der Lateran, oder Kanzleiregister und der Supplikenregister dar, die der Oldenburgische Heimatforscher Pastor D. H. Reimers bei seinen entsprechenden Forschungen in Rom notiert hatte und der Verfasser jetzt mit Hilfe des Preuß. Histor. Instituts in Rom genauer im Regest mitteilt. Die Beigabe eines Verzeichnisses der Personen- und Ortsnamen ist verdienstlich. In der zweiten Arbeit verwertet er dann diese neue und die bisher schon erschlossenen Quellen, sie gilt hauptsächlich den Fragen kirchlicher Verfassung und Gerichtsbarkeit, den Mitteln und der Anwendung kirchlicher Strafgewalt, der Kirchenzucht, den wirtschaftlichen Abgaben an die Kirche, den kirdlichen Verhältnissen der Kirchspiele und der gesamten kulturellen Bedeutung der Kirche in diesen Gegenden im späteren Mittelalter.

Erlangen.

B. Schmeidler.

Joseph Dephoff M. S. C., Zum Urkunden- und Kanzleiwesen des Konzils von Basel. (Geschichtliche Darstellungen und Quellen, hg. von L. Schmitz-Kallenberg Nr. 12.) Hildesheim 1930. Druck und Verlag von Franz Borgmeyer. XII und 121 S. Geh. 7.— RM.

Die fleißige und tüchtige Arbeit (Münsterer Dissertation) behandelt im ersten Teile die Urkunden des Baseler Konzils auf ihre inneren und äußereren Merkmale auf Grund eines Materials zur Bestimmung der äußeren Merkmale von insgesamt 40 Originalen in Münster und Koblenz. Der zweite Teil untersucht die Organisation der Konzilskanzlei mit verdienstlicher Zusammenstellung von Namen und Lebensdaten vieler Beamten aller Klassen. Die Urkundenformen und die Kanzleiorganisation sind so gut wie vollständig dem Vorbild der päpstlichen Urkunden und Kanzlei entlehnt.

Erlangen.

B. Schmeidler.

Reformation.

O. Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519). (Sammlung ausgew. Kirchen- u. Dogmengesd. Quellschr. N. F. 2). 2. Aufl. Hrsg. G. Krüger. J. C. B. Mohr, Tübingen 1929. 364 S. Steif brosch. 12.— RM., geb. 14.— RM.

Eine völlig neubearbeitete und stark veränderte Neuauflage der Sammlung von 1911, die 1917 durch Register und Nachträge ergänzt worden war. Der Aufbau ist grundsätzlich beibehalten worden, jedoch durch die neuen Überschriften der beiden Hauptteile — Rückblicke (1513—1595) und Zeugnisse (1501—1519) — verdeutlicht. Daß die zeitliche Anordnung des ersten Teils umgedreht wurde, daß die Kopftitel der Seiten fortlaufend die Daten nennen, daß die Register erweitert wurden, erleichtert die Benützung. Der erste Teil ist von (+6) auf 541 (+17) Nummern gewachsen, wobei mehrere der früheren Aufl. gegen bessere Texte ausgewechselt, einige zusammengezogen, nur ganz wenige ausgeschaltet wurden. In erfreulich reichem Maße tauchen

jetzt bei den Selbstzeugnissen Luthers neben den Tischreden die Predigten auf. Die einzelnen Texte sind nunmehr auch zum Großteil nach WA wiedergegeben, dem inzwischen erfolgten Fortschritt dieser Ausgabe entsprechend. Der zweite Hauptteil, die Zeugnisse (542 bis 799 mit 21 Nachträgen), der nach Absicht des Herausgebers ursprünglich hätte zugunsten des ersten Teils ganz fortfallen sollen, ist in geringerem Umfang und auf Kosten größerer Streichungen (namentlich von Mitteilungen aus der Psalmen- und Römerbriefvorlesung) verbreitert worden. Vermehrt sind die Zeugnisse für 1516 bis 1519 durch (reichere) Verwertung der Galatavorlesung von 1516/17, der Vorlesung über den Hebräerbrief — 20 Nummern im Nachtrag nach der Ausgabe durch E. Hirsch und H. Rückert neben den auf Denifle zurückgehenden Stellen aus der 1. Aufl. — den Operationes in Psalmos 1519—1521 und des Galaterkommentars von 1519. Gelegentlich werden jetzt bei den Randnoten (zum Lombarden und zu Augustin) die Äußerungen angedeutet, auf die Luthers Bemerkung sich bezieht. Leider nicht durchweg zureichend; so hat z. B. Nr. 551: Videtur ergo, quod ista (welche?) lux sit synthesis nostra, dann lediglich den Sinn eines doch wohl nicht überraschenden Belegs für die Bekanntheit Luthers mit dem Begriff der Synthesis. 552: Egregie solvis, Sancte pater Augustine gerät unter ein ähnliches Urteil. Nr. 561, Z. 18 wäre doch wohl zum Text aus WA IX 43 determinatum essentiae die — durch das Faksimile bestätigte — eigenartige Lesung Denifles (I, 38) determinatio ecclesiae anmerkungsweise hinzuzufügen gewesen, um die Ermittelung des Sinnes zu fördern. Ebenso in Nr. 589 zur Bemerkung zu Anselms opuscula — u. zw., was wiederum einen Wink geben kann, zum dialogus de libero arbitrio —: Homo a rectitudine nulla violentia aliena viri volens potest averti abermals Denifles Lesung von nisi für viri (I, 485, Anm. 3).

Man wird an derartigen Kleinigkeiten noch mehrere aufzählen können, man wird, besonders im zweiten Teil, manche Stellen — etwa zur Prädestination aus der Römerbriefvorlesung — vermissen, die einem entscheidend wichtig erscheinen, man wird geneigt sein, den Wunsch nach kurzen Erläuterungen weniger geläufiger Wendungen und Begriffe zu wiederholen, dem in der Neuauflage noch mehr gelegentlich nachgekommen worden zu sein scheint; man wird aber mit diesen Erwägungen und Wünschen selbst vor die Frage der Gestaltung einer solchen Sammlung gestellt und wird — auch wenn eine eingehendere Verhandlung dieser Frage hier möglich wäre — dann doch in dieser Hinsicht die Anerkennung der vorliegenden aus allgemein bekannter Vertrautheit mit der Materie gebotenen Auswahl zu wiederholen haben. Ein Bedenken gegenüber der Verwendung dieses Buches in Seminarübungen erwächst aus dem durch seinen Umfang bedingten hohen Preis; das drückt die Freude, mit der man die Neuausgabe des vergriffenen und in seiner Art kaum zu entbehrenden Hilfsmittels zur Verdeutlichung der Anfänge des Reformators dankend begrüßen darf.

Bonn.

E. Wolf.

Hermann Werdermann, Luthers Wittenberger Gemeinde, wiederhergestellt aus seinen Predigten. Zugleich ein Beitrag zu Luthers Homiletik und zur Gemeindepredigt der Gegenwart. C. Bertelsmann in Gütersloh. 1929. 301 S. Gb. 14 RM.

Werdermann verfolgt einen doppelten Zweck, einen kirchengeschichtlichen und einen praktisch-theologischen. Davon ist dieser

jenem übergeordnet. Demgemäß hat W. inzwischen unter dem Titel „Zur Gemeindepredigt. Anregungen von Luther her“, die nach der praktisch-homiletischen Seite liegenden Abschnitte als Sonderdruck erscheinen lassen. Die historischen Abschnitte dienen der praktischen Abzweckung nur zur Unterbauung. Für uns kommen nur sie in Betracht. Sie füllen den ersten Teil (S. 5—149), dessen Überschrift sich mit dem Haupttitel des Buches deckt. Dabei kommen der Reihe nach zur Sprache: 1. Wittenberg um 1530. 2. Die Predigtzuhörer. 3. Die Gottesdienste. 4. Beichte und Abendmahl. 5. Opfer und Abgaben. 6. Das Pfarramt. 7. Haus, Eltern und Kinder. 8. Hochzeit und Ehe. 9. Das Gesinde. 10. Allgemeine Unzufriedenheit. 11. Der Wucher. 12. Landwirtschaft u. Gewerbe. 13. Der Nachbar. 14. Verkehr, Wirtshaus, Alkohol. 15. Die Obrigkeit. 16. Bettler und Verbrecher. 17. Kriegsführung. 18. Krankheit und Tod. 19. Abergläub. 20. Die Gegner, die die Wittenberger Gemeinde bedrohten: a. der Papst und die Papisten; b. die Schwärmer; c. die Türken; d. der Teufel. 21. Die zeitgeschichtliche Lage um 1530. Das sind Gesichtspunkte, unter denen die Wittenberger Predigtgemeinde Luthers in der Tat betrachtet werden muß, wenn das Thema „Luther als Prediger“ zur Verhandlung steht. Nach dieser Seite liegt denn auch der Wert dieses Buches.

Indessen nach dem Titel erwartet der Leser wohl auch, den Zustand kennen zu lernen, in dem Luther seine Wittenberger vorfand, und etwas über die Einwirkung seiner reformatorischen Predigt auf Wittenberg zu erfahren. Er ist aber nicht darauf vorbereitet, daß er nur „Luthers Wittenberger Gemeinde um 1530“ kennen lernen soll. Daß die Arbeit sich auf dieses spezielle Einzelthema beschränkt, erfährt er erst in der Einleitung (S. 5). Das Material liefern nämlich lediglich die zwei Bände Luther-Predigten aus den Jahren 1528—1532, die Buchwald 1925—26 veröffentlicht hat. (G. Buchwald, Predigten D. Martin Luthers, auf Grund von Nachschriften Georg Römers und Anton Lauterbachs bearbeitet. 1. Bd. vom 11. Oktober 1528 bis zum 3. April 1530. 2. Bd. vom 16. Oktober 1530 bis zum 4. April 1532.) Das heißt: Von den 309 Wittenberger Predigten, die die Weimarer Ausgabe aus jener Zeit bringt, sind nur 192 berücksichtigt. Dabei will noch besonders beachtet sein, daß gerade gegen Ende jener Zeit (Anfang 1530) Luther im Ärger über die Wittenberger seine Predigtätigkeit für eine Weile überhaupt einstellte. (Vgl. Mathesius, Luthers Leben in Predigten. Ausgabe von G. Loesche. 2. Auflage. S. 175. Brief des Kurfürsten Johann an Luther vom 18. Jan. 1530. Enders VII, S. 221 ff.) Danach ist die Basis doch wohl etwas schmal für den umfassenden Titel des Buchs, nach dem man gerne auch etwas über die Entwicklung der Wittenberger Gemeinde unter dem Einflusse des Predigers Luther erfahren hätte.

Mein Hauptbedenken ist aber die Frage: Geht es überhaupt an, einfach nach Lutherpredigten das Bild des damaligen Wittenberg zu zeichnen? Es darf wohl als ein Homologumenon gelten, daß es mißlich ist, die Zustände einer bestimmten Lokalgemeinde etwa nach den Bußtagspredigten rekonstruieren zu wollen, die ihr gehalten worden sind. Denn Bußprediger erliegen meist — und zwar je eindrucks voller sie predigen, um so leichter — der Gefahr, die Farben kräftiger aufzutragen, als es in den Tatsachen begründet ist. Um aber auch nur Zeitpredigten — und waren Luthers Predigten wirklich „Zeit“-Predigten? — lokal auswerten zu können, müßten wir vor allem einmal ein Kriterium besitzen, um das spezifisch Lokale aus

dem herausheben zu können, was zwar auch auf eine konkrete Wirklichkeit geht, aber doch ebenso von anderen Gemeinden und Gegenen gilt, also gerade für die in Rede stehende Gemeinde nicht in besonderer Weise charakteristisch ist. Wo aber Luther in der Tat die Absicht hatte, besondere Wittenberger Mißstände zu rügen, ist erst noch die Frage, wie weit der Historiker eine solche Rüge als Geschichtsquellen auswerten darf. Die Dinge liegen hier grundsätzlich nicht anders, als bei den bekannten Urteilen des Reformators über die Zustände im Schulwesen, die er in seiner Jugend vorfand. Wer den Wunsch hat, eine Besserung herbeizuführen, hat kein Interesse daran, die bestehenden Verhältnisse streng objektiv zu schildern, und darum zeichnet er auch nicht die Bilder, die die Geschichte unbesehen übernehmen kann. Schließlich muß immer geprüft werden, wo die Grenze läuft zwischen der tatsächlichen Wirklichkeit und dem Urteil Luthers über sie. Hierauf ist W. (S. 53 Anm. 1) allerdings aufmerksam geworden; aber er ist zu rasch darüber hinweggegangen. Er bezieht sich zwar bisweilen auf das, was wir auch, abgesehen von den Lutherpredigten, über das damalige Wittenberg wissen, namentlich auf die Wittenberger Studien von Edith Eschenhagen und auf W. Friedensburg: *Wittenberg, Stadt und Universität* (in: *Luther. Mitteilungen der Luthergesellschaft*. 1928). Aber er unterläßt es, die Aussagen des Predigers Luther unter die ständige Kontrolle anderer Zeugen zu stellen, um so die geschichtliche Wirklichkeit zu eruieren. Wichtiger als diese ganze historische Operation ist ihm die Gegenwartsbedeutung Luthers als Prediger. Hierunter aber hat der Wert seines geschichtlichen Teils einigermaßen gelitten.

Münster (Westf.).

K. Bauer.

Joachim Birkner, Augustinus Marius, Weihbischof von Freising, Basel und Würzburg (1445—1543). Ein Lebensbild. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, herausgegeben von Albert Ehrhard, Heft 54). Münster, Aschendorff, 1930. XII und 126 S. 6.55 RM.

Eine vortreffliche Arbeit, bei der man vielleicht nur das eine wünschte, daß die viele aufgewandte Mühe und der entsagungsvolle Fleiß, mit dem der Verfasser das gesamte einschlägige, z. T. ziemlich entlegene und bei aller Spärlichkeit weithin zerstreute Material zusammengetragen hat, einer bedeutenderen Persönlichkeit zugute gekommen wäre, als es Augustinus Marius gewesen ist. Weder als Theologe noch als wissenschaftlicher Schriftsteller erheblich über das Durchschnittsmäß hinausragend, auch menschlich nicht immer gerade erfreulich, würde die Gestalt dieses entschiedenen und leidenschaftlichen Vorkämpfers des katholischen Glaubens kaum weitergehendes Interesse für sich beanspruchen können, wenn sein buntbewegtes Leben und seine wechselvollen Geschicke nicht zugleich ein gutes Stück Zeitgeschichte widerspiegeln.

1485 in der Nähe von Ulm geboren, trat Augustinus Marius (Mayer, Mair) schon in jungen Jahren in das Augustiner-Chorherrenstift Wengen ein. Seit 1515 finden wir ihn an der Wiener Universität mit theologischen und humanistischen Studien beschäftigt, wo er schließlich bis zum Dekan der theologischen Fakultät aufstieg, nachdem er sich inzwischen in Padua den Doktorgrad erworben hatte. Von 1521 an Domprediger zu Regensburg, wurde er 1522 als Weihbischof nach Freising, 1525 als Nachfolger des zur neuen Lehre hin-

neigenden Münsterpredigers und Weihbischofs Limperger nach Basel berufen. Die Jahre seines Baseler Aufenthaltes bilden den Höhepunkt in Marius' Leben und Wirken. Trat er auch auf der Badener Disputation, ähnlich wie später 1530 auf dem Augsburger Reichstage, nach außen hin nicht weiter hervor, so erhebt sich seine in dem Wiedertäufer-, vor allem aber in dem Melkopferstreit in Wort und Schrift entfaltete Tätigkeit nun doch zu allgemeinerer historischer Bedeutung. Gerade der letztere, in dem ihm in Oekolampad ein mehr als eerbürtiger Gegner erwuchs, erweist freilich zugleich die Grenzen seiner Fähigkeiten. Durch seine maßlose Heftigkeit und intransigente Haltung, die selbst dem Domkapitel Anlaß zu ernsten Bedenken gab, hat er den tumultuarischen Durchbruch und endgültigen Sieg der Reformation in Basel um die Jahreswende 1528/9 eher noch beschleunigt als aufgehalten. Unter diesen Umständen war natürlich dort seines Bleibens nicht länger. Nach einem kurzen Aufenthalt in Freiburg, wo er zumal mit Erasmus und Zasius in engeren Beziehungen stand, folgte er einem Rufe nach Würzburg, wo sich ihm als Domprediger ein neuer Wirkungskreis eröffnete. Hier ist er 1543 auch gestorben, nachdem er noch zuvor 1536 auf Betreiben des Domkapitels, das ähnlich wie seiner Zeit das Baseler an seinem religiösen Fanatismus und seiner allzu ungezügelten Polemik gegen die evangelischen Lehren Anstoß nahm, das Predigeramt mit dem eines Weihbischofs hatte vertauschen müssen.

Ein Kapitel über den geistlichen und humanistischen Freundeskreis des Marius rundet die z. T. auch auf archivalischen Studien beruhende und von erfreulicher historischer Objektivität zeugende Darstellung ab. Eine allerdings wohl gelegentlich noch zu ergänzende Bibliographie, ein in 5 Fassungen bekanntes biographisches Dekastichon des Marius und einige urkundliche Beilagen sowie ein Namen- und Literaturverzeichnis vervollständigen und erleichtern die Benützung der noch von J. Schlecht † angeregten Arbeit. Im einzelnen wäre etwa zu bemerken, daß die kirchliche Reformpolitik der bayerischen Herzöge (S. 25) doch wohl erheblich weniger auf ideale als politische Beweggründe zurückzuführen ist. Über die Persönlichkeit Sebastian Fuchssteiners (S. 31 Anm. 57) gibt Jörg „Deutschland in der Revolutionsperiode 1522–26“ (Freiburg 1851) S. 172 Anm. 1 noch etwas näheren Aufschluß. Auf S. 14 wird Bischof Philipp von Freising irrtümlicherweise als Markgraf, statt als Pfalzgraf bezeichnet. Im Namenregister endlich ist Bischof Konrad von Würzburg dem Druckfehlerfeuer zum Opfer gefallen; sein Geschlechtsname lautet natürlich Thüngen, nicht Tübingen.

München.

Ernst Bock.

Karl Schottenloher, *Die Landshuter Buchdrucker des 16. Jahrhunderts*. Mit einem Anhang: *Die Apianusdruckerei in Ingolstadt*. Mit 20 Abbildungen. (= Veröffentlichungen der Gutenberg-Gesellschaft XXI.) Mainz 1930, Verlag der Gutenberg-Gesellschaft. XI, 91 S.

Um die Literatur der Reformationszeit zu erfassen und zu ordnen, sind verschiedene Wege beschritten worden: Man hat die Druckschriften verzeichnet nach ihrer Entstehungszeit, nach ihren Verfassern und ihrem Inhalt, nach den Bordüren und Holzschnitten, nach den Druckorten und Druckern. Schottenloher, der von der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenrefor-

mation mit der Zusammenstellung einer Gesamtbibliographie der reformationsgeschichtlichen Literatur beauftragt ist (man hörte gern einmal etwas im allgemeinen über Organisation, Plan und Fortschritte des Unternehmens), ist in der Hauptsache den letztgenannten Weg gegangen. Die vorliegende Arbeit tritt seinen früheren Veröffentlichungen besonders über den Münchener Buchdrucker Joh. Schobser 1500—1530, „Neues über den Landshuter Buchdrucker Joh. Weyßenburger 1553—1536“ (Zentralblatt für Bibliothekswesen 38, 24 ff.), „Magister Andreas Lutz in Ingolstadt, der Drucker der Bulle Exsurge Domine 1519—1524“ (ebd. 52, 249 ff.) zur Seite. Es handelt sich um die Druckertätigkeit des Joh. Weyßenburger 1513—1533, des Georg Apianus 1531—1548 und seines Sohnes Martin 1548—1580 in Landshut und der Brüder Peter und Georg Apianus 1526—1540 in Ingolstadt. Nachdem ihre Lebensverhältnisse und ihr Material geschildert ist und ihre Oeuvres in die lokale Druckgeschichte eingeordnet sind, werden die von ihnen hergestellten Druckschriften verzeichnet und kurz beschrieben. Zum Schluß prächtige Reproduktionen von Titelblättern, Holzschnitten, Textseiten. Wenn die Publikation einen Wunsch übrig läßt, dann könnte es nur der sein, daß Inhalt und Bedeutung der einzelnen Druckschriften genauer angegeben würden. Wie merkwürdig, daß derselbe Weyßenburger, der das Wormser Edikt und die Ausführungsverordnung dazu nachgedruckt hat, auch den auf Peutingers Schreiben an den Augsburger Rat beruhenden Bericht über Luthers Einzug in Worms und das Verhör vom 17. und 18. April 1521 (W. A. 7, 883 R) und den „Dialogus Simonis Hessi et Martini Lutheri Wormacie nuper habitus“ lateinisch und deutsch gedruckt hat! Auch scheint sich mir Sch. zu sehr auf die Münchner Staatsbibliothek zu beschränken, die gewiß an den ihn zunächst interessierenden süddeutschen Drucken außerordentlich reich ist, deren Bestände aber vielleicht doch mehr von auswärts ergänzt werden müßten.

Zwickau.

O. Clemen.

Neuzeit.

Hermann Leser, Das pädagogische Problem in der Geistesgeschichte der Neuzeit, I. Band: Renaissance und Aufklärung im Problem der Bildung, 1925, II. Band: Die Deutsch-Klassische Bildungsiedee. 1928. R. Oldenbourg, München. 592 u. 651 S. 26 RM. u. 30 RM. geb.

Lesers Riesenwerk — ein III. Band steht noch aus! — ist alles andere als eine Geschichte der Pädagogik. Wer in unsrer Literatur nach einem verwandten Unternehmen sucht, der muß auf die „Geistigen Strömungen der Gegenwart“ von Rudolf Eucken verwiesen werden, die für jedes Problem auch tief in die Geschichte zurückgriffen. Ohne Zweifel ist Leser, der Schüler Euckens war, von dessen Anschauungen stark angeregt worden. So bestehen auch in der Auffassung beider vom Geistigen Berührungspunkte, ohne daß der Euckensche Begriff des „Geistelbens“ übernommen ist. Leser ist in dieser Beziehung mehr Kantianer, während Eucken Aristoteliker war. Doch spricht auch Leser von dem „überzeitlichen“ Gehalt der Geschichte, dem „ideellen Gehalt“. Und: „in ihm offenbart sich die innere, über alle Einseitigkeiten und historisch oder persönlich individuellen Grillen erhabene Einheit des pädagogischen Gebietes“. Das ist mehr als „Theorien“ der Pädagogik, seine Geschichtsschreibung erfor-

dert etwas anderes, als die Schulorganisation und die „Maßnahmen“ in Erziehung und Unterricht darzustellen. Es ist „ein Ursprünglicheres, ein einheitliches Ganzes, von dem alle genannten Momente nur einzelne Seiten, charakteristische Äußerungen darstellen. Auf dieses innerliche Ganze des pädagogischen Gebietes muß die Betrachtung zielen, die zur pädagogischen Weisheit führen will“. Wie gelange ich aber dahin, das innerliche Ganze des pädagogischen Gebietes zu erfassen, wie komme ich ins Innere hinein? Durch das Studium der allseitigen Auswirkung und des Ringkampfes der Ideen, „der geistigen Mächte der Zeiten“, der „tieferen geistigen Notwendigkeitsprinzipien, die eigentliche, bestimmende Grundfaktoren im menschlichen Leben geworden waren“, so sagt Leser und nimmt die Ideenlehre des letzten Jahrhunderts wieder auf, bzw. führt sie weiter. Sein Werk wird damit zu einem Stück Kulturgeschichte, einer großzügigen ideengeschichtlichen Untersuchung der besonderen Kulturleistung im Erziehungs- und Unterrichtswesen, eines Kulturzweiges, der sich immer mehr von anderen Kulturgebieten emanzipiert habe und zur Autonomie hinstrebe. Indem er diesen geschichtlichen „Gehalt“ für die Gegenwart lebendig macht, hat er aus der Vergangenheit eine „Weisheit der Gegenwart“ gemacht, die dieser zu dienen berufen sei.

Allein der mit den Augen des Geistes die Geschichte durchmusternde Forscher ist selber von der Gegenwart bestimmt. Sein Leitmotiv für die geschichtliche Betrachtung ist „der Blick auf das in der gegenwärtigen Bewegung markant sich äußernde innere Lebensinteresse der Pädagogik“. Und es ist nicht schwer zu finden, zu welchen Richtungen der Gegenwart er steht: es ist die Kultur- und Bildungspädagogik, wie sie von der idealistischen Philosophie unserer Tage, an Kant und die Philosophen der Neuhumanismus angelehnt, begründet und seit drei bis vier Jahren in einen ernsten Kampf um ihre Geltung verwickelt worden ist. Es ist ferner nicht schwer festzustellen, bei welchen Pädagogen Hermann Leser am tiefsten gepackt worden ist, nämlich bei den im II. Bande behandelten: Kant, Lessing, Herder, Schiller, Goethe, W. von Humboldt, und unter diesen wiederum bei Goethe. In diesem Bande nimmt es jedoch wunder, daß die Pädagogik Kants überhaupt nicht verwertet worden ist. Sie bildet aber, in innigster Verbindung mit der Anthropologie erörtert, eine so fesselnde und, wie ich immer wieder feststelle, uns heute erneut anregende Betrachtung der pädagogischen Grundfragen, daß nicht genug bedauert werden kann, daß sie auch in Darstellungen der Philosophie Kants nicht gründlicher beachtet wird. Hier aber muß die Unterlassung Überraschung erwecken.

Die Abschnitte über Schiller und Goethe gehören zu dem Hervorragendsten, das bis heute über die Beziehung der beiden Großen zum Gebiete der Erziehung gesagt worden ist. Dasselbe gilt von dem, was im I. Bande über Rousseau gesagt wird. Damit ist bereits angedeutet, daß wir im III. Bande in der Schilderung Pestalozzis uns dem Höhepunkte des ganzen Werkes nahen werden. An den verschiedensten Stellen der bereits erschienenen Bände wird die Hochschätzung Pestalozzis sichtbar und wie sehr auch er zu denen gehört, die Leser bei seinen geschichtlichen Betrachtungen die Richtung einhalten und die Urteile abwägen halfen.

Die Kritik wird sich einmal dagegen wenden, daß Leser zu sehr den Begriff der Erziehung im Sinne der planvollen Erziehungspraxis faßt, sodann gegen die Grundeinstellung gegenüber großen Epochen

vor Rousseau. Unsre Gesamtansicht vom Mittelalter wird abweichen, schon die Darstellung seines Erziehungswesens wesentlich anders ausfallen, sobald Erziehung weiter gefaßt wird. Es begegnen noch Urteile wie: weltflüchtig, asketisch und *in sofern* (sic!) mittelalterlich. In der Auffassung Luthers wird m. E. der Freiheitsbegriff im Luthertum allzusehr im Fichteschen Sinne genommen und die Verlorenheit des „verdammten Menschen“ übersehen. Ist dies wirklich das reformatorische Prinzip: „Wer nicht selbständig für seine Person das Heil erreichen kann, dem ist es verschlossen?“ — Die Schilderung der Stellung Luthers zur Schule läßt die Forschungsergebnisse Otto Scheels unbenutzt. Ich halte Scheels Schilderung des Kampfes Luthers für die Erhaltung eines höheren Schulwesens und eines gelehrten Lehrer- und Geistlichenstandes in der Tat für durchaus treffend, so daß es nötig wird, in vielen Handbüchern auch hier mit alten Fabeln aufzuräumen, wie es z. B. die ist, welche Luthers Bedeutung für die Volksschule übersteigert. — Die Reformation ist ganz gewiß auch von der höchsten Bedeutung für die allgemeine Belebung des Erziehungs- und Lehrwesens gewesen, aber ob „unerreicht“? Ob etwa Aufklärung und das technisch-kapitalistische 19. Jahrhundert darin zurückstehen? Wie gefährlich es ist, moderne Gesichtspunkte zur Beurteilung früherer Persönlichkeiten zu verwenden, zeigt sich z. B. darin, daß Leser glaubt, Melanchthon, wie auch Comenius, ein geringes soziales Verständnis zuschreiben zu dürfen, Sie hatten gewiß nicht Stellung zu einer „sozialen Frage“ zu nehmen, wie sie die jüngste Zeit aufwarf, auch nicht zu einem „Sozialismus“, aber ich weiß nicht, worauf sich bei diesen beiden Männern solches Urteil gründen dürfte. Und warum ist die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts „schlimmste Epigonenzzeit“? Es lebten z. B. Ratke, Andreeae, Comenius, Schuppe und schufen ihre Systeme trotz des grausamsten Krieges; es ist die Zeit der ersten und doch so bedeutsamen Schulordnungen. Dauert es nicht über hundert Jahre, bis in Deutschland wieder systematische Köpfe sich mit Pädagogik befassen, wobei ich vom Pietismus absehe? Und sind jene „Realisten“ wirklich Epigonen? — Solche Fragen und Einwände lassen sich immer bei einem Werke häufen, das ideengeschichtlich eingestellt ist und nicht nur — geschichtlich. Aber sie treffen nicht in den Mittelpunkt des Unternehmens, das eine Zusammenschau der pädagogischen Entwicklung seit dem Mittelalter sein will, in welcher ihr überzeitlicher ideeller Gehalt herausgestellt wird, — und so genommen verdient dieses gewaltige Werk die größte Anerkennung und ist es über den Kreis der Pädagogen hinaus wärmstens zu empfehlen.

Jena.

Peter Petersen.

Paul Haake, Christiane Eberhardine und August der Starke. Eine Ehetragödie. Dresden-N. 1930. C. Heinrich. 191 S. 8°.

In den Beitr. zur sächs. Kirchengesch. 1891 veröffentlichte der Unterzeichnete eine Abhandlung: „Christiane Eberhardine, die letzte evangelische Kurfürstin von Sachsen, und die konfessionellen Kämpfe ihrer Tage.“ Sie brachte auf Grund des Dresdener Hauptstaatsarchivs die Darstellung des Übertritts Augusts des Starken und der Zwangsbekehrung seines Sohnes und ist dann in die „Sächsische Kirchengeschichte“ übergegangen. Inzwischen haben sich andere Archive, z. B. das brandenburg-preußische Hausarchiv in Charlottenburg geöffnet,

und so ist es dem Berliner Historiker Paul Haake möglich geworden, ein allseitiges Bild der Gattin des Fürsten zu gewinnen, dem er Jahrzehnte lang seine Studien gewidmet hatte.

Im Jahre 1695 heiratete der Sachsenfürst die brandenburgisch-bayreuthische Fürstentochter. Die Ehe war eine tief unglückliche. Die Fürstin, streng lutherisch erzogen, vom Pietismus beeinflußt, war eine Marienseele, ihr Gatte, nicht ohne Geistesgaben, eine leichtsinnige Natur, ohne Gewissen, jeder Verführung zugänglich. Schon nach wenig Jahren nannte sich Eberhardine die „unglückseligste Frau auf Erden“ und zog auf ihren Witwensitz. Die Entfremdung wurde geähnert durch Augusts Übertritt zum Katholizismus, zu dem er auch die Gattin, freilich vergeblich, zu bereiten suchte, und besiegt durch den Abfall des Sohnes. Völlig vereinsamt, nur getröstet durch ihren Glauben, starb die „Betsäule Sachsens“ 1727.

Dies Einzelbild aus der Zeit des Absolutismus ist kultur- und kirchengeschichtlich bedeutsam, ein lehrreiches Beispiel, wie weit damals die Sittenverderbnis an den Höfen gediehen war, wie zäh und rücksichtslos Rom im Zeitalter der Gegenreformation seine Zwecke verfolgte, wie stark der Pietismus selbst einer schwachen Frau Kraft zum Widerstande verlieh. Ein Vorzug des Buchs ist seine Quellennäßigkeit, sein Schmuck eine Auswahl vorzüglicher Bilder, darunter auch das eines theologischen Beraters der Fürstin, des Oberhofpredigers Marperger.

Dresden.

Franz Blanckmeister.

Albert Vierbach, Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung (Mündener Studien zur hist. Theol., hersg. von G. Pfeilschifter, Heft 9). Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München. VIII u. 242 S. 7.50 RM.

Vitus Antonius Winter († 1814) stand in der liturgischen Bewegung, die im 18. Jahrhundert auch die katholischen Gebiete ergriffen hatte, in den vordersten Reihen. Er war seit 1795 Professor an der Universität Ingolstadt/Landshut und hat sich auch um die Erforschung der ältesten bayerischen Kirchengeschichte bleibende Verdienste erworben. So ist es zu begrüßen, daß wenigstens ein Teil der Lebensarbeit dieses Mannes in vorliegendem Werk in sachkundiger Weise gewürdigt wird.

Verf. gibt nicht nur eine kritische Darlegung der verschiedenen liturgischen Schriften Winters über die Reform der Messe („Erstes deutsches kritisches Meßbuch. München 1810“), des Rituale („Erstes deutsches, kritisches, katholisches Ritual mit stetem Hinblick auf die Agenden der Protestant... Landshut 1811“), des Breviers, der Feiertage usw. (z. B.: „Versuche zur Verbesserung der katholischen Liturgie... München 1804“), sondern ist auch in der Lage, eingehend Winters Grundanschauung über katholische Liturgie darzustellen. Denn Winter als Dozent und daher auch als Theoretiker seines Fachs baut im Unterschied von vielen anderen seine Reformvorschläge auf klar ausgesprochenen Grundsätzen auf, die sich ihm teils aus dem Wesen des Gottesdienstes als solchen, teils aus der Beurteilung der geschichtlichen Entwicklung der katholischen Liturgie ergeben. Die Bedeutung Kants für Winter wird deutlich herausgestellt. Jedoch dürfte hier die Einschränkung zu machen sein, daß allerdings Winter in seinen liturgischen Anschauungen wesentlich von Kant beeinflußt ist, daß aber die liturgische Bewegung der Agendenverbesserung in

beiden Konfessionen auch bereits vor dem Erscheinen der Hauptwerke Kants weit um sich gegriffen hatte.

Wertvoll sind Vierbachs Darlegungen auch dadurch, daß Winters Anschauungen nicht für sich behandelt, sondern in die gesamte liturgische Reformbewegung der Aufklärungszeit innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands hineingestellt werden. Der Verfasser geht in seinen Ausführungen weit über den engen Bereich der Person Winters hinaus. Er verdankt das seiner großen Belesenheit. Mit Ausnahme einiger weniger, dazu noch anonym erschienenen Werke wird das ganze sich mit dieser Frage beschäftigende Schrifttum behandelt, so daß wir hier gleichsam eine katholische Liturgik der Aufklärungszeit vor uns haben, die auch dem evangelischen Forscher reiche Anregung gibt.

Hannover.

Paul Graff.

Georg Loesche, Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich. 3. Aufl. Wien u. Leipzig. Verlag Manz u. Klinkhardt, 1930. XVI u. 811 S. Geb. 9.— RM.

Karl Völker, Das Zustandekommen des österreichischen Protestantenpatents vom 8. April 1861. Zum siebzigsten Gedenktag (Sonderheft 2 des Jahrb. d. Gesch. f. d. Gesch. d. Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich). Ebenda 1931. 68 S.

Loesche legt eine Erweiterung und Umarbeitung des bekannten Werkes vor (für die 2. Aufl. vgl. ZKG. 43, S. 287), dessen Aufriß seit der 1. Aufl. (1902) im Grundzug der gleiche bleibt. Die Veränderungen der Ausführung sind bedingt durch die seit 1921 erschienene Literatur, vor allem durch die reichen Veröffentlichungen archivalischen Materials im 42. bis 47. und im 50. Bd. des Jahrb. d. Ges. f. Gesch. d. Prot. in Österreich, durch die breitere Eröffnung der Archive seit 1918, durch die jüngste Entwicklung der protestantischen Kirchen Österreichs. Die satztechnische Einrichtung ist klarer gestaltet, als Neuerung werden drei Karten (bereits anderwärts veröffentlicht) und ein Notenblatt beigegeben und die Anmerkungen (in der 2. Auflage 1907!) nunmehr unter den Text gerückt. Sie sind vielfach, z. T. durch dankenswerte Mitteilung urkundlicher Belege im Auszug, erweitert, manches ist dabei allerdings „nur“ gelehrt, überflüssig (276, 5. 694, 4 u. a.), unzureichend (z. B. 673, 2—6) oder peinlich schief (z. B. 643, I). Die bezeichnenderweise unter den Obertitel „Ausgewählte Quellen“ gestellte „Bücherwelt“ (746—784) ist neu und breiter aufgebaut, gleichsam ein Angeld auf die (2. Aufl. 316) angekündigte Bibliographie der „etwa 10 000 Nummern“. Umarbeitungen begegnet man allenthalben, z. B. in den vielen trefflich abgewogenen, wenn auch nicht selten peinvoll gedredselten Kennzeichnungen einzelner Herrschergestalten, auch im scheinbar Geringfügigen. Ich hebe heraus: Maria Theresia (39 ff.) und Erzherzog Franz Ferdinand (74). Die Vorgesichte der Reformation hat vielfach stärkeres Licht erhalten; ebenso die Vorgesichte des Protestantenpatents, wobei die Ausführungen über Leo Grafen Thun (595 ff.) und seinen erst jetzt genannten Mitarbeiter J. A. Zimmermann (602, 607) nicht bloß auf erweiterte, wenn auch nicht erst infolge des Umsturzes erweiterbare Quellenkenntnis zurückgehen dürfen, sondern auch auf stillschweigende Auseinandersetzung mit den

hierhergehörigen Veröffentlichungen eines Franz Zimmermann (D. Ministerium Thun f. d. Evangelischen im Gesamtstaate Österreichs 1849—1860, 272 S. Wien 1926; Gg. Loesche über das Ministerium Thun usw. 1927; D. Rechtsurkunden d. Evangelischen in Österreich 1815 bis 1920, 1929; neuerdings: Vorgeschichte und Durchführung des Patentes betr. die Evangelischen vom 8. April 1861, 1930), deren Unterdrückung in der „Bücherwelt“ man wird begreifen (Zimmermann, Gg. Loesche als Geschichtsforscher 1930, ein Pamphlet!), aber doch nicht ganz billigen können.

In dem einen ist das Durchschnittsurteil über die 2. Auflage hier verstärkt zu wiederholen: der Leser steht vor einer geradezu erdrückenden Fülle von Tatsachenberichten, die mit erstaunlichem Geschick, genauerster Überlegung, sorgsamer Wortwahl und zugleich mit spürbarem innerem Anteil zusammengeordnet sind. Auf Proben muß diese Anzeige verzichten. Der Gesamteinindruck dieser von ihrem Inhalt trotz aller Meisterschaft des Zusammenstellens doch zuletzt bedrängten Chronik entspricht eben durchaus dem Ziel, das der Verfasser im Vorwort zur I. Aufl. programmaticisch andeutet: „einen Auszug aus dem Quellenwerk“ (vgl. oben: „Ausgewählte Quellen“!) „zu veranstalten“. So lebendig dieser Auszug auf weiten Strecken auch gestaltet ist, hier müssen einige grundsätzliche Bedenken angemeldet oder z. T. wiederholt werden: Verträgt eine wirkliche, d. h. sinnaufdeckende Geschichte des Protestantismus, zumal im vormaligen Österreich, den sich gewiß als praktisch nahelegenden streng „cisleithanischen“ Standpunkt? An zwei Stellen muß selbst eine chronikale Veräußerlichung des Geschichtlichen im vorliegenden Werk die Frage verneinen: gelegentlich der Vorgeschichte des Protestantenpatents und bei der Schilderung der kirchlichen Gegenwartslage des 1921 an Österreich gekommenen Burgenlandes; dort langen die angemerkteten Andeutungen nicht zu (605, I), und hier hilft die Aneinanderreihung von Haupttatsachen auch nicht sonderlich weiter (701, I). Ferner: trotz der Verbreiterung der vorreformationsgeschichtlichen Abschnitte läßt sich die außerordentlich rasche Ausbreitung der Reformation in Österreich aus dem vorliegenden Werk nicht eigentlich verstehen, wenn man es an diesem Punkt nicht lediglich als Stoffsammlung betrachten will. Die innerste Geschichte des österreichischen Reformationsprotestantismus, seine theologischen Abhängigkeiten und Bewegtheiten, seine Beziehungen etwa zur Lehrgeschichte des außerösterreichischen Luthertums kommt (die Möglichkeit solcher Darstellung wird nicht bloß der Frage wegen unterstellt!) auch in der 3. Auflage zu kurz. Es bleibt z. B. bei rein feststellenden Bemerkungen etwa gegenüber dem Flacianismus (160, 221), die zudem von offenkundiger Abneigung geführt werden („leider“ u. ä.). Schließlich einige herausgegriffene Kleinigkeiten: den „fluchwürdigen“ Satz: cuius regio eius religio „protestantischen Fürsten schuldzugeben“ (53, vgl. 346) heißt an der Frage, die die rasche Durchsetzung der Reformation in österreichischen Landen stellt, nahezu vorbeigehen; hier hätte Srbiks in der Bibliographie befreundlicherweise nicht genannte Studie über Die Beziehungen von Staat und Kirche in Österreich während des Mittelalters, 1904, ein zutreffenderes Urteil vermitteln können. Dem, der Österreich ferner steht, bleibt manches rätselhaft: daß Namen von Zeitgenossen verschwiegen werden, wenn sie in peinlichen Zusammenhang geraten, ist begreiflich (ich verzichte auf den Schlüssel); gern erführe man die Herkunft zahlreicher, zum Großteil erst jetzt der 2. Auflage gegen-

über kenntlich gemachter (umgekehrt nur 38, 9 zur 2. Auflage 13, 13) Zitate, meist aus österreichischem Schrifttum. Die gelegentliche Belastung von Lob und Aburteil durch persönliche Gestimmtheit befremdet; ebenso, daß in einer übertrieben sorgfältigen Liste (619, I) der unmittelbare Wiener Amtsnachfolger des Verfassers, der der 2. Auflage eine sachkundige Besprechung hat angedeihen lassen (Theol. Lit.-Ztg. XLVII, 39—41), nicht genannt wird; schließlich die nicht selten sinngefährdenden Verkrampftheiten von „Wortklängen“ (183, 330, 723 f., 744 u. o.). Man finde das große Werk ohne diese peinigenden Schnörkel schöner. Daß Loesch's Buch zur Zeit die Darstellung seines Gegenstandes ist, daß man es mit Dank zur Belehrung und Bereicherung zur Hand nimmt und sich damit immer vor einen erstaunlichen Reichtum von Kenntnissen und Berichten stellt, wird von den Bedenken und Anmerkungen in keiner Weise betroffen, die zu ihrem Teil einer Vervollkommenung des gelehrten Werkes dienen möchten.

Die vornehmlich auf das einschlägige Aktenmaterial des Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchivs sich stützende sehr sorgfältige Untersuchung Völkers füllt eine empfindliche Lücke in der Bearbeitung der neueren Geschichte des österreichischen Protestantismus aus. Von der „Verfassungsurkunde des österreichischen Kaiserstaates“ vom 25. April 1848 und ihrem „die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit“ „allen Staatsbürgern“ zusichernden § 17 an wird schrittweise die Erreichung der im Protestantenpatent grundsätzlich und in den interkonfessionellen Maigesetzen von 1868 abschließend gesicherten Gleichberechtigung der Evangelischen mit der katholischen Kirche verfolgt. Dabei zeigt sich die enge Verflochtenheit der Protestantенfrage mit den politischen Problemen eines neu zu bauenden Großösterreich, besonders bei dem Kultus- und Unterrichtsminister Thun-Hohenstein, dem ein für Cis- und Transleithanien gemeinsamer, noch dazu Evangelische A.B., Reformierte und Unitarier zusammenfassender OKR. in Wien als beachtliches Mittel für jenen Aufbau vor schwelt. Ebenso treten die durch das Konkordat von 1855 gebotenen Schwierigkeiten für die Neuregelung der Rechtslage des österreichischen Protestantismus deutlich heraus, zumal wenn Thun es noch 1868 jenem Manne gegenüber verteidigt, der — Staatsminister Schmerling — im Protestantenpatent zu nicht geringem Teil Thunsches Erbe übernommen hat, in einer durch den Konstitutionalismus (1860/61) veränderten politischen Lage, geleitet von liberalistisch-großdeutschen Ideen, eingestellt auf das Erreichbare, eingeschränkt und zugleich gefördert durch das ungarische Protestantenpatent Thuns von 1859. Die vorliegende Sonderuntersuchung erweist hier wiederum deutlich die Unmöglichkeit, Geschichte des österreichischen Protestantismus ohne Berücksichtigung Ungarns (und Siebenbürgens) verständlich machen zu wollen. Erfreulich, daß das Urteil über die beiden entscheidenden Staatsmänner die oft übersteigerte Wertung Schmerlings ihrem befreiteten Maß annähert, wenngleich Thun angesichts seiner schwierigeren Lage m. E. noch etwas gehoben werden könnte; staatspolitische Erwägungen sind schließlich für beide das Bestimmende. S. 6, Z. 20 v. u. findet sich ein den Sinn schwer entstellendes Versehen, das behoben werden kann, wenn man statt „das Aufgebot“ liest: „des Aufgebots“.

Bonn.

E. Wolf.

Dem Senior
der kirchengeschichtlichen Forschung
VICTOR SCHULTZE
dem Meister der Archäologie
zum 80. Geburtstag
15. XII. 1931

Hochverehrter Herr Kollege!

Als Mitherausgeber der Z.K.G. überreiche ich Ihnen dieses Heft. Es ist keine reine Festnummer geworden, aber gerade dieser Umstand mag Ihnen bekunden, wie allgemein die Verehrung ist, deren Sie sich erfreuen.

Und nun erlauben Sie mir, mit einigen Worten Ihre wissenschaftliche Arbeit zu charakterisieren.

Sie haben als Historiker gewußt, daß die Grundlage, auf der sich geistiges Leben aufbaut, die sinnliche Wirklichkeit ist: vor dem Buch steht der Stein, vor dem Begriff die Kunst. So sind Sie in Ihrer Arbeit von der Anschauung und Gestaltung des Sinnlichen ausgegangen; und Sie haben damit nicht bloß einen methodischen Grundsatz durchgeführt, sondern auch der künstlerischen Freudigkeit genug getan, die in Ihrer eigenen Seele lebendig war. — Deshalb ist Ihre wissenschaftliche Arbeit durch ein Doppeltes charakterisiert: durch die fromme Liebe zum Gegenstand und durch die Lust und Leichtigkeit des Schaffens, das aus dem Herzen kommt.

Dazu tritt noch ein Zweites: Sie haben Ihre Arbeit nicht in artistischer Beziehungslosigkeit getan, auch nicht im *amour désintéressé*, der dem strengen Sinn einer verfließenden Wissenschaftsepoke als allein angemessene Haltung des Gelehrten erschien: Sie sind vielmehr als Theologe und Kirchenmann Historiker gewesen. Das hat die Wahl der Gegenstände bestimmt, denen Sie sich zugewandt haben, das hat aber auch Ihre Arbeit selbst in den Bereich der Geistesgeschichte geführt. Aber auch hier stehen Sie in der Geschichte unserer Wissenschaft an einem besonderen Platz: Sie sind nicht Dogmenhistoriker, sondern Kulturhistoriker. Sie gehören deshalb zu denjenigen, die der kirchengeschichtlichen Forschung eine alte und neue, im Lauf der Geschichte stets variierte und immer fruchtbare Aufgabe eingeschärft haben: die Geschichte unserer Religion nicht nur als Geist und Wort, sondern auch als Leben und Form zu verstehen.

Schließlich möchte ich noch ein persönliches Wort sagen: Sie haben ein volles Menschenleben in Greifswald verbracht. Berufungen an große Universitäten sind zum Nachteil dieser nicht zustande gekommen. Sie sind Greifswalder Professor geblieben, in dem schlichten, aber einheitlichen Stil, der den alten deutschen Professor auszeichnet: der Arbeit hingegaben, von der Sache erfüllt, von den Zänkereien des Tages sich fernhaltend und von dem Hauch der Berührung mit den großen historischen Stätten und ihrer Wissenschaft umwittert.

Wir waren hier vor bald 20 Jahren ein Kreis junger Gelehrter, in der Zeit der ersten Liebe über Gebühr hoffend, wollend und kritisierend. Wir haben vor Ihnen die Ehrfurcht empfunden, die immer die Verbindung von Leistung und Persönlichkeit auch dem Jüngsten abnötigt; und die freie Ehre war dabei größer als die gebundene Furcht.

Ich persönlich bleibe Ihnen für Rat und Freundschaft auch in kritischen Tagen dauernd dankbar.

Ich möchte mit den Worten schließen, die Goethe seinen Gedanken über Gott und Welt voransetzt:

„Weite Welt und breites Leben,
Langer Jahre redlich Streben,
Stets geforscht und stets gegründet,
Nie geschlossen, oft geründet,
Ältestes bewahrt mit Treue,
Freundlich aufgefaßtes Neue,
Heitern Sinn und reine Zwecke:
Nun, man kommt wohl eine Strecke.“

(Ansprache, gehalten am 13. XII. 1931 in Greifswald
von Erich Seебerg.)

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

Textschichten in der Regel des H. Benedict.

Mit schallanalytischen Bemerkungen von Ed. Sievers, Leipzig.

Von Otto Gradenwitz, Berlin.

Sancti Benedicti Regula hat den Weg aus dem italischen Kloster über die Erde gemacht, und die Jahrhunderte lernen aus ihr. Aber denen, für die Benedictus sie aufzeichnete, seinen Mönchen, war sie schwerlich eine Überraschung, denen bedeutete sie nicht: jetzt sollt ihr erfahren, wie ihr in Zukunft leben sollt, sondern: sehet, so haben wir gelebt, so sollt ihr weiterleben, unter mir und unter den nach meinem Heimgang zu wählenden Äbten.

Diese Regula war, was bei Regulativen häufig, der Niederschlag Benedictischer und Benedictinischer Praxis; die Niederschrift mochte vieles genauer einstellen, — in der Hauptsache war sie nichts Neues. So pflegt ein Universitätsstatut fixiertes Herkommen zu sein, falls man es nicht aus Schwesternstatuten übernommen hat oder übernehmen muß. Nicht Änderung, sondern Festlegung vor allem soll es bringen. — Ähnlich bei Vereinen.

Benedictus freilich hatte, bei allem Anklang an Älteres, jetzt nichts von außen Kommendes aufzuerlegen: non ius ex regula, sed ex iure quod est regula fiat, sagt der römische Jurist.

In dreizehn Kapiteln gibt der große Abt die Gottesdienstordnung, wobei er anderweite Verteilung der Psalmen freistellt an den, der „melius aliter iudicaverit“: was sollte diese Ordnung anderes gewesen sein, als ein Niederschlag der bisherigen Übung nach Benedicti Befehlen? — Die Disziplinarkapitel („Normen und ihre Übertretung“ ist Karl Bindings strafrechtliche Terminologie) — geben an, was bisher disziplinarisch in Übung war; die Ämter mit ihrer weiten Berücksichtigung der Bedürfnisse des einzelnen Klosters zeigen die aus der Praxis geläufige Gliederung. — Es ist auch mehr als einmal hervorgehoben, daß Benedictus die einzelnen Gruppen wohl zu recht verschiedenen

Zeiten niedergeschrieben und verkündet haben mag, ohne daß eine neue Praxis aus der Niederschrift abgeleitet worden wäre.

Neben den praktischen Teilen der Koinobiotik, und ihnen vorangestellt, finden sich Mahnungen an den inneren Menschen: man möchte sagen, wie sich an das *delictum: si quis... aut fregerit quippiam aut perdiderit* anschließt das: *si animae vero peccatum fuerit latens* (cap. 46). — So das vierte bis siebente Kapitel und der Prologus: *caput 7 de humilitate* wendet sich ausdrücklich zweimal an die fratres; *caput 6* beginnt: *faciamus quod ait propheta*, und der prologus: *Obscula o fili, praecepta magistri...* Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntians propriis voluntatibus, Domino Christo vero Regi militaturus, oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis scheint gerade auf den wackern Neophyten einzuspredhen, dem nach *caput 58* die Regula so oft vorzulesen ist. Zeile 10 werden die fratres angeredet.

Solche Kapitel machen den Eindruck einer Predigt mehr als einer einfachen Norm, und tragen den Stempel eines mehr dem Himmel als der irdischen Welt zugewandten Empfindens. Ihnen nahe steht das zweite Kapitel, *Abbas qui praeesse dignus est monasterio, semper meminere debet etc....* Es ist wie ein Testament an die Nachfolger, geht vor allem auf die Selbstzucht. — Wenn nun das Massiv der Regula Aufzeichnung dessen ist, was weiter so bleiben sollte, wie es durch die Jahre bisheriger Übung sich gefestet hatte, und jetzt weithin bekannt wird, — ja, so war doch nicht ausgeschlossen, daß nach verkündeter Regula anderes sich ereignete, was in der Regula noch nicht normiert war, und aus der Praxis in Regulierung drängte! — Dom Ch a p m a n¹⁾ setzt die Regel vor 530, also gar viele Jahre vor Benedicti Heimgang: da sollten nicht inzwischen nova facta auch neue Regelsätze gefordert haben! — Diese Forderung ist es, die hier nochmals zur Diskussion gestellt wird, nachdem sie vor zwei Jahren erstmalig angemeldet ward²⁾ und inzwischen die

1) *Sanctus Benedictus and the 6th Century*, S. 146.

2) Die *Regula sancti Benedicti* nach den Grundsätzen der Pandekektik dargestellt von Otto Gradenwitz, weiland Professor in Heidelberg. — Vorgänger (oder Vorläufer?); Grützmacher, *Die Bedeutung Benedikts etc.* 1892. Winterfeld, Göt-

Aufmerksamkeit zunächst der Rezessenten, dann aber die des Klangsehers Eduard Sievers erregt hat.

1. Beispiel: Im siebenten Kapitel wird das Gebot der Demut ergreifend vor die Seele geführt, more solito allerdings abgestuft in zwölf Grade (latera scalae sind corpus und anima: in qua latera diversos gradus humilitatis vel disciplinae evocatio divina ascendendos inseruit [l. 28]).

Der erste Grad nun (l. 31) wird also gedeutet:

Primus itaque humilitatis gradus est, si timorem Dei sibi ante oculos semper ponens, oblivionem semper fugiat, et semper sit memor omnia quae praecepit Deus, ut qualiter contemnentes Deum gehenna de peccatis incendat, et vita aeterna quae timentibus Deum praeparata est, animo suo semper evolvat; et custodiens se omni hora a peccatis et vitiis — aestimet se homo de caelis a Deo respici omni hora, et facta sua omni loco ab aspectu Divinitatis videri, et ab angelis omni hora renuntiari. Wo ich den Strich mache, zwischen vitiis und aestimet, steht nun: id est cogitationum linguae manuum pedum vel voluntatis propriae, sed et desideria carnis. Diese Worte fallen aus der Ekstase ins Alltägliche, aus dem Emporreißenden ins Lehrhafte, und dann soll aestimet wieder hinauf!

Man lese sich dies laut vor, um noch mehr es zu empfinden, wie hier eine Seele sich zu ihrem Gotte aufschwingt: hingegeben an das Ewige, will der Ordensvater offenbaren, wie er selber in seinen hehrsten Momenten empfindet! Und da sollen wir glauben, daß er mitten inne Beispiele aufzählt oder einen Katalog der Sündenarten vorführt! Nein: später ward am Rande beigefügt, was sich auf die folgenden Erläuterungen bezieht: der Mensch wird von Gott de caelo gesehen und in seinen cogitationes: demonstrans hoc (nämlich das Gesehenwerden) propheta cum in cogitationibus nostris ita Deum semper praesentem ostendit dicens: scrutans corda et renes (folgen andere Zitate über cogitationes, l. 44—56). Dann: (57 ff.) voluntatem vero pro-

ttinger Gel. A. 1899 S. 892, Rand, ebda., 1907 S. 876. — Die letzten sieben Kapitel hat Wölfflin, Regula 1895, als Zusatz zur Regula bezeichnet, weil das Vorhergehende (66) schließt: hanc autem regulam saepius volumus in congregatione legi, ne quis fratrum se de ignorantia excuset; und also als Abschluß gedacht sei.

priam ita facere prohibemur cum dicit scriptura etc. . . . Endlich l. 70 in desideriis vero carnis ita nobis Deum credamus semper esse praesentem etc. — Die cogitationes voluntas desideria carnis sind aus der in den späteren Zeilen folgenden Beweisführung für die göttliche Allsicht oben an den Rand gekommen. — Linguae manuum pedum aber sind, wie ich belehrt werde, die Formel des viaticum und deshalb später angemerkt!

2. Beispiel: Caput 23: *Si quis frater contumax aut inobediens aut superbus aut murmurans vel in aliquo contrarius existens sanctae regulae et praeceptis seniorum suorum contemptor repertus fuerit . . .* Dies erregt wegen des Casus von praeceptis Anstoß. Auch ist für eine Urregel sancta Regula auffällig (wie schon von anderer Seite beobachtet, wenn auch noch nicht publiziert); die Regula bezeichnet sich sonst nur als Regel, haec regula, im letzten Kapitel sogar als: *hanc minimam inchoationis regulam*. Nur einmal noch, beim Praepositus (cap. 65, l. 43) heißt es: *aut contemptor sanctae regulae fuerit comprobatus*; also wieder contemptor der regula, nicht contemptor der praecepta und nicht contrarius sanctae regulae. Dies läßt um so mehr vermuten, daß einmal cap. 23 nicht dem Urtext entsprechend überliefert ist: *contrarius praeceptis seniorum suorum et contemptor sanctae regulae* würde befriedigen, sodann aber, daß eben, als *s a n c t a* regula entstand, der flüssige Urtext schon zur Heiligkeit erstarrt war. — Die Umstellung von *contrarius* und *contemptor* wird gestützt durch eine Stelle aus der Lex Baiuvariorum (cap. XIII), die mir inmittels auffiel:

Si forte est aliquis homo tam durus quam inobediens aut contumax rebellens iustitiae, qui non vult recte respondere, non vult iustitiam facere; ille est contemptor legis, talis distingatur a iudice. — Diese lex des 9. Jahrhunderts zeigt nach Konrad Beyerle mönchischen und zwar benedictinischen Ursprung (Lex Baiuv. S. LVII): dazu paßt meine obige Beobachtung gut. Denn inobediens aut contumax ist auch in der Regula, und auch rebellens findet sich in dieser als rebellio: cap. 62, 17 *quod si aliter praeumps'erit non sacerdos sed rebellio iudicetur*. Für meine Vermutung spricht contemptor legis: Verächter der Norm, nicht Verächter der Befehle oder gar contemptor absolut steht

Baiuvar. XIII. In cap. 23 der regula dürfte die ganze Phrase *vel in aliquo — contemptor repertus fuerit* eine spätere Randglosse sein, die bei der intextio Not litt.

3. Beispiel: Den in dem genannten Büchlein angeführten Fällen einer Erweiterung des Urtextes füge ich einen neuen bei: Cap. 57 handelt von den artifices des monasterii: beim Verkauf der Kunsterzeugnisse sei Ananias eine Warnung vor üblem Geldbetrieb: *Memoretur semper Ananiae et Saphirae, ne forte mortem quam illi in corpore pertulerunt, hanc isti [vel omnes qui aliquam fraudem de rebus monasterii fecerint] in anima patientur.* Die eingeklammerte Verallgemeinerung der Sünden paßt in den Urdactus um so weniger, als nachher wieder unmittelbar darauf Preissenkung empfohlen, also auf den vorliegenden Fall der geldmachenden Kunsthändler zurückgegriffen wird. —

Die Diagnose, die ich an den einzelnen Kapiteln übe, arbeitet mit verschiedenen gearteten Wahrzeichen.

Bei dem ersten Beispiel der humilitas des caput 7 verbannt die prosaische Alltagsempfindung des *id est*-Satzes diesen aus der heiligen Glut des Ganzen.

Bei caput 23 ist es die grammatische Schwierigkeit in Verbindung mit den beiden anderen Texten des *contemptor* der Norm, — und die Bedenklichkeit des *sanctae*, historisch genommen.

Bei den artifices cap. 57 die offensichtlich in diesen Zusammenhang nicht gehörende, wenn auch an sich vernünftige Generalisierung. Es finden sich Stellen, bei denen durch Grammatik und Logik Annahme eines Einschubs gefordert wird, der nicht wie in cap. 57 der Erinnerung an schon bestehende anderweitige Einrichtungen entstammen kann, sondern eine Neuerung bedeutet gegenüber der Urregel; wiederum aber auch Zusätze, die das Bestehende und gerade Behandelte nur wiederholen und unterstreichen, finden sich; sie erweisen sich durch Wiederholung als deklarative, nicht konstitutive Glossen. — Die Prärogative des Abtes wird so gewaltig immer wieder in den Vordergrund geschoben, daß die Tendenz, nur ja ihm nichts zu vergeben, als Ursache späterer Erweiterungen und Verunschönerungen des Textes anzusprechen ist. Die Bischofsgewalt findet sich nur in

den letzten Kapiteln, und scheint da Zeichen einer historischen Verschiebung.

Diesen diagnostischen Merkmalen ward nun prinzipielle Unterstützung, den Resultaten im einzelnen natürlich sowohl Gegenspruch wie Zuwachs, durch Eduard Sievers, dem ich mein Büchlein vor einem Jahre sandte. Er horchte auf den Klang und fand drei Stufen: Urregel ist Sagvers! Späteres: Prosa. Wenn Prosa, erste Stufe, eine große prinzipielle Auflagerung, darüber zweite, kleinere zufällige Überstreuungen!

Es will mir scheinen, als ob die Regula, als ein Werk der Begeisterung und der Ergriffenheit, vor anderen Texten geeignet ist, die Theorie der Sagverse zur Erscheinung zu bringen: in der Tat, ein rhythmisches Schweben leuchtet bei einem solchen opus ein. Vielleicht erschließen Sievers' Kundgebungen gerade hier manches Ohr der Schallanalyse.

Als wir im Gymnasium die Chladnischen Figuren durchnahmen, berechnete der Mathematiklehrer das Intervall von A aus auf D, er hatte sich verrechnet oder falsch umgeschaltet, ein musikalischer Schüler hörte, daß es E sein müsse, — ein mathematischer errechnete es.

So nun gebe ich hier einige Capita; nebeneinander, links was ich erschlossen, rechts, was Sievers erhört hat:

A. Harmlos einfach, Diagnose durch Schallanalyse bestätigt.

1. Caput 50.

(De fratribus qui ab oratorio absunt aut in via sunt.)

Diagnose:

Fratres qui omnino longe sunt
in labore et non possunt occur-
rere hora competenti ad ora-
torium [et abbas hoc perpendet
quia ita est] agant ibidem opus
Dei ubi operantur cum tremore
divino flectentes genua.

Schallanalyse:

Frátres qui omníno | longe súnt
in labóre
ét non póssunt occúrrere
hóra competénti | ád oratórium,
[et abbas hoc perpendet quia
ita est]
ágant ibídem opus Déi
úbi operántur
cum tremóre divíno | flecténtes
génuá. —

Links: eingeklammter Satz sachlich unmöglich und formell grammatisch schwierig. Rechts: derselbe Satz kein Sagvers, sondern Prosa der ersteren Zutat.

2. Caput 51.

(De fratribus qui non longe satis proficiscuntur.)

Fráter qui pro quóvis | respónso dirígitur
 ét ea díe | sperátur revérti
 ád monastérium
 nōn praesúmat | forís manducáre
 etiámsi omníno | rogétur a quóvis.
 [nisi forte ei ab abbate suo praecipiatur]
 quodsi áliter fécerit
 excómmunicétur.

Die Zeile 6 bei beiden eingeklammert, bei Sievers, weil Prosa der großen Auflagerung, bei Grdz., weil unpassend schon wegen der vorhergehenden Zeile.

B. Diagnose und Schallanalyse: einfacher Einschub, aber Zwiespalt über das Eingeschobene.

Caput 34.

Diagnose:

Ante omnia ne murmurationis malum pro qualicumque causa in aliquo qualicumque verbo vel significatione appareat; [quod si deprehensus fuerit districtiori disciplinae subdatur]. —

Schallanalyse:

Ante ómnia ne mür|muratió-nis málum [pro qualicumque causa] in állico [qualicumque] vérbo [vel significatione] appáreat quód si deprehénsus fúerit dístrictióri | disciplínae subdátur.

Der letzte Satz ist links (Diagnose) eingeklammert, weil er grammatisch nicht abgeschlossen ist und leicht eine unglückliche Nachahmung des Schlußsatzes des Vorkapitels sein kann. — Die Klanganalyse läßt ihn, als Sagvers, bestehen und tilgt als zufällige, kleine Auflagerung einige Ausführlichkeiten in den

Erscheinungsformen der murmuratio, des „Aufbegehrens“. — Vielleicht ließen sich beide Postulate vereinen durch folgenden Vorschlag: *Ante omnia ne murmurationis malum in aliquo apparet. Quod si deprehensus fuerit, districtiori disciplinae subdatur.* Da wäre in aliquo = in aliquo fratre und es könnte allenfalls auf diesen frater deprehensus im Schlussatz bezogen werden, und alles um qualicumque wäre ändernde Zutat. —

Caput 6. De taciturnitate.

Faciámus quod áit prophéta:
 Díxi: custódiam | vías méas,
 út non delínquam | in língua méa:
 Pósui óri | méo custódiam:
 Óbmutuí | et húmiliátus sum
 Et silui a bónis. —
 Híc osténdit prophéta
 si, a bónis eloquiis intérduum
 propter taciturnitátem | débet tacére
 quanto mágis | a mális vérbis
 [propter poenam peccati]
 débet cessári.

Ergo quamvis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis, perfectis discipulis propter taciturnitatis gravitatem rara loquendi concedatur licentia: quia scriptum est: in multiloquio non effugies peccatum; et alibi: mors et vita in manibus linguae. Nam loqui et docere magistrum condecet: tacere et audire discipulum convenit.

Es mag wohl sein, daß klanganalytisch auch: *Hic ostendit propheta — debet cessari als Sagverse anzusprechen sind, und das dann Folgende nicht;* in meinem Büchlein hatte ich nur debet tacere beanstandet. Aber jetzt scheint mir doch, daß der Satz ergo quamvis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis sich unmittelbar an das Prophetenzitat anschließt. Auch ist in dem Zitat wie in dem Ergosatze und allem, was folgt, nicht von übler Rede die Frage, nur von scurilitates und verba otiosa et risum moventia, also formell anstößigem Reden. Die Überschrift: de taciturnitate mag nicht viel beweisen, weil sie viel-

leicht späteren Ursprungs ist; immerhin handelt das Kapitel eben vom Schweigen als solchem.

C. Schallanalyse schaltet mehr aus.

Caput 29.— Si debeant fratres exeuntes de monasterio iterum recipi. — Hier erwägt die Regula zunächst, ob ein ausgetretener Mönch wieder aufzunehmen ist. Da stimmt die Klanganalyse mit den Handschriftenanalyse, die Traube (nach der einen Klasse der Manuskripte) aut proicitur und vitii ausschalten läßt. Weiter aber und einleuchtend verbannt die Klanganalyse aus dem Urtext die Anmerkung: Quod si denuo exierit, usque tertio ita recipiatur, iam postea sciens omnem sibi reversionis aditum denegari: formell und auch sachlich ist es anmutend, wenn die Regula sich ursprünglich auf die Erwägung beschränkte, ob der Deserteur überhaupt, und unter welchen Bedingungen er Wiederaufnahme erhoffen darf, den komplizierten und fernliegenden Fall aber noch nicht kannte, daß einer mehrmals wegging, nachdem er ein oder zwei oder gar dreimal wieder zu Gnaden angenommen worden.

Caput 46.

Si quis in labóre quóvis
 in coquína in cellário | ín ministério
 in pistrína in hórto
 in ártem áliquam | dúm labórat
 [vel in quocumque loco aliquid deliquerit]
 aut frégerit quíppiam
 aut perdíderit
 [vel aliud quid excesserit]
 [ubiubi]
 et non véniens
 [continuo]
 [ante abbatem]
 [vel congregationem]
 ípse
 últro satisfécerit
 [et prodiderit delictum suum]

si per álium cónignum fúerit
maióri subiáceat | émendatióni,

weiter unten:

[aut spiritualibus senioribus].

Hier sind die beiden Kritiken zunächst darin einig, daß das Delikt nur mit den Worten: aut fregerit quippiam aut perdiderit zu bezeichnen, und sowohl das vorhergehende deliquerit samt seinem in quocumque loco als das excesserit ubiubi für den Urtext zu eliminieren, auch in der Tilgung von aut spiritualibus senioribus. Schallanalyse aber geht über Diagnose hinaus mit einigen formalen Streichungen (continuo) und (et prodiderit delictum suum). Sachlich wichtiger ist folgendes: während Diagnose bei ante abbatem vel congregationem nur ante abbatem vel tilgt, und so den Gegensatz zum animae peccatum mit tantum abbati herstellt, verwirft Schallanalyse das ganze ante abbatem vel congregationem bei der ersten, der offebaren, physisch wahrnehmbaren Verkündigung. Fällt et prodiderit fort, so wird allerdings wohl die congregatio als der selbstverständliche Destinatär der satisfactio mindestens entbehrlich erscheinen.

D. Schallanalyse konserviert mehr.

Caput 31. De cellarario monasterii qualis sit.

Hier findet die Schallanalyse Sagverse in Stellen, die sachlich unter dem Gesichtspunkt bedenklich sind, daß die Position der Cellararii abwechselnd mit den stärksten Ausdrücken gehoben und wieder den Anweisungen des Abtes ängstlich untergeben wird.

Vom Cellarar wird gesagt: qui omni congregationi sit sicut pater: pater ist der Abt. Der Cellarar auch wird gemahnt: sciens sine dubio quia pro his omnibus in diem iudicii rationem redditurus est. — Daneben machen Stellen wie diese einen befremdenden Eindruck: curam gerat de omnibus; sine iussione abbatis nihil faciat; quae iubentur custodiat; fratres non contristet. — Omnia quae ei iniunxerit abbas habeat sub cura sua; a quibus eum prohibuerit non praesumat. Allein die Schallanalyse erachtet alle diese Stellen als der Urregel zugehörig, und hält von den

subordinierenden Passus nur folgenden für Zusatz, und zwar von der großen Auflagerung: sed omnia mensurate faciat et secundum iussionem abbatis.

Bei dem Befehl: sine iussione abbatis nihil faciat bringt mich der Vergleich mit der Regula orientalis (durch Butlers Ausgabe) auf Folgendes: in der Regula orientalis heißt es: nihil suscipiens nec quidquam tradens sine seniorum consilio; das bezieht sich doch wohl nur auf die Abstoßung von Sachen außerhalb der Kommunität, während das faciat der regula Sti. Benedicti auf jede Handlung zu gehen scheint. So nun findet sich in der Regula Magistri bei der Aufnahme der Novizen in den Orden, daß der suscipiendus einen brevis seiner Habseligkeiten, die er dem Kloster stiftet, auf dem Altar niederlegen soll, indes bei Benedict er eine petitio super altare ponieren soll. Der brevis leuchtet besser ein, als die bloße petitio neben der mündlichen promissio. — So paßt ein Verbot, Sachen zu beschaffen oder wegzugeben eher, als eine allgemeine Anweisung, nichts zu tun ohne äbtliche iussio! In diesem Capitel wiederholt sich u. a. auch die Anweisung, ungebührliche oder unerfüllbare Wünsche freundlich milde abzuweisen (Abs. 2 Z. 25; Abs. 1 Z. 9; Abs. 2 Z. 24; Abs. 1 Z. 7), zweimal, ebenso wie die Direktive, das vom Abt Zugewiesene zu besorgen. — Kurz, hier liegen Probleme. —

E. Beide Behandlungsweisen gehen parallel in der Schichtung,

aber Klanganalyse nimmt für den Grundstock eines caput nicht die Urregel, sondern die große Auflagerung in Anspruch, und für die Einschaltungen die zweite, sporadische, die hier tendenziös den Abt immer wieder hineinbrachte. Dies ist der Fall bei caput 44. — Diese Empfindung des Schallanalytikers findet eine starke Stütze, so scheint es mir, in dem Umstande, daß das Disziplinarrecht, mit besonderer Berücksichtigung der Exkommunikation und deren Folgen, in den capita 23 ff. abgehandelt ist, wo auch schon die satisfactio für die levior excommunicatio in caput 24 steht, die in caput 44 am Schluß angefügt ist. — In dem Komplex der vorderen capita findet sich auch die Verfemung der graviores (25), die Fürsorge

des Abtes für dieselben, und schließlich die Verstoßung als ultima ratio in caput 27. — Die satisfactio für graviores fehlt allerdings und scheint 44 durch die Disziplinierung der Zuspätkommer attrahiert worden zu sein: aber es ist doch eben recht wahrscheinlich, daß dies in einem späteren Zeitpunkte geschah. — Daher erscheint das Resultat der Schallanalyse auch sachlich genommen als durchaus nicht unfundiert.

F. Diagnose bringt zwei Schichten,
Schallanalyse drei,

mit großem Abbau auf die zweite, während Diagnose nur das ausscheidet, was Schallanalyse eben der dritten Schicht zuweist.

Caput 43. Hier ist der Punkt, beide Arten der Betrachtung recht klar zu erkennen. Dies Kapitel ist, wenn irgendeines, der Übermalung durch einen späteren Gedanken überführt: Es handelt von den Nachzüglern beim Gottesdienst (denen eine Neubearbeitung die zu spät zu Tische Kommenden angliedert!). — Das erste (das Bet-)Stück sagt, daß, wer nach dem Stichzeitpunkt occurrerit, non stet in ordine suo in choro, sed ultimus omnium stet, aut in loco quem talibus negligentibus seorsum constituerit abbas, ut videantur ab ipso vel ab omnibus; usque dum completo opere Dei publica satisfactione paeniteat.

Ideo autem eos in ultimo aut seorsum iudicavimus debere stare, ut visi ab omnibus vel pro ipsa verecundia sua emendent. Nam si foris oratorium remaneant, erit forte talis qui se aut recollocet et dormiat, aut certe sedeat sibi foris vel fabulis vacet et datur occasio maligno; sed ingrediantur intus ut nec totum perdant et de reliquo emendent. Diurnis autem horis qui ad opus Dei post versum etc. non occurrerit, lege qua supra diximus in ultimo stent: nec praesumant sociari choro psallentium usque ad satisfactionem, nisi forte etc.

Hier nun hatte ich ausgeführt, daß der Satz hinter ultimus omnium stet, nämlich: aut in loco quem talibus negligentibus seorsum constituerit abbas ut videantur ab ipso vel ab omnibus mit dem aut seorsum im folgenden Satze spätere Zutat sein müsse. Unmöglich könne, wer nachher Ideo emendent sage, vorher schon diese Begründung vorweggenommen haben. Auch sei

recht der Typus solcher Entlarvung, daß es bei den Diurnae horae ja heiße: lege quā supra diximus in ultimo stent, und hier das aut seorsum einzuschalten vergessen sei.

Auch schleppen das usque dum completo opere Dei, durch den langen aut omnibus-Satz abgeschnitten, übel nach. — Hinzufügen darf ich, daß die nachträgliche Beifügung eines solchen Stückes sich durch die Entwicklung der Dinge leicht erklärt: wohl konnte einer der Unteräbte bei Ausbreitung des Ordens dem Ordensvater mit dem Geständnis aufwarten: Du heißest uns, diesen als letzten stehen lassen, aber in meiner Kirche sieht man den letzten nicht, weil eine Säule im Wege steht: er soll aber nach Deiner heiligen Regel gesehen von Allen dastehen, — was tun! Mein Sohn, wird der Stifter gesagt haben, dann stelle ihn an einen Platz, wo er zu sehen ist — und so wird er einen Bruder angewiesen haben, solchen Vermerk der Regel einzufügen. — Damals schon war mir aufgefallen, daß die Regel eine so ausführliche Begründung, man möchte sagen: Rechtfertigung, ihrer Anordnung gibt, und wiederholt es abweist, daß der Säumige draußen zu warten habe, — wie wenn das draußen Warten das Natürlichere wäre; auch hatte ich als Grund dafür erwähnt, daß eben frühere Regeln den Eintritt verwehrten. — Sievers' Schallanalyse aber geht weiter: sie bedeutet ihm, daß der Urtext nur die Negative bot: non stet in ordine suo in choro. Die Stellung als letzter und die ganze Motivierung sei Zusatz (nicht im Sagvers), und zwar falle die Begründung ideo autem — emendent (mit ausgeschaltetem aut seorsum) und im folgenden Diurnis autem — in ultimo ste(n)t und der Satz nisi forte abbas licentiam dederit unter die große, prinzipielle Auflagerung, alles andere verteile sich unter die noch späteren, zufälligen, kleinen Zusätze. — Nicht die notwendige, aber doch eine wahrscheinliche Folge der Richtigkeit dieser Analyse wäre es, daß Benedictus ursprünglich sich an die alten Regeln angeschlossen, und die Säumigen draußen habe stehen lassen; die erste Auflagerung wäre dann das Resultat seiner späteren Erfahrung gewesen, die er eben deshalb in die neue Fassung der Regel aufnahm. Sadlich ist dies durchaus plausibel, und es böte dieses Caput dann ein Bild der Wandlung einer Norm, indem auch der ultimus locus in choro

sich nicht als ein immer entsprechender Platz für die durch die erste Neuerung in die Kirche eingelassenen Spätlinge bewährt hätte.

Diese Beispiele mögen hier genügen, da sie es sind, an denen bisher jede von beiden Methoden sich geübt hat. — Von großem Nutzen wird weiterer Forschung der vollständige Wortindex der Regula sein, der, nach der Meuselschen Methode, in Maria Laach bearbeitet wird. — Wiederum wird das Studium der Regula erleichtert werden, wenn die jahrzehntelange Arbeit von Plenkens die große neue Ausgabe der Regula beschert haben wird. — Hier haben wir Arbeiten Einzelner als Fundament der Studien Aller.

Dies war geschrieben, als ich von Heribert Plenkens' Ableben Kunde erhielt. Überraschend kam sie nicht; denn sein Herz war seit langem erschöpft; aber sie entfacht außer dem wehmütigen Gedenken an den wackeren Arbeiter an großem Werke, den frohgemuten Rheinländer, noch das Bedauern darüber, daß er als Einzelner so großes durchzuarbeiten hatte: mit einem Stab von Mitarbeitern hätte er viel eher die Ausgabe fertig gebracht. Sanctus Benedictus hat eine Organisation der Koinobiotik geschaffen, die mustergültig durch Jahrhunderte geht; möchte sich unter Benedictinern Organisation der Wissenschaft wiedereinstellen, wie sie zu den Zeiten der Mauriner rasche und nie welkende Früchte gemeinsamer Arbeit trug. — Aber wer wagt es, zu wägen! Vielleicht war für Heribert Plenkens die Arbeit an seiner Edition das Leben, und er pries sich vielleicht glücklich, sterben zu dürfen, ehe denn er lebend auf seine Lebensarbeit als vollendete hätte verzichten müssen.

Haihabu in der Kirchengeschichte.

Von Otto Scheel in Kiel.

Die Überschrift dieses Aufsatzes, um den der Herausgeber dieser Zeitschrift mich gebeten hat, wird ganz gewiß viele Leser befremden. Ich bin überzeugt, daß ein großer Teil mit dem ersten Worte überhaupt nichts anzufangen weiß. Mancher wird in seiner Ratlosigkeit vielleicht in ferne Gegenden und fremde Erdteile schweifen. Ich spreche nicht ohne Erfahrung; aber ebenfalls nicht ohne Verständnis für eine solche Ratlosigkeit. Denn wann wurde in der Kirchengeschichte von Haithabu geredet? Seitdem wir eine wissenschaftliche kirchengeschichtliche Disziplin besitzen, niemals. Wie also kann oder darf man erwarten, daß mit dem Worte Haithabu sich eine Anschauung verbindet? Für den weitaus größten Teil auch der Leser dieser Zeitschrift wird es eine Vokabel sein. Wer in der Namenforschung etwas bewandert ist, wird gewiß das Wort auf Grund der letzten Silbe für einen Ortsnamen erklären. Das wäre zutreffend. Er würde dann auch sofort wissen, daß er den Ort irgendwo in Nordeuropa suchen müsse, zum mindesten in einer Landschaft, die von Nordgermanen besiedelt wurde. Denn die Ortsnamenendung *bu*, identisch mit dem heutigen *by*, ist eine ganz charakteristische und nur im nordgermanischen Siedlungsbereich vorkommende Endung. Westgermanische Siedler haben sie nie benutzt. Wo wir dieser Namenendung begegnen, müssen wir darum entweder an reine und ursprüngliche nordgermanische Siedlungen oder an Umbenennungen älterer Siedlungen durch nordgermanische Eroberer denken. Man lenke auch nicht, um Zweifel an dieser Feststellung zu wecken, die Aufmerksamkeit auf die zahlreichen *by*-Orte in England hin. Gewiß waren die Angelsachsen keine Nord-, sondern Westgermanen. Aber das ist in unserem Fall bedeutungslos. Denn die englischen *by*-Orte liegen im Danelag und bezeugen eben dadurch ihre nordgermanische Herkunft. Das gleiche gilt von Frankreich, das seine *by*-Orte den Normannen

verdankt. Auch die paar by-Orte auf deutschem Boden in landschaftlicher Verbindung mit den zahlreichen leben-Orten¹⁾), deren anglische Herkunft mir sehr zweifelhaft ist, ändern nichts an dem eben skizzierten Bild. Wenn sie edite by-Orte sind — Bedenken sind geäußert worden —, so sind sie eben letzte schwache Zeugen einer in die historische Überlieferung nicht aufgenommenen nordgermanischen Siedlung auf mitteldeutschem Boden. In den Jahrhunderten von der sog. Völkerwanderung bis zu den Anfängen der Wikingzeit wäre Raum genug für eine solche Bewegung. Auf jeden Fall stehen wir, wenn die Namen echte by-Namen sind, vor nordischen Trümmerstücken aus den Jahrhunderten, als die nationalen Grundlagen des heutigen Europa geschaffen wurden.

Der Name Haithabu führt uns also auf nordeuropäische Probleme hin. Ob wir es mit einer ursprünglich nordgermanischen Siedlung zu tun haben, ist freilich noch eine offene Frage. Die neuen Ausgrabungen Haithabus²⁾), die im letzten Jahre begonnen wurden, haben noch keine Entscheidung gebracht. In den Reiseberichten Ottars und Wulfstans wird der Ort Haethum genannt³⁾). Hier haben wir also den auf westgermanischem Boden bekannten Dativ der Mehrzahl vor uns: zu den Heiden⁴⁾). Haithabu wäre also eine nordische, genauer schwedische Umbenennung eines ursprünglich vielleicht englisch benannten Ortes, wenn nicht Wulfstan eigenmächtig den nordischen Namen ins Angelsächsische übersetzt hätte. Wahrscheinlich dünkt mich das aber nicht. Denn auch die südlichen dänischen Inseln, die er an Backbord liegen ließ, nennt er mit ihrem richtigen Namen. Warum also sollte er beim Hafen „zu den Heiden“ eine Ausnahme gemacht haben? Auch der Norweger Ottar bezeichnet ihn nicht anders. Er segelte, wie er erzählt, von Skiringssal in fünf Tagen

1) Auch die leben-Orte möchte ich für ursprünglich nordgermanische Ortsnamen halten, lasse das aber hier unerörtert.

2) Über die Vorgeschichte der neuen Ausgrabung Haithabu habe ich mich im Jahrbuch der Schleswig-Holsteinischen Universitäts-Gesellschaft 1931 geäußert.

3) King Alfreds Orosius, ed. by Henry Sweet, London 1883, Bd. 1, S. 19. Der Bericht stammt aus der Zeit um 890.

4) Vgl. Husum = zu den Häusern.

zu dem Hafen, den man aet Haeþum nannte⁵⁾). Noch im 9. Jahrhundert, vor der Schwedenherrschaft, wird darum der Hafen (aet) Haeþum geheißen haben. Haithabu wäre dann in der Tat eine nordische, schwedische Umbenennung. Aber nur die Form ist gewandelt worden, nicht der Inhalt. Denn auch Haithabu heißt: der Ort an der Heide.

Dem politischen Historiker ist dieser Ort seit längerem bekannt; ebenfalls dem Wirtschaftshistoriker und Archäologen. Wenigstens der Name brauchte auch dem Kirchenhistoriker nicht fremd zu sein. Denn Adam von Bremen nennt ihn⁶⁾. Da aber weder das Haethum der Kaufleute noch das Haithabu der Runenstein und der schwedischen Dynastie vom Hause Olafs bekannt war, da die Nachrichten der fränkischen Annalen, der Vita Ansgars von Rimbert und was sonst noch etwa genannt werden könnte, auf Schleswig am Nordufer der Schlei bezogen wurden, so blieb das südlich von Schleswig, jenseits der Schlei am Haddebyer Noor gelegene Haithabu im Dunkel. Und doch hat dieser heute so verlassene und stille Fleck durch Generationen ein blühendes Leben gesehen. Ja die Wogen der Weltgeschichte haben im 9. und 10. Jahrhundert an den Ufern gebrandet, zu denen heute nur einsame Äcker und Weiden hinführen, und die kaum ein bescheidenes Fischerboot anläuft. Als hätte des Sängers Fluch einen Ort getroffen, der einst der größte im weiten nordeuropäischen Raum war, und dessen Ruf und Ruhm über die Grenzen des Abendlandes hinausdrang⁷⁾. Selbst ein Araber aus dem am Süd- und Westrand des Mittelmeeres erstandenen islamischen Weltreich, Ibrahim at-Tartûschî aus Tortosa, unterzog sich der mühseligen Reise in den kalten und nebeligen Norden, um die „sehr große Stadt am äußersten Ende des Welt-

5) „to þaem porte þe mon haet aet Haeþum.“ Auf den neuerdings scheinbar lebhaft werdenden Streit um den Sinn des Namens und seine Beziehung zu dem mittelalterlichen, heute noch bestehenden Haddeby gehe ich hier nicht ein. Es würde zu weit vom Thema abführen. Nur das bemerke ich, daß ich bis jetzt keinen Grund gefunden habe, der mich nötigte, die oben gegebene Deutung zu verlassen.

6) Adam I, c. LVII (59): „Sliaswich, quae nunc Heidiba dicitur.“

7) Zu den historischen Quellengruppen des Haithabu-Problems habe ich mich in meinem Vortrag auf dem zweiten baltischen Archäologenkongreß in Riga (Congressus secundus Archaeologorum Balticorum, Rigae, 1931, S. 207 ff.) geäußert; über Haithabu als Schicksalsstätte des Nordens im Deutsch-Nordischen Jahrbuch 1931.

meeres“ kennen zu lernen. Wir besitzen seinen Reisebericht in arabischer Sprache⁸⁾. Er ist, wenigstens stellenweise, phantastisch genug. Wir würden ihm zu großem Dank verpflichtet sein,



Gelände und Festungswälle von Haithabu. 1 : 10 000.

Im N. die Burg, im O. das Noor, im W. der Anfang des zum Dannewerk führenden Verbindungswalls, im SW. ein Stück des Vorwalls.

gern auch auf einer der die Schlei umgebenden Höhen ihm ein Denkmal setzen, wenn er seine orientalische Phantasie gezügelt hätte und statt nach Art eines Sindbad des Seefahrers zu berichten, nüchtern bis zur Trivialität die Lage und das Leben der

8) Die meisten der in diesem Aufsatz benutzten Quellen sind gesammelt in Scheel-Paulsen: Quellen zum Problem Schleswig-Haithabu, Kiel 1930. Dort auch ein Literaturverzeichnis.

sehr großen Stadt geschildert hätte. Das ist nun nicht geschehen. Der Berichterstatter hat sich um den Ruhm gebracht, den er hätte ernten können. Doch von der Bedeutung der großen Siedlung an der Schlei kündet auch er. Jetzt furcht der Pflug den Boden, der einst Häuser eines Welthafens trug. Nur der mächtige Halbkreiswall, der den Handelsplatz schützte und zur größten Festung des Nordens machte, zeugt noch sichtbar von vergangener Macht und Größe.

Wie aber kommt dies Haithabu in die Kirchengeschichte? Vornehmlich durch seine verkehrs- und handelsgeographische Lage. Das klingt sehr nüchtern. Dennoch ist dies die erste Antwort, die gegeben werden muß. Dort gelegen, wo die Handelsstraßen des Ostseeraumes zusammenliefen und mit den aus dem Abendland kommenden sich begegneten, beherrschte es den Schnittpunkt des von Norden und Osten gen Westen und umgekehrt sich bewegenden Verkehrs. Eine günstigere Lage als diese konnte im 9. und 10. Jahrhundert überhaupt nicht gefunden werden. Der Hafen vor Haithabu im Haddebyer Noor war so geräumig und geschützt, wie man sich's nur wünschen konnte. Sehr viel wichtiger war aber, daß er am Ende der von allen Föhrden am tiefsten in die Halbinsel einschneidenden Schlei lag, in unmittelbarer Nähe des Gürtels der Endmoränen. Von hier führte eine kurze, bequem zugängliche Landbrücke in wenigen Stunden zur Treene, die die Verbindung mit der Eider und Nordsee herstellte. Für die Handelsboote jener Tage war schon bei Hollingstedt an der Treene, die damals noch unter der Flutwirkung der Nordsee stand, seetiefes Wasser erreicht. Dank dem kurzen Isthmus von der Schlei bis zur Treene war darum Haithabu Ost- und Nordseehafen zugleich, in dem die von der Seine-, Themse- und Rheinmündung kommenden Handelsstraßen mit den aus dem Norden und Osten Europas gen Westen streichenden sich vereinigten.

Ob wir bereits für die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts die Siedlung am Haddebyer Noor mit eigenem Namen nennen dürfen, wenn wir dieser internationalen Verbindung gedenken, ist eine verhältnismäßig untergeordnete Frage. Man kann freilich an ihr nicht vorbeigehen. Denn in der historischen Überliefe-

rung taucht der Name erst gegen Ende des 9. Jahrhunderts auf. Archäologisch allerdings können wir feststellen, daß schon um die Mitte des Jahrhunderts das Gelände von Haithabu besiedelt war und in der oben skizzierten Handelsverbindung gestanden hat, sicher jedenfalls in der Verbindung mit dem Norden Europas. Das ist immerhin ein sehr wertvolles Ergebnis der Ausgrabung, das Rückschlüsse gestattet. Aber die schriftlichen Nachrichten, die aus der Zeit vor 850 stammen oder in sie weisen, erzählen nicht von Haethum, sondern von Schleswig. Ich erinnere an die fränkischen Annalen und die Vita Ansgars. Darnach also hätten wir es zunächst mit Schleswig zu tun, das an der Stätte des heutigen Schleswig am Nordufer der Schlei zu suchen das Gegebene schien. Dies Schleswig in seinen christlichen Anfängen ist natürlich jedem Kirchenhistoriker bekannt. Aber hat es wirklich am Nordufer der Schlei gelegen? Die literarischen Quellen schweigen sich über die Lage aus. Und wenn die Endsilbe des Namens wirklich, worauf oft genug aufmerksam gemacht worden ist, die nordische vik anzeigt, dann wird ein Schleswig im Norden der Schlei zu einem Rätsel. Denn nirgends läßt dort die Uferlinie eine Wik erkennen, wenn nicht das Holmer Noor als die Schlei-wik angesprochen werden soll. Die Endsilbe würde sehr viel verständlicher, wenn man das Schleswig der Frühgeschichte am Südufer am Haddebyer Noor suchen dürfte⁹⁾. Ich halte es aber für unwahrscheinlich, daß die Endsilbe an eine Wik erinnern will. Wir werden wohl an vicus denken müssen. Die älteste, bisher uns erreichbare Form des Namens ist Sliesthorp¹⁰⁾. Schleswig wäre also ein thorp-Ort, wie es deren viele

9) Dort soll es nach G. Schwantes in der Tat gelegen haben. Im Verlauf der von ihm geleiteten Ausgrabung der beiden letzten Jahre hat sich in ihm die Überzeugung gefestigt, daß das frühmittelalterliche Schleswig am Haddebyer Noor gelegen habe, das, wie er hinzufügt, bis in die neuere Zeit Wik genannt wurde. Vgl. G. Schwantes, Neues zur Frage Schleswig-Haithabu. Kieler Neueste Nachrichten, 1. Nov. 1931. Die gebräuchliche Gleichsetzung von Schleswig und Sliesthorp hält Schwantes für völlig unbegründet. Das ist doch wohl reichlich apodiktisch geurteilt. Jedenfalls hat der fränkische Annalist Sliesthorp für einen Hafenplatz gehalten, nicht für eine landeinwärts gelegene Siedlung, die von „Schleswig“ zu unterscheiden wäre. Und die Ableitung der Endsilbe wig von der Haddebyer Wik ist doch nur eine Hypothese, keine erwiesene Tatsache. Ich kann darum Schwantes hier nicht folgen. 10) Ann. Franc. a. 804

gegeben hat und heute noch gibt. Vicus wäre alsdann die lateinische Übersetzung des germanischen thorp. Aus der Ortsnamenendung könnte nun kein Schluß auf die Lage an der Schlei gezogen werden. Denn ein thorp-Ort könnte ebensowohl am Nordufer wie am Südufer gelegen haben.

Doch selbst wenn die heute gewiß noch herrschende Annahme sich bewähren sollte, daß Sliesthorp auf der Stätte des heutigen Schleswig gelegen hätte, wäre damit noch keine endgültige Entscheidung getroffen. Denn von der Zeit an, da ein Handel in größerem Stil sich an der Schlei entwickelt und ein wirklicher Handelsplatz mit „Fernhandel“ entsteht, beginnt Haethum die Funktion zu erfüllen, die es nun während zweier Jahrhunderte ausübte, und wird es zu einem Bestandteil „Schleswigs“, ja noch mehr, zum führenden Ort. So dominierend wurde er, daß, als er aus Gründen, auf die hier nicht braucht eingegangen zu werden, seine Bedeutung verlor und unterging, sein Name auf die Siedlung nördlich der Schlei überging. Noch lange wurde im Mittelalter Schleswig „Hethaby“ genannt¹¹⁾). Selbst noch im 16. Jahrhundert begegnet man diesem Sprachgebrauch. Wenn wir also überhaupt ein Schleswig am Nordufer der Schlei im 9. und 10. Jahrhundert annehmen müßten, das mehr gewesen wäre als ein Fischerdorf, so müßten wir eine Doppelsiedlung voraussetzen, in der Haithabu der literarisch früher bezeugten den Rang abrief. Daß Schleswig und Haithabu einander auf entgegengesetzten Ufern gegenübergelegen hätten, kann ich als einen irgendwie ins Gewicht fallenden Einwand nicht anerkennen. Die Entfernung über dem Wasser der Oberschlei ist viel zu gering, als daß sie einer Lebensverbindung der beiden Siedlungen im Wege gestanden hätte. In einer Viertelstunde war von der Nordsiedlung aus der Hafen am Südufer erreicht. Und er allein schuf Schleswig die bequeme Verbindung mit dem Isthmus und der nach Westen führenden Handelsstraße. Von Schleswig am Nordufer aus die Waren gen Westen zu befördern, hätte geheißen, einen großen und mühseligen Umweg einer kurzen

11) Vgl. z. B. das Erdbuch König Waldemars, 1231. O. Nielsen, Lib. census Daniae, Kphg. 1873, S. 45. Ferner das Schlesw. Stadtrecht § 17; vgl. A. Sach, Gesch. d. Stadt Schleswig, 1875, S. 16.

und bequemen Straße vorzuziehen. Wer vollends mit seinem Handelsboot die Schlei heraufkam, hatte keinen Anlaß, das Nordufer mit einem für den Warenverkehr beschwerlichen Umweg aufzusuchen, wenn unmittelbar vor ihm der denkbar idealste Hafen sich öffnete, an den zudem die kurze und bequeme Landbrücke zum Nordseehafen sich anschloß. Ob der Satz Adams, daß der Dänenkönig Horich in portu maritimo apud Sliasvig eine Kirche errichten ließ¹²⁾, dahin gedeutet werden darf, daß der Hafenplatz von der Siedlung Schleswig zu unterscheiden sei, ob also dieser Satz die eben entwickelte Annahme bekräftigt, lasse ich dahingestellt. Ich habe mancherlei Anlaß, die Angaben Adams, auch seine geographischen Angaben, nicht auf die Goldwage zu legen. Ich verzichte darum unschwer auf eine Bestätigung durch den aufs Ganze gesehen doch besten mittelalterlichen Historiker der Frühgeschichte des Nordens. Auch ohne die vielleicht überspitzte Deutung des Satzes Adams ist die allgemeine Lage mitsamt den aus ihr zu ziehenden Schlußfolgerungen anschaulich und m. E. überzeugend genug. Wenn an der Oberschlei sich ein Handel entfaltete, der mehr als eine rein örtliche Bedeutung gewann, wenn in der Schlei die Handelsstraßen aus dem Osten und Westen zusammenliefen und hier ein weitere Räume umspannender Handel aufgefangen und weiter geleitet wurde, dann war bei den damaligen Bedingungen und Mitteln des Verkehrs Haithabu der von der Natur vorherbestimmte Hafen. Ernste Bedenken würden freilich dann aufsteigen, wenn der archäologische Befund stumm bliebe. Das jedoch ist nicht der Fall. Die Ausgrabung der letzten beiden Jahre, die erste nach umfassendem Plan und systematisch ins Werk gesetzte Grabung, hat eine so frühe und starke Besiedlung des Geländes von Haithabu ergeben, daß wir mit ihm als Handelsplatz schon in der Zeit Ansgars rechnen dürfen¹³⁾. Ganz gewiß wird es noch Jahre dauern, bis sichere Einzelergebnisse vorgelegt werden können. Und ganz gewiß wird man angesichts des zeitlichen Spielraums, den nun einmal in der Regel die „stummen“ Zeugen der Archäologie uns auferlegen, mit Vorbehalten sich äußern müssen. Aber so viel kann doch schon heute gesagt werden, daß wir

12) Adam I c. XXV (27).

13) Vgl. Anm. 35.

es mit einer im Dienste auch des Handels stehenden Siedlung zu tun haben, die über 850 zurückreicht. Wir gelangen also in das Jahrzehnt, in dem Ansgar an der Schlei mit sichtbaren Erfolgen zu wirken begann.

Möglich, m. E. sogar wahrscheinlich, daß Haithabu seine Bedeutung als Handelsplatz im „internationalen“ Verkehr dem Dänenkönig Göttrik verdankt. Bekannt ist, daß Göttrik nach der Zerstörung Reric's, das irgendwo an der Lübecker oder Wismarer Bucht gelegen hat, „Schleswig“ zur Metropole des Handels über die Ostsee machen wollte. Die fränkischen Annalen berichten über diesen Plan des Dänenkönigs; freilich uns bei weitem nicht klar und bestimmt genug, aber doch so viel, daß die Umrisse deutlich werden¹⁴⁾. Nachdem Göttrik das „Emporium“ Reric zerstört hatte, verpflanzte er die negotiatores nach Sliesthorp. Natürlich nicht, um sie dort als Kriegsgefangene festzuhalten, sondern um mit ihrer Hilfe ein Handelemporium an der Schlei zu schaffen, aus dem neuen bzw. verstärkten Schleihandel sich Einnahmequellen zu erschließen. Wer die verschleppten Kaufleute waren, wird nicht mitgeteilt. Man möchte zunächst an Slaven denken. Wahrscheinlicher ist doch, daß es Nordgermanen, Wikinger waren, die in Reric sich festgesetzt hatten und nun bestimmt waren, die handelspolitischen Pläne Göttriks verwirklichen zu helfen.

Vielleicht hängt mit diesen Plänen auch die Errichtung des Dannewerkes zusammen. Nach den fränkischen Annalen hätte es lediglich militärischen Zwecken dienen sollen. Der König habe beschlossen, die Grenze nach Sachsen hin durch einen Wall zu schützen, dergestalt, daß vom Busen des östlichen Meeres, das von den Dänen Ostarsalt genannt werde, bis zum westlichen Ozean das ganze Nordufer der Eider einen Wallschutz erhalte, der nur an einer Stelle von einem Durchlaß in der Form eines Tores unterbrochen werde. An dieser Mitteilung Einhards bleibt aber doch manches unklar oder ungenau. Von den örtlichen Verhältnissen hat er keine zutreffende Anschauung besessen. Die Angabe über den Verlauf des Walles ist sogar falsch. Denn das Dannenwerk hat nie die Eider erreicht, konnte darum auch nicht

14) Annales regni Francorum, a. 808.

das ganze Nordufer der Eider schützen. Der Wall ist nur bis in die Niederungen der Rheider Au geführt worden. Das Nordufer der Eider brauchte überhaupt nicht durch eine Wehranlage beschützt zu werden. Die Natur hatte für einen sehr viel besseren Schutz gesorgt, als Menschenhand ihn liefern konnte. Kein Heerführer konnte sich versucht fühlen, seine Truppen in das weite Sumpf- und Flutgebiet der Eider zu führen, wenn es eine Heerfahrt gegen den Norden galt. Er mußte auf dem Heerweg bleiben, der wenige Kilometer westlich von der Schlei, von Haithabu und Schleswig vorbeilief und ganz in die Nähe des von Göttrik vorgesehenen Tores führte. So hat der Wall nie, wie Einhard erzählt, sich von der Ostsee bis zur Nordsee erstreckt, sondern nur — und mehr war auch nicht beabsichtigt — einen Teil der bereits in ihrer Bedeutung geschilderten Landbrücke gedeckt.

Sollte er nun wirklich ganz ohne Rücksicht auf die dieser Landbrücke zuwachsende oder vielleicht schon zugewachsene Funktion errichtet worden sein? Der Franke freilich läßt davon nichts verlauten. Die militärische Bedeutung, die er dem Dänenwall gegeben hat, ist auch anstandslos anerkannt worden. Göttrik hätte allen Grund gehabt, die Südgrenze seines Reiches zu schützen. Sein erfolgreicher, von den Wilzen unterstützter Raubzug gegen die Abodriten, Karls Verbündete, hätten Zorn und Rache des Frankenherrschers herausfordern müssen. Es habe darum gegolten, rechtzeitig auf wirksame Abwehr bedacht zu sein. Deswegen sei der Befehl zur Abriegelung des Reiches gegen Süden erteilt worden. Das klingt überzeugend, wenn auch Einhard von solchen Erwägungen nichts weiß, auch den Befehl zum Bau des Walles nicht mit Verteidigungsabsichten des Dänen gegen den Franken in Verbindung bringt, sondern ganz im Zusammenhang mit den handelspolitischen Plänen Göttriks erwähnt. Ob nicht doch diesem Zusammenhang nachgegangen werden darf? Einhard freilich hat den Wall nur als Wehranlage begriffen, und zwar für seinen Standort verständlich genug als Bollwerk gegen den Süden. Aber muß diese Deutung eines mit den örtlichen Verhältnissen nachweisbar nicht vertrauten Franken richtig sein? Denn mit der Deutung einer falsch geschilderten Anlage haben wir es zu tun. Wäre nicht auch eine

andere Deutung möglich, die auf die ausdrücklich mitgeteilten, nicht nachträglich vermuteten Pläne des Königs, eben seine handelspolitischen Pläne Rücksicht nimmt? In diesem Falle dürften wir nicht die Aufmerksamkeit lediglich auf eine gegen Süden absperrende Wehranlage lenken, sondern müßten sie als die Fortsetzung der von Osten nach Westen ziehenden Handelsstraße zu begreifen suchen. Als Riegel gegen den Süden hat das Dannewerk versagt. Als einige Jahre nach Karls und Göttriks Tod die Truppen Ludwigs des Frommen in Sillendi, das spätere Herzogtum Schleswig einmarschierten, war das Dannewerk kein Hindernis. Als hätte es überhaupt nicht bestanden, drangen die Truppen in Sillendi ein. Schnitte, die durch das Dannewerk gemacht sind¹⁵⁾, haben denn auch gezeigt, daß der Göttrikwall so niedrig und schwach befestigt war, daß es schwer fällt, die allgemein verbreitete und zweifellos herrschende Auffassung von der ursprünglichen Aufgabe des Walles Göttriks sich anzueignen. Läßt man sich aber von dem Zusammenhang bestimmen, in dem zum erstenmal über den Wall berichtet wird, und betrachtet man ihn nun als ein Stück der ost-westlichen internationalen Handelsstraße, so fallen die Schwierigkeiten fort, von denen die übliche Annahme bedrückt wird, und alles wird verständlicher. Als Stück der Handelsstraße war er geeignet, dem Handel einen besonderen Anreiz zu bieten. Wenn nicht auf seinem breiten und festen Rücken, was trotz dem Durchlaß in der Nähe des Heerweges möglich gewesen wäre, aber doch vielleicht unwahrscheinlich ist, so konnten doch hinter ihm in seinem unmittelbaren Schutz die Frachten sicher von Hafen zu Hafen, von Haithabu nach Hollingstedt geführt werden. Das war ein Vorteil, der die Vorteile der großen Handelsstraße und ihres idealen Hafens Haithabu beträchtlich mehrte und die Kaufleute anlocken mußte. Aus der Mitte des Jahrhunderts vernehmen wir denn auch¹⁶⁾, daß im Hafen an der Schlei von überall die Kaufleute zusammenkamen. Dieser Versuch, den Wallbau im Zusammenhang mit den handelspolitischen Absichten Göttriks

15) Eine systematische und endgültige archäologische Untersuchung des Dannewerkes wird im Verlauf der Ausgrabung Haithabus unternommen werden.

16) Vit. Ansk. c. 24.

zu begreifen¹⁷⁾, bedeutet natürlich nicht, daß nun dem ältesten Bestandteil des berühmten Dannewerks die militärische Aufgabe ganz abgesprochen werden müsse. Man darf sie nur nicht dort suchen, wo Einhard sie gefunden wissen will. Nicht das war die Absicht, den Norden gegen den Süden abzuriegeln, sondern die Verbindung des Ostens mit dem Westen durch örtlichen militärischen Schutz zu sichern. Militärisch hätte also die Urform des Dannewerks nicht die umfassende Aufgabe besessen, die Einhard ihr zuspricht, wie sie denn der Ausdehnung nach sie nie gehabt hat. Die militärische Aufgabe wäre örtlich begrenzt geblieben; als Schutz des Handels und Verkehrs gedacht, würde sie ins Weite wachsen.

Und nun würde auch eine kaum noch mittelbar zu nennende, sondern schon fast unmittelbare Berührung mit der Kirchengeschichte gewonnen. Denn die Handelsstraße wies dem Missionar den Weg. Der Kaufmann war der Vorläufer des christlichen Sendboten. Die Handelsplätze waren die Stätten der christlichen Predigt. Was außerhalb der Handelsstraßen und der Kauforte lag, wurde von der christlichen Predigt in den Anfängen der nordeuropäischen Mission nicht erreicht. Wie zu Beginn der christlichen Mission in der Mittelmeerwelt ist auch im Ostseegebiet die Mission anfänglich ganz dem Handel gefolgt. Die Kenntnis der Handelsstätten, Handelswege und Handelsmotive ist die Voraussetzung des geschichtlichen Verständnisses der Bekehrung der Nordgermanen oder der Angliederung des nordeuropäischen Raumes an das Abendland, das an der Elbe und den Grenzsäumen der Schwentine und Eider die Schranke gefunden hatte, die auch ein Karl respektierte. Mit Hilfe des Handels und gestützt auf die Plätze, in denen er sich sammelte, wurde diese Grenze überschritten. Die Handelsgeschichte wird zur Bekehrungsgeschichte.

Ihre Anfänge nördlich der Eider liegen noch im Dunkeln. Doch ist gewiß, daß schon vor Ansgars Erscheinen an der Schlei

17) Ich verweise noch auf Elis Wadstein: Norden och Västeuropa i gammal tid, 1925, S. 65 ff. Er erblickt in Göttrik den eigentlichen Schöpfer der Siedlung am Noor, meint auch den „Kurgraben“ (Kovirke) auf Göttrik zurückführen zu dürfen. Über den Kurgraben können wir aber heute noch gar nichts aussagen. Seine Entstehung liegt noch in einem argen Dunkel.

Christen gesessen haben, friesische Händler aus Dorestadt am Lek, das über Schleswig-Haithabu mit Birka im Mälarsee im Warenaustausch stand. Sie brachten Kunde und Anschauung vom Gottesdienst des Abendlandes an die Schlei, von dem umgekehrt die normannischen Händler an der Rheinmündung Kenntnis erhielten. Ob es aber zu einer methodischen, irgendwie vom „amtlichen“ Abendland, d. h. vor allem dem fränkischen Herrscher und der fränkischen Kirche getragenen Mission schon in den ersten Dezennien des 9. Jahrhunderts gekommen ist, bleibt mir fraglich. Göttrik hatte nicht die Absicht, für seine Person und Herrschaft eine Verbindung mit dem Christentum einzugehen. Karl hat ihm auch keine aufgenötigt. An Dänenmission hat er nicht gedacht. Mag sein, daß er die Errichtung eines nordelbischen sächsischen Bistums, das die drei Sachsengaue von der Nordsee bis zur Slavengrenze, von der Elbe bis zum Grenzsaum der Eider umfaßt hätte, geplant hat. Aber nicht einmal das ist sicher¹⁸⁾. Höchstens jedoch kann ihm ein nordelbisches Sachsenbistum als Abschluß seiner Sachsenpolitik und als ein durch fränkische Burgen an der Elbe und Stör gefestigtes Bollwerk gegen Slaven und Dänen vor der Seele gestanden haben¹⁹⁾. Doch die Absicht, wenn denn überhaupt sie bestanden hat, wurde nicht ausgeführt. Vollends eine Dänenmission des Frankenreiches beginnt erst mit Ludwig dem Frommen unter der Einwirkung Ebos von Reims. Für die Siedlung an der Schlei und damit für den dänischen Norden hat dies aber zunächst keine praktische Bedeutung gewonnen. Ich wage diese Feststellung, obwohl ich weiß, daß sie starkem Widerspruch begegnen und als überkritische Zersetzung der historischen Überlieferung angefochten werden könnte. Denn die aus Adam und Rimbert schöpfende herrschende Darstellung erzählt, daß nach der Taufe des Dänen-

18) Vgl. meine Besprechung von Schöffels Kirchengeschichte Hamburgs, Bd. 1, in der Zeitschrift für schlesw.-holst. Gesch., 1931, S. 548 f.

19) Ob schon Hamburg als bischöflicher Sitz ins Auge gefaßt wurde, bleibt vollends in der Schwebe. An die Errichtung eines Erzbistums Hamburg ist natürlich nie gedacht worden. Zu Ludwigs des Frommen Mitteilungen über den Plan seines Vaters, die ich als Ausflüchte beurteile, vgl. meine Besprechung des Buches von Schöffel, a. a. O., S. 548.

königs Harald Klak im Jahre 826 Ansgar im Gefolge des Königs nach Schleswig, das natürlich mit dem Ort am Nordufer der Schlei identifiziert wurde, gekommen sei, dort einige Jahre geweilt und mit großem Erfolg gepredigt, auch eine Missionsschule eingerichtet habe, um Zöglinge für die weitere Dänenmission heranzuziehen.

Dies alles sehe ich aber auf ganz schwankendem Grunde stehen. Ich würde nicht wagen, ihn zu betreten; trotz der Autorität, der sich Rimbert und Adam erfreuen. Auf Adam sich zu be rufen, wäre ohnehin nicht angemessen. Denn er fußt hier ganz auf Rimbert, dessen Angaben er durch Zusammenziehung und Vergrößerung in ihrem historischen Werte schwächt. Aber auch aus Rimbert, dessen Bericht hier im einzelnen zu analysieren zu weit führen würde, ist kein klares und zuverlässiges Bild zu gewinnen. Was über Ansgars Wirken in Schleswig gesagt wird, besteht aus erbaulichen Sätzen, hinter denen keine geschichtliche Wirklichkeit erkennbar wird. Ja man muß sogar die Frage auwerfen, ob denn überhaupt Ansgar 826 nach Schleswig zu länge rem Aufenthalt gekommen ist. Kann diese Frage nicht bejaht werden, so brechen die großen Missionserfolge Ansgars an der Schlei mitsamt der Missionsschule zusammen. Die von Rimbert gegebene Darstellung kann aber deswegen nicht zugrunde ge legt werden, weil nach den fränkischen Annalen, die unbestritten den Vorzug vor Rimbert haben, Harald Klak schon 827 wieder landflüchtig war. Ludwig den Frommen wird dies kaum überrascht haben. Er hat von vornherein kein rechtes Vertrauen zur Rückkehr Haralds ins dänische Reich gehabt. Um Harald, der nun doch sich hatte taufen lassen und dadurch jedes Band mit seinem Hause und seinen Volksgenossen zerrissen hatte, eine Existenzgrundlage zu verschaffen, belehnte er ihn mit der Grafschaft Rüstringen, in die er sich zurückziehen könnte, wenn es ihm nicht glückte, die Herrschaft wieder zu erringen. Ihn militärisch zu unterstützen, unterließ er; vielleicht weil Haralds Unternehmen ihm aussichtslos erschien und er sich nicht auf das Abenteuer einlassen wollte, diesem schon mehrfach landflüchtig gewordenen König fränkische Truppen mitzugeben. Daß er phantastisch eine fränkische Staatsmission unter Haralds Führung

inauguriert hätte, ohne die nötigen Mittel zur Verfügung zu stellen, glaube ich nicht. Die Verleihung Rüstringens an Harald zeigt, daß Ludwig von vornherein dem Unternehmen Haralds kein rechtes Vertrauen entgegengebracht hat. Tatsache bleibt jedenfalls, daß dem flüchtigen Dänenkönig gleich nach seiner Taufe ein Exil vorbereitet wurde und statt militärischer Hilfe nur geistlicher Beistand mitgegeben wurde²⁰⁾. Das sieht trotz allem angeblichen Pomp bei der Taufe²¹⁾ nicht nach großen Erwartungen aus. Auch Harald hat sie nicht gehegt. Als er rheinabwärts zurückfuhr, war er in sehr ungnädiger Stimmung. Man kann es begreifen. Er hatte alles auf die ludovicische Karte gesetzt. Sogar von seinem Volk hatte er sich gelöst. Aber statt der weltlichen Hilfe, um die es ihm doch zu tun gewesen war, hatte er die geistliche Hilfe in der Person Ansgars und seines Genossen erhalten. Damit war ihm wenig gedient, wenn er seine Herrschaft wieder erobern wollte. So hat er denn auf der Fahrt von Mainz nach Köln die beiden geistlichen Herren recht unfreundlich behandelt. Das Zusammenleben wurde erst erträglicher, als in Köln der Erzbischof ein Boot mit zwei Kabinen zur Verfügung stellte. Rimbert erklärt treuherzig die Haltung des Königs damit, daß der Neophyt noch nicht gewußt habe, wie man Dienern Gottes zu begegnen habe²²⁾. Der Grund lag recht viel tiefer. Der enttäuschte König ließ die fränkischen Kleriker seinen Unwillen spüren. Er hatte Grund genug, der Zukunft besorgt entgegenzugehen. Die Rückkehr wurde zu einem kurzen Abenteuer. Göttiks Söhne warfen ihn aus dem *consortium regni* heraus und zwangen ihn, die *fines Nordmannorum* zu verlassen²³⁾. Das geschah schon 827. Wenn also er im Jahre zuvor wirklich über die Eider zurückgekehrt war, so doch nur auf einige Monate. Daß unter diesen Umständen Haralds Hofkaplan Ansgar nicht mehrere Jahre an der Schlei gewirkt, noch dazu mit dem von Rimbert und gar Adam geschilderten Erfolg gewirkt haben kann, leuchtet ein. Hatte Ansgar mit Harald wirklich die Eider überschritten — mit der Möglichkeit muß gerechnet werden —, so mußte er ihm auch folgen, als er aus dem *consortium regni* und

20) Vit. Ansk. c. 7.

21) Ermoldus Nigellus: *carmen elegiacum*, IV 287 ff., MSL 105, 625 ff. 22) Vit. Ansk. c. 7. 23) Ann. regni franc. a. 827.

den fines Nordmannorum vertrieben wurde. Von einer Dänenmission Ansgars konnte schon 827 ebensowenig die Rede sein wie von einer Missionsschule in Schleswig, die Kleriker für die nordische Mission auszubilden hatte. Seit 827 werden wir darum Ansgar nicht an der Schlei, sondern in der Grafschaft Rüstringen oder sonstwo im Gefolge des erneut um seine Herrschaft kämpfenden Harald zu suchen haben. Noch hat die große Stunde Schleswigs bzw. Haithabu nicht geschlagen. Nur eine flüchtige Berührung mit dem gen Nordeuropa sich wendenden Abendland hat stattgefunden. Die Entwicklung fällt auf das Stadium zurück, das bereits der Handelsverkehr geschaffen hatte.

Aber eben er führte weiter. Das schwedische Birká stand mit Schleswig-Haithabu und Dorestadt im Handelsaustausch und hatte über die genannten Orte die Verbindung mit dem Abendland gewonnen. Aus Gründen, die sehr wahrscheinlich von den Handelsinteressen Birkas diktiert waren, ordneten 829 die Schweden eine Gesandtschaft an Ludwig ab, die dem Kaiser das Verlangen nach dem christlichen Kult zu erkennen geben und um christliche Prediger bitten sollte²⁴⁾. Man darf sehr wohl zweifeln, ob dies der eigentliche Grund für die Abordnung der Gesandtschaft war. Die Vita Ansgars nennt freilich wie verständlich nur diesen, leitet aber doch den Bericht mit der Bemerkung ein, daß *inter alia* der Gesandtschaft²⁵⁾ diese Aufgabe gestellt war. Für Rimbert war die Bitte um Prediger das Entscheidende, für die Schweden ganz gewiß das, was in dem „Anderen“ enthalten war. Daß zu dem „Anderen“ Handelsfragen gehörten, ist keine weiter geholte Vermutung. Wenn man später erfährt, daß gerade Rücksichten auf den schwedischen Handel mit dem Abendland es waren, die die sehr aufgeregte Volksversammlung in Birká schließlich bestimmte, Ansgars Predigt zuzulassen²⁶⁾, so wird man sich die Sehnsucht der Schweden im Mälarbereich nach christlicher Verkündigung weniger lebhaft vorzustellen haben als den Wunsch, über Handelsfragen Vereinbarungen zu treffen²⁷⁾. Erleichtert wurden, wie man im Nor-

24) Vita Anskarii c. 9.

25) Als Gesandte wurden von den Nordgermanen aus guten Gründen gern Kaufleute verwendet. 26) Vit. Ansk. c. 28.

27) Auch H. Wijkmark meint in seiner Svensk Kyrkohistoria,

den wohl wußte, solche Verhandlungen mit dem Frankenreiche, wenn man dem christlichen Kult Devotion bezeugte. Auch war, wiederum vornehmlich unter dem Einfluß des weit auslangenden Verkehrs, die Zersetzung Midgards schon so weit fortgeschritten, daß man nicht nur aus Diplomatie die notwendig erscheinenden Verbeugungen vor dem Kult des Frankenreiches machen konnte, sondern auch sich, d. h. dem eigenen Warenaustausch und dem Nutzen, den er bringen sollte, einen unmittelbaren Gewinn versprach, wenn man sich freundlich zum Gott des Abendlandes stellte, der doch als ein starker, mächtiger Gott empfunden wurde. In der schon erwähnten sehr erregten Volksversammlung zu Birka 852, die Ansgar recht gefährlich zu werden drohte, beschwichtigte ein senior natu, sagen wir ein Ältermann der Kaufleute, die Wogen, indem er auf den Nutzen hinwies, den der Gott der Christen bringen könne. Wenn man das Wohlgefallen der eigenen Götter nicht haben könne, so sei es gut, die Gnade des Christengottes zu besitzen. Man möge also den eigenen Vorteil bedenken²⁸⁾. Diese smarte Begründung, die smarter gewiß nicht im Basar von Bagdad oder Basra hätte gegeben werden können, wurde schnell begriffen. Die hochgehenden Wogen legten sich, und einmüting wurde beschlossen, die christlichen Priester in Birka zuzulassen. Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß nicht nur die Handelsstraßen den Missionaren des Abendlandes den Weg in den Norden gewiesen haben, daß nicht nur die Handelsplätze die Stätten der ersten christlichen Verkündigung waren, sondern daß auch Handelsinteressen ein wirksamer Hebel für die Zulassung christlicher Predigt in Nord-

Stockholm 1931, Bd. 1, Tl. 2, S. 63, daß die Worte „*inter alia*“ die faktische Lage beleuchten. Die alten Schweden seien ein realistisches Geschlecht gewesen. Die Verbeugung vor dem Christentum sollte wirtschaftliche Vorteile bringen. Vgl. W. Vogel: Handelsverkehr, Städtewesen und Staatenbildung in Nordeuropa im frühen Mittelalter, Ztschr. d. Gesch. f. Erdkunde in Berlin 1931, S. 270. Hier macht Vogel u. a. darauf aufmerksam, daß die berühmten russisch-(d. h. warägisch-)byzantinischen Verträge von 911 und 944 ihrem Hauptinhalt nach Handelsverträge waren.

28) Vit. Ansk. c. 27: „*Attendite populi, consilium vestrum et nolite abicere utilitatem vestram. Nobis enim, quando nostros propitiis habere non possumus deos, bonum est huius dei gratiam habere.*“ Dem Schreiber der Hs. B. ist diese Begründung doch zu peinlich gewesen. Er hat sie darum unterdrückt.

europa waren. Wie weit Züge dieser Art dem Bilde des nordischen Menschen entsprechen, das heute gern gezeichnet wird, braucht den Historiker nicht aufzuhalten. Er darf sich auf den Befund seiner Quellen beschränken, der hier unmißverständlich genug ist. Der Senior der Kaufleute von Birka wußte, welche Motive wirksam waren. Und der Erfolg gab ihm recht.

In Birka fand Ansgar einen vorläufigen Ersatz für das verlorene Arbeitsfeld an der Schlei. Denn Ansgar war dem Ruf nach Schweden gefolgt und hatte sich mit Kaufleuten dorthin auf den Weg gemacht. Daß er auf dieser ersten Reise nach Birka nicht den üblichen und schnellen Seeweg, der über Haethum dorthin führte, zu Ende benutzen konnte, sondern infolge eines gegückten Überfalls von Seeräubern sich gezwungen sah, auf mühseligem Landwege Birka zu erreichen, ist aus Rimbarts Vita zu bekannt, als daß hier dazu etwas brauchte gesagt zu werden. Auch die Frage soll uns nicht aufzuhalten, wo der Überfall stattgefunden haben mag, obwohl sie uns nicht ganz gleichgültig ist. Denn wenn nicht bereits in der Nordsee, sondern erst vor der Küste Schonens, was ich immer noch für das Wahrscheinlichste halten möchte, die Boote Ansgars und seiner Genossen überfallen wurden, so wäre es ihm trotz den Mißerfolgen Haralds und trotzdem er zu seinem Gefolge gehört hatte, doch möglich gewesen, sich in Haethum einzuschiffen. Die Kämpfe um die Königsherrschaft hätten also den Handelsverkehr nicht lahmgelegt, weder den Verkehr mit dem Norden, noch den mit dem Westen. Auch die geistigen Güter des Abendlandes hätten die Schleistraße benutzen können. Denn Ansgars Boot trug nicht nur Geschenke für den schwedischen König, sondern auch kirchliches Gerät und Bücher. Darnach wäre um 830 Schleswig-Haithabu zwar keine christliche Missionsstation gewesen, kein Platz, an dem ein christlicher Sendbote des Frankenreiches sich niedergelassen hätte, aber doch der Ort, von dem aus der erste große Versuch gemacht worden wäre, Nordeuropa für die geistige Welt des Abendlandes zu gewinnen. Wir könnten zuversichtlicher reden, wenn uns die Küste bekannt wäre, vor der Ansgar überfallen wurde; aber jedenfalls die Wahrscheinlichkeit dürfen wir behaupten.

Ein gutes halbes Menschenalter später stehen wir vor vertrauenswürdigen Nachrichten. Ansgar, der nach seiner Rückkehr von Birka lange Jahre der Mission ferngehalten wurde, der nur durch Ebo und sein „prophetisches Wort“ vor Verzagtheit bewahrt und durch ihn ermuntert wurde, trotz allen äußeren Mißerfolgen in dem angefangenen Werk auszuhalten²⁹⁾, konnte schließlich gegen Ende seines Lebens zur Sehnsucht seiner Jugend zurückkehren und die Missionsarbeit wieder aufnehmen. Wir sehen ihn wieder an der Schlei und am Mälar. Wieder sind es die beiden größten Handelsorte des Nordens, in denen er festen Fuß zu fassen sucht. Und der Erfolg ist mit ihm. In Birka gelang es dem „Senior“, die Stimmung der Volksversammlung zu Ansgars Gunsten zu wandeln. Aber auch an der Schlei, die um 830 ihm als Missionar verschlossen geblieben war, konnte er jetzt — unter Horich II. — einen Grund legen. Eine Kirche konnte gebaut werden, der sogar eine Glocke zu haben erlaubt wurde. Auch in Ripen, dem Hafenplatz an der Nordsee, wurde eine Kirche errichtet. In leider dem einzigen Briefe Ansgars, der uns erhalten ist, in einem Schreiben des Erzbischofs Ansgar aus seinen letzten Lebensjahren an die deutschen Bischöfe³⁰⁾, wird mit großer Zuversicht auf die Erfolge der nordischen Mission geblickt. Einzelheiten freilich werden nicht mitgeteilt. Diese Lücke bleibt schmerzlich. Nur das erfahren wir, daß bei den Dänen und Schweden die Kirche Christi gegründet sei und die Priester ungehindert ihres Amtes walten können. Das wirkt fast wie eine monumentale Erklärung und ist wohl auch so beabsichtigt gewesen. Der Historiker wird so monumental nicht reden dürfen. Ansgars Lauterkeit wird er ganz gewiß nicht anstasten. Er wird auch gern einräumen, daß der endlich vor greifbaren Erfolgen in der nordischen Mission stehende Hamburger Erzbischof Gründe hatte, die seine Zuversicht rechtfertigten. Namentlich im Rückblick auf die hinter ihm liegenden furchtbaren Rückschläge konnte es ihm verheißungsvoll erscheinen, daß jetzt die Priester in richtigen Gotteshäusern mit Altären und Glocken unangefochten ihres liturgischen Amtes walten, in Pre-

29) Vit. Ansk. c. 54.

30) Hamburgisches U.B. Bd. 1, Nr. 17, S. 18 f. Vor 865.

digte und Unterweisung vor den Heiden das Kreuz bekennen konnten. Die Kirche Christi mußte gegründet sein.

Aber konnten nicht gerade die Rückschläge, die erlebt worden waren und die selbst Hamburg nicht verschont hatten, sorgenvoll stimmen, jedenfalls Befürchtungen für die Zukunft wecken? Wo war denn eigentlich die Kirche im Norden gegründet? Nur in den drei Hafenorten Birka, Schleswig-Haithabu und Ripen. Wenigstens hören wir von keiner weiteren Stätte. Hätte Rimbert einen weiteren Ort gewußt, hätte er ihn nicht verschwiegen. Selbst Rimbert hat nur diese drei Orte gekannt; kein Wunder, daß die ganze historische Überlieferung darüber hinaus nichts mitzuteilen weiß. In dem gewaltigen Raum von der Eider bis zum Mälar war es während eines vollen Menschenalters nur an drei Orten möglich gewesen, Fuß zu fassen. Das „Land“ lag noch unberührt da. Wenn man diesen Erfolg mit den ebenfalls in einem Menschenalter erreichten Erfolgen in den sächsischen Gauen vergleicht, so wird doch recht anschaulich, wie bescheiden er war. Zudem waren es Handelsplätze, in denen man Fuß gefaßt hatte. Wo nicht „von überall die Kaufleute zusammen kamen“, wie es in der Charakteristik der Schleisiedlung heißt³¹⁾, war noch unwegsames Land. War dies nicht auch eine Schwäche? Zwar hatte der Handel der Mission den Weg gebahnt; ohne ihn wäre es vermutlich überhaupt nicht selbst zu einem äußerlich so bescheidenen Erfolg wie dem geschilderten gekommen. Aber selbst auf diesem Erfolg liegen tiefe Schatten. Die Volksversammlung in Birka, die über die Zulassung der christlichen Predigt zu befinden hatte, läßt doch mit dramatischer Anschaulichkeit erkennen, welche Motive den Ausschlag gaben. Von einer in die Tiefe gehenden Wirkung ist nichts zu spüren. Muß das nicht nachdenklich stimmen? Wenn die Interessen des Handels eine andere Entscheidung geboten, als wie sie jetzt gefallen war, so war sie unschwer vollzogen. Hatten Erwägungen der Nützlichkeit das Zünglein an der Wage zugunsten der christlichen Priester gelenkt, so konnten Erwägungen der gleichen Art unter anderen Verhältnissen nach der entgegengesetzten Richtung hin den Ausschlag geben. Auch wer die innere Lage zu begreifen

31) Vit. Ansk. c. 24.

sucht, wird nur von einem bescheidenen Erfolg zu sprechen wagen. Die Berührung des Nordens mit der geistigen Welt des Abendlandes ist noch flüchtig und oberflächlich. Die Welt Midgards ist freilich in Auflösung begriffen. Auch in dieser Beziehung ist die Rede des Seniors der Kaufleute von Birka bezeichnend. Der Händler hat neue Kräfte kennen gelernt; und das Vertrauen zu den heimischen Kräften ist geschwächt. Aber in dieser Auflösung sehen wir die Profitlichkeit die Richtung angeben. Das ist kein vertrauenswürdiger Wegweiser, wenn es um Fragen des Gewissens und der Seele geht.

Wenn um 830 der Handelsplatz an der Schlei nur hypothetisch mit der schwedischen Mission in Verbindung gebracht werden kann, so liegen um die Mitte des Jahrhunderts die Dinge anders. Jetzt ist die Schlei nachweisbar das Ausfallstor auch der geistigen Güter des Abendlandes gen Norden. Von hier aus begab sich Ansgar, nachdem er die Freundschaft des Königs Horich I. erworben und der Kirche, wie er glaubte, eine feste Grundlage gelegt hatte, auf der nordeuropäischen Handelsstraße nach Birka, das er in 25 Tagen erreichte. Die politischen Mißerfolge Haralds, von denen auch Ansgars Auftrag betroffen wurde, so daß die erste Reise nach Birka ihm wie eine Erlösung erschienen sein muß, während sein rascher Entschluß zur Schwesternmission wie Untreue anmutet, wenn er wirklich in aufgabenreicher und verheißungsvoller Arbeit an der Schlei stand, hatten das Christentum in „Schleswig“ nicht vernichtet. Gerade weil es ein Handelsplatz war und seine auch dem Inhaber der Herrschaft Nutzen bringende Funktion nur erfüllen konnte, wenn es dem internationalen Handel geöffnet blieb, konnten auch ohne eine Mission, wie sie Ansgar aufgetragen war, Christen an der Schlei leben. Der Handel hat verhindert, daß der christliche Faden ganz abriß. Unter welchen Bedingungen das Christentum im 5. und 4. Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts an der Schlei gestanden hat, erfahren wir freilich nicht. Nur die Tatsache ist verbürgt, daß unabhängig von Ansgars Tätigkeit Christen dort weilten. Sie waren in Dorestadt oder in Hamburg getauft worden. Einige von ihnen gehörten zu den primores vici³²⁾. Die Gesamtziffer

32) Vit. Ansk. c. 24.

dieser Christen, die Ansgar vorfand, soll nach Rimbert groß gewesen sein³³⁾. Diese Angabe können wir nicht nachprüfen. Sie ist auch unwichtiger als die Tatsache, daß dank dem Handel mit Dorestadt das Christentum sich an der Schlei bis in die Zeit Königs Horich, aus der wir wieder genauere Nachrichten haben, gehalten hat. Im Kreis der Kaufleute werden wir in erster Linie die Christen zu suchen haben. Und wenn einige von ihnen sogar zu den primores vici gezählt wurden, so kann von einer bürgerlichen Beeinträchtigung der Christen in diesen uns sonst so dunklen Jahren nicht wohl die Rede sein.

Ob die Archäologie imstande sein wird, diese Jahre aufzuhellen, die dürftigen historischen Nachrichten durch sichere archäologische Zeugnisse zu ergänzen, steht noch dahin. Bei dem Spielraum, den man wenigstens bisher auf archäologischer Seite für den Handelsort an der Schlei hat offen halten müssen, bleibt es fraglich, ob die archäologische Untersuchung uns in dieser Sonderfrage erheblich weiter bringen wird. Eins ist freilich schon jetzt unbedingt gesichert: um 850 war Haithabu eine blühende Siedlung. Aus Schleswig, d. h. nun der Siedlung am Nordufer der Schlei, besitzen wir keine Funde und Befunde, die auch nur entfernt sich mit jenen von Haithabu messen könnten³⁴⁾. Dürfte man aus den archäologischen Funden allein eine abschließende Folgerung ziehen, so würde Haithabu der überragende Hauptort und Schleswig eine bescheidene Siedlung, von der man nicht viel Aufhebens zu machen hätte. Das Emporium, das Göttrik schaffen wollte, hätten wir dann ganz gewiß am Haddebyer Noor zu suchen. Dem könnte in der Tat so sein, wie schon die oben (S. 277 f.) angestellten Erwägungen es vermuten lassen. Aber noch ist nicht die Zeit gekommen, abschließende Behauptungen zu wagen. Vorläufig müssen wir uns mit der schon jetzt durch den Spaten errungenen und doch recht bedeutungsvollen Erkenntnis begnügen, daß Haithabu zu der Zeit, als Ansgar endlich wieder die nordische Mission aufnehmen konnte, ein stark

33) Ebd.: „Multi ... ibi erant christiani.“

34) Funde aus der Wikingerzeit sind in Schleswig am Nordufer überhaupt nicht gemacht worden. Aus Haithabu haben wir deren eine reiche Fülle. Vgl. G. Schwantes: Neues zur Frage Schleswig-Haithabu. Kieler N. Nachr. 4. Nov. 1931.

besiedelter Hafenplatz war, mit dem an Umfang und Leben weder ein Schleswig am Nordufer der Schlei noch sonst ein Hafenort im Norden sich messen konnte. Sowohl die keramischen Funde wie die Metallfunde führen uns in die karolingische Zeit³⁵⁾. Die archäologischen Quellen sowohl wie die historischen

35) Die archäologischen Funde brauche ich hier nicht im einzelnen zu beschreiben und zu erläutern. Ich verweise auf den Vortrag von G. Schwantes auf dem 2. baltischen Archäologenkongreß in Riga 1930 über „Die Ausgrabungen in Haithabu“ (Congressus II Archaeologorum Balticorum, Rigae 1931). Auf Grund sehr behutsamer Erwägungen, die das ganze Fundmaterial umspannen, von dem herrschenden keramischen Typ, dem schon vor der karolingischen Zeit beginnenden, meist dunkelgrauen Kugeltopf, über die eingeführte fränkische Ware aus der Karolingerzeit und die Pingsdorfer Keramik — die freilich für die ältere Zeit Haithabu kaum noch verwendbar ist, vielleicht aber für die ausklingende Zeit — bis zu den Spangen des älteren Osebergstils und den Gußformen mit Motiven der karolingischen Zeit, kommt Schwantes zu dem Ergebnis, daß man den Beginn von Haithabu spätestens auf etwa 850 ansetzen dürfe. Der Archäologe wird wohl so vorsichtig urteilen müssen. Doch wer von den historischen Quellen herkommt und nun das Material des Archäologen vor sich ausgebreitet sieht, wird weniger zurückhaltend sein. Schwantes selbst meint ja jetzt auch, daß das frühmittelalterliche Sdleswig am Haddebyer Noor gelegen habe. Ist das richtig, so zwingen die literarischen Nachrichten bis ungefähr 800 zurückzugehen. Denn schon von den fränkischen Annalen ist Sliesthorp bezeugt. Wer also Schleswig ans Südufer der Schlei legt, muß über 850 zurückgehen. Die keramischen Funde aus Haithabu stehen der Annahme einer Besiedlung von 850 nicht im Wege. Die heimische Ware sowohl wie die eingeführte fränkische kann vor 850 in Haithabu benutzt worden sein. Und die historischen Nachrichten machen es wahrscheinlich, daß Haithabu bereits vor 850 ein besuchter und besiedelter Hafenort war. Als Historiker trage ich darum keine Bedenken, die Anfänge Haithabu als Handelsplatz in die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts zu legen und gar mit den Plänen Göttriks in Verbindung zu bringen. Die stattlichen Kammergräber, die die Ausgrabung der beiden letzten Jahre freigelegt hat, weisen ebenfalls in eine frühe Zeit. Ich glaube nicht, daß es unvorsichtig geurteilt ist, wenn man Haithabu als Hafen und Handelsplatz schon in den Tagen Ansgars voraussetzt.

In seinem während der Korrektur dieser Zeilen erschienenen Aufsatz vom 4. Nov. (a. a. O.) hat Schwantes seine bisherige Zurückhaltung aufgegeben. Er kommt jetzt auf das gleiche Ergebnis wie ich hinaus. Die Ausgrabungen dieses Jahres haben ihn davon überzeugt, daß man auch archäologisch bis 820 zurückgehen dürfe. Die Lage der aufgedeckten Holzkammergräber und die in ihnen gemachten Funde haben ihn dazu bestimmt. Von besonderer Bedeutung für die Chronologie sind einige Münzen, die man im Herbst 1931 in drei Kammergräbern fand. Sie sind vielleicht alle — für die eine hat Nöbbe es schon festgestellt — frühe Nachprägungen der Dorestadter Münzen Karls des Großen, gehören gleicher Zeit an und waren nur

Nachrichten und die Erwägungen, zu denen sie anleiten, gestatten darum sehr wohl die Annahme, daß Haithabu schon in den Tagen Ansgars, wenn nicht gar früher, der Umschlagplatz für den Handel des Nordens und Ostens mit dem Westen gewesen ist. Als Ansgar zum zweitenmal sich nach Schweden begab, hat er sich in Haithabu eingeschifft. Hier haben wir die Stätte zu suchen, die Nordeuropa an das Abendland heranzog und von der aus die ersten Versuche unternommen wurden, den Norden auch geistig für das Abendland zu gewinnen.

Der Ort sollte noch bedeutungsvoller werden. Zunächst verschwindet er freilich fast ganz aus dem Gesichtsfeld. Nur auf Augenblitze hebt sich der Schleier. Viel zu kurz, um die Geschichte dieses Raumes nach Ansgars Tode erkennen zu lassen, aber doch so weit, daß bestimmte Zuständigkeiten erblickt werden können. In den Reiseberichten Ottars und Wulfstans wird Haethum als Hafenplatz der Seefahrer auf — wie wir heute sagen würden — großer Fahrt sichtbar. Trotz allen politischen Wirren und Kriegsunruhen nach Ansgars Tod, die den Zusammenbruch der nordischen Mission herbeiführten, hat der Ort seine große, uns schon bekannte Funktion als Handelsplatz sich

kurze Zeit im Umlauf. Schwantes hält es darum jetzt für unbedenklich, die Anfänge Haithabus in die Zeit zwischen 820 und 850 zu setzen. Als Historiker würde ich keine Bedenken tragen, noch weiter zurückzugehen. Die Besiedlung des Platzes in vorgeschichtlicher Zeit interessiert uns hier natürlich nicht.

Einen Einfall, den ich selbst freilich nicht ernst nehme, will ich doch flüchtig streifen. Was bisher über Haithabus Handel und den Ort als Handelsplatz ausgeführt wurde, soll falsch sein. Denn „sozialökonomisch“ sei Haithabu nie ein Handelsplatz gewesen. Dem anscheinend hinter dieser Vokabel liegenden Mysterium will ich nicht nachgehen. Wer nationalökonomische Begriffe der Gegenwart zur Norm der Vergangenheit maden will, mag es auf seine eigene Gefahr hin tun. Nur glaube er nicht, der historischen Erkenntnis damit auch nur den geringsten Dienst erwiesen zu haben. Die Frage, ob Haithabu ein Handelsplatz war, wird nicht von der „Sozialökonomie“ der Gegenwart entschieden, sondern von der Empirie vor tausend Jahren. Sie reicht die Befunde und Maßstäbe für das Urteil, nicht eine Vokabel aus dem Begriffsschatz der Gegenwart. Wie man aber vor tausend Jahren über den Handel an der Schlei und den ihm dienenden Hafen urteilte, wird so anschaulich überliefert, daß man an dem Machtspurh des sozialökonomischen Historikers getrost vorbeigehen darf. Und in wie weite Räume die Handelsverbindungen Haithabus gereicht haben, hat die Ausgrabung so anschaulich zu erkennen gegeben, daß man von sozialökonomischen Diktaten sich nicht braucht schrecken zu lassen.

erhalten. Davon zeugt jetzt auch ganz unmißverständlich die Archäologie. In hochwillkommener Weise füllt sie für die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts die gewaltigen und geradezu unerträglichen Lücken der historischen Überlieferung aus. Sowohl ein weit gespannter Handelsverkehr wie eine starke Besiedlung Haethums ist für diese Jahrzehnte sicher erwiesen. Die Wahrscheinlichkeit ist darum groß, daß auch wie im dritten und vierten Jahrzehnt des Jahrhunderts mit und durch den Handel sich Christen an der Schlei gehalten haben, vielleicht sogar in Verbindung mit dem Werke Ansgars^{35a)}). Auf diese Sonderfrage hat uns allerdings bis heute die archäologische Wissenschaft keine bestimmte Antwort zu erteilen vermocht. Die Hoffnung ist aber keineswegs unbegründet, daß auch über diese Frage der Spaten Aufschlüsse bringen wird. Das große christliche Gräberfeld Haithabus, das bis jetzt nur zum geringsten Teil freigelegt worden ist, könnte Gegenstände bergen, die eine bessere Datierung ermöglichen, als es heute noch der Fall ist. Bis dahin müssen wir uns mit einer Nachricht der Vita Rimberts, des Nachfolgers Ansgars auf dem erzbischöflichen Stuhle Hamburgs, begnügen. Sie ist immerhin recht beachtenswert; denn sie erzählt vom Weiterleben des Christentums an der Schlei, bezeugt also ausdrücklich, was als wahrscheinlich vermutet werden durfte. Es ist Rimbert einmal möglich gewesen, ad partes Danorum zu gelangen, ubi ecclesiam novellae christianitati constructam habebat in loco qui dicitur Sliaswich³⁶⁾). Offenbar hat es also nicht nur Christen, sondern auch eine ihrem Kult dienende Kirche im vicus an der Schlei gegeben. Denn die der „jungen Christenheit“ constructa ecclesia muß ein Kultbau gewesen sein. Das Werk Ans-

35a) E. Haupt: Ein Beitrag zur Frage nach Schleswig und Haithaby. Kiel. N. Nachr. 8. Nov. 1931 meint, ich, der ich in einer „zum Gedächtnis und zu Ehren“ Ansgars 1926 gehaltenen Rede „der Tätigkeit des zu Feiernden das Verdienst und bedeutende Nachwirkung einigermaßen“ abgesprochen hätte, würde jetzt neue Gelegenheit und Anlaß haben, meine Auffassung nachzuprüfen. Anlaß zur Nachprüfung hat jeder Forscher immer. Ich wüßte aber nicht, warum ich meine, Haupt übrigens nicht ausreichend bekannt gewordene Anschauung vom geschichtlichen Werk Ansgars ändern soll, weil, was wir schon lange wußten, ein christliches Gräberfeld in Haithabu nachgewiesen worden ist und weil die Ausgrabungen der beiden letzten Jahre die von mir stets vorgetragene Annahme bestätigt haben, daß Haithabu eine Großsiedlung war. 36) Vit. Rimberti c. 18.

gars ist demnach in Haithabu nicht ganz untergegangen. Noch freilich ist diese Kirche ein Fremdkörper an der Schlei. In Ketten gelegte Christen, d. h. Kriegsgefangene, sah Rimbert in großer Zahl³⁷⁾. Die Landesherrschaft war heidnisch. Das wenigstens ist die Annahme des Verfassers der Vita; und diese Annahme anzufechten, sind wir nicht in der Lage. Wir werden darum, wie schon in den Tagen Ansgars, die an der Schlei geduldeten Christen vornehmlich unter den Kaufleuten zu suchen haben. Wir ständen also vor einer christlichen Kolonie in heidnischem Lande, die durch den Handel sich erhalten und um des Handels willen geduldet wurde.

Dies Bild taucht vor uns auf kurz vor der Besitznahme Hæthums durch den schwedischen König Olaf. Durch ihn wurde der Hafenplatz am Haddebyer Noor zu einem Glied des schwedischen Gardarike, das seit der Mitte des 9. Jahrhunderts von Birka aus sich bildete. Im 6. Jahrzehnt war die Seeburg in Kurland von den Schweden erobert worden. Der Handel im östlichen Becken der Ostsee, der durch die großen Wasserstraßen der russischen Tafel die Verbindung mit dem pontischen und kaspischen Raume hatte, die Welt der Ostsee mit der des Mittelmeeres, ja darüber hinaus mit der des Zweiströmlandes, mit Byzanz und Bagdad verknüpfte, geriet in den schwedischen Machtbereich³⁸⁾. Ein Menschenalter später, um 890, stand die gen Westen führende Handelsstraße unter schwedischer Herrschaft. Das Korinth am cimbrischen Isthmus wurde ein schwe-

37) Ebenda.

38) In altrussischen Quellen wird die Ostsee warägisches Meer genannt. Vgl. *M. Vasmer: Wikingerspuren in Russland*. Sitz.-Ber. d. pr. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1931, XXIV, S. 11. — Über die Eigenart dieser fürstlichen Stadtstaaten oder „Fahrmännerstaaten“ mit ihrer modern anmutenden geldwirtschaftlichen Machtbasis, die sie der finanziellen Ausnutzung des Handelsverkehrs verdankten und die das Abendland, auch hier hinter Byzanz zurückbleibend, erst im 12. und 13. Jahrh. erreichte, vgl. *Vogel* a. a. O. S. 274 f. — Über die Waren, mit denen man handelte, vgl. *Vogel* a. a. O. S. 258—260. — Wo Seeburg lag, ist lange umstritten gewesen. Man hat es gern irgendwo an der Düna vermutet, also an der zum Dnjepr führenden Handelsstraße. Erst vor zwei Jahren hat der schwedische Archäologe Nermann durch Ausgrabungen die Lage Seeburgs festgestellt. Es lag in der Nähe Libaus, bei Grobin. Vgl. Nermans Vortrag in den Verhandlungsberichten des zweiten Kongresses baltischer Archäologen zu Riga 1930, S. 195 ff.

discher Königssitz und zu einem Gibraltar der nordischen Frühgeschichte ausgebaut. Im Besitze von Haethum, das nun mit schwedischem Namen als Haithabu uns begegnet³⁹⁾, hatten die Schweden die Hand auf den Schnitt- und Brennpunkt der aus dem nordeuropäischen Raum ins Abendland und umgekehrt führenden großen Handelsstraßen gelegt. Wie weit ihre Herrschaft sich über das Land ausgedehnt hat, werden wir voraussichtlich nie bestimmt anzugeben vermögen. Wenn der Dänenkönig Sven Estridsen zuverlässig unterrichtet war, wäre ganz Dänemark vi et armis unterjocht worden⁴⁰⁾. Das mag dahingestellt bleiben. Auf keinen Fall jedoch haben wir es mit einem kleinen Wikingernest eines schwedischen „Kleinkönigs“ gegenüber dem in dänischer Hand befindlichen Schleswig zu tun. Diese Annahme widerspricht allen Nachrichten, die wir über die Schwedenherrschaft an der Schlei haben, auch allen Erwägungen, zu denen die geographische Lage zwingt. In Haithabu konnte keine fremde Macht sich festsetzen, wenn das Nordufer in dänischem Besitz war. Sie wäre in eine Falle geraten und abgeschnürt worden. Wenn in Haithabu eine schwedische Dynastie sich festsetzt und, wie die historische Überlieferung einwandfrei meldet, in drei Generationen dort sich hält⁴¹⁾, so ist sie zum mindesten Herrin der Schlei und der Landbrücke gewesen. Auch die in die Schlei führende Handelsstraße muß sie beherrscht, jedenfalls zur Verfügung gehabt haben. Das Herrschaftsgebiet der Schweden hat also zum mindesten die Landschaft nördlich und südlich der Schlei umfaßt, also das südliche Angeln und Schwansen, vermutlich jedoch mehr. An die Zeit dieser Schwedenherrschaft könnten die gerade hier und nur hier sich findenden by-Orte erinnern, die nicht ursprünglich dänischer Herkunft sind, vollends nicht westgermanischer, genauer sächsischer.

Wir stehen also in der Zeit von ungefähr 890 bis über 934 hinaus vor einer Schwedenherrschaft an der Schlei, mit der Land- und Seefestung Haithabu als Hauptort. Von dem Umfang dieses Königssitzes und Handelsplatzes gibt das umwallte, ganze 28 ha betragende Gelände mitsamt den Ergebnissen der bisherigen

39) Vgl. den Erik- oder Haithabustein. 40) Adam I, c. XLVIII (50).

41) Vgl. Adam, a. a. O. — Adam I, c. LII (54). — Fornmanna Sögur, Bd. 1, S. 110. — Wedelspangstein I und II.

Ausgrabung eine lebendige Anschauung. Alle Versuche, den Siedlungsraum des Geländes möglichst einzuschränken, scheitern an dem archäologischen Befund. Auch das westliche Segment des umwallten Platzes ist bis an den Wall heran von bewohnten Häusern — nicht bloß von Warenbuden — bestanden gewesen⁴²⁾. Die Hausgrundrisse, die bis jetzt aufgedeckt worden sind, überschneiden z. T. einander und wiederum ältere Kammergräber. Über alten Kammergräbern ist also die „Stadt“ nach Westen ausgebaut worden; und dieser westliche Teil hat, wie die Überschneidungen der Hausgrundrisse zu erkennen geben, eine längere Bebauungszeit erlebt. Von den Verkehrsbeziehungen, in denen dies schwedische Haithabu gestanden hat, vermitteln die archäologischen Funde ein anschauliches Bild. Die Verbindung mit der Rheinlandschaft ist ebenso einwandfrei bezeugt wie die Verbindung mit dem Norden. Unter den Metallfunden ist der ältere Osebergstil⁴³⁾ und der Borrestil⁴⁴⁾ vertreten. Von einem regen gewerblichen Leben zeugen die Funde im Hafenviertel. Auch das Kunstgewerbe hat geblüht⁴⁵⁾. Das ungemein stark belegte Gräberfeld, das bisher nur zum kleinen Teil hat aufgedeckt werden können, erzählt von einer starken Besiedlung. Sie hat, wie den Münzfunden entnommen werden darf, das ganze 10. Jahrhundert über angehalten. Anscheinend ist sie erst im 11. Jahrhundert zurückgegangen, um dann, vielleicht noch in eben diesem Jahrhundert, ganz aufzuhören. Die Frage, wann dies einst so starke und blühende Haithabu untergegangen ist,

42) Noch ist freilich nicht das ganze Gelände im Westen Haithabus untersucht. Ich spreche darum vorsichtig von einem westlichen Segment. Wie es im nördlichen Abschnitt dieses Segments ausgesehen hat, wissen wir noch nicht. Die nach Süden hin in diesem Jahr fortgesetzten Ausgrabungen haben aber Bebauung ergeben. Der Satz im Text ist also erlaubt.

43) terminus ad quem cr. 880.

44) terminus a quo cr. 900.

45) Die Einzelheiten, die uns hier nicht interessieren, werden in den Berichten des Museums der vaterländischen Altertümer zu Kiel mitgeteilt werden. — Umstritten könnte scheinen, ob man eine Siedlung wie Haithabu eine Stadt nennen darf. Wer von der deutschen Stadtentwicklung herkommt, möchte vielleicht Einspruch erheben. Doch m. E. zu Unrecht, nur auf Grund einer historisch nicht berechtigten Einschränkung des Begriffs. Ich begnüge mich jedoch hier, auf *W. Vogel* a. a. O. S. 261 hinzuweisen. Eine Kartenskizze der frühmittelalterlichen Stadtanlagen findet man bei Vogel S. 268.

muß noch unbeantwortet bleiben. Die archäologischen Untersuchungen, noch lange nicht zu Ende geführt, vielleicht erst in einem Menschenalter ans Ziel kommend, haben bis jetzt nur ein kräftiges Leben im 10. und ein erlahmendes im 11. Jahrhundert festzustellen vermocht. Aus der schriftlichen Überlieferung, zu der natürlich auch die Runensteine gehören, erfahren wir auch nicht genug. Ja sie hat sogar zu der Annahme verleitet, daß der Sturz der schwedischen Dynastie aus dem Hause Olafs den Untergang Haithabus herbeiführte⁴⁶⁾. Das würde freilich dem archäologischen Befund, der sich Beachtung erzwingt oder erzwingen muß, widersprechen. Er weiß nichts von einem solchen plötzlichen Abbruch des Lebens in Haithabu. Und warum mußte der Sturz der schwedischen Dynastie, deren Macht durch den siegreichen Feldzug Heinrichs I. gegen sie im Jahre 934 schwer erschüttert wurde und die dann anscheinend bald einem dänischen Stoß erlag, auch Haithabu den Untergang bringen? Es behielt doch unabhängig von der es beherrschenden Macht seine günstige Lage im Brennpunkt der Hauptverkehrsader des Nordens. Ob der Schwede oder der Däne den Ort mitsamt der Schlei beherrschte, konnte dem Handel ziemlich gleichgültig sein, falls nicht der Däne eine dem Handel feindselige Haltung einnahm und es für zweckmäßiger hielt, das wichtigste Emporium des Nordens zu zerstören, statt es auszunutzen.

Man hat in der Tat gemeint⁴⁷⁾, dem dänischen Wikinger im Unterschied von dem auf Pflege und Entwicklung des Handels bedachten schwedischen ein solches Verhalten zusprechen zu dürfen. Das ist von vornherein sehr unwahrscheinlich. Auch die dänischen Wikinger waren sozusagen Menschen, nordische Menschen mit ausgesprochenen Instinkten für die Realitäten des Lebens. Doch wir brauchen gar nicht auf allgemeine Erwägungen uns zu stützen. Des Dänenkönigs Göttrik uns bereits

46) Vgl. Th. Lorentzen, Schleswig-Holstein im Mittelalter, Hamburg 1925, S. 50 ff. Die Rücksicht auf den Skartha- und Erikstein, die aus der Zeit Sven Gabelbarts oder aus noch späterer Zeit (vgl. *Lis Jacobsen, Scandia*, 1931, S. 242, Anm. 1) stammen, hat allerdings Lorentzen genötigt, eine Nachblüte Haithabus gegen Ende des 10. Jahrhunderts anzunehmen. Dies Haithabu soll aber keine unmittelbare Fortsetzung des Haithabu aus den ersten Jahrzehnten des 10. Jahrhunderts sein. 47) So Th. Lorentzen, a. a. O., S. 39.

bekannter Plan, an der Schlei ein großes Handelsgemporium zu schaffen, ist aufschlußreich genug. Schon an dieser historisch genügend beglaubigten Tatsache scheitert die bereits in sich unwahrscheinliche Charakteristik der dänischen und schwedischen Wikinger. Wenn also die schwedische Dynastie aus dem Geschlechte Olafs bald nach dem Friedensschluß mit König Heinrich I. einem dänischen Angriff erlag^{47a)}, so brauchte das noch keineswegs ein vernichtender Schlag für Haithabu zu sein. Auch unter der neuen dänischen Herrschaft konnte es seine Funktion als Handelsplatz ausüben. Darauf führen denn auch die archäologischen Funde hin. Und nur dann widersprechen sie der historischen Überlieferung, wenn man ihr eine Tragweite verleiht, die sie weder besitzt noch zu besitzen vorgibt.

Auch Brandschatzung und Plünderung brauchen keine unheilbare Katastrophe bedeutet zu haben. Es sind dem Ort auch

47 a) Auf die verwinkelte Frage, wer der Angreifer war und wie sich die Herrschaftsverhältnisse in der Schleilandshaft entwickelten, bis Harald Blauzahn sie mit Dänemark vereinigte (vgl. den großen Jellingstein), möchte ich mich hier nicht einlassen. Noch immer gehen hier die Meinungen stark auseinander. Selbst die Annahme, die schon fast für überwunden galt, daß Heinrich I. im Grenzsaum nördlich der Eider eine deutsche Mark errichtet habe, die auch unter den beiden Ottonen Bestand hatte, ist wieder verfochten worden. *Sture Bolin*: Danmark och Tyskland under Harald Gormsson, Scandia, Stockholm 1931, Bd. 4, S. 184 ff. ist dieser Ansicht. Die Mark ging ihm zufolge erst unter, als 983 Harald Blauzahn mit Erfolg den Befreiungskrieg gegen Deutschland eröffnete und das damals für Dänemark wichtigste Gebiet, die Schleilandshaft, mit dem dänischen Reich vereinigte (Jellingstein! Bolin a. a. O. S. 207). Soviel jedoch darf ich gewiß hier sagen, daß nach dem Sieg Heinrich I. im Jahre 934 Jahrzehnte lang der deutsche Einfluß nördlich der Eider entscheidend war und daß auch Harald Blauzahn sich ihm nicht entziehen konnte. Mag es, wie Lis Jacobsen überzeugt ist, Gorm gewesen sein, der die schwedische Dynastie stürzte und nun das von ihr beherrschte gewesene Gebiet Dänemark einverleibte (Lis Jacobsen: Kong Haralds og Kong Gorms Jelling-Monumenter, Scandia 1931, S. 234 ff.) oder mag es erst Harald gewesen sein, auf jeden Fall ist unter den Ottonen ein starker Druck auf Dänemark ausgeübt worden. Die etwa bald nach dem Tode Heinrichs erfolgte Vereinigung des schwedischen Herrschaftsgebiets mit Dänemark dürfte darum nicht dahin verstanden werden, daß die dänische Krone nun politisch unabhängig von Deutschland geworden wäre. Ähnlich äußert sich auch Lis Jacobsen. „Periodenweise“ habe das für den Handel des Nordens mit Europa so wichtige Gebiet an der Schlei den Deutschen gehört, die dadurch Dänemark unter einen starken Druck gestellt hätten (a. a. O. S. 239). Vgl. Anm. 56.

solche Heimsuchungen nicht erspart geblieben. „Als die Helden vor Haithabu lagen“⁴⁸⁾ und den Ort eroberten, sind sie mit ihm ganz gewiß nicht glimpflich verfahren. Ob die Brandspuren, die die Ausgrabungen der beiden letzten Jahre zutage gefördert haben, mit Brandschatzung nach der Erstürmung des Walles zusammenhängen, wissen wir nicht. Es braucht nicht der Fall zu sein. Denn Brände können in Haithabu nichts Ungewöhnliches gewesen sein. Doch selbst wenn nach einer Eroberung ganze Viertel des Ortes in Flammen aufgegangen wären, so hätte das herzlich wenig zu bedeuten gehabt. Vollends wäre es nie eine Katastrophe gewesen. In den Häusern steckten keine Werte. Und in wenigen Wochen war wiederhergestellt, was das Feuer zerstört hatte. Das Fundament der Häuser bestand aus Holzschwellen, die der nächste Wald im Überfluß schenkte. Mauern kannte man nicht. Ziegelsteine wurden noch nicht gebrannt, und Hausteine lieferte die steinarme Landschaft nicht. Statt der Mauern mußte man sich mit Wänden begnügen. Sie wurden aus Reisig „gewunden“, zwischen hölzernen Pfosten aufgerichtet und mit rohem Lehm verputzt. Das einfache Satteldach war mit Schilf oder Stroh gedeckt. Ein solches Haus war freilich schnell zerstört, aber auch bald wieder ersetzt. Eine Brandschatzung blieb darum ein erträgliches Unglück, das bald verschmerzt war. Hören wir also von Kämpfen um Haithabu, wie der Aarhusstein I, der Erik- und Skarthastein sie melden, so brauchten sie noch keineswegs dem Ort selbst zum Verhängnis zu werden, selbst wenn sie mitleidlose Feuersbrünste im Gefolge hatten. Das Schicksal der schwedischen Dynastie war also noch nicht das Schicksal Haithabus als Handelsplatz. Es hat, wie die archäologischen Befunde schon heute uns nötigen anzunehmen, auch nach dem Untergang der schwedischen Herrschaft noch mehrere Generationen hindurch bestanden.

Haithabus Blüte unter schwedischer Herrschaft ist nun auch für die Christianisierung des Nordens von Bedeutung geworden. Die neue Macht, die sich unter König Olaf und seinem Nachfolger Knuba an der Schlei entwickelte, ist dem Abendland unbequem geworden. Genaueres darüber wissen wir zwar nicht.

48) Vgl. den Erikstein.

Es hat auch lange genug gedauert, bis einige Klarheit in die verworrenen abendländischen Nachrichten gebracht werden konnte. Es sind vor allem die Runensteine von Haithabu — Denkmäler des nordgermanischen Totenkults, durhaus nicht in erster Linie historische Berichte über denkwürdige Begebenheiten —, die die Fäden entwirren halfen. Das im einzelnen hier zu verfolgen, ist nicht nötig. Es genügt, auf die Tatsache hinzuweisen, daß Heinrich I. sich genötigt sah, gegen Knuba, den Sohn Olafs, zu Felde zu ziehen. Seine Macht kann also nicht die eines „Kleinkönigs“ in einem verlorenen Fördewinkel gewesen sein. Gegen solche Macht hätte Heinrich nicht seine Truppen aufgeboten. Vollends hätte nicht der Sieg Heinrichs über Knuba ein so starkes Echo im Abendland gefunden, wie der Fall war, wenn es sich gleichsam nur um einen Streifzug gen Norden gehandelt hätte. Wenn Heinrichs Sieg gefeiert werden konnte wie der Arnulfs über die Normannen an der Dyle, so glaubt man zu spüren, daß man im Abendland aufatmete, als die Nachricht von Heinrichs Waffenglück eintraf. Die Friedensbedingungen waren erträglich. Knubas Reich blieb erhalten. Nur zwei Bedingungen, die den von dort ausgegangenen Beunruhigungen und Gefahren wehren sollten, wurden Knuba auferlegt. Er mußte sich verpflichten, einen — der Höhe nach uns nicht bekannten — Tribut zu entrichten, der natürlich in erster Linie vom Handel aufgebracht werden mußte und darum die Nötigung enthielt, den Handel zu fördern und ihm ruhige Verhältnisse zu schaffen. Das gleiche Ziel verfolgte auch die zweite Bedingung: die Zwangstaufe Knubas und seines Hauses⁴⁹⁾. Damit war, wenn auch nur äußerlich, das Schwedenreich an der Schlei in den Kulturbereich des Abendlandes in aller Form eingegliedert, der erste entscheidende Schritt getan, den gewaltigen nordeuropäischen Raum dem Abendland zu erobern. Zwar wird gewiß niemand geneigt sein, die Zwangstaufe Knubas sonderlich hoch einzuschätzen; es sei denn, daß man an ihr die Größe der Niederlage Knubas mißt. Auf die innere Stellung Knubas zum Kult des Abendlandes läßt sie keine Schlußfolgerung zu. Die abend-

49) Vgl. Continuator Reginonis, Script. 1, S. 617; Liudprandi Antapodosis, c. 47, Script. 3, S. 314; Widukindi rer. gest. Saxonic. lib. I, c. 40, Schulausg. S. 50 f.

ländischen Quellen schweigen. Und Asfrids Runensteine lenken die Erwägungen in eine andere Richtung. Asfrid, die Gemahlin Knubas, aus dem dänischen Geschlechte Odinkars, hat ihrem Sohne, dem König Sigtrygg, den sie wie ihren Gemahl überlebte, nach Art der Väter auf einer Vi, einer geweihten Stätte auf oder vor einer Höhe im Westen Haithabus, vermutlich dem „Königshügel“, das Totendenkmal errichtet. Die Runensteine tragen kein christliches Symbol, wie der große Jellingestein des dänischen Königs Harald Blauzahn. Als wäre Asfrid stolz aufgebäumt gegen den Zwang, dem sie nach der Niederlage Knubas sich hatte beugen müssen; und als hätte sie, nicht gebrochen durch das Unglück, das sie und ihre Dynastie betroffen, trotzig sich zum Kult der Väter bekannt. Ihre Runensteine verraten nichts von christlicher Einwirkung. Wie eine Heldin Midgars scheint sie vor der Nachwelt zu stehen. Aber eine Entscheidung war doch vor den Wällen Haithabus gefallen. Was vor gut hundert Jahren Ludwig der Fromme gehofft haben mochte⁵⁰⁾, als er Harald Klak nötigte, sich taufen zu lassen, und ihm Ansgar auf den Rückweg nach dem Norden mitgab, war jetzt erreicht worden. Eine nordische Krone, die noch Herrschaftsgewalt ausübte, war für die Kirche des Abendlandes gewonnen worden. Gleich nach diesem Ereignis begab sich der Hamburger Erzbischof Unni von der Schlei aus nach Birka. Der Erfolg an der Schlei trug sofort seine Früchte für den hohen Norden. Haithabu war zur Schicksalsstätte des Nordens geworden. Hier war der feste Grund für die dauernde Verbindung Nordeuropas mit dem Abendland gelegt worden.

Wir betrachteten dies Ergebnis heute als etwas Selbstverständliches. Aber wenigstens die Möglichkeit einer anderen Entwicklung darf man sich deutlich machen. Nordeuropa hatte doch auch andere Beziehungen als die zum Abendland. Die großen Ströme der russischen Tafel verbunden den Ostseeraum mit dem pontischen und kaspischen Raum, mit den Weltreichen von Byzanz und Bagdad. Auch das Morgenland lag im Bereiche Nordeuropas. Und die Verbindung wurde benutzt⁵¹⁾. Fast unge-

50) Vgl. S. 285.

51) Adam II, c. XXII (19); IV, c. 1. — Der Wolgaweg ist von den

zählte, im Ostseegebiet gefundene arabische Dirrhemis zeugen von der Stärke dieses Verkehrs. Auch „Griechenland“, nicht nur das Abendland, lag vor den Toren Nordeuropas. Es hat ja auch auf dem Wege über Kiew, das eine nordgermanische Herrschaft sah, und Moskau die Küste der Ostsee erreicht. Die vom baltischen Meere über die osteuropäische Ebene nach dem Orient führenden Handelsstraßen konnten eine eigene Bedeutung gewinnen, als das westliche Becken des Mittelmeeres von maurischen Flotten beherrscht wurde und das Abendland auf einen doch recht beschränkten Raum zusammengedrängt worden war. Die kühnen Hoffnungen des Islam hatten sich zwar nicht erfüllt. Der umfassende Angriff auf die Zentren der Welt des Mittelmeeres war mißglückt. Im Osten hatte Byzanz den Stoß aufgefangen. Wenige Jahre später hatte ihn im Westen Karl Martell aufgehalten. Aber die bleibenden Verluste waren doch gewaltig. Das rhomäische Reich war auf die Länder um das ägäische Meer herum zurückgeworfen worden. Der Südrand des Mittelmeeres war ganz verloren gegangen, die iberische Halbinsel zum weitaus größten Teil. Das westliche Becken des Mittelmeeres war eine maurische See geworden. Und kein zweiter Scipio erstand, der wie der erste vor ungefähr tausend Jahren einen ähnlichen semitischen Einbruch mit einer erfolgreichen, die abendländische Weltgeschichte begründenden Offensive hatte erwideren können. Das Abendland war in die Verteidigung gedrängt und mußte lange in ihr verharren. Denn auch Karls des Großen Erfolge waren doch nur kleine Teilerfolge. Gerade nur über die Pyrenäen konnten die Grenzen des Abendlandes vorgeschoben werden. Auf der Apenninhalbinsel war Benevent sein südlichster Machtbereich. Im Osten erreichte es nur die Ausläufer der Alpen und die Linie der Elbe. Im Norden hatte es an der Eider seine Grenze gefunden. Außerhalb seines Bereiches lag der weite Raum der slavischen Stämme, das ungeheure Gebiet von der Schwentine bis zur Wolga, und der ihm benachbarte mächtige nordeuropäische Raum. Die Entscheidung über ihn konnte eine Lebensfrage für das Abendland werden.

Wikingern früher benutzt worden als der Djneprweg. Vgl. T. J. Arne, *La Suède et l'Orient*, S. 16 und M. Vasmer a. a. O. S. 4.

Noch stand die Welt Midgards frei da. Als das schwedische Gadarike hochkam, war nicht nur dem Abendland eine neue Gefahr erstanden, sondern auch die Verbindung Nordeuropas mit „Griechenland“ enger geworden als bisher. Als die Seewege des westlichen Mittelmeeres von maurischen Schiffen beherrscht wurden, wuchs die Bedeutung der Handelsstraßen des baltischen Meeres für den Austausch mit dem Orient.

Wenn dennoch Nordeuropa abendländisch wurde, Midgard nicht wie die große Masse der Slaven nach Ludwigs des Deutschen auf halbem Wege stecken gebliebenen Vorstößen in den Südosten in den Bannkreis von Byzanz geriet, so ist daran Haithabu stark mitbeteiligt gewesen. Die über Haithabu führende Handelsstraße verband den Norden doch enger mit dem Abendland als die in den pontischen Raum führenden Handelswege den gleichen Norden mit dem Morgenland. Noch ehe Midgard dem Abendland erlag, hatten die Wikinger die Ost- und Nordsee mitsamt dem Saum des atlantischen Ozeans zu einem zusammenhängenden Verkehrsgebiet gemacht und so das abendländische Verkehrsgebiet des Mittelalters vorbereitet. Mochte auch nach dem Verlust des Mittelmeeres das nordeuropäische Mittelmeer an Bedeutung gewinnen, mochten seine Handelsstraßen sich beleben und ihre Verbindungen mit dem Orient nutzbarer werden, mochten die Nordgermanen durch das schwedische Burgenreich die Straßen ins Morgenland und den Austausch mit ihm militärisch sichern, auch geistig, wie Kiew bald zeigt, dem Zauber von Byzanz sich hingeben, mochten an den großen in die Ostsee fließenden Strömen landeinwärts nordische Siedler sich festsetzen⁵²⁾, die endgültige Entscheidung über den Norden war

52) Die Frage, wie weit von einer nordischen Einwanderung in Osteuropa gesprochen werden kann, also nicht nur von Handelsniederlassungen und Burgen, sondern auch von Siedlungen bäuerlichen Charakters, bedarf noch gründlicher Untersuchungen; gleichfalls die Frage, wann solche Siedlungen begonnen haben, ob etwa sie bis in die Wikingzeit zurückreichen. Siedlungen bäuerlichen Charakters möchte ich in der Wikingzeit keineswegs für ausgeschlossen halten. Die schwedischen by-Orte an der Schlei liefern den Beweis, daß Burgengründung und Handelsniederlassung sehr wohl mit bäuerlicher Festsetzung verbunden sein konnte. Auch die by-Orte auf dem südlichen Seeland, auf Falster, Laaland und Langeland erzählen von schwedischer Kolonisation im Zeitalter der Wikinger. Eine schriftliche Bekräftigung liefert der Runenstein von Saedinge auf

doch schon vorbereitet. Die Handelsstraßen nach dem Westen, die, wie wir sahen, in Haithabu zusammenliefen, und der Verkehr und Austausch mit der Rhein- und Kanallandschaft waren doch wirksamer. Sie sollten das historische Schicksal Nordeuro-

Laaland. Die Bedeutung und historische Tragweite der Inschrift ist freilich heftig umstritten. (Vgl. die Polemik gegen das ideenreiche Buch von Frau Dr. Lis Jacobsen: *Svenskevaeldets Fald*, Kopenhagen 1929.) Aber die Tatsache bezeugen die Runen Thyras, daß Schweden sich auf Laaland im 10. Jahrhundert angesiedelt hatten. Wenn J. Lindquists Wiedergabe der in Betracht kommenden Runen richtig wäre (vgl. J. Lindquist: *Två ländska runinskrifter som nämna svearna*, Acta philologica Scandinavica III, S. 289 ff.), so wäre expressis verbis eine solche Siedlung bezeugt. Denn er liest: „ian: han: uas: ilatrat: triu<k>a<str>: sutrsua“, zu deutsch: „aber er war der zuverlässigste der im Lande angesiedelten Südschweden“. Lis Jacobsen liest jedoch <þa:> alra: triu<k>a<str>: statt ilatrat usw. Sie übersetzt darum: „er war von allen der stärkste“, d. h. er wurde Sieger, der Herr der anderen. Ich halte die Lesung Lis Jacobsens für die richtigere, möchte mich aber dem über die Lesung der Runen des Saedingesteines entbrannten philologischen Streitfern halten und als Historiker nur feststellen, daß, mag man Lindquist oder Lis Jacobsen folgen, die Tatsache einer schwedischen Siedlung auf Laaland bezeugt wird. Der Runenstein bekräftigt also das Zeugnis der by-Orte auf Laaland und Falster. Für das westliche Becken der Ostsee ist also schwedische Kolonisation im 10. Jahrhundert erwiesen. Sie war natürlich auch im östlichen Becken und dem Hinterland, im Stromgebiet der Düna, Windau und Weichsel möglich. Mit der Frage nordischer Siedlungen in dem bisher von der Forschung vernachlässigten Memelgebiet befaßt sich neuerdings W. Essen in Kaunas, der provisorischen Hauptstadt Litauens. Ein Autoreferat über seine Untersuchung über „Adel und Adelsdörfer in Litauen“ wird die „Baltische Monatsschrift“ bringen. Wenigstens in der Form einer Arbeitshypothese glaubt Essen die Annahme vorlegen zu dürfen, daß die Okoliza oder Adelsdörfer Litauens nordische Gründungen sind und daß ihre Siedler, die Bojaren, ihrem Stande nach Adlige, z. T. mit Wappen und Adelsbriefen, nordische Abkömmlinge, Nachkommen von Wikingern sind. Ich halte Essens „Arbeitshypothese“ für sehr beachtlich. Vgl. auch T. J. Arne: *La Suède et l'Orient* und Arnes Vortrag in Congressus II archaeologorum balticorum, S. 225 ff. Arne breitet eine Fülle von archäologischem Material aus, das von den Verkehrswegen, Niederlassungen und Siedlungen der Wikinger eine schöne Anschauung vermittelt. Schwedische Bauernsiedlungen in Russland sind nicht mehr problematisch. Sie dürfen an der oberen Wolga und am oberen Dnjepr als sicher nachgewiesen gelten. Vgl. M. Vasmer, a. a. O. S. 4, ebenfalls in Forschungen und Fortschritten 1931, Nr. 31, S. 407. Über nordische Ortsnamen in russischen Gouvernements vgl. Vasmer in Sitz.-Ber. a. a. O. S. 74. Es ist nicht übertrieben, entspricht vielmehr den schon jetzt gewonnenen Einsichten und Ergebnissen, wenn Vasmer seine Abhandlung mit den Worten schließt, daß heute nichts verkehrter wäre, als von einer Überschätzung des nordischen Einflusses auf das alte Russland durch die bisherige Forschung zu sprechen.

pas bestimmen helfen. Als das Abendland weite Räume und alte Kulturgebiete im Süden verloren hatte, als die in einem tausendjährigen Weltentag geschaffene geistige Einheit des Mittelmeerraumes zerstört worden war und bis auf den heutigen Tag zerstört geblieben ist, öffneten sich ihm im Norden die Wege ins nordische Mittelmeer und in die weiten, bis ans Eismeer reichenden Räume. Auf den Handelsstraßen, die den Warenaustausch des Abendlandes mit dem Norden vermittelten, kamen auch die geistlichen Güter des Abendlandes nach Nord-europa. Schon in Ansgars Tagen konnte eine Christin in Birka, Fridburga, ihr Vermögen der christlichen Gemeinde in Dorestadt testamentarisch vermachen⁵³⁾. An der Schlei hatten auch unabhängig von Ansgar und trotz den politischen Wirren Christen sich halten können. Der Handel war ihr Schutzherr gewesen. Als dann an der Schlei das Schwedenreich erstand, die schwedischen Wikinger eine Ostseemacht wurden, das heidnische Nord-germanentum eine dem Abendland bedrohlich werdende Macht entfaltete, als Haithabu aufblühte und Schlüsselstellung wie nie zuvor gewann, fiel die Entscheidung. Denn eben diese schwedische Herrschaftsgründung an der Schlei brachte den Zusammenstoß mit der Macht des sächsischen Hauses.

Der Ausgang des Kampfes vor Haithabu brachte die schicksalsvolle Wendung. Der Sachse setzte sich nördlich der Eider fest, worauf der Franke stets verzichtet hatte, mochten auch unter Ludwig dem Frommen fränkische Truppen in Sillendi einmarschiert sein. Jetzt, als Knuba der Zwangstaufe sich hatte unterwerfen müssen und Heinrich tributpflichtig geworden war, hatte das Abendland in Nordeuropa festen Fuß gefaßt. Es brauchte sich auch nicht wieder zurückzuziehen. Die wechselnden politischen Schicksale der Landschaft in den nächsten zwei Generationen haben den von Heinrich errungenen Sieg des Abendlandes nicht in Frage gestellt. Zwar erlag die schwedische Dynastie an der Schlei bald nach ihrer Niederlage im Kampfe mit Heinrich dem dänischen Angriff^{53a)}. Aber das bedeutete nur

53) Vit. Ansk. c. 20.

53 a) Nach Lis Jacobsen war dies Gorm. Ihre Auffassung steht und fällt mit der von Brix und ihr gegebenen Deutung des von Gorm errichteten Runenstein in Jellinge. Sie ist lebhaft angefoch-

einen dynastischen Herrschaftswechsel, im besten Fall eine vorübergehende Befreiung vom deutschen Druck. Unter Harald beugt sich der Däne dem Kreuz. Des Königs innerste Motive kennen wir nicht. Die Chroniken lassen uns begreiflich genug im Stich. Er selbst hat auf dem von ihm errichteten, seinem Vater Gorm und seiner Mutter Thyra geweihten Runenstein die bloße Tatsache verzeichnet⁵⁴⁾, gewiß doch, um eine ruhmvolle Tat seiner Herrschaft zu verkünden. Dem auf seine Leistungen zurückblickenden Harald Blauzahn ist die Christianisierung Dänemarks ebenso eine Großtat wie die Eroberung Norwegens und die Einigung ganz Dänemarks. Wir gehen aber gewiß nicht fehl, wenn wir seinen und den ihm folgenden Übertritt seines Landes zum Christentum auf den von Sachsen ausgehenden Druck zurückführen. Otto I. ließ den Norden nicht fahren. Wenn auch die aus den annales Lundenses und Ryenses bekannte Erzählung von Ottos I. Heerfahrt nach Jütland bis zum Limfjord oder gar bis Skagen hinauf mit dem pathetischen Lanzenwurf eine schlechte Legende ist⁵⁵⁾, so bleibt doch Tatsache, daß Harald noch während Ottos Regierung sich taufen ließ, und daß Otto überzeugt war, über Hoheitsrechte in Dänemark verfügen zu können⁵⁶⁾. Otto I. hat dem Norden gegenüber die Politik seines Vaters fortgeführt; und mit größerem Erfolg. Denn Dänemarks Übertritt zum Christentum in der abendländischen Form bedeu-

ten worden. Auch K r. Erslev, Dronning Tyre og Danevirke, Hist. Tidsskr. 9 R. VI, S. 30 ff., blieb skeptisch. Aber gerade Erslevs skeptische Zurückhaltung führt dahin, es mit Lis Jacobsens Deutung zu versuchen, die sprachlich sowohl wie historisch möglich ist. Was bedenklich stimmen könnte, wäre die auffallende Wiederholung der Ereignisse unter Gorm und Harald. Vgl. die zusammenfassende Darstellung Lis Jacobsens S. 267—269.

54) Die Worte lauten: „sa: haraltr: ias: saR . uan . tanmaurk . ala . auk . nuruiak . auk . tani<· > karpi<· > kristna“. L. Wimmer, De danske Runemindesmaerker, Haandudgave, S. 55 f.

55) Ann. Lund. a. 936 ff. Scriptores 29, 199; Ann. Ryens., Scriptores 16, 399. — Die Legende selbst zu zerpfücken, ist unnötig.

56) Privilegienbrief Otto I. vom 26. Juni 965, Hamb. U. B. Bd. 1, Nr. 41. Der Brief ist für eine Fälschung erklärt worden; gewiß zu Unrecht. Ich kann jedoch diese Frage hier nicht erörtern und begnüge mich mit der Bemerkung, daß die noch jüngst von Vilh. Ia Cour vorgetragene Auffassung (Sønderjyllands Historie Bd. 1, S. 272 ff.) das Mindeste ist, was gesagt werden muß. Vgl. auch A. Hofmeister, Der Kampf um die Ostsee vom 9.—12. Jahrhundert, Greifswald 1931, S. 117.

tete, selbst wenn er nur halb freiwillig unter sächsischem Druck vollzogen war, recht viel mehr als die erzwungene Christianisierung des Reiches von Haithabu. An Harald vollendet sich das Schicksal Knubas. An ihm wird das Urteil vollstreckt, das schon Haithabu getroffen hatte. Der neue dänische Herrscher an der Schlei hatte das Los, das Haithabu durch Heinrich I. zugefallen war, für sich und sein ganzes Reich auf sich nehmen müssen. Haithabu wurde zum Schicksal Dänemarks. Der Norden wurde abendländisch^{56a)}. Die in Haithabu zusammentreffenden Kräfte hatten dies Ergebnis herbeigeführt. Ist es eine Übertreibung, wenn man Haithabu eine Schicksalsstätte des Nordens nennt?⁵⁷⁾

56 a) Am Schluß seiner erst während der Korrektur des vorliegenden Aufsatzes veröffentlichten Abhandlung über Dänemark und Deutschland unter Harald Gormsson schreibt Bolin, das sei der reale Inhalt der stolzen Inschrift des Jellingesteins, daß jetzt Dänemark sehr viel stärker als bisher mit der westeuropäischen Kultur verbunden worden sei. Harald hätte in der Tat stolz sein dürfen. Denn in der Geschichts des Nordens dürfte es nicht viele geben, die wie er durch ihre Taten die Entwicklung eines Jahrtausends bestimmten. Das kommt im sachlichen Ergebnis auf das von mir Ausgeführt hinaus. Nur möchte ich darauf hinweisen, daß es der vom politischen Kraftfeld Haithabu ausströmende Zwang gewesen ist, der diese Entscheidung brachte.

57) Welche Folgen die Politik der beiden Ottonen für die sächsische, d. h. deutsche Kolonisation nördlich der Eider hatte, braucht in unserem Zusammenhang nicht behandelt zu werden. Hier galt es, die sehr viel größere, der Weltgeschichte angehörende Frage zu erörtern, wie und auf welchem Wege Nordeuropa, die Welt Midgards, für den Westen gewonnen und dem Kreuz des Abendlandes unterworfen wurde. Das ist über und durch Haithabu geschehen. Die entscheidende Wendung ist mit dem Namen Haithabu's aufs engste verbunden. Ob diese Wendung ein Verlust oder gar eine Katastrophe für den Norden war, braucht in dieser Zeitschrift nicht gefragt zu werden. Es könnte sogar befremden. Nur als Kuriosum teile ich darum mit, daß B. Kummer in den Nordischen Stimmen die nordeuropäische Mission und also die Eingliederung Nordeuropas in das Abendland als sukzessive Zerstörung der nordischen Erbmasse beurteilen läßt (Nord. Stimm., Apr. 1931, S. 56 f.: Otto Huth, Revision der Bekehrung. Gedanken zur „Bekehrungsgeschichte“ der Germanen), demgemäß Midgards Untergang als das Unglück des Nordens anspricht und von der Besinnung auf die Güter Midgards eine Erneuerung des Lebens erwartet. Er kämpft um eine Verwurzelung unseres Denkens auf nordischem Grund (Nord. Stimm., Sept. 1931, S. 129), protestiert gegen jede Weltreligion, verlangt das Bekenntnis zur Artgemäßheit des Glaubens (ebd. S. 130) und fordert die Entmischung der nordischen Seele (Nord. Stimm., Aug. 1930, S. 114). Die den Norden erhebenden Superlative können kaum noch überboten werden. Günthers anthropologischer Dilettantismus, Kummers ethische Idealisierung und H. Hirths phantastische Umbildung des

Über das christlich gewordene Haithabu genauere Mitteilungen zu machen, sind wir noch nicht in der Lage. Die literarischen Quellen versagen. Nur der Reisebericht At-Tartûschîs, oder vielmehr die Überlieferung Quaswinis bringt eine kurze Bemerkung, aus der vielleicht etwas Aufklärung geschöpft werden könnte. Hier heißt es: „Ihre“, der Stadt Schleswîq, „Bewohner sind Siriusanbeter, außer einer kleinen Anzahl, welche Christen sind, die dort eine Kirche besitzen⁵⁸⁾.“ So viel wird, was auch immer unter dem Schleswig Quaswinis mag zu verstehen sein, aus dieser Bemerkung deutlich, daß an der Schlei noch Christen und Heiden nebeneinander gelebt haben. Trotz dem politischen Sieg des Abendlandes, und obwohl durch ihn über die Zukunft Nordeuropas entschieden wurde, hat der christliche Kult an der Schlei noch nicht die Herrschaft erlangt. Mehr kann zur Zeit nicht gesagt werden, soweit wir auf die schriftliche Überlieferung

nordischen Edelmenschen in den steinzeitlichen Reformator aus dem nordatlantischen Siedlungsraum, das dürfte vorläufig gewiß genügen. (Zum Rassenproblem vgl. W. Goetz, Die Rassenforschung, Archiv f. Kulturgeschichte, Bd. XXII, H. 1, S. 1 ff.) Ob aber die von Haithabu und der Schleelandschaft ausstrahlenden Wirkungen ein Gewinn waren oder nicht, die geschichtliche Betrachtung wird davon nicht berührt. Ob so oder so, Haithabu wurde Schicksal für den Norden und dadurch zu einer bedeutsamen Stätte in der Weltgeschichte des Abendlandes.

58) Quaswini, Ausg. von Wüstenfeld, S. 404. Übersetzung von G. Jacob, S. 29; um 950. Über den Siriusdienst der Schleigermanen brauchen wir uns nicht zu unterhalten. Er lebt nur in der arabischen Phantasie. Von ganz anderer Bedeutung ist es, daß Quaswini Schleswig nennt, also nicht Haithabu. Aber selbst wenn seine Angaben der Siedlung am Nordufer der Schlei gälten, würde man Ähnliches für die Siedlung am Südufer voraussetzen dürfen. Quaswini selbst hat zudem ganz gewiß keine eigene und klare Anschauung von der Oberschlei und ihrem Siedlungsgebiet besessen. In diesem Zusammenhang mag auch am Ethelwerds Satz erinnert werden: „Porro Anglia vetus sita est inter Saxones et Giotos, habens oppidum capitale, quod sermone Saxonico Sleswie nuncupatur, secundum vero Danos Haithaby.“ (Scriptores 13, S. 122. Ex Ethelwerdi Chronicorum libris quatuor; um 960.) Der arabische Geograph wird dem sächsischen Sprachgebrauch gefolgt sein. Seine Quelle war At-Tartûschî; und der Tortosaner war als Gesandter an den Hof Ottos I. gekommen und hatte von dort aus die Schlei besucht. Die im Sächsischen übliche Bezeichnung zu benutzen, war darum das Nächstliegende. Damals auch blühte noch Haithabu, also die Siedlung am Südufer. Noch gegen Ende des Jahrhunderts wurde heftig um dies Haithabu gekämpft. Im übrigen verweise ich nochmals auf das siedlungsgeographische Problem S. 277 f.

vor 983 angewiesen sind. Von der archäologischen Untersuchung dürfen wir mehr erwarten. Schon jetzt hat sie festgestellt, daß im Haithabu des 10. Jahrhunderts Christen gelebt haben. Die Frage nach dem Schleswig Quaswinis braucht uns darum nicht sonderlich zu beunruhigen. Denn das historische Haithabu, der Hafen- und Handelsplatz am Haddebyer Noor, hat Christen in beträchtlicher Zahl innerhalb seiner Wälle gesehen; nicht nur vorübergehend dort weilende Händler aus Friesland oder anderen Gebieten des Abendlandes, sondern ansässige Christen. Die zahlreichen christlichen Gräber, die der Spaten geöffnet hat und die nur einen Bruchteil dessen ausmachen, was die kommenden Ausgrabungen aufdecken werden, beweisen die Existenz einer Christengemeinde in Haithabu so anschaulich, daß man die bösen Lücken in der schriftlichen Überlieferung, wenn nicht verschmerzen, so doch ertragen kann⁵⁹⁾. Ein besonders interessanter Fund wurde im Herbst 1930 gemacht. Aus einer Tiefe von ungefähr 70 cm wurde ein kleines christliches Pilgerzeichen, das Symbol des Evangelisten Lukas, zutage gefördert. Es erzählt uns von der Zeit, als christliche Pilger aus dem Norden über Haithabu nach Rom wanderten. Der Fund lenkt die Gedanken auf den Reisebericht des Abtes Nikolaus von Pvera auf Island hin. Er berichtet von den Romfahrern, die von Aalborg und Viborg südwärts pilgern, und gibt die Entfernung der wichtigsten Reisestationen an. Als eine dieser Reisestationen wird auch Haithabu bei Schleswig genannt. Von Viborg aus brauchte man eine Woche, um es zu erreichen⁶⁰⁾. Ein Rompilger

59) In einem Aufsatz über den „Transitverkehr Schleswig-Hollingstedt“, Zeitschr. d. Ges. f. Schl.-Holst. Gesch. Bd. 60, H. 1, S. 4, schreibt F r a h m, der Friedhof Haithabus habe fast nur Frauengräber gehabt. Deswegen müsse die Vermutung A. S a c h s wieder aufgenommen werden, daß H. nur Standlager für Heer und Flotte der Dänen und Schweden gewesen sei, während Schleswig die Handelsstadt war. Warum diese Vermutung? Und wie kommt in ein bloßes Standlager ein blühendes Gewerbe bis zum Kunstgewerbe? Im übrigen ist die Voraussetzung falsch. Es sind genug Männergräber nachgewiesen worden.

60) Die Angaben sind enthalten in den *Laiðarvisis* des Abtes Nikolas Bergsson, gest. 1159 zu Munkþvera, Kr. Krålund: Alfraedi islenzk, Kopenhagen 1908, S. 13: „Sva telia Romferlar, ath or Alaborg se II dag<a> <for> til Vebiarga, þa er viku for til Heidabeiar, þa er skamt til Sles-vikr.“

mag, als er auf dem Rückweg in Haithabu Station machte, das im Herbst 1930 gefundene Pilgerzeichen verloren haben. Freilich könnte es auch einem in Haithabu ansässig gewesenen Pilger gehört haben. Doch das ist eine belanglose Nebenfrage. Das für uns Wichtige ist die Tatsache, daß wir den unter Olaf und Knuba so lebhaften Handelsplatz und starken Königssitz, also die Siedlung am Noor, als Pilgerstation kennen lernen und für die Angabe des isländischen Abtes eine archäologische Bestätigung im Gelände gefunden haben. Ob der Spaten uns noch weitere und reichere Erkenntnisse bringen wird? Die wichtige und nun gegen jeden Zweifel gefeite Erkenntnis verdanken wir ihm schon jetzt: daß Haithabu, die Siedlung am Noor, eine christliche Periode gehabt hat, die bewegter war und länger währte, als die versprengten literarischen Reste, die immer wieder auf die Siedlung am Nordufer der Schlei zu beziehen die Neigung bestand, zu vermuten gestatten.

Über diesem Haithabu liegen aber schon die Schatten der Abenddämmerung, der bald die Nacht folgt. Haithabu trat in den Abend seiner Geschichte, als das Kreuz gesiegt hatte. Ein kurzer, aber leuchtender Tag hatte ihm geschienen, als in und vor seinen Wällen noch einmal die Welt der heidnischen Nordgermanen zu strahlender Größe sich erhob. Als Midgard unterging, lag schon die Abendröte auf den Wällen und Straßen der „Großstadt“ am Haddebyer Noor, der einzigen Großstadt des Nordens, von der wir wissen. Die Umrisse verschwimmen in den Schatten der nahenden Nacht. Die Nähe der großen Heerstraße, die vom Limfjord her zur Eider und über sie hinweg ins Holstenland und nach dem Süden führte, hatte wohl eine neue Lebenserscheinung und mit ihr einen neuen, von Norden nach Süden gerichteten Verkehr in die Stadt geleitet. Die uralte Straße, die über den Rücken der cimbrischen Halbinsel hinzog, die von den Hünengräbern längst verklungener Geschlechter begleitet wurde, auf der fränkische und sächsische Truppen gezogen waren, an der auch später noch die Schlachten geschlagen wurden und die schließlich dem friedlichen Ochsenhandel die Richtung wies, wurde zu einer Pilgerstraße, die Leben auch nach Haithabu

brachte⁶¹⁾. Aber die Pilgergesänge verhallen über einer untergehenden Stadt. Sie wurden Haithabus Sterbegesang. Es hatte seine Sendung erfüllt. Seine große geschichtliche Aufgabe war gelöst. Langsam, fast unmerklich taucht es unter im Dunkel der Nacht. Nur der Forscher kann, wie einst Odysseus, die Schatten der Unterwelt zu neuem Leben wecken. Haithabu selbst ist tot. Auch der Name ist untergegangen. So mächtig war freilich das Ansehen Haithabus, daß, als es starb oder richtiger hinsiedhte — nicht in kurzen Augenblicken durch ein dramatisches Schicksal bezwungen, sondern ohnmächtig untergehend, als man Koggen zu bauen lernte, als für die tiefer gehenden Schiffe die Wasser des Haddebyer Noors zu seicht wurden und die Handelsstraßen der Ostsee die Lübecker Bucht aufsuchten — sein Name auf die Siedlung am Nordufer der Schlei überging. Jahrhunderte lang hat Schleswig den Namen Hetheby getragen. Aber auch dieser Name fiel der Vergessenheit anheim.

Eindringlich genug predigt das Gelände Haithabus die Vergänglichkeit alles Irdischen. Man mag den Wechsel und die Endlichkeit alles Irdischen sehr lebhaft empfinden, wenn man, nachdem man das historische Haithabu an seinem geistigen Auge hat vorüberziehen lassen, zur Gegenwart zurückkehrt und das sinnliche Auge über die einsame Wasserfläche des ehemaligen Welt-hafens schweifen läßt und über die stillen Äcker und Weiden, die einst eine nordische Großstadt trugen. Könnten wir Heutigen Idylle erleben, wie das 18. Jahrhundert sie schuf, so würden wir am Haddebyer Noor eines der schönsten Landschaftsidylle der östlichen Hügellandschaft Schleswig-Holsteins erleben. Aber wir wandern nicht mehr naiv durch die „buckelige Welt“ der Ostseeküste. Wir glauben die ungeheuren Naturgewalten der fernen und doch noch so nahen letzten Eiszeit zu spüren, die alles geschaffen haben, was unsere Blicke umspannen. Wir sehen die mächtigen Gletscher, die die Hügel abgesetzt und aufgewühlt haben. Wir sehen die Schmelzwasserströme, die die Täler, das

61) Über diese Straße unterrichtet jetzt sehr anschaulich und lebenswarm wie ein Künstler H. Matthiesen: Haervejen. En tusind-aarig Vej fra Viborg til Danevirke, Kopenhagen 1930. Dazu vgl. die wertvolle Besprechung von Vilh. la Cour in Historisk Tidskrift 10. R. I., 1931, S. 353 ff.

Noor und die Förde ausgenagt haben. Aus dem Idyll wird eine heroische Landschaft, die von mächtigen Gewalten erzählt. Auch dem Historiker wandelt sich die idyllische Ruhe in heroisches Geschehen. Mit einer fast aufreizenden Eindringlichkeit wendet sich der Halbkreiswall an den Beschauer und lenkt seine Gedanken ab vom naiven Idyll wie von den trotzigen Kräften des gewaltigen Ostseegletschers. In die stille Einsamkeit der Gegenwart drängen sich Bilder einer bewegten und unruhigen Vergangenheit. Wir suchten sie uns deutlich zu machen und vernahmen die Brandung der Weltgeschichte.

Das sind tausend Jahre her.

Heute ist die Brandung erstorben. Haithabu ist in den Schoß der Erde zurückgesunken. Aber es lebt in seinem Werk.

Studien über Gerhoh von Reichersberg.

Zur Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts.

Von Hans Haimar Jacobs in Heidelberg.

Vorbemerkung.

Die Werke Gerhofs habe ich in den Ausgaben von Migne, Patrologia Latina Bd. 193 und 194, und von Sackur, in den Mon. Germ. Lib. de lite Bd. III, der die politisch wichtigen Schriften ediert hat, benutzt. Ein Verzeichnis der Werke Gerhofs, auch der ungedruckten, gibt Josef Bach in „Österreichische Vierteljahrsschrift für katholische Theologie“ Bd. IV, S. 109 ff. Von den dort als ungedruckt angeführten Schriften sind inzwischen gedruckt worden: „De investigatione Antichristi“ und „Tractatus contra Graecorum errorem“ in Scheibelbergers Ausgabe der „Opera Gerhoi hactenus inedita“, Linz 1875, die leider nur zu diesem einen Bande gedieh; der erste Teil von De Inv. Ant. auch in Sackurs Ausgabe von Gerhofs politischen Schriften Lib. de lite Bd. III; ebendort „De quarta vigilia noctis“ (schon vorher von Scheibelberger in der „Österreichischen Vierteljahrsschrift für katholische Theologie“ Bd. 10 zusammen mit einer kleinen Schrift Gerhofs veröffentlicht), teilweise der „Libellus de ordine donorum sancti Spiritus“ und der „Liber de novitatibus huius temporis“, der vollständig abgedruckt ist bei O. J. Thatcher, Studies concerning Adrian IV. In: The Decennial Publications of the University of Chicago, First Series, Volume 4, Chicago

Es handelt sich bei der Arbeit, die vor allem K. Hampe, aber auch F. Rörig und in Einzelfragen R. Klibansky zu Dank verpflichtet ist, um die Heraushebung von Motiven, die für Gerhofs von Reichersberg gesamte Gedankenwelt von zentraler Bedeutung sind, und um den Versuch einer Zeidnung seiner Persönlichkeit in ihrer Grundhaltung. Das Ganze ist als Vorarbeit zu einer eingehenderen Behandlung der politischen Publizistik Gerhofs gedacht, die ich zunächst noch zurückstellen muß, und beabsichtigt natürlich nicht, eine dem Nichttheologen nicht zustehende allseitige Erforschung der Theologie Gerhofs, ihrer dogmengeschichtlichen Verknüpfung und genauen Quellenherleitung, die noch zu leisten wäre, zu geben.

1903, S. 151 ff. (Ich zitiere später nur „Scheibelberger“ und „Thatcher“.)

Der ungedruckte Teil des Psalmenkommentars, die Auslegung von Psalm 31—37, wurde von mir in der Handschrift Clm. 16012 benutzt, für deren Übersendung nach Heidelberg ich der Bayerischen Staatsbibliothek in München zu danken habe, ebenso wie für die Übersendung zweier anderer Handschriften. Sie enthalten den von Bach, a. a. O. S. 117 und — darauf beruhend — von Lefflad in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon Bd. V, Sp. 390 angeführten „Libellus de assumptione Dei genetricis Mariae“, der aber nicht von Gerhoh stammt (vgl. unten Anm. 238). Für die Möglichkeit der Benutzung der „Gerhoi Sermones XXXI, conscripti ab auctoris fratre Arnone“, in: Cod. Lat. Vind. 1558 danke ich der Nationalbibliothek in Wien. Da Arno fol. 2' unten selbst sagt: „Non est autem nostre intentionis velut officio notarii fungendo verbis quoque eius penitus adherere ita ut nihil admittam extrinsecum, quod nostre quoque humilitati ad edificationem ecclesie sancte divino fuerit spiritu suggestum“, ist der Wert dieser Predigten für die Erkenntnis von Gerhohs Persönlichkeit gering. Für die Erlaubnis der Benutzung des Cod. Reichersperg. VIII, der einige ungedruckte Schriften Gerhohs enthält, in Reichersberg selbst danke ich der Leitung des Chorherrnstifts auch an dieser Stelle verbindlichst. Die Ausbeute auch aus dem „Liber de fide“ (Cod. Reichersperg. VIII, fol. 23—53, nicht wie Bach a. a. O. S. 112 angibt, — 82 b), der hauptsächlich in Be tracht kam, war verhältnismäßig unbedeutend.

Von mir benutzte zerstreute Einzelpublikationen von kleinen Schriften sind jeweils in den Anmerkungen erwähnt.

I.

Es ist die Eigentümlichkeit der Kultur des Abendlandes, daß eine Religion, die nicht im ursprünglichen Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen und geistigen Ganzen der Völker erwuchs, ihm von außen aufgepropft wurde. In dem notwendigen, in den Jahrhunderten des Mittelalters sich still vollziehenden An verwandlungsprozeß aber stand das Christentum in Gefahr, in

die lebenskräftige, ursprüngliche Welthaltung der Völker gänzlich aufgesogen und zur selbstverständlichen Handhabung im Hausgebrauch des Alltags erniedrigt zu werden. Es verdankt die Erhaltung und immer wieder vor sich gehende Erneuerung seines fordernden Andersseins gegenüber der Welt dem Mönchtum, das dieses Wollen gleichsam als reale Institution verkörperte und immer wieder vor Augen stellte. Wenn auch seine Abgeschlossenheit von der umgebenden Wirklichkeit nur relativ war und es oft recht tief in deren Getriebe hineingezogen wurde, so war die Klausur doch umhegt genug, um immer wenigstens einige Funken von dem Feuer der weltüberwindenden Freiheit zu erhalten. Zum Unterschied von der östlichen reinen Kontemplation aber war bei den Kirchenvätern des Westens und gerade auch bei Benedikt von Nursia in der römischen Atmosphäre eine praktisch-willensmäßige Haltung erwachsen, die bei den nordischen Schülern auf eine noch ungebrochenere, jugendlich-optimistischere Anlage der Aktivität und des Kollektivgefühls traf. So wurde auch im Mönchtum die Tendenz zu aristokratisch-selbstgenügsamer Kontemplation immer wieder von den gesinnungsmäßigen und ethisch-verbindenden Motiven der Sorge für die Gesamtheit der Kirche übertönt.

Aus der zunächst innermönchischen Erneuerungsbewegung des Cluniazensertums ging daher eine gewaltige Säuberungsaktion der Gesamtkirche hervor, die sich bei der innigen Durchdringung der beiden Teile des Corpus Christianum auch auf die weltliche Obrigkeit bezog und daher politischen Charakter annahm.

Das natürliche Erlahmen der Stoßkraft dieser Ideen und ihr Versinken in den von ihnen mit veranlaßten Machtkampf und Machtgewinn der Weltkirche rief in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts eine neue Reaktionsbewegung hervor. Man hatte die Verweltlichung der Kirche durch die Machtausdehnung im Investiturstreit mit Besorgnis erlebt, und so erhielten in dieser neuen Strömung die wieder aus religiöser Ursprünglichkeit belebten Reformideen bei aller Schärfe kirdlich-aske-tischer Gesinnung einen neuen Einschlag von Vorsicht in der Bewertung der politischen Macht der Kirche, deren Begriff sich überhaupt stärker vergeistigte. Die Kirche als sittliche Zucht-

und sakramentale Erlösungsanstalt wurde in ihrer prinzipiellen Bedeutung keineswegs in Frage gestellt; man ging nur noch radikaler auf ihre asketische Reinigung aus. Aber das Vertrauen auf die Vervollkommnungsmöglichkeit der Institution hatte durch die Umsetzung gerade der cluniazensischen Ideen in gesteigerten weltlichen Machtwilten und Glanz der Kirche doch einen Stoß erlitten, und so vertraute man ihr auch sein Seelenheil nicht mehr mit restloser Selbstverständlichkeit an, sondern fühlte sich mehr als früher auf das eigene religiöse Erlebnis und seine Gewissheit zurückgeworfen. In intensiverem Suchen kam man zu einer subjektiveren Ergreifung und Verlebendigung des Erlösungswerkes und des Heilandes selbst, die über die Ansätze in der cluniazensischen Bewegung hinauskam. Auch diese Bewegung ist mönchisch. Sie äußert sich in den neuen Ordensgründungen der Karthäuser, der Prämonstratenser, der Zisterzienser. Bernhard von Clairvaux ist der größte Name dieser Richtung; in Deutschland war Gerhoh von Reichersberg ihr Hauptvertreter auf politischem Gebiete. Darüber hinaus verkörpert er in seiner Gesamtpersönlichkeit und seiner Theologie bedeutsam ihre deutsche Ausprägung zusammen mit Männern wie Norbert von Xanten, Rupert von Deutz, Anselm von Havelberg, seinem Bruder Arno von Reichersberg und auch Hugo von St. Viktor, der ja deutscher Abstammung ist.

Er gehört der Generation Bernhards an; drei bis vier Jahre war er jünger als sein großer Zeitgenosse. 1093 oder 1094 wurde er in Polling bei Weilheim in Oberbayern geboren. Die meisten Nachrichten über sein Leben stammen von ihm selbst¹⁾. Die cluniazensische Zurückstellung der weltlichen und natürliche-menschlichen Eigenwerte hatte nicht etwa den Blick von der

1) Außerdem sind noch der Lebensabriß in der Chronik seines Mitkanonikers Magnus von Reichersberg (M. G. S. S. XVII S. 490, Z. 20 ff.) und die Annales Reichersbergenses (ebenfalls M. G. S. S. XVII) in einzelnen Nachrichten für sein Leben wichtig. Für die äußeren Lebensdaten verweise ich im übrigen auf die Feststellungen in den Arbeiten von Stüzl, Probst Gerhoh I. von Reichersberg. Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, phil-hist. Kl. I, S. 133—166; Bach, Probst Gerhoh I. von Reichersberg. Österr. Vijschr. f. kath. Theol. Bd. IV 1865; N obbe, Gerhoh von Reichersberg, Leipzig 1881; und zuletzt E. Sackur in der Einleitung zu seiner Gerhoh-Ausgabe M. G. lib. de lite Bd. III S. 131—136.

eigenen Persönlichkeit abgelenkt, sondern in asketischer Konzentration vielmehr das Auge von der zerstreuenden Fülle des äußeren Lebens weg erst recht auf das seelische Zentrum als Träger der religiösen Verantwortung gerichtet. In dieser Linie, die im 10. Jahrhundert einsetzte²⁾, stand Gerhoh. Nach diesem Prinzip teilte er sein Leben in zwei Teile: in die „prior vita“ mit ihren „miserabiles excessus“ und in die Zeit, wo er diesem Wandel, in dem er fast zugrunde gegangen war, ganz entgegen gesetzt lebt³⁾. In der Beurteilung des früheren Zustandes zeigt er die zeitübliche übertreibende Strenge. Eine seiner Haupt sünden ist ihm die Teilnahme an geistlichen Theaterspielen und die Anleitung, die er als Augsburger Domschulmeister auch seinen Zöglingen zu solchen Eitelkeiten gab, an Torheit noch viele seiner Zeitgenossen übertreffend⁴⁾. Zur gehörigen Kennzeichnung der Sünde aber, die im Verschmären der geistlichen Kleidung und der Tonsur lag, bekennt er sich teilhaftig an dem Gift der Ketzerei Julian Apostatas, eines der scheußlichsten Ungeheuer in mittelalterlichen Augen⁵⁾. Aber er erhofft vom Erlöser Heilung auch für sich, der hier — und damit gibt er das Motiv seiner autobiographischen Sündenbekennnisse an — allen Lesern seine Schuld bekennt⁷⁾ und um ihr Gebet für den sündigen Autor bittet. Anderswo sieht er ein Verdienst seiner Darstellung darin, daß er durch sie vielen ein Beispiel geworden sei, die sich auch bekehren wollten⁸⁾; auch das ist üblich⁹⁾ und sagt über seine Individualität nicht allzuviel aus¹⁰⁾.

2) Vgl. von Bezold, Über die Anfänge der Selbstbiographie und ihre Entwicklung im Mittelalter. In: Aus Mittelalter und Renaissance. S. 208. Die Ansicht von Ottenhals, Das Memoirenhaft in der Geschichtsschreibung des früheren Mittelalters. Almanach d. Kais. Ak. d. Wiss. Bd. 55, Wien 1905, S. 365, der mönchische Geist des 11. Jahrhunderts sei der Selbstbiographie schädlich gewesen, ist un richtig; es liegt eher umgekehrt.

3) M. G. Lib. de lite III, S. 234, Z. 30 f.

4) M. G. Lib. de lite III, S. 499.

5) M. G. Lib. de lite III, S. 203, Z. 28.

7) Lib. de lite III, S. 190, Z. 4 f. Humilitätsbezeugung mit anschließender Bitte um Gebet der Leser auch Cod. Mon. 16012, fol. 75'.

8) Lib. de lite III, S. 234, Z. 29.

9) Vgl. die Parallelen besonders für die deutsche Literatur bei J. Schwietering, Die Demutsformel in der mittelhochdeutschen Dichtung. Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1921, S. 80. 10) Was Nobbe, a. a. O., S. 65, verkennt.

Typisch ist auch, daß er seine Bekehrung unter der Form sah, wie sie seit Paulus' Beispiel immer wieder erlebt wurde: Gott selbst hatte durch Wunder in sein Leben eingegriffen. In der damaligen Mönchsautobiographik pflegte das durch Visionen zu geschehen¹¹⁾. Visionenschilderungen sind auch bei Gerhoh vorhanden¹²⁾; in der Darstellung seines eigenen Schicksals spielen andere „gewaltige Zeichen und Wunder“¹³⁾ eine Rolle. Eine Krankheit im Jünglingsalter von 16 oder 17 Jahren lenkte seinen Sinn auf den Vorsatz der Keuschheit, aber leider reichlich spät. Seine Jungfräulichkeit war schon dahin¹⁴⁾. Als Domscholaster nach Augsburg berufen, wuchs er in die Lebensgebräuche des verweltlichten Augsburger Domklerus hinein; er gibt davon anschauliche Schilderungen¹⁵⁾. Im Investiturstreit wurde Bischof Hermann als Anhänger Heinrichs V. mit gebannt¹⁶⁾, und daß nun Gerhoh erst nach einigem Zögern den Bischof verließ, bereute er später als Stützung des schlechten Baumes, den schon die Axt des Bannes gefällt hatte¹⁷⁾. Wenn er aber schließlich doch nicht an den Sakramenten des Gebannten teilhaben wollte¹⁸⁾, so berührte er damit eines der brennendsten Probleme dieser Zeit¹⁹⁾. Zunächst löste er nur diese Einzelfrage im Sinne der strengen Reformrichtung, und auf den Ruf des Bischofs kehrte er nach Augsburg zurück, als der Friede zwischen Kaiser und Papst 1122 auch Hermann vom Bann befreite²⁰⁾. Doch schon 1124 verließ Gerhoh Augsburg für immer, zerfallen mit den übrigen Domherren. Die Unterweisung durch einen besonders heiligen Mann, die in Bekehrungsgeschichten naturgemäß oft vorkommt, fand auch Gerhoh. Einem frommen Eremiten weist er den entscheidenden Anstoß für die Lösung der ihn quälenden Frage zu, ob für den weltlichen Kleriker eine Hoffnung auf

11) Bezoild, a. a. O., S. 210. 12) s. oben.

13) Lib. de lite III, S. 203, Z. 21: „... in ingenti pavore, in signis atque portentis ...“ im Anschluß an Deut. 26, 7—11.

14) Lib. de lite III, S. 203, Z. 27.

15) Z. B. Lib. de lite III, S. 498; auch S. 315 wird wohl auf Augsburger Erlebnissen beruhen.

16) Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. III, S. 904.

17) Lib. de lite III, S. 189, Z. 45 ff.

18) Lib. de lite III, S. 498, Z. 4 ff.

19) Vgl. C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., S. 372 ff. 20) Lib. de lite III, S. 498, Z. 20.

Seelenheil bestehe, wenn er keusch lebe, aber an seinem Privat-eigentum festhalte²²⁾). Der Eremit wies ihn mit so düsteren Worten auf die Schrecken Gottes hin, daß er Gerhoh zunächst verhaftet wurde²³⁾). Aber nach Überlegung seiner Worte und Feststellung ihrer Übereinstimmung mit den Vätern geschah in Gerhoh die Umwandlung. Er zog sich wieder, wie schon 1118, in das Chorherrnstift Raitenbuch zurück. Die Augustinerchorherrn waren nicht eigentlich Mönche, sondern Priester, welche die den Reformideen entsprechende Lebenshaltung der Weltgeistlichkeit durchführen wollten. So war ihr Stiftsleben klösterlich organisiert, und auch die Bezeichnungen sind fließend²⁴⁾). Raitenbuch, das seine Gründung der Anregung Altmanns von Passau, eines der Hauptvertreter des Reformgeistes in Bayern, verdankt hatte²⁵⁾), war eine „Pflanzschule der regulären Zucht“²⁶⁾). Damit war das „frühere Leben“ Gerhofs endgültig abgeschlossen.

Auch sein späteres Wirken spielte sich, außer kirchenpolitischen Reisen, ganz und gar im bayerischen Bereich und in der Lebensform des Augustinerchorherrentums ab. Nachdem Gerhoh sogar in Raitenbuch durch seine Strenge Anstoß erregt hatte, wurde ihm von Bischof Kuno von Regensburg die Pfarrei Cham verliehen, der er ebenfalls ein Regularkanonikerstift angliedern wollte; aber noch vorher wurde er von Erzbischof Konrad nach Salzburg berufen, und hiermit trat er in einen Umkreis ein, in dem die Tradition der cluniazensischen Askese und Kirchenpolitik mit besonderer Stetigkeit von Erzbischof Gebhard über-

22) Ebenda S. 234, Z. 16.

23) Ebenda Z. 25. *Stiegler*, Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht, Bd. I, Mainz 1901, S. 226 Anm. 1, stellt fest, daß nach Stephan von Tours die Aufhebung des gemeinsamen Lebens der Kanoniker im 10., 11. und 12. Jahrhundert sich auf eine Dispensation zurückführen läßt, was nach Gerhofs Äußerungen a. a. O. zu seiner Zeit seitens der Kanoniker zweifellos geschah und von ihm als Mißbrauch der Dispensation bekämpft wurde.

24) Vgl. dazu H. Schaefer, Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter. Kirchenrechtliche Abhandlungen, hrsg. v. U. Stutz, H. 3, Berlin 1903, S. 170.

25) Vgl. Riezler, Geschichte Baierns, 2. Aufl., Bd. I, 2. Hälfte, S. 141.

26) Vgl. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, Bd. II, 2. Aufl., S. 8.

Thiemo und Konrad bis Eberhard herrschte und sich gerade auch in der Pflege des Augustinerchorherrentums auszeichnete²⁷⁾. So wurde Gerhoh 1132 zum Propste des Chorherrenstiftes Reichersberg am Inn ernannt, und als solcher starb er sechsundsiebzigjährig am 27. Juni 1169.

Seine Entwicklung stellte sich ihm selbst als stufenweise Ergriffung seiner asketischen Lebensideale dar; später ist von grundlegenden Änderungen nichts mehr zu spüren. Neben seiner religiös-ethischen Veranlagung ist in der Darstellung des Verhältnisses zu seinen Mitkanonikern²⁸⁾ ein anderes Prinzip seines Lebens schon angedeutet: die kirchenpolitische Aktivität, die sich in seiner Publizistik nur einem breiteren Bereich zuwandte. Zu memoirenhafter Schilderung miterlebter Zeiteignisse um ihrer selbst willen sind nicht einmal Ansätze vorhanden. So wie Gerhoh sich sieht und zeichnet, erscheint er als ziemlich einfache und im Kern unoriginelle Figur auf dem eigentlichen „düsteren Pfaffenschauplatz des medii aevi“, nämlich der Bühne des Zeitalters des Investiturstreites. Sein Sündengefühl scheint nicht aus ursprünglich religiösem Erlebnis heraus auf die erbäudige Verderbtheit des Menschen vor Gott, sondern vielmehr äußerlich-moralisch auf Verstöße gegen den mönchischen Sittenkanon der Reformzeit bezogen zu sein.

Gerhoh war sicherlich, im Unterschied etwa von Rather von Verona oder Otloh von St. Emmeram, eine verhältnismäßig unkomplizierte und gebundene Natur. Das aber bedeutet bei ihm nicht Schablonenhaftigkeit des Erlebnisgehaltes selbst, sondern nur die Unfähigkeit zu differenzierterem, bis zu dem Erlebniskern vordringendem und ihn adäquat erfassendem Selbstverständnis. Wenn er in asketisch-lehrhaftem Zusammenhang die theologische Feststellung macht, daß derjenige vergeblich auf Erbarmen hofft, der nicht vorher den Zorn gefürchtet hat — „erst muß der untere Mühlstein gelegt werden, dann kann der obere mit ihm verbunden werden“²⁹⁾ —, so schimmert ein selbsterlebtes Erfassen Gottes als des doppelpoligen Numinosums der südenvergebenen Gnade ebenso wie des furchtbaren Zornes deutlich hindurch.

27) Vgl. Riezlér, a. a. O., S. 215 ff.

28) Lib. de lite III, S. 498, Z. 50. 29) Cod. Mon. 16012, fol. 43.

In diesem Zusammenhang wurde ihm der erlösende Mittler von zentraler Lebensbedeutung, denn „durch das Werk der Erlösung offenbart sich jenes unaussprechliche Erbarmen“³⁰⁾. Die leidenschaftliche „pietas humana“, die nach einer Erlösungsmöglichkeit ohne das Leiden des Gottessohnes fragt, lehnte Gerhoh ab³¹⁾. Die Satisfaktionsauffassung, die er vertrat, ist allerdings nicht diejenige Anselms von Canterbury, sondern die von Anselm bestrittene volksreligiöse und gregorianische von dem Preise, den Gottes Gerechtigkeit dem Teufel zuerkennen muß, wenn seine Barmherzigkeit die Menschheit von ihm loskaufen will³²⁾. In diesem objektiven Geltungsbereich einer dogmatischen Idee bleibt aber für Gerhoh die Erlösung nicht. Er würdigt sie vielmehr so stark von Gesichtspunkten subjektiver Erfahrung aus, daß er damit geradezu an seines sonstigen Feindes Abälard Auffassung heranstreift, der psychologisierend in der Erweckung unserer Liebe durch das Leiden Christi und durch Gottes Wohltat den Sinn des Erlösungswerkes sieht; diese Liebe befähige den Menschen zur freien Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Die in den früheren Jahrhunderten übernommenen christlichen Überlieferungsmassen waren gleichzeitig theologisch zurechtgestutzt und auch schon leidenschaftlich ergriffen worden, aber bisher immer noch schwer und starr geblieben. Hier zeigt es sich deutlich, daß Gerhoh an dem Prozeß ihrer freieren und feineren geistigen Durchbildung, die seit dem 11. Jahrhundert im Gange war, ebenso teilhatte, wie Abälard, allerdings in seiner besonderen Art. Der gottmenschliche Christus ist auch ihm der moralische Wegweiser, der durch seine Milde die Menschen zur Besserung anleitet und dann zum Vater führt³³⁾. Und eines der Hauptargumente für die Notwendigkeit des Opfertodes des Sohnes selbst liegt für Gerhoh in der Ermutigung zum Aufblick und zum Zutrauen zu Gott. Denn selbst bei einer andern Form der Erlösung aus der Macht des Teufels hätte der schuldbewußte

30) Cod. Mon. 16012, fol. 127^r.

31) Vgl. De investigatione Antichristi, ed. Scheibelberger, S. 202.

32) Scheibelberger, S. 206. Immerhin findet sich der Gedanke der Versöhnung Gottes durch das Opfer auch, z. B. Migne, Bd. 193, 665 c.

33) Scheibelberger, S. 190.

Mensch niemals sein Antlitz zur Schau des Glanzes Gottes zu erheben gewagt, sondern wäre „durch die Geißeln und die Stacheln seines eigenen Gewissens zerschlagen, vor dem Anblick des wahren Lichtes geflohen“ und dann doch wieder dem Teufel anheimgefallen³⁶⁾). An diesem Punkte der stärksten Annäherung aber tritt Gerhofs tiefinnerliche Verschiedenheit von Abälards Frömmigkeit deutlich ans Licht. Gegenüber dem moralisierenden Rationalismus des Franzosen ist bei Gerhof nicht nur der objektive Sinn der Satisfaktion gewahrt, sondern darüber hinaus ist gerade sein Erlebnis der subjektiven Wirkungen des Opfers durchaus von tiefem Nichtigkeitsgefühl durchdrungen³⁷⁾). Der Gedanke der Erzeugung von Gegenliebe durch die erlösende Liebe Gottes ist als Teilsinn dieses Mysteriums schon bei Augustin zu finden, wird bei Anselm mit hervorgehoben und trägt Bernhards Christusfrömmigkeit³⁸⁾; Abälard verabsolutiert ihn zum eigentlichen Sinn der Erlösung. Für Gerhof eigentlich aber ist der besonders deutliche Ausdruck des Gefühls der völligen Sündenzerknirschtheit. Eine starke und herzliche Heilsgewißheit schwingt sich mitten aus dogmatischen Erörterungen zu einem vertrauensvollen und dankbaren Gebet zum Erlöser auf³⁹⁾). So ist an diesem zentralen Punkte von Gerhof eine Feinheit der soteriologischen Analyse erreicht, die Lamprechts Ansicht, daß „fast mehr noch als Bernhard... Gerhof ein Held der neuen Frömmigkeit gewesen“ sei⁴⁰⁾), zu bestätigen scheint. Auf das Ganze gesehen, weist aber doch die Christusauffassung bei Gerhof nicht die Glut und Feinheit der Farben auf, wie bei dem vollmenschlicheren und sprachgewaltigeren Bernhard; abgesehen von leisen Anklängen fehlen durchaus die erotisch-sensualistischen Züge, die Bernhards Christuserlebnis in seinen Hoheliedpredigten trägt. Gerhofs fromme Ergriffenheit vermochte die überkommene steife dogmatische

36) Ebenda S. 204.

37) Wie ich in Ergänzung zu Haueck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. IV, 4. Aufl., S. 458, Anm. 4, und Seeb erg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, 2. u. 3. Aufl., S. 252, betonen möchte.

38) Vgl. A. Ritschl, Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I, S. 48.

39) Scheibelerger, S. 218.

40) Deutsche Geschichte, Bd. II, 1. Aufl., S. 365.

Sprache nicht so umzuschmelzen, wie Bernhards Leidenschaft und sein mystischer Drang zur nachführenden Einswerdung mit Jesus, seiner Erniedrigung und seiner Erhöhung. Wo bei Gerhoh einmal ein mystisches Element durchbricht, ist es mehr vom Neuplatonismus und den Viktorinern bestimmt; eine Dreistufenbeschreibung der Schau Gottes begründet deren Möglichkeit zwar mit der voraufgegangenen reinigenden und vergeistigenden Erlösungsgnade Christi, schließt aber die Versenkung in die Lebensumstände Jesu überhaupt nicht mit ein⁴¹⁾), sondern bezieht sich nur auf den durch den Glanz der göttlichen Majestät uns wunderbar im Himmel erleuchtenden Christus⁴²⁾). Seine Christusvorstellung ist trotz einer leisen Auflockerung im ganzen noch die romanische, die in der Plastik des 12. Jahrhunderts in der Darstellung des majestatischen, in seiner abstrakten Stilisierung die Distanz der göttlichen Idee verkörpernden gekrönten Kruzifixus am eindrucksvollsten Gestalt gewonnen hat⁴³⁾.

So ist auch das Bild Marias bei ihm nicht mit den persönlichen Zügen der Zutrauen erweckenden, ja bezwingenden Liebenswürdigkeit wie etwa bei Bernhard oder der ekstatisch gepriesenen gnadenhaften Schönheit wie bei dem Italiener Petrus Damiani oder auch der fürstlichen Hoheit wie bei dem frommen Rupert von Deutz ausgestattet⁴⁵⁾). Sie rückte für Gerhoh so sehr an das Zentrum des Erlösungswerkes heran, daß sie geradezu das Haupt des Teufels zertrat, indem sie durch den Glauben an die Worte des Engels Gabriel das Wort Gottes, also Gott, durch das Wirken des heiligen Geistes empfing; dieses inkarnierte Wort vernichtete dann ja die Kraft des Teufels⁴⁶⁾). Wie Zeitgenossen⁴⁷⁾ bezeichnete auch Gerhoh Maria als „specialiter

41) Ähnlich wie Hugo von St. Victor; vgl. K. Müller, Zur Mystik Hugos von St. Victor. Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 65, S. 175 ff. Die Gerhohstelle bei Scheibelberger, S. 329 ff.

42) Scheibelberger, S. 334 unten.

43) Die schönen Worte über Christus als König und die Heiligen als seine milites, Cod. Mon. 16012, fol. 126 f., sind wörtlich aus Hugo von St. Victor, De sacramentis I, Prologus Cap. 2, übernommen.

45) Vgl. dazu R. Rocholl, Rupert von Deutz. Gütersloh 1886, S. 141 ff.; ferner St. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Freiburg 1909, S. 101 ff.

46) Scheibelberger, S. 249 und auch 256.

47) Vgl. die Anführungen bei Seeburg, Dogmengeschichte, Bd. III, S. 253.

sponsa Dei patris“, durch deren Schoß Gott schon vor aller Zeit das Wort Fleisch werden lassen wollte⁴⁸⁾), er pries das besondere Privileg der Jungfrau, „die die Gottheit durch eine einzige Tat zum Tempel und zur Gattin sich zu weihen für wert hielt, die die ganze Dreieinigkeit sich mit göttlichen Umarmungen unterwarf“⁴⁹⁾.

Mit der starken Betonung der Innenschau, durch die Gerhoh Gott zu erfassen hofft, wird die religiöse Haltung der augustinischen Innerlichkeit mit ihrem Ausschließlichkeitsverhältnis von Gott und Seele wieder belebt und fortgebildet⁵⁰⁾. Diese Religiosität bedeutete trotz der leisen Verschiebung in dem Verhältnis von Subjektivem und Objektivem gegen die früheren Jahrhunderte keineswegs schon ein ichbestimmtes, innerhalb der Gemeinschaft der Kirche sich quietistisch abschließendes Genießen des Göttlichen. Auch führte gerade die tiefere Innewerfung des Erlösers und seines Werkes damals noch nicht zu einer Aufhebung des asketischen Verdienstglaubens durch reines Vertrauen auf die Gnade Gottes, sondern ergoß sich vielmehr in die alten asketischen Gedanken der Nachahmung des Heilandes und verlieh ihnen neues Leben in neuer Gestalt⁵¹⁾. Schon bei französischen Einsiedlern zur Zeit des ersten Kreuzzugs⁵²⁾ und auch bei Norbert von Xanten⁵³⁾ kam es zu jener Nachahmung des äußeren Lebens Christi, die dann in der Gestalt Franz' von Assisi gipfelte⁵⁴⁾ und sich nicht mit der herkömmlichen mönchischen Askese auch strengster Konsequenz begnügte, sondern auch

48) Clm. 16012, fol. 129 Mitte ff.

49) Vgl. Scheibelberger, S. 253 und 254.

50) „Quid ergo sursum loco ad videndum Deum pergis homo quod intra te mundicordi solum promissum est?“ Zu diesen Worten (Scheibelberger S. 312) vgl. z. B. Augustin, *De videndo Deo ad Paulinam (Tertia Veneta, Bd II, Sp. 632 c)*: Gott „mundo corde videbitur, qui nec in loco videtur nec usw.“ Sie heben aber Gerhoh nicht, wie Lamprecht, Deutsche Geschichte, Bd. II, S. 365, möchte, über Bernhard hinaus, der ganz von dieser Innerlichkeit getragen ist.

51) Vgl. über die „Nachfolge Christi“ den Aufsatz von R. Seeberg in „Aus Religion und Geschichte“, Bd. I, Leipzig 1906, S. 1 ff.

52) Vgl. Johannes von Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, N. F. 1906, S. 161 ff.

53) Vgl. v. Walter, a. a. O., S. 118 ff.

54) Vgl. v. Walter, *Franz von Assisi und die Nachahmung Christi*. Berlin 1910.

das unstete Wanderleben des Heilands und der Apostel auf sich nahm. Zu so spezieller Gestaltung der Askese nach dem Vorbild Jesu kam auch Bernhard nicht⁵⁵⁾, und wenn auch Gerhoh das Armutsideal ganz besonders in den Vordergrund stellte⁵⁶⁾, so sprengte er doch in den immer wiederholten Rufen nach armem und keuschem Leben der Priester nicht die üblichen überkommenen und im 11. Jahrhundert wieder belebten Formeln; er bezog sich dabei mehr auf die Apostel, spätere Väter und Heilige und kanonische Gesetze als auf das Vorbild Christi selbst. In der Begründung seiner Regelstrenge klingt sein Gotteserlebnis mit, wenn er sich eins weiß mit der Liebe, die alles duldet, aber auch übereinstimmt mit dem, der gewisse Ärgernisse nicht litt, sondern sie ausrottete⁵⁷⁾. Das besonders von Gregor dem Großen in der Kirche stabilisierte vulgärkatholische Grundmotiv der Furcht⁵⁸⁾, die zu immer geisteigerter Werkanspannung führt, wird von Gerhoh noch keineswegs überwunden, sondern führt bei allem Mißtrauen in die Fähigkeiten des menschlichen Willens⁵⁹⁾ zu besonders strenger Askese, der er mit dem gründ-

55) Über Bernhard in diesem Zusammenhang vgl. v. Walter, Wanderprediger, S. 165 ff.

56) Lib. de lite III, S. 508. Auf die Ähnlichkeit mit Franziskus weist A. Dempf, Sacrum Imperium, München und Berlin 1929, S. 261, hin.

57) Lib. de lite III, S. 233 u. 234. Die Motivierung des kirchenrechtlichen Instituts der Dispensation durch das christliche Prinzip der Caritas wurde in der kanonistischen und praktisch-theologischen Literatur vor Gerhoh und zu seiner Zeit mehrfach ausgesprochen. Vgl. Stiegler, a. a. O., S. 124 (Ivo von Chartres), S. 133 (Bernhard von Clairvaux), S. 136 und 138 (Peter Venerabilis), S. 141 (Alger von Lüttich). Die Ansicht Heinzeis, Heinrich v. Melk, Berlin 1867, und Endres', Honorius Augustodunensis, 1906, S. 124, der sich ihm anschließt, Gerhohs Worte „Satis scio — veritatis inesse“ (Lib. de lite III S. 233, Z. 49—234, Z. 3) wendeten sich gegen die allegorische Auffassung der Höllenstrafen in gewissen Schulen, entspricht nicht dem Zusammenhang, der nicht gegen eine besondere Auffassung der Höllenstrafen polemisiert, sondern die falsche Auffassung der Dispensation; es heißt ausdrücklich: „... virtus dispensationis, quam valde inculcat magistrorum in scolis diligentia...“

58) Vgl. dazu G. Junggren, Zur Geschichte der christlichen Heils gewißheit von Augustin bis zur Hochscholastik, Uppsala 1920, S. 157 ff.

59) Vgl. Cod. Mon. 16012, fol. 117^r ff., wo Gerhoh eine durchaus augustinische Lehre von der Gnadenwirkung mit operatio und cooperatio durch die Gnade vertritt; anderswo wird aber doch die Bedeutung der Werke stark betont; vgl. Cod. Mon. 16012, fol. 90^r

lichen Ernst seiner ganzen Persönlichkeit oblag. Der Glaube war ihm zwar keineswegs nur ein totes Fürwahrhalten der „*materia fidei*“, nämlich des „*mysterium trinitatis*“ und des „*sacramentum dominice incarnationis*“, sondern ein mit Liebe und Hoffnung in untrennbarer Dreieinigkeit⁶⁰⁾ verbundenes lebendiges Vertrauensverhältnis zu dem treuen Gott, „*quae solummodo est vere fidelium vere fideli Deo similium*“. Der paulinische Gedanke der Rechtfertigung allein durch den Glauben aber klingt im „*Liber de fide*“ nur gelegentlich und nicht als zentrale und weiterführende Problemstellung an⁶¹⁾; ohne einen Ausgleich mit den paulinischen Worten zu suchen oder zu erreichen, wird anderswo die Bedeutung der Werke und des asketischen Lebens mit Selbstverständlichkeit betont⁶²⁾. Gerhofs Biograph erzählt von ihm die üblichen, ins Extrem gesteigerten Fasten mit den üblichen Worten: das Fleisch wurde weggefasset, fast nur noch die Haut blieb an den Knochen⁶³⁾. In der Praxis scheint also die harmonistische augustinische Ansicht von der Gerechtigkeit, die auch dem Fleische das Seine gibt und es als Helfer zum Dienste Gottes und der Nächsten gesund hält, bei dem leidenschaftlichen Mann doch einer mehr dualistischen Haltung des Mißtrauens und der Abtötung gewichen zu sein⁶⁴⁾.

Die Begründung seiner neuen religiösen Existenz auf ernstem und eingehendem Studium der Tradition ist für die Anklammerung der Frömmigkeitsbewegung an die objektiven Satzungen der Kirche ebenso bezeichnend wie für die Durcharbeitung und Belebung dieser Traditionsmassen; nur ganz gelegentlich, wie etwa bei Rupert von Deutz, kam ihr ihre Sub-

unten, ferner fol. 21' im Anschluß an Gregor d. Großen, fol. 115' u. a. m.

60) Vgl. den „*Liber de fide*“ in Cod. Reichersberg. VIII, fol. 24', 38, 44', 49', besonders fol. 52 und 52'.

61) Cod. Reichersberg. VIII, fol. 45': „*Iustificatum dico non per iusticiam legis aut operum, sed per iusticiam fidei, quam in epistula ad Romanos multum commendat apostolus ...*“ Vgl. auch fol. 28.

62) Z. B. Cod. Reichersberg. VIII, fol. 42' oben, fol. 35, fol. 36.

63) Chron. Magni, M. G. S. S. 17, S. 491, Z. 37.

64) Vgl. z. B. Cod. Mon. 16012, fol. 191' f.; fol. 168' f.: „*Diligetur corpus et universa corporis bona, tamen propter animam, anima propter Deum, Deus autem propter semetipsum.*“ Vgl. dazu Augustin, *De civitate Dei* XIX, 4.

jektivität zum eigenen Bewußtsein⁶⁵⁾). Gerhohs gediegener Gewissenhaftigkeit entsprach eine Stellungnahme erst nach eingehender Durchforschung der Autoritäten ganz besonders. Immer und immer wieder und doch ohne Entscheidung legte er in dem Schisma zwischen Alexander III. und seinen Gegenpäpsten die Gründe für und wider die einzelnen Parteien prüfend auseinander⁶⁶⁾). Diese grübelnde Schwere seines Charakters ging aber nicht so weit, daß sie etwa, wie Otlohs von St. Emmeram Selbstschilderung erschütternd zeigt⁶⁷⁾), zur angstgequälten Selbstzergliederung und stets neuen qualvollen Visionen führte. Wenn Gerhoh sich, trotz aller guten Absichten, der Überschreitung asketischer Vorschriften durch unmäßiges Essen oder gar einen Rausch schämen muß⁶⁸⁾), so waren das Erschütterungen, die bei gewissenhaften Asketen nicht ausbleiben konnten; Tränen wegen seiner Sünden zu vergießen, lag im Geschmack der Zeit und war rühmlich⁶⁹⁾). In seiner gewissenhaften moralischen Selbsterforschung beklagte er auch seine Unfähigkeit, seine Zunge im Zaum zu halten⁷⁰⁾), und seinen Übereifer im Kampfe gegen die Werke der Finsternis, der ihn nach seinem Bekenntnis an Papst Innozenz II. zu unbeabsichtigter Beleidigung gegen seinen Nächsten hinriß⁷¹⁾). Damit allerdings rührte er an Grundgefahren seines Wesens. Der Liebe, die er verehrte, huldigte er wohl mehr in seinem Wirken im engeren Umkreis seines Stiftes; in seinen Schriften zahlte er überwiegend dem

65) S. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. IV, S. 438 f.

66) Lib. de lite III, S. 308, Z. 25 ff., Z. 36; S. 359, Z. 45; S. 360, Z. 4 ff.; S. 373, Z. 20; S. 384, Z. 30 ff.; S. 386, Z. 11; S. 400, Z. 31 ff.; S. 508, Z. 22 ff.

67) Vgl. v. Bezzold, Selbstbiographie, a. a. O., S. 211 ff.

68) Migne, P. L., Bd. 193, Sp. 1427. Bach, Zeitschr. f. kath. Theol., Bd. IV, S. 60 und ebenso Nobbe, a. a. O., legen auf diese konventionellen Sündhaftigkeits- und Demutsbezeugungen zu viel Gewicht.

69) Vgl. v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, S. 318.

70) Migne 193, Sp. 1375—1378; 1427. Cod. Mon. 16012, fol. 14, gibt Gerhoh im Anschluß an eine schablonenhafte und unkonkrete, lange Sündenbezeichnung die Möglichkeit zu, daß man ihm die „multa loquacitas“ seiner Schriften vorwerfen könnte. Jeder seiner Leser wird das bestätigen. Ubrigens ist in diesen Worten vor allem die traditionelle Abneigung gegen die rhetorische Schön- und Vielrednerei der heidnischen Literatur gegenüber der christlichen simplicitas enthalten.

71) Lib. de lite III, S. 237, Z. 42.

eifernden Gott Tribute, die sich nicht nur durch die aus der Väterliteratur üblichen Formen des Streites⁷²⁾ erklären lassen.

Allerdings war er durch seine religiöse und moralische Anlage zu sehr bestimmt, als daß er es zu jener Gewissenlosigkeit des Handelnden hätte bringen können, die viele Päpste und Kirchenfürsten seiner Zeit im Übermaß besaßen. An seinem Verhalten beim Schisma treten die Grenzen seiner politischen Befähigung ja klar zutage. Aber das ist doch für ihn bezeichnend: nicht, weil er sich in seiner Demut nicht zur Stellungnahme für befugt hielt, sondern weil er ein gewisses Recht der Kritik über die beiden Parteien beanspruchte und beide belastet fand, wollte er die Entscheidung vertagen, bis ein allgemeines Konzil Klarheit geschaffen habe. Die Begründung seiner Einstellung sah er in dem natürlichen Urteilsrecht des Menschen in Fragen der Ethik. „Wer sich wundert, daß ich so spreche, der wisse, sage ich, und mache sich klar, daß ich nicht über Personen von hoher Würde urteile, sondern nur die Unrechtmäßigkeiten, von denen die öffentliche Meinung erzählt, verabscheue, und über sie zu urteilen ist auch jedem niedrig gestellten Menschen, wie ich einer bin, erlaubt, wenn er nur bei Vernunft ist; ja es liegt in seiner Natur begründet⁷³⁾.“ Weil er ein Mensch sei und nicht vermöge, es nicht zu sein, urteile er und zwar sage er: wenn dies so oder so ist, so ist es ein Übel von solcher Größe oder solcher Beschaffenheit und so oder so ist es von den Christen zu verabscheuen und so ist es zu bekämpfen⁷⁴⁾. In dieser Formulierung eines doch ganz persönlichen Gehaltes wird die allgemeingeschichtliche Bedeutung des ratio-Gedankens, dieses aus der Stoa von den Vätern übernommenen Motivs von einer gottgegebenen Vernunft eines jeden Menschen, in seiner Sprengkraft auf das hierarchische mittelalterliche Denken leise bemerkbar. Die ratio ist bei Gerhoh nicht auf Glaubensfragen bezogen und wird auch zur Begründung ethischer Urteile nur hier von ihm herangezogen; aber bezeichnenderweise geschieht das bei

72) Vgl. dazu B. Schmeidler, Vom patristischen Stil in der Literatur, besonders in der Geschichtsschreibung des Mittelalters. In: Geschichtliche Studien, Albert Hauck zum 70. Geburtstage..., Leipzig 1916, S. 25 ff.

73) Lib. de lite III, S. 368.

74) Lib. de lite III, S. 369, Z. 3.

einer Gelegenheit, wo das besondere Amtscharisma der oberen Stufen der Hierarchie zur Herstellung der Stufenharmonie in der Kirche offensichtlich nicht fähig gewesen war. Der Widerstreit zwischen starkem hierarchischem Respekt und dem Würdegefühl des allgemein-menschlichen sittlichen Verantwortungsbewußtseins spiegelt sich in Gerhohs Überlegung sehr lebendig; die Gefahren, die für die Hierarchie in dem persönlichen Vollkommenheitsstreben und -bewußtsein des mönchischen Spiritualismus sich ergeben konnten, deuten sich leise an, wenn sie auch den objektiv-kirchlichen Zusammenhang als solchen hier noch nicht entfernt in Frage stellen. Gerhohs sittlich motiviertes Selbstbewußtsein wirkt durchaus im Rahmen der Kirche und für sie; zu Fragen und Zweifeln, die die prinzipielle religiöse Gültigkeit der kirchlichen Institutionen berühren, finden sich bei ihm nicht die leisen Ansätze.

Gerade das Bewußtsein von der Größe seiner Aufgabe erfüllte ihn mit neuem Mut zur Überzeugungstreue, der ihn innerhalb dieser selbstverständlichen Anerkennung der Kirche als Prinzip allerdings dann auch die höchsten Vertreter der verderbten Kirche seiner Zeit nicht als Gegner scheuen ließ: nicht den Bischof und die Domherren von Augsburg, nicht die Raitenbucher Chorherren, nicht seine einflußreichen theologischen Widersacher, zu denen in einer Einzelfrage sogar Bernhard von Clairvaux gehörte⁷⁵⁾, nicht die Päpste, denen er immer wieder mit neuen Reformvorschlägen und Mahnungen kam⁷⁶⁾. Dem weltlichen Herrscher vollends, Kaiser Friedrich, deduzierte er die Unrechtmäßigkeit der Wahl seines Papstes so kühn ins Gesicht, daß die Fürsten des Gefolges zornig auf ihn eindrangen⁷⁷⁾. Und so konnte er wohl an Gefahren aller Art erinnern, die er im Dienst Christi erduldete⁷⁸⁾. Aber in seiner nachdrücklichen Art, von seinen Verdiensten, Erlebnissen, Verbindungen mit Päpsten⁷⁹⁾ und Kirchenfürsten⁸⁰⁾, die seine Förderer waren, Erfolgen im Dien-

75) Lib. de lite III, S. 241, Z. 20; 285, Z. 19 ff.

76) Vgl. Anm. 79.

77) Lib. de lite III, S. 408, Z. 27 ff.

78) Lib. de lite III, S. 303, Z. 20 ff.

79) Vgl. z. B. Lib. de lite III, S. 268 Z. 43, 1. Sp.; S. 292, Z. 33; S. 396, Z. 24; S. 420, Z. 6 ff.; S. 432, Z. 42; S. 493, Z. 1; S. 502, Z. 25.

80) So Lib. de lite III, S. 225, Z. 31; S. 237, Z. 35; S. 397, Z. 25 usw.

ste seiner Ideen⁸¹⁾ oft und gern zu sprechen, immer wieder an seine früheren Arbeiten zu erinnern, blickt doch durch alle Bezogenheit auf die Sache der naiven persönlichen Geltungswille hindurch⁸²⁾. Bernhard von Clairvaux hatte sich einmal veranlaßt gesehen, Gerhoh durch zwei Bibelworte (1. Tim. 1, 17; Luk. 19, 38) daran zu erinnern, Gott allein die Ehre zu geben⁸³⁾. Gerhohs Stellungnahme dazu ist bezeichnend. Er bezeugt Bernhard höflich seine Freude über dessen Sorge um ihn, betont aber, er sei sich leeren Rühmens nicht bewußt. Er verläßt sich mit Paulus einzig auf Gottes Gericht, aber die demütige Versicherung, daß er es jetzt mit vermehrter Furcht erwarte, kann doch nicht über die Absage hinwegtäuschen, die er Bernhard, der höchsten moralischen Autorität seiner Zeit, in der Überzeugung seiner Selbstlosigkeit und pflichtmäßigen Demut erteilt: mit Behagen erzählte er später, wie in derselben Streitfrage über die Ungültigkeit der Schismatikersakramente Papst Innozenz II. den Abt und die andern, „die Säulen zu sein schienen“ (Gal. 2, 9), nicht gegen ihn gehört habe⁸⁴⁾. Im Grunde wurde ihm sein Charakter in diesem Zug, der dem christlichen Humilitätsgefühl so sehr widersprach, kaum problematisch, wie etwa Rather von Verona, der als Motiv seiner schonungslosen Seelenentblößung Eitelkeit angab⁸⁵⁾. Gerhoh meinte von sich sagen zu können, daß ihn die Selbsterkenntnis nicht aufblähe, sondern vielmehr demütige, da sie ihm sich selbst ohne Täuschung zeige⁸⁶⁾. Bis zu den tiefsten und verwinkeltesten Wurzeln seines Handelns aber drang seine gewissenhafte Überlegung nicht, und gerade deshalb trieb sie in Verbindung mit seinem starken Selbstgefühl ihn oft in einen starren und polternden Rigorismus hinein. Die weltmännische Souveränität und der graziöse Takt des burgundischen Aristokraten Bernhard von Clairvaux, des „doctor mellifluus“, fehlten ihm ebenso wie dessen fortreißender persönlicher Zauber; er verleugnete seine Stammesherkunft nicht. Seine Grob-

81) Lib. de lite III S. 225, Z. 34; S. 269, Z. 10, 1. Sp.; S. 432, Z. 43 u. ö.

82) Darauf macht auch J. de Ghellinck S. J., *Le mouvement théologique du douzième siècle*, Paris 1914, S. 155, aufmerksam. Vgl. d. v. ihm angef. Stellen u. Lib. de lite III, S. 269, Z. 9 u. a.

83) Lib. de lite III, S. 242, Z. 25. 84) Lib. de lite III, S. 284.

85) Vgl. v. Bezzold, a. a. O., S. 209. 86) Cod. Mon. 16012, fol. 136'.

heit wurde noch verstärkt durch die pedantische Rechthaberei des wissenschaftlichen Doktrinärs, der wohl in seiner Väterkenntnis auch den großen Bernhard übertraf⁸⁸⁾ und auf die von ihm gesammelten Kirchenväterstellen und Dekrete pochte⁸⁹⁾. Denn zu den ganz schlichten Gemütern, die nur das Leben in Christus durchführten und selbst die theologischen Forschungen verschmähten, gehörte Gerhoh nicht. Wie er durch sein publizistisches Wirken mit den bewegenden Faktoren des politischen Lebens in vielfache persönliche Berührung kam, so gingen auch die kulturellen Strömungen seiner Zeit nicht an ihm vorüber, ohne daß er zu ihnen mit der kämpferischen Intensität, die allen seinen Lebensäußerungen eigen war, Stellung genommen hätte.

II.

Den Grund seiner Bildung legte Gerhoh in den Schulen von Moosburg und Freising, die er als Knabe besuchte. An die französischen Schulen, die viele seiner Zeitgenossen besuchten⁹⁰⁾, kam er nicht. Aber sein Studium im entfernten Hildesheim, das sich einer ruhmvollen wissenschaftlichen Tradition erfreute⁹¹⁾, zeigt, daß es ihm nicht an Erkenntnisstreben fehlte, und von dessen Früchten legen seine Werke Zeugnis ab.

Die Situation, in die er auf theologischem Gebiete hineinwuchs, war durch das Aufkommen der scholastischen Methode bedingt. Der Begriff der Scholastik ist ja eng mit dem Gedanken an Aristoteles verknüpft. Aber die Zufuhr an Stoff und Gedanken durch die Aristotelesrezeption wäre wirkungslos geblieben, wenn sie nicht schon fruchtbaren Boden vorbereitet gefunden hätte in der dialektischen Strömung des 11. Jahrhunderts. Sie war eine spontane Bewegung des zu sich selbst kommenden mittelalterlichen Geistes, der damit vor allem auf französischem Boden die ersten selbständigen Schritte im rationalen Denken tat. Dieser

88) Vgl. Hüffer, *Der hl. Bernhard von Clairvaux*, Bd. I, Münster 1886, S. 202.

89) *Lib. de lite III*, S. 177, Z. 37 ff., besonders S. 178, Z. 4 ff. u. ö.

90) Vgl. darüber Riezler, *Geschichte Baierns*, Bd. I, 2. Hälfte, 2. Aufl., S. 459 ff.

91) Vgl. Specht, *Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*. Stuttgart 1885, S. 343 ff., besonders S. 348.

erwachende Rationalismus wollte, in jugendlich-optimistischer Überschätzung der noch unerprobten Möglichkeiten des Verstandesgebrauches, auch die geoffenbarten Glaubenssätze, an deren gültiger Wahrheit im allgemeinen nicht gezweifelt wurde⁹²⁾, doch mit den schärferen Mitteln der Dialektik analysieren und neu begründen, so daß sie auch auf dem Turnierplatz der Verstandesfechtkünste durchaus bestehen könnten. Zum Ernste des theologischen Erkenntnisdranges kam zweifellos auch das Überlegenheitsgefühl des Besitzes der neuen Erkenntnismittel und bei vielen, so Peter Abälard, die entsprechende Gelehrteitelkeit hinzu, oft auch verbunden mit den jugendlichen Ungezogenheiten des Rationalismus: Freude an leerlaufendem Scharfsinn, an der Geschicklichkeit dialektischer Diskussion um ihrer fechterischen Eleganz willen. Eine gewisse begriffliche Unlebendigkeit, die die lebendigen Glaubensinhalte durch sezierende Distinktionen und Hineinzwängen in nicht adäquate Formen zu töten schien, mußte der neuen Wissenschaft, die von der ursprünglich theologiefremden, antikisierenden Logik herkam, schon an sich eignen. Mit der gefühlsbetonten Frömmigkeitsbewegung dieser Zeit, deren Vertretern die Glaubensrealitäten gerade wieder lebendigster Besitz geworden waren, war ein Zusammenstoß schon wegen dieses Grundunterschiedes in der Struktur unvermeidlich. Ihre Stellung zur Tradition war verschieden konservativ⁹⁴⁾, aber im allgemeinen setzten sie in ihrer wissenschaftlichen Arbeit die Linie des frühmittelalterlichen Traditionalismus fort. Die theologische Schriftstellerei bis ins 10. Jahrhundert hinein stand, wie die ganze Bildung des Frühmittelalters, unter dem Zeichen einer in rationaler Durchdringung noch unsicheren, mehr stofflichen Aneignung der Überlieferung aus dem christlichen und auch heidnischen Altertum, die ja einer

92) Vgl. z. B. Seeb erg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, S. 156, und F. Overbeck, Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik. Eine kirchenhistorische Vorlesung, aus dem Nachlaß herausgegeben von Bernouilli, 1917, S. 240 ff.

94) Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. IV., S. 438 ff., für Rupert von Deutz; H. v. Schubert, Geschichte des deutschen Glaubens, S. 92, spricht sogar von „offenbar doch auch einer geringeren Gebundenheit eben an jene Autoritäten“ in der deutschen Frömmigkeitsbewegung als in der Frühscholastik, was aber so allgemein nicht zutrifft.

ungleich durchgebildeteren Kulturstufe entstammte⁹⁵⁾). Kirchenväter, Konzilbeschlüsse und Papstdekrete waren unwiderlegliche Autoritäten für die ewigbleibende Wahrheit, die immer von neuem bloß aneinanderreihend ausgeschrieben wurden. Zu Gerhohs Zeit aber verarbeiteten doch viele Theologen diesen überlieferten Stoff unter selbständiger Weiterentwicklung⁹⁶⁾, so daß auch sie wohl mit Vertretern des allerstarrsten Traditionalismus in Konflikt gerieten⁹⁷⁾. Da dem kritischen und konstruierenden Verstand die stärkere Bewußtheit seines Tuns und der Zug zu systematischer Durchdringung des Ganzen eigen ist, konnten diejenigen, die mit ihm die Wahrheit des Dogmas begründen wollten, viel leichter mit den Glaubenssatzungen in Reibung kommen als die, welche die dogmatische Tradition gläubig und mit der mittelalterlichen Ehrfurcht vor der Überlieferung hinnahmen, über sie tatsächlich vielleicht an einzelnen Stellen durch ihr persönliches religiöses Erlebnis auch hinwegwachsen, ohne aber an eine prinzipielle Neubegründung zu denken. Es kam zum Kampf zwischen den wesentlichsten Repräsentanten der beiden Strömungen: Bernhard von Clairvaux und Peter Abälard, in dem Bernhard siegte.

In Deutschland führte vor allem Gerhoh diesen Kampf, allerdings ohne darin so erfolgreich zu sein wie Bernhard. Der Zusammenhang, der zwischen reformpäpstlicher Parteistellung im Kampfe der Zeit und Abneigung gegen die moderne Theologie bestand, war keineswegs wesensnotwendig. So differenzierte sich dieser Zusammenhang stark nach den einzelnen Persönlichkeiten. Im Verlauf des 12. Jahrhunderts und des Lebens Gerhohs kamen sich die Scholastik und das Papsttum

95) Vgl. über die Methode dieser frühmittelalterlichen theologischen Literatur vor allem Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Bd. I, S. 179 ff.

96) Taylor, The Mediaeval Mind, Bd. I, S. 234, schreibt der religiösen Bewegung des 11. Jahrhunderts die Emotionalisierung, Eseelung des kirchenväterlichen Christentums zu. Vgl. auch Seeburg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, S. 119; Harnack, Dogmengeschichte III, S. 340.

97) Vgl. Hauck, Bd. IV, S. 440, über die Beurteilung Ruperts von Deutz durch Anhänger des Alten. Die Ansicht Haucks, S. 465, daß auch Gerhohs Salzburger Gegner noch weiter rechts standen als er und Gerhohs Behauptung, sie seien Dialektiker, wie auch sonst seine Aussagen über Gegner, nicht schwer wiege, ist unbegründet.

immer näher. Der letzte Papst, den er erlebte, Alexander III., der unbeugsame Kämpfer für das päpstliche Recht, war zum mindesten in seiner Methode Schüler Abälards und als Magister Roland Bandinellus Verfasser eines Sentenzenwerkes⁹⁸⁾. Diese Entwicklung entsprach nicht bloß der Notwendigkeit der Anpassung an mächtige Zeitströmungen, sondern dem inneren Zuge zur Verfestigung und Rationalisierung, in dem die sich zum zentralistischen Herrschaftsapparat ausbildende Papstkirche schon seit Mitte des 11. Jahrhunderts begriffen war. Zu ihr gehörte auch auf dem zentralen Herrschaftsgebiet der potestas magisterii ein in abgegrenzten und möglichst eindeutig-stabilen Begriffen zweckhaft durchgebildetes, handliches Dogmeninstrument, wie es eben die dialektisch-scholastische Arbeit ausbilden konnte. Die Doppelstellung der Frömmigkeitsbewegung des 12. Jahrhunderts wird auch hier sichtbar. Gerhoh kämpfte mit Hartnäckigkeit und Leidenschaft gegen die Vertreter der Dialektik: Peter Abälard, Gilbert de la Porrée, Anselm von Laon, Petrus Lombardus und ihre Schüler; in Deutschland war sein Hauptgegner Folmar von Triefenstein, Augustinerchorherr wie Gerhoh selbst. Daneben aber hatte er von vornherein sich gegen den Einfluß der Dialektiker am päpstlichen Hofe und im Kardinalskolleg zu wehren⁹⁹⁾. So scheint er in seiner Angst um die Unversehrtheit des Glaubens päpstlicher zu sein als der Papst. Aber das erklärt sich eben daraus, daß sein Kampf um die Reinheit der Kirche ebenso sehr gegen ihre Verweltlichung durch die Herrschaft des Staates über sie, wie gegen ihre im Gegenschlag sich ausbildende Verweltlichung durch Ergreifung staatlicher Herrschaftskompetenzen und Herrschaftsmittel, also gegen die immer deutlicher sichtbar werdende Machtkirche und deren geistiges Prinzip sich richtete, ohne doch in dieser letzteren Frontstellung radikale Konsequenzen zu ziehen. So war er wohl ein Vertreter strengster asketischer Kirchlichkeit und auch ein

98) Vgl. Gräbmann, a. a. O., Bd. II, S. 224. Über seine Schülerschaft zu Abälard S. 227.

99) Statt Angabe von Quellenstoff verweise ich auf seine schöne und übersichtliche Verarbeitung in der Darstellung der Etappen von Gerhohs theologischem Kampf in Haucks Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. IV, S. 462 ff.

Anhänger päpstlicher Autorität gegen weltliche und staatliche Übergriffe in die Kirche, aber ihm fehlte das Organ für die Erfassung der Möglichkeit und Notwendigkeit der sich anbahnenden Verbindung von Dialektik und Papsttum. Das und nicht mangelnde Wahrheitsliebe¹⁰⁰⁾ ist der tiefere Grund, weswegen er sich die Kurie nur auf seiner Seite denken konnte und halbe Höflichkeitsanerkennungen von Kardinälen schon als Einverständnis bezeichnete.

Auch Gerhoh war Anhänger der neuen Richtung gewesen¹⁰¹⁾ und erlebte also auch hier eine Bekehrung. Hauck nimmt an, daß die Änderung seiner wissenschaftlichen Stellung mit der seines kirchlichen Standpunktes zusammenhang: „... nie von der Lehre und dem Glauben der Kirche d. h. der Päpste abzuweichen, das wurde der theologische Grundsatz des Kirchenpolitikers“¹⁰²⁾. Doch die Kirchenpolitik bedeutete bei ihm nichts Letztes, sondern war größtenteils eine Auswirkung religiösen und ethischen Grunderbens. Von einer zweckhaften Unterordnung aller Angelegenheiten unter kirchliche Interessenpolitik kann bei Gerhoh keine Rede sein. Leider läßt sich nicht feststellen, wer die „magistri in scolis“ waren, die nach Gerhohs Ansicht durch Verlaß auf die Dispensation den Grimm Gottes gering zu achten lehrten, um ihre aufblähende Wissenschaft¹⁰³⁾ zu zeigen: ihre Lehre hatte Gerhoh vor der Aufrüttelung durch den Eremiten vertreten. Gerade diese Art der Charakteristik wendet er auch auf seine scholastischen Gegner an, so daß immerhin vor allem an sie zu denken sein wird, zumal in den Schulen auch juristische Gegenstände behandelt wurden. Damit wäre anzunehmen, daß zuerst in dieser höchst persönlichen, asketisch-religiösen Frage in seine dialektischen Überzeugungen entscheidend Bresche gelegt worden ist und sich der Übergang zu dem autoritären Traditionalismus vollzogen hat. Doch sind Gerhohs Äußerungen zu vag, um hierin volle Sicherheit zu schaffen; seine politische Seite aber hatte der theologische Kampf auch für ihn. Er stellte ihn

100) Wie Hauck, a. a. O., S. 467 u. 468 meint.

101) Migne 193, Sp. 491: „Nam et ego de torrentibus philosophorum aliquando in via bibi, et in fontes eorum curiositatis hydriam misi.“ Ferner Migne 193, Sp. 571 b. 102) Hauck, Bd. IV, S. 457, Anm. 2.

103) Vgl. Lib. de lite III, S. 233 f.

in eine Linie mit dem Kampf gegen die Gültigkeit der Sakramente der schismatischen Anhänger Anaklets II., der ja dogmatisch und politisch zugleich war¹⁰⁴⁾). Der Hauptakzent aber lag für ihn, viel mehr als etwa für Bernhard¹⁰⁵⁾, durchaus bei dem sachlich-theologischen Gehalt der Fragen.

Wenn er von den Ansprüchen „der Lehrer, die in ganz Frankreich die Schulen beherrschen“¹⁰⁶⁾, spricht, wenn er ganze Sätze „aus Frankreich stammender Gelehrter“¹⁰⁷⁾ bekämpft, wenn er an Otto von Freising ablehnend von „scholastischen Übungen“¹⁰⁸⁾ schreibt, so deuten schon diese verallgemeinernden Bezeichnungen sein Bewußtsein an, im prinzipiellen Kampfe gegen eine ganz andersartige Richtung zu stehen. Er gesteht in seinem Brief an Otto, der selbst in Frankreich von den Lehren der Scholastiker berührt worden war¹⁰⁹⁾, über die Dialektiker höflich zu, daß unter ihnen hervorragende Gelehrte seien, überfließend von Strömen der Beredsamkeit und Quellen der Weisheit, die ihre Schüler aus der heiligen Schrift erquickten. Aber diese Schüler hält er bezeichnenderweise „für nicht so begierig nach Weisheit als neugierig nach Wissenschaft“¹¹⁰⁾. Der übliche Bedeutungsunterschied von *sapientia* und *scientia* war im Mittelalter der augustinisch-gregorianische von geistlicher Spekulation und eigentlicher Wissenschaft¹¹¹⁾. Die Ablehnung eines ausgesprochenen Intellektualismus, die sich also als Motiv von Gerhofs Abneigung ergibt, wird noch deutlicher durch die allerdings gebräuchlichen Gegensatzpaare, in die er diese Männer hineinstellt: Manche ihrer Schüler haben unbefriedigt ihnen andere Lehrer vorgezogen, „den Rhetoren die Fischer, den Argumentatoren die

104) Lib. de lite III S. 303, Z. 22: „... intendens ecclesiae utilitatem communem...“ und Z. 27 ff.

105) Vgl. Caspar, Bernhard von Clairvaux, Meister der Politik, Bd. III, S. 187.

106) Lib. de lite III, S. 235, Z. 35. 107) Ebenda S. 284, Z. 24.

108) Vgl. auch Migne 193, Sp. 491; 193, Sp. 566 b, 578 a, 582 a.

109) Über Ottos geistesgeschichtliche Stellung vgl. A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 37. 110) Migne 193, Sp. 491.

111) Vgl. z. B. Augustin, De diversis quaestionibus ad Simplicianum, Lib. II, in der Tertia Veneta Tom. XI, Sp. 453 b: „... haec ita discerni probabiliter solent, ut sapientia pertineat ad intellectum aeternorum, scientia vero ad ea quae sensibus corporis experimur.“ Vgl. auch Enarratio in Ps. 135, Vers 8.

Kinder und die Säuglinge, aus deren Mund Gott sein Lob ertönen lässt“¹¹²). Im Gegensatz zu den verschiedenen Lehren und den Streitigkeiten der Magister verweist er auf die „heilsame und übereinstimmende Lehre der heiligen Väter, die Gott schauen“¹¹³). „Jene unnützen Disputierer aber“, schreibt er in einem Brief an das Kardinalkollegium, „die nur das glauben können oder wollen, was sie mit dem Intellekt und dem Verstande zu begreifen vermögen, gehen nicht davon ab, undisziplinierte Quästionen zu stellen, wenn nicht die apostolische Autorität (d. h. die Kurie) ihnen eine Grenze setzt“¹¹⁴).“

Der christozentrische Zug seiner Religiosität trieb ihn, seine theologische Arbeit auf dem Gebiet der christologischen Streitigkeiten der Zeit anzusetzen; hier und in seiner damit zusammenhängenden Lehre von dem sakramentalen Christus der Eucharistie wird das erlebnismäßige Zentrum seiner Abneigung gegen die Anwendung des „disputandi artificium secundum naturales rationes“¹¹⁵) deutlich sichtbar. Es ist nicht nur traditionalistische Angst vor der Zerstörung des hergebrachten Dogmas, sondern die lebendige Ganzheit und schlichte Einheit eines realen Glaubenserlebnisses fühlt sich durch die logisch-formalen, aus Boethius genommenen, „mathematischen“ Kategorien gefährdet, indem gesagt wird, sie seien schon auf eine wirkliche menschliche Person nicht anwendbar¹¹⁶). In diesem Sinne protestierte Gerhoh gegen die Methode der Dialektiker, die bei ihrem Bemühen, das Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur in Christus in rationalen Subjekts-Prädikatsrelationen in logischen Urteilen faßbar zu machen, von dem gegebenen, konkreten, einmaligen Fall Christi stets abstrahierten, an

112) Migne, a. a. O. u. Cod. Mon. 16012, fol. 100^c, wo Gerhoh den „triumphum per piscatores videlicet ac rusticos confutandi huius mundi philosophos“ feiert.

113) Migne, a. a. O. Ebenso Lib. de lite III, S. 303, Z. 55 u. 42.

114) Migne 193, Sp. 584 b. Über fides und ratio auch Thatche r, S. 46 oben und 67 oben und Migne 193, Sp. 994 b. Über das Problem überhaupt vgl. W. Betzendorfer, Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters. Gotha 1931.

115) Cod. Mon. 16012, fol. 53, anlässlich der Deutung der Einsetzungsworte der Eucharistie.

116) Vgl. die Zitate bei Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt aus. Wien 1869, Bd. II, S. 399, 419. (Thatche r, S. 65 unten, 66 oben.)

Stelle der Frage von Gott und Mensch in Christus die gattungsbegrifflich-allgemeine nach der möglichen Verbindung von Gott und Mensch überhaupt setzten und dann versuchten, diese abstrakten Allgemeinvorstellungen durch Begriffe wie *natura*, *essentia*, *substantia* zu definieren und in logischen Verhältnissen wie Akzidenz, Concomitanz usw. in Beziehung zu setzen¹¹⁷⁾. Hier ist nicht eine eingehende Erörterung der sachlichen Positionen der beiden Parteien und des Verlaufes des Kampfes zu geben¹¹⁸⁾. Die persönliche Grundlage der theologischen Stellungnahme Gerhofs und die allgemeinste Form seiner Denkweise aber wird deutlich, wenn er den von den Dialektikern gewonnenen Ergebnissen gegenüber einfach betont: Es handelt sich hier nicht absolut um Gott und Mensch ohne Bezug auf irgendeine Person, sondern um den ganz bestimmten Christus, den der Vater geweiht und in die Welt gesandt hat; wenn er auf dessen historisch-einmalige Erlösungstat hinweist: Dieser Herr und Gott der Glorie ist gekreuzigt, der Sohn Gottes ist Fleisch geworden, er hat gelitten unter Pontius Pilatus; und wenn er dann behauptet: Diese Inhalte sind von diesem konkreten Christus, der zugleich Gott und Mensch ist, ebenso natürlich zu prädizieren wie von Paulus das Sterben, weil eben damit nicht behauptet wird, die Menschheit oder die Gottheit prinzipiell sei damit gestorben¹¹⁹⁾. Die reale Person des Erlösers, dessen Werk er erlebt hat, setzt er als Subjekt ins Urteil ein und glaubt, daß ihm einfach seinem Wesen gemäß das Prädikat Gott zukomme, wie es die Evangelisten, die Apostel und die Propheten lehrten, und er hält keine logische Figur für nötig, um auseinanderzusetzen, was ganz klar ist, wie sie (die Dialektiker) es mit dem Tropus der Concomitanz, dem Tropus der Akzidenz oder einer Art der Teilhabe sagen. Und er fügt ausdrücklich hinzu: „Soviel man

117) Vgl. Bach, a. a. O., Bd. II, S. 395, Anm. 8.

118) Das geschieht am eingehendsten bei Bach, a. a. O., Bd. II, S. 390—447; 474—582. Über seine Eucharistielehre s. Bach, Bd. I, S. 423—442. Neben der äußerst stoffreichen, aber wenig artikulierten Darstellung Bachs sind die Abschnitte in Seeb erg's Dogmengeschichte Bd. III, S. 250 ff. und Hauck's Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. IV, S. 458 ff., sowie die Spezialdarstellung von Baltzer, Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im 11. und 12. Jahrhundert, Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, Bd. II, Heft 1, 1898, bes. heranzuziehen.

119) Vgl. Bach, Bd. II, S. 396.

nämlich bei der Stützung unseres Glaubens an Tropen hinzufügt, so viel nimmt man der Einfachheit und eigentlichen Wahrheit des Urteils¹²⁰⁾.“ Den Schülern Abälards wirft er vor, daß Gott nach ihrer Behauptung nicht mehr vollkommen einfach sei.

Der alte philosophische und asketische Begriff der simplicitas zeigt sich in solchen Bemerkungen von positivem Lebensgehalt erfüllt. Es handelt sich nicht bloß negativ um Abwehr gegenüber dem zerstreuenden Wissen und den zerlegenden Begriffen der von curiositas geleiteten Wissenschaft, sondern positiv um die adäquate Erfassung und Wahrung eines sinngebenden, einfachen und ungebrochenen Glaubenserlebnisses. Diese Erlösungserfahrung eben, für die Christus ebensosehr in seiner Funktion der menschlichen Leidensfähigkeit wie der nur von Gott selbst erfüllbaren Satisfaktion von vitaler Bedeutung war, äußerte sich in jener engen Verklammerung von Gott und Mensch, die seine Christologie fast zum Monophysitismus führte und sich zuweilen in etwas groben und logisch unzulässigen Konsequenzen ausspricht. Man hat betont, daß Gerhohs und seines Bruders Arno gleichgerichtete Christologie wegen ihrer Begriffsunfertigkeit dogmengeschichtlich nicht weiter gewirkt hätte¹²¹⁾. Die beiden Theologen gehören in der Tat trotz ihrer Anknüpfung an Hilarius von Poitiers und an die im Original ihnen nicht bekannte Christologie Kyrills von Alexandrien weniger in den Entwicklungszusammenhang der dogmatischen Begrifflichkeit als in die Geschichte der Frömmigkeit hinein, deren Rechte sie mit nimmermüdem Kampfmut wahrzunehmen suchten. Auch unter den Christologen, die von der neuen Religiosität bestimmt waren¹²²⁾, hebt sich ihre Auffassung inhaltlich wie begrifflich als besonders massiv heraus. Die Theologengruppe, zu der Gerhoh gehörte, hat man mit der französischen Schule von Chartres und anderen als Platoniker zusammengeordnet¹²³⁾, aber der Unterschied ist doch beträchtlich. Und mag Rupert

120) Vgl. Bach, Bd. II, S. 467, Anm. 13.

121) Vgl. Baltzer, a. a. O., S. 74.

122) Vgl. dazu besonders Baltzers klare und anschauliche Darstellung, in der dieser emotionale Hintergrund der Dogmen am besten in die Darstellung verwoben ist.

123) Vgl. den Aufsatz von R. Rocholl, Platonismus im deutschen Mittelalter. Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 24, S. 1 ff.

von Deutz mit den alexandrinischen Vätern die Erlösung mehr als notwendige Wiederherstellung des Kosmos zur harmonischen Ganzheit denn als Rettung des erbsündigen Menschen auffassen, so steht bei Gerhoh doch trotz einiger neuplatonisierender Anklänge ein höchst realistisches Sündenerlebnis im Mittelpunkt seiner Religiosität. Arno weist selbst mit einem gewissen Trotz darauf hin, daß es sich um Verarbeitung der in der „laicalitas“¹²⁴⁾ gangbaren Glaubensanschauungen handle, für die die nicht weiter differenzierte und abgewogene Auffassung von dem gekreuzigten Gottessohn damals auch sonst bezeugt ist¹²⁵⁾). Damit wird der demokratische Einschlag, der der Reformbewegung in ihrer Stützung auf die breiten Laienmassen gegenüber der verweltlichten Bischofsaristokratie eigen war, auch auf dogmatischem Gebiete sichtbar. Vor allem aber lenkt sich der Blick auf den landschaftlichen und volklichen Boden, auf dem die Reichersberger Kämpfer ihren Streit führten. Die besondere bäuerliche Gemeinschaftsgebundenheit und kräftige Volkstümlichkeit, die für die Gesamtkultur des bayerischen Stammes bis in seine gesellschaftlichen und kulturellen Spitzen hinein charakteristisch war und ist¹²⁶⁾), schlägt auch bei diesen weltlosgelösten Asketen durch und gibt ihrer Gestalt ihr eigen-tümliches Gepräge. Die simplicitas und rusticitas, die sie predigen, gewinnt von diesem Hintergrund aus ihre besondere Tönung; die Bedeutung der Ursprünglichkeit schwingt mit. Die magische Primitivität, wie sie in der bäuerlichen Umgebung, der Gerhoh entstammte, noch heute weitgehend das Verhältnis zu den übergeordneten Mächten bestimmt, ist auch bei ihm kräftig zu spüren. Er lehnte in augustinisch-asketischem Haß gegen das Theater mit dem seit den Kirchenvätern üblichen Argument der unnützen Unwahrheit der künstlerischen Phantasieerzeugnisse¹²⁷⁾ sogar die im Dienst der Kirche stehenden und im schau-

124) Arno, *Apologeticus contra Folmarum*, ed. C. Weichert, 1888, S. 129.

125) Vgl. Seeb erg, a. a. O., Bd. III, 2. u. 3. Aufl., S. 252; besonders aber Hauck, Bd. IV, S. 460.

126) Vgl. dazu J. Nadel, *Das geistige Eigenleben der deutschen Stämme*. In: *Volk und Reich der Deutschen*, I. Bd., Berlin 1929, S. 52.

127) Lib. de lite, Bd. III, S. 437, Z. 29.

spielfreudigen Bayern besonders blühenden Mysterienspiele ab. Daß in ihnen Männer sich ganz in Frauen verwandeln, als wenn sie sich schämen. Männer zu sein, daß sich Kleriker zu Rittern, Menschen in Dämonenfratzen umbilden, darin sieht er nicht bloß falschen, sondern wirklichen Wahn¹²⁹⁾). Unter der Hand schiebt sich ihm jetzt jenes alte magisch-dämonistische Denkmotiv des an die Wand gemalten Teufels, der Wirklichsetzung durch Name oder Bild, in die Argumentation ein, und das Spiel, das er sonst wegen seines Charakters bloßer Vortäuschung tadeln, verabscheut er jetzt, weil er es in die Wirklichkeit umschlagen sieht: „Was ist also Wunderbares dabei, wenn jene den Antichrist oder Herodes, den sie in ihren Aufführungen spielen, nicht, wie es wohl eigentlich ihre Absicht ist, im Spiele vorgaukeln, sondern in voller Wahrheit vorstellen, zumal ihre Lebensweise von dem leichtfertigen Wandel des Antichrists nicht weit entfernt ist?“¹³⁰⁾

Wie er hier in die asketisch-moralischen Überlegungen ein Rudiment aus primitiverer Schicht eindringen läßt, so durchbricht er auch aus der Geschlossenheit seines bäuerlich-konkreten Glaubens und Denkens heraus die Gespinste der intellektuell-wendigen, mit spätantiken Mitteln arbeitenden Denkformen der Frühscholastik. Es ist bezeichnend, daß seine Christologie zwar in der Entwicklung der Dogmenbegriffsgeschichte nicht fortwirkte, daß später aber Luthers christologische Formeln — natürlich ohne unmittelbare Beeinflussung — lebhaft an sie erinnern. Auch bei Luther ist es nach Reinhold Seeberg das unmittelbare Bedürfnis, das Göttliche konkret zu fühlen und zu schauen, das zu der

129) Lib. de lite, Bd. III, S. 316, Z. 1 ff.

130) Lib. de lite, Bd. III, S. 315, Z. 34: „quid ergo mirum, si et isti nunc Antidchristum et vel Herodem in suis ludis simulant eosdem non, ut eis intentioni est, ludicro mentiuntur, sed in veritate exhibent, utpote quorum vita ab Antidristi laxa conversatione non longe abest?“ Über Gerhoh und die Theaterspiele vgl. Sturmhoefel, Der geschichtliche Inhalt von Gerhohs von Reichersberg erstem Buche über die Erforschung des Antichrists. Programm der Thomasschule. Leipzig 1887, S. 9 ff., der darüber ausführlich handelt und auch darauf aufmerksam macht, daß mit dem bei Gerhoh erwähnten Antichristspiel nicht der bekannte Tegernseer „Ludus de Antichristo“ gemeint sein kann. Auf diese literarhistorischen Fragen ist hier nicht einzugehen.

Theorie der physischen Einheit von Gott und Mensch in Christus getrieben hat¹³¹⁾). In diesem sprengenden Ungenügen des Glaubens am dogmatischen Begriff, das bei Luther nur unendlich viel stärker und bewußter lebendig ist, sieht Gerhoh diejenigen, welche, „gelehrt in den weltlichen Wissenschaften, von jener Weisheit aus, die irdisch, geschöpflich, teuflisch ist, zur Erörterung der himmlischen Dinge übergehen“, als „Jünger des Antichrists“ an¹³²⁾.

III.

In einer ähnlichen Lage wie die Theologie befand sich in Gerhohs Zeitalter das Wissen vom kirchlichen Recht, das Gerhoh als Kirchenpolitiker ainging; der innere Zusammenhang der neu entstehenden kanonischen Rechtswissenschaft von bewußt juristischem Charakter, die sich mit Gratians Dekret als eigenes Fach aus der Theologie heraushob, mit der organisatorischen Ausbildung des päpstlichen Herrschaftssystems ist unmittelbarer greifbar als dessen Beziehung zur scholastischen Geistesbewegung, mit der die neue Jurisprudenz übrigens durch gegenseitiges Geben und Nehmen verbunden war. Gerhoh stand auch dieser Bewegung, die sich allerdings in Italien vollzog und erst in die Mitte seiner schriftstellerischen Tätigkeit fiel¹³³⁾, fern. Bei ihm findet sich kein Zeichen einer Benutzung Gratians¹³⁴⁾. Die Quellen seiner Rechtskenntnisse waren die gebräuchlichen Sammlungen des kanonischen Rechts, darunter die pseudoisidorischen Fälschungen mit ihrem Zubehör, den Capitula Angelramni und der Dekretaliensammlung des Benedictus Levita, und aus der Zeit des Investiturstreites Deusdedits Kanonensamm-

131) Vgl. Seeb erg, a. a. O., Bd. IV, 1. Abtl., 2. u. 3. Aufl., S. 383.

132) Migne 194, Sp. 342 b.

133) Gratians Dekret wurde wahrscheinlich bald nach 1140 verfaßt. Vgl. Stutz, Gratian und die Eigenkirchen. Zeitschrift der Savigny-stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonist. Abtl. Bd. I, S. 2.

134) Wo Sackur in der Monumentausgabe auf Gratianstellen hinweist, handelt es sich nicht um Benutzung Gratians durch Gerhoh, die ja für die Stellen aus den vor 1140 geschriebenen Werken (Lib. de lite III, S. 162, 199, 221, 224, 226, 231) überhaupt ausgeschlossen ist, sondern um eine Benutzung Gratians als unpersönlicher Quellsammlung durch den Herausgeber.

lung¹³⁵⁾). Die ganze Entwicklung, aus der auch die neue Kanonistik, wenn nicht erwuchs, so doch zum mindesten ihre stärkste Nahrung zog, nämlich die Entwicklung der Kirche hin zu Alexander III., Innonenz III. und den großen Juristenpäpsten des 13. Jahrhunderts, die immer stärkere Betonung des Charakters der Kirche als politischer Macht, als Rechtsanstalt und als rationalen Verwaltungsmechanismus beobachtete Gerhoh als Mann der religiösen Innerlichkeit, wie auch Bernhard und andere seiner Zeitgenossen, mit Schmerz. Aber sein Kampf scheint sich nur gegen die politischen Auswirkungen und Auswüchse dieses Geistes, wie etwa die Appellationstaktik der Kurie, gerichtet zu haben, nicht gegen seine wissenschaftliche Ausprägung in der kanonistischen Disziplin.

Klarer ist seine Stellung zum römischen Recht. Dessen Fortleben hatte, zum mindesten in einer verderbten Praxis, ja in Italien nie ganz aufgehört¹³⁶⁾; am Beginn des 12. Jahrhunderts war es ebenfalls in Bologna durch Irnerius und die Glossatoren wenigstens wissenschaftlich mächtig neu belebt worden, ohne daß zunächst eine unmittelbare politische Notwendigkeit mitwirkte¹³⁷⁾. Diese neue Rechtswissenschaft wirklich großen Stils beeinflußte auch die etwas später beginnende neue Epoche der Kanonistik¹³⁸⁾. Stärker aber noch wirkte sie nach der anderen Seite in die Praxis hinein: auf das Imperium, das sich mit Konrad III. und besonders Friedrich Barbarossa seiner nie ganz vergessenen antik-universalistischen Tradition wieder stärker bewußt wurde¹³⁹⁾.

135) Vgl. auch die Angaben bei E. Perels, *Die Briefe Papst Nikolaus' I.*, 2. Teil. Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 39, S. 153 f.

136) Vgl. W. Goetz, *Das Wiederaufleben des römischen Rechts im 12. Jahrhundert*. Archiv für Kulturgeschichte, Bd. X, S. 27.

137) Vgl. Goetz, a. a. O., S. 28, wo weitere Literatur angeführt wird.

138) Gratian kannte den justinian. Kodex genau, vgl. v. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts*, Bd. I, S. 103, auch S. 62; Goetz, a. a. O., S. 38. Die Glossatoren nach Gratian waren sich des Zusammenhangs mit dem römischen Rechte durchaus bewußt; vgl. v. Schulte, a. a. O., S. 104, bes. Anm. 2.

139) Vgl. Pomtow, *Über den Einfluß der altrömischen Vorstellungen vom Staat auf die Politik Friedrichs I. und die Anschauungen seiner Zeit*. Diss. Halle 1885, S. 2 f.

Wegen des Einflusses auf die kirchliche Rechtsentwicklung und später auch auf die große Politik nahm Gerhoh zu der neuen Bewegung energisch Stellung. Wo er das römische Recht kennen lernte, ob schon im Rhetorikunterricht¹⁴⁰⁾, ob später auf seinen Italienreisen, deren erste er schon 1123 mit Bischof Hermann von Augsburg unternahm, ist nicht festzustellen. Durch den Streit mit dem Kaplan Barbarossas jedenfalls, mit dem er 1164 bei einem Aufenthalt in Begleitung seines Erzbischofs am kaiserlichen Hofe in Pavia disputierte, wobei der Kaplan die kaiserliche, römisch-rechtliche Theorie über das Majestätsverbrechen vertrat, Gerhoh dagegen mit kirchenrechtlichen Argumenten arbeitete¹⁴¹⁾), — durch diesen Zusammenstoß mit dem politischen Geist des justinianischen Rechtes wurde ihm dieses nicht erst nahe gebracht. Die Scheidung zwischen *res publica* und *res privata* des Königs in seinem ersten Werke „*De aedificio Dei*“¹⁴²⁾ mag inhaltlich nur das allgemeine staatliche Bewußtsein des deutschen Mittelalters wiedergeben¹⁴³⁾; in der Schärfe ihrer Prägung ist sie römisch-rechtlich bedingt. Der große Kommentar zum 64. Psalm, den Gerhoh nach dem Unheil des 2. Kreuzzuges als Reformschrift über den verderbten Zustand der Kirche an Papst Eugen III. sandte, zeigt dann sicher, daß er auch das römische Recht in den Gesichtskreis seiner Betrachtungen gezogen hatte, auf jeden Fall aber seine Vertreter, die Legisten. Mit der Klage über die *causidici* und *legistae* oder Sophisten oder Dialektiker oder vielmehr Häretiker mit sophistischem Redeschwall und über ihren Kampf gegen das göttliche Gesetz und das wahrhaft levitische Priestertum nahm er ein Motiv auf¹⁴⁴⁾), das von den Zeitgenossen vielfach abgewandelt wird¹⁴⁵⁾.

140) Über die Verbindung von Rhetorik und Rechtsstudium auch in Deutschland vgl. Specht, a. a. O., S. 120 ff.

141) Lib. de lite III, S. 404, Z. 15 ff.

142) Lib. de lite III, S. 153 f.

143) Wie G. v. Below, *Der deutsche Staat des Mittelalters*, S. 150, Anm. 3, und Keutgen, *Der deutsche Staat des Mittelalters*, S. 10, anzunehmen geneigt sind.

144) Lib. de lite III, S. 481, Z. 31.

145) Vgl. z. B. A. Koperska, *Die Stellung der religiösen Orden zu den Profanwissenschaften im 12. und 13. Jahrhundert*. Freiburg (Schweiz) 1914, S. 11. Kirchliche Verbote des Studiums und erwerbsmäßigen Betriebs der Jurisprudenz seit 1131 (Koperska, S. 51).

In Italien und Frankreich existierte schon seit dem 11. Jahrhundert dieser Typ spitzfindiger und durch ihre dialektische Zungenfertigkeit gefährlicher zugleich Rechts- und Philosophiekundiger vom Schlage Anselms des Peripatetikers¹⁴⁶⁾, und auch Deutschland wird wohl von ihnen nicht verschont geblieben sein. Von dieser Verurteilung der Auswüchse des juristischen Betriebs durch Gerhoh ist nicht ohne weiteres auf sein Verhältnis zum römischen Recht selbst zu schließen. Mit Mißtrauen zwar stand er dem Gesetze des Justinian und des Theodosius gegenüber, aber nur dort sei es in der Kirche zu mißbilligen, wo es von den göttlichen Gesetzen abweide¹⁴⁷⁾. Abgesehen von den in der Barbarossazeit zutage tretenden politischen Gefahren des römischen Rechts als Werkzeug der kaiserlichen Partei gegen die Kirche, die 1156, in den Anfangsjahren Barbarossas, noch nicht so sichtbar wurden, lagen die Motive für Gerhohs Mißtrauen in dem weltlichen Charakter des römischen Rechts und zweifellos auch in seiner wissenschaftlich-rationalen komplizierten Ausbildung, die ihm von seiner Wiederauferstehung durch die Wissenschaft her noch ganz besonders anhaftete. Gerhoh stellte es der *lex Dei*, nach der im Hause Jakob besser geurteilt würde, gegenüber. Und wie er zur Spitzfindigkeit der Dialektiker die Einfachheit der Apostel in Kontrast setzte, so sah er jetzt den Schmuck des Hauses Jakob in der „*simplex narratio*“ und dem „*sincerum iudicium*“ nach den Gewohnheiten der alten römischen Päpste. Man hört das Gefühl des deutschen Mittelalters für das gute und alte Recht in solchen Worten ehrlicher, sittlicher Besorgnis ebenso mitschwingen, wie die altkirchliche Anschauung von der *vetustas* der göttlich inspirierten unveränderlichen Rechtssatzungen der Kirche; und der späteren Einstellung mancher deutscher Kreise gegen die Rezeption des römischen Rechts in Deutschland scheint Gerhohs Motivierung seines Widerwillens zu entsprechen, wenn er einmal die künstliche Tüftelei der Legisten bei ihrer Behandlung von Rechtsfällen tadelnd durch die Erzählung eines Vorfalls am päpstlichen Hofe charakterisiert, wo weder die Legisten selbst

146) Vgl. Endres, Studien zur Geschichte der Frühscholastik. Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Bd. 26, S. 85 ff.

147) Lib. de lite, Bd. III, S. 301, Z. 40 ff.

noch die Kardinäle die verwirrten Fälle nachher wieder lösen konnten¹⁴⁸⁾). Zu einer völligen Ausschaltung des römischen Rechts und der Legisten aus dem kirchlichen Gerichtsverfahren aber kam er nicht; die Legisten sollten nur vorbereitende Funktionen haben und der geistliche Richter dann den Urteilsspruch fällen¹⁴⁹⁾). Seine Stellungnahme, die das Zugeständnis der Möglichkeit eines subsidiären Gebrauchs des römischen Rechts also enthält, scheint, nur speziell auf das römische Recht angewandt, der gratianischen Theorie zu entsprechen, der die weltlichen Gesetze „der Annahme und Beachtung würdig“ erschienen, wenn sie dem kirchlichen Rechte nicht widerstreben¹⁵⁰⁾, eine Ansicht, die von späteren Dekretisten auch ausdrücklich auf das römische Recht angewandt wurde¹⁵¹⁾). Aber die Übereinstimmung in den Endansichten lässt die Verschiedenheit der Motivierung nur noch deutlicher hervortreten. Für die Kanonisten handelt es sich um die juristisch-politische Frage der Suprematie des kirchlichen Rechts über das weltliche, der Möglichkeit der Brechung ent-

148) Lib. de lite III, S. 302, Z. 40. G. v. Below, Die Ursachen der Rezeption des römischen Rechts in Deutschland, der die Ansicht von der geschlossenen Abneigung des deutschen Volkes gegen das römische Recht als solches widerlegt, bringt doch S. 76 ein Beispiel, das Gerhohs Stimmung gegen die juristische Spitzfindigkeit entspricht. Überhaupt scheint mir von Belows Interpretation der Äußerungen deren Motive zuweilen etwas zu rational zu vereinfachen und doch auch mitwirkende gefühlsmäßige Stimmungen nicht genug herauszuheben.

149) Der direkte Einfluss des römischen Rechts schon in der Mitte des 12. Jahrhunderts, also bald nach Beginn der wissenschaftlichen Wiedergeburt, auf die praktische Gerichtsbarkeit der päpstlichen Kurie steht durch diese Ausführungen Gerhohs, wie auch durch die Klagen Bernhards über den Gebrauch der Gesetze Justiniens an der Kurie, fest, auch wenn beide als Schwarzseher ihn etwas zu stark einschätzen mögen. Das römische Recht wirkte, ganz abgesehen von den alten, stets vorhandenen römisch-rechtlichen Bestandteilen des kirchlichen Rechts (v. Schulte, S. 34 u. 96) und auch abgesehen von der Beeinflussung der neuen Bologneser kanonistischen Wissenschaft durch die legistische Disziplin, auch unmittelbar auf die Praxis der päpstlichen Rechtsprechung schon unter Papst Eugen III. Die Feststellung Fickers, Untersuchungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, Bd. III, S. 308 und Goetz', a. a. O., S. 29, der ihm folgt, entsprechen also, mindestens soweit sie auch für die Kurie gelten sollen, nicht den Tatsachen. Denn an der Richtigkeit von Gerhohs Bericht ist, zumal bei der Übereinstimmung mit Bernhard, nicht zu zweifeln, da er ja gerade unter Eugen III., seinem Lieblingspapste, zu der Kurie die besten Beziehungen hatte und öfter am päpstlichen Hof selbst weilte.

150) Schulte, a. a. O., S. 93.

151) Schulte, a. a. O., S. 97, Anm.

gegenstehenden weltlichen Rechts durch kirchliche Normen in Fällen, die die Kirche berührten. Von diesem Standpunkt aus konnte das Papsttum von Alexander III. an sich zu dem römischen Recht seit seiner Auffrischung in Theorie und Praxis sogar feindlicher stellen als früher und 1219 das legistische Studium den Priestern verbieten¹⁵²⁾). Gerhoh dagegen war es vor allem um die Bewahrung der Reinheit des von Gott gegebenen, alten, schlichten Rechts gegenüber dem weltlichen, gelehrt-spezifidigen Rechte der Legisten zu tun, dem er nur mit merkbarem Widerwillen geringe zeitbedingte Konzessionen machte. Die Kanonisten betrachteten das Recht als Funktion der Kirche als politisch-gesellschaftlichen Körpers, Gerhoh vom religiös-spirituellen Standpunkt aus als Mittel zur Wahrung der göttlichen Gerechtigkeit in der Glaubensgemeinschaft des *domus Jakob*, wenn er diese auch nicht rein spirituell, sondern auch in ihren irdisch-politischen Notwendigkeiten auffaßte¹⁵³⁾.

IV.

Gerhohs Haltung in Theologie und Rechtswissenschaft ist von einem Unterton des asketischen Mißtrauens gegen die weltliche, von Gott und dem Jenseits ablenkende Wissenschaft überhaupt getragen. Die Dialektik war Profanwissenschaft. Die Bedeutung der dialektischen Bewegung in der Theologie lag darin, daß dieser früher von der Theologie getrennte und sich infolgedessen

152) Vgl. C. H. Haskins, *The renaissance of the twelfth century*. Cambridge 1927, S. 217.

153) Die Ähnlichkeit der Argumentation, der Bezeichnungen der Gegner und der Stimmung in dem Kampfe gegen Dialektiker und Legisten legt die gemeinsame Motivation der Verteidigung einer schlicht glaubensmäßigen Haltung gegen rationale Komplizierung und Versteifung in beiden Fällen nahe. Für Gerhoh und seine Ge-sinnungsgenossen trifft also m. E. die Konstruktion, die R. Sohm in seinem Werk über „Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians“ und kürzer in seinem „Kirchenrecht“, Bd. II, S. 65 ff., von dem geistigen Gehalt des altkatholischen Kirchenrechts gegeben hat, durchaus zu. Nur ist diese Auffassung nicht allgemeinkirchlich und auch von vornherein mit genuin juristischen Elementen durchsetzt gewesen; kraft geistiger Verwandtschaft hat Sohm die Haltung der Spiritualisten, die er selbst radikal verkörperte, in ihren Grundzügen richtig getroffen, aber vereinfacht und auf einen viel zu weiten Geltungsbereich angewandt. Mit diesen Einschränkungen ist ein tiefer idealtypischer Wahrheitsgehalt seiner Schilderung durchaus vorhanden.

mit ihr vertragende weltliche Bildungskomplex teilweise mit der Theologie verschmolzen wurde. Wer die weltliche Wissenschaft überhaupt ablehnte, mußte ihre Übertragung auf die Theologie vollends aufs schärfste bekämpfen. So konnte die asketische Negierung der Werte der Welt in allen ihren Ausgestaltungen das Grundmotiv des Kampfes gegen die Dialektiker bilden. Aber selbst Männer wie Otloh von St. Emmeram, Petrus Damiani, Manegold von Lautenbach, die die beginnende dialektische Bewegung bekämpften, kamen bei allem Mißtrauen zu keinem völligen und ständigen Verdikt gegen Profanwissenschaft als solche¹⁵⁴⁾). Auch auf diesem Lebensgebiete zeigt es sich, daß nicht Dualismus das eigentliche Formprinzip der mittelalterlichen Weltanschauung ist, sondern eine gradualistische Einordnung der Dinge und Werte der Welt in einen strengen, auf das Jenseits und damit die Sakramentskirche hin gefügten geistigen Zusammenhang, innerhalb dessen sie zu relativer Anerkennung kamen¹⁵⁵⁾). Diese war allerdings bei Männern des strengsten mönchischen Rigorismus oft von dualistischer gänzlicher Negation nicht weit entfernt.

Manche wissenschaftsfeindlichen Aussprüche, besonders wenn sie in der beliebten Antithese von der menschlichen zur höheren geoffenbarten göttlichen Weisheit auftreten, mögen rhetorisch-floskelhaft sein. Aber auch wenn man noch gradualistische Möglichkeit der verschiedenen Bewertung für die verschiedenen Lebensformen innerhalb der Kirche in Betracht zieht, so zeigt doch im allgemeinen die uneinheitliche, von Widersprüchen fast nie ganz freie Haltung den niemals völlig ausgeglichenen Widerstreit in der Seele dieser Asketen. Auch Gerhoh zeigt diese Spannung.

154) Vgl. Grabmann, Scholastische Methode, Bd. I, S. 250—254.

155) Auf diese Struktur der mittelalterlichen Weltanschauung hat vor allem Treutsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, hingewiesen. Dazu die ergänzenden und revidierenden Ausführungen von A. v. Martin, Die mittelalterliche Weltanschauung. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. 3, 1925, S. 485 ff., und der Aufsatz von Günther Müller: Gradualismus. Eine Vorstudie zur altdeutschen Literaturgeschichte. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. 2, 1924, der diese Gedanken für die Literaturgeschichte fruchtbar macht.

Seine Grundhaltung allerdings ist deutlich. Für die Erforschung der Sachverhalte, die sich nach der Ordnung der Natur bewegen, hielt er die „Kunst, nach der natürlichen Vernunft zu disputieren“, für nützlich¹⁵⁶⁾). In Aufnahme eines oft ausgesprochenen Gedankens erkannte er die sieben freien Künste sogar in der heiligen Schrift als Begleiterinnen der göttlichen Weisheit wieder; er meinte, alle rhetorischen Farben in ihr finden zu können¹⁵⁷⁾). Im allgemeinen aber fehlt auch bei ihm nicht ein Motiv, das für die Problematik der Wissenschaft im ganzen Mittelalter wichtig ist: die Scheu vor der antik-heidnischen Herkunft dieser Wissenschaft. Antiker Gehalt lebte allerdings in den für den Schulgebrauch zubereiteten Büchern der *artes liberales* nur sehr verdünnt fort¹⁵⁸⁾), aber doch genügend, um asketischen Eiferern Grund zum Anstoß zu geben¹⁵⁹⁾). Die beiden Strömungen innerhalb des Christentums, die frühchristliche der unbedingten Verneinung der heidnischen Wissenschaft und die vor allem von der alexandrinischen Schule mit Clemens und dann Origenes an der Spitze inaugurierte der Verbindung von christlichem Glauben und griechischer Philosophie, traten ja niemals ganz unvermischt auf, zumal die zweite bei der Wesensverschiedenheit der beiden Komponenten, die sie in Einklang bringen wollte, nicht in sich geschlossen war. Ihre Existenzberechtigung zog die zweite Richtung aus dem zu der Zeit ihres Entstehens vor allem in der Stoa vertretenen Gedanken von der göttlichen Herkunft aller Vernunft und daher auch der heid-

156) Cod. Mon. 16012, fol. 53: „Est enim disputandi artificium secundum naturales rationes adinventum in his rebus ad indigandam veritatem in naturalibus utile quae moventur secundum ordinem naturae.“

157) Migne, Bd. 193, Sp. 712. Ähnlich schon bei Isidor von Sevilla, Orig. II, 23, zitiert bei Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig 1861, Bd. II, S. 10, Anm. 24. Ganz ähnlich, aber ausführlicher als Gerhoh, Rupert von Deutz: *De trinitate et operibus eius*, Migne 167, Sp. 1764. Den Syllogismus fand auch Honorius Augustodunensis in der Heiligen Schrift, s. Endres, Honorius Augustodunensis, S. 94.

158) Vgl. Ed. Norden, Geschichte der antiken Kunstprosa, Bd. II, S. 688.

159) Vgl. dazu Endres, Historisches Jahrbuch 1906, S. 27, über die Cluniazenser und ihre großen Abte und die Bewegung von Einsiedeln; derselbe, Petrus Damiani, S. 12 u. 34; derselbe über Manegold v. Lautenbach, Historisch-politische Blätter für das kathol. Deutschland, Bd. 127, S. 395 ff.

nischen Vernunftwissenschaft. Gerhoh machte sich ihn theoretisch zu eigen, wenn er heidnische und christliche Philosophie von demselben wahren Licht stammen läßt, das jeden Menschen erleuchtet. Auch bei ihm finden sich¹⁶⁰⁾ die beiden berühmten Allegorien, mit denen schon die Väter die Benutzung der antiken Profanliteratur motiviert hatten, nämlich die von Origenes stammende Auslegung der den Ägyptern entführten silbernen und goldenen Geräte, die zum Bau des Hauses Gottes dienten (Exod. 11, 2), als heidnischer Profanwissenschaften¹⁶¹⁾, und die gleiche Deutung einer Gefangenen, die durch Abschneiden des Haares und Beschneiden der Nägel eine israelitische Gattin werden konnte (Deut. 11, 12)¹⁶²⁾. Aber den charakteristischen Unterschied der antiken zu den christlichen Philosophen sah er darin, daß jene sich mit der Gründung der Welt am Anfang der Zeit beschäftigten, diese aber mit der Erlösung, als die Zeit erfüllt war. Die weltlichen Philosophen nämlich wenden dem Licht den Rücken zu und sehen es nicht, aber durch das Licht sehen sie die Werke der Schöpfung gemeinsam mit den Christen oder sogar schärfer als viele gute Christen; die christlichen Philosophen aber reinigen das Auge ihres Herzens, damit sie das ewige Licht selbst sehen¹⁶³⁾. Dabei hatte er allerdings vorher die Berechtigung der heidnischen Philosophen, „die physische Artung der Sonne und des Mondes und der weltlichen Kreatur zu erforschen“, anerkannt. Aber die typische Geringerwertung solcher Erkenntnis wird doch deutlich. Er traf darin mit Bernhard zusammen, dem auch die Wissenschaft eine Gabe Gottes war, und der es doch den heidnischen Philosophen zum Vorwurf machte, daß sie bei der Erkenntnis der geschöpflichen Dinge stehen geblieben seien¹⁶⁴⁾. Die Beschäftigung der natürlichen Wissenschaft mit dem Zustande des maior und des minor mun-

160) Migne 194, Sp. 529 f.; Scheibeler S. 225.

161) Vgl. Norden, a. a. O., Bd. II, S. 675 ff.

162) Besonders durch das Vorkommen bei Hieronymus im Mittelalter wirkungsvoll; vgl. Koperska, a. a. O., S. 19.

163) Diese Stelle aus dem ungedruckten III. Teil des Psalmenkommentars Cod. Mon. 16012 ist zitiert bei Bach, Dogmengeschichte, Bd. II, S. 479, Ann. 15 b.

164) Koperska, a. a. O., S. 63. Ähnlich Gerhoh, Migne 194, Sp. 466 d.

dus, „den die Griechen microcosmus nennen“, nämlich die subtile Erforschung des Laufs der Gestirne und der Natur der vier Elemente sowie der vier Kardinaltugenden ist für Gerhoh voller Lügen, da die vier Tugenden ja erst durch den Glauben an Gott und Christus wahrhaft ermöglicht werden¹⁶⁵⁾. In Anlehnung an Worte Augustins stellt er den Epikuräern, die das Vergnügen des Körpers für das höchste Gut erklären, und den Stoikern mit der Wissenschaft der freien Künste und der Natur als höchstem Gut die Verachtung fleischlicher Lust und der Eitelkeit des weltlichen Wissens durch die Gläubigen gegenüber¹⁶⁶⁾. Asketische Humilität mit ihrer Abneigung gegen den Vernunftstolz und aufblähenden Wissensdunkel, der auf die Ursünde der superbia zurückgeführt wird, ist in seiner Haltung ebenso lebendig wie die Feindschaft gegen die zerstreuende Dürre und unnütze Neugier¹⁶⁷⁾. Daß aber diese schärferen Äußerungen seine Grundhaltung widerspiegeln, zeigt die Verklausulierung und Abschwächung der vermittelnden Ansichten, als er einmal in einer umständlichen Allegorie das heidnische Wissen mit den babylonischen Strömen vergleicht. Deren größter ist der Euphrat, der vom Paradiese kommt und durch viele andere Gewässer vermehrt ist, indem nämlich gewissen Worten der Wahrheit doch mehr fabelnde Lüge untermischt sei¹⁶⁸⁾. Damit will er außer den Dichtern die Grammatiker, Rhetoren, Dialektiker, Philosophen, also überhaupt die heidnische Wissenschaft charakterisieren. Der Maßstab der Erlösung war natürlich auch bei den Asketen der früheren Zeit, die dieses Problem quälte, maßgebend gewesen. Gerhohs Motivierung seiner Stellung zur Wissenschaft aber trug die besondere Färbung einer ausdrücklichen Beziehung auch dieses Wertes auf Christus selbst. Das Wort Jesu: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ brachte er mit der üblichen, im allgemeinen auf Platon zurückgeföhrten Dreiteilung der Wissenschaften in Ethik, Physik und Theorik zusammen, und

165) Cod. Mon. 16012, fol. 56' ff. Im Anklang an Augustin, Enarrationes in psalm. 73. Vgl. auch Migne 194, Sp. 775 D.

166) Cod. Mon. 16012, fol. 135'; vgl. auch Scheibelberger S. 220 u. Lib. de lite III, S. 480, Z. 15. 167) Cod. Mon. 16012, fol. 136'.

168) Lib. de lite III, S. 480, Z. 15. Aus der verwickelten Allegorie sind nur die wichtigsten Züge herausgelöst. Derselbe Gedanke Migne 194, Sp. 93 c.

zwar die Ethik mit dem Weg, dem Lebenswandel, für den es kein besseres Beispiel gäbe als Christus, die Physik, die Naturwissenschaft, mit der Wahrheit, und die Theorik, also die eigentliche Grundlage des Wissens, gewöhnlich in dieser Dreiteilung als Logik bezeichnet, mit dem Leben. Die Physik etwa, die mit der in Christus existierenden Wahrheit zusammenfallen sollte, zeichnete sich dadurch aus, daß sie die eitle Unnötigkeit der sonst diesen Namen tragenden Wissenschaft erkennen sollte. Denn dadurch, daß Christus sich als die Wahrheit erklärte, zog er, so meint Gerhoh, in klarem Licht den Strid zwischen seiner Lehre und der abergläubischen Geschwärtzigkeit der Heiden sowie der eitlen Wissenschaft dieser Welt¹⁶⁹⁾. Christus ist hier, in dem theologisch-spekulativen Zusammenhang des zweiten Buches der „Aufspürung des Antichrists“, das metaphysizierte Gebilde der Dogmatik, das bei Gerhoh speziell Züge der alexandrinischen Väter und der christlichen Neuplatoniker wie Maximus Confessor trug, persönlicher Heiland zugleich und metaphysisch-kosmisches Weltprinzip, das Quell auch der Wissenschaft sein konnte¹⁷⁰⁾, da es im Mittelpunkt aller Welt- und Lebensordnung stand, auch der Natur¹⁷¹⁾. Gerhoh erkennt allerdings auch hier die Verdienste der Heiden sogar für die Theorie des einen höchsten Gottes und seines Sohnes, den sie „noin“ (= νοῦν) nennen, an¹⁷²⁾, aber in so lahmem Nachhinken, daß seine Grundstimmung nicht zweifelhaft sein kann. Der augustinische Respekt vor den Philosophen, in denen man christliche Wahrheiten vorweggenommen glaubte, ist auf Gerhoh in seiner Unkenntnis der Schrif-

169) Dieser interessante Gedankengang Scheibelberger S. 219 ff. Dieselbe Dreiteilung Migne, Bd. 194, Sp. 775 d. Ähnliche Ablehnungen der Philosophie Migne 193, Sp. 793, 806, 1226 a, Bd. 194, Sp. 92 d, 466 d, 732 b, 906 d. Thatcher S. 86.

170) Die Beziehung der Wissenschaft auf Christus ist neuplatonischen Ursprungs; bei Maximus Confessor z. B. „hat in ihm auch die natürliche Wissenschaft ihren letzten Grund“. (Bach, a. a. O., Bd. I, S. 18.)

171) Dieser Gedanke Scheibelberger S. 236.

172) Scheibelberger, S. 223. Die ganze Stelle, mit dem Wunsche nach Bekehrung und Heilung solcher heidnischer Philosophen, paßt nicht in die Zeit Gerhohs, so daß an ziemlich unveränderte Übernahme aus einem Kirchenvater zu denken ist; ich habe die Quelle aber nicht finden können.

ten¹⁷³⁾ nur sehr verdünnt und literarisch überkommen. Wo er das Recht der heidnischen Naturerkenntnis bedingt anerkennt, ist zuweilen der neuplatonische Einschlag seines Denkens spürbar, so etwa in der Formulierung in dem Lichtgleichnis, in der Beziehung der Wissenschaft auf Christus und vielleicht auch in dem Bilde der ursprünglich reinen, in ihrem Lauf mit Lügen vermischten Paradiesströme; die relative Anerkennung des Erkenntnisgegenstandes der Natur und der getrübten heidnischen Erkenntnisse entspricht deren Stelle und Wert im neuplatonischen Stufenbau der Welt, in dem ein gewisser Zusammenhang auch noch der untersten Stufen mit Gott gewahrt wird. Bei dem ebenfalls neuplatonisch beeinflußten Hugo von St. Victor tritt diese harmonisierende Rangordnung auch in der Formulierung deutlicher hervor: „Die niedrigere Weisheit führt, richtig eingeordnet, zur höheren“¹⁷⁴⁾. Solcher Harmonismus lag Gerhoh doch gefühlsmäßig fern.

Er setzte etwa die Linie fort, die von Petrus Damiani und dem von diesem beeinflußten Manegold von Lautenbach¹⁷⁵⁾, dem früheren Dekan in Gerhohs zeitweiligem Aufenthaltsort Raitenbuch, herkam. Manegolds Schriften kannte er¹⁷⁶⁾, ohne unmittelbar in den Formulierungen Abhängigkeit von ihm zu zeigen; seine Stimmung widerwilliger Zugeständnisse an den Wahrheitscharakter mancher heidnischer Lehren in der Theorie in Verbindung mit der Hervorhebung des Trennenden für die Praxis¹⁷⁷⁾ vertrat auch er, wenn auch wohl etwas gemildert. Das jedenfalls ist ganz deutlich: Von einem selbstverständlich-harmonischen Verhältnis von Natur- und Offenbarungserkenntnis — von einer Haltung schlichter Fraglosigkeit, wie von den

173) Die kurzen Erwähnungen von Platons Timäus, Migne 193, Sp. 632, und von Aristoteles, Migne 193, Sp. 604, und 194, Sp. 329 d sind nicht von Belang.

174) „Inferior sapientia ordinata ad superiorem conductit.“ Zitiert bei Koperska, a. a. O., S. 82.

175) Über Manegold vgl. Endres, Historisch-politische Blätter 1901, S. 489.

176) Er spricht Lib. de lite III, S. 232, Z. 37 ff. zunächst von seiner politischen Schrift für Gregor VII., dann aber S. 233, Z. 7 von seinen „scripta“, die von den Raitenbucher Stiftsbrüdern noch viel benutzt würden.

177) Vgl. Endres, a. a. O., S. 394 ff.

Steinen sie für Anselm von Canterbury konstruiert und darüber hinaus als typisch-frühmittelalterlich erweisen möchte¹⁷⁸⁾, ist bei Gerhoh keine Rede. Die gegenseitige Zuordnung von weltlichem Wissen und Glauben, zu der auch er kommt, ist erkämpft und neigt so sehr zum Auseinanderfallen, daß sogar der Gedanke einer glaubensunabhängigen und trotzdem richtigen, allerdings unnötigen Naturerfahrung als Möglichkeit auftaucht, ohne daß er durchgeführt würde. Nicht der Eindruck der im staufischen Zeitalter einsetzenden autonomen Bemühungen um die Natur scheint Gerhoh zur Aufnahme dieses Gedankenfragments veranlaßt zu haben, sondern es handelt sich um einen Nachklang der Auseinandersetzung der Patriistik mit der antiken Kosmologie. So stellt sich in Gerhoh das Mittelalter nicht als goldenes Zeitalter des harmonischen ineinander der menschlichen Gemütskräfte, sondern als mühsam hergestellte und festgehaltene Einheit von großen heterogenen geistesgeschichtlichen Tendenzen dar.

V.

Noch viel mehr als gegen die sieben freien Künste wandte sich die tiefe Abneigung der rigorosen Asketen gegen die Beschäftigung mit den *auctores* selbst¹⁷⁹⁾. Allerdings herrschte auch hier nicht volle Übereinstimmung und Konsequenz: man konnte doch der Stilmuster und Beispieldarstellungen für die Erlernung der Grammatik, ohne die auch theologische Arbeit nicht möglich war, nicht entbehren. Gedankengehalt und Lebensgefühl der heidnischen Dichter jedenfalls mußten allen streng christlichen Seelen ein Greuel sein. Vom 11. Jahrhundert an begann nun ein Wiederaufleben und eine mehr innerliche und bewußte Neuaneignung der antiken Überlieferung auch ihrem Gehalte nach auf

178) W. v. d. Stein en, *Vom Heiligen Geist des Mittelalters*, Breslau 1926, S. 30 ff., S. 12.

179) Vgl. Norden, *Antike Kunstprosa*, Bd. II, S. 688. Beispiele ferner bei Endres, *Philosophisches Jahrbuch* 1904, S. 69; Sa ck u r, *Die Cluniazenser*, Bd. II, S. 528 ff., wo sich aber zeigt, daß selbst bei den Bahnbrechern der asketischen Bewegung diese Abneigung ihre Grenze hatte; Gro che, *Beiträge zur Geschichte einer Renaissancebewegung bei den deutschen Schriftstellern des 12. Jahrhunderts*. Diss., Halle 1910, S. 74.

fast allen Kulturgebieten¹⁸⁰⁾. Auch die Frühscholastik ist als Teil dieser Bewegung aufzufassen. Trotzdem gerieten ihre Träger mit den neuen humanistischen Bestrebungen besonders in Frankreich bald in heftigsten Kampf¹⁸¹⁾. Aber die Motive der Dialektiker lagen nicht in der Besorgnis wegen des heidnischen Inhalts der Schriftsteller begründet, sondern in ihrem zuweilen autoritätslosen, selbstvertrauenden Intellektualismus. Dieser mußte der ästhetisierenden, ruhig andächtigen oder enthusiastischen Kontemplation des vergangenen antiken Lebens entgegengesetzt sein, um dessen verständnisvolle Aneignung man bemüht war¹⁸²⁾. In diesem Streit der beiden ungleichen Brüder, der in Frankreich seit der Mitte des 11. Jahrhunderts herrschte, hatte Gerhoh keine Stelle, denn im deutschen Geistesleben zeigten sich diese humanistischen Tendenzen noch nicht in solcher zur Stellungnahme zwingenden Breite wie in Frankreich und England. Gerhohs Beurteilung der antiken Kulturhalte aber ist nicht zweifelhaft.

Die antike Mythologie, die er bei den Philosophen schon verabscheute, „die Ehebrüche Jupiters, die Eifersucht der Juno, seiner Schwester und Gattin, und die Buhlerei der Venus und Ähnliches der Art“¹⁸³⁾, fand er ja erst bei den Poeten recht ausgebildet. Dieser moralische Haß gegen die leidtfertige Götterwelt des Altertums war im Mittelalter allgemein; genau so zeigte ihn etwa Rupert von Deutz, und ebenso wie für Gerhoh waren auch ihm die Dichter „quakende Frösche“. Von einer Ahnung

180) Walter Goetz, Die Wiederaufnahme der Antike im Mittelalter und der Renaissance. In: Vom Altertum zur Gegenwart. Leipzig 1923, S. 53 ff., läßt diese Neuerweckung mit dem 12. Jahrhundert beginnen. Genaue Grenzen sind hier natürlich nicht zu ziehen; Italien z. B. nahm wohl das ganze Mittelalter hindurch eine gewisse Sonderstellung ein; vgl. etwa F. Schneider, Rom und Romgedanke (1926). Doch ist nach dem Material, das v. Bezzold, Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus, 1922, vorlegt, nicht an dem Einsetzen dieser Bewegung im 11. Jahrhundert, vor allem im französischen und anglo-normannischen Kulturgebiet, zu zweifeln.

181) Vgl. Norden, Antike Kunstsprosa, Bd. II, S. 688 ff.

182) Die Stelle aus Johanns von Salesbury „Entheticus“, die Norden S. 713 anführt, zeigt diesen Gegensatz zwischen der liebenden Versenkung in die Vergangenheit und dem aufklärerischen Vernunftstolz der Logiker, die auf ihr eigenes Denken pochten.

183) Lib. de lite III, S. 481, Z. 4. 184) Migne 167, Sp. 599.

der dämonischen Schönheit und Gefährlichkeit der antiken Götterwelt ist in ihrer rein moralischen Verurteilung durch Gerhoh nichts zu spüren. Seine Gesinnung gegen die heidnische Überlieferung kommt zum individuelleren Ausdruck in einem Vergleich zwischen Christus und Odysseus, der „bei Griechen und Lateinern für weise gehalten wurde . . . den auch unser Boethius erwähnt . . .“¹⁸⁵⁾. „Jedoch, wenn wir die Torheit des Kreuzes mit solcher Weisheit vergleichen, so ist es, als wenn wir das Licht der Sonne mit einer angezündeten Fackel in Vergleich stellten.“ Unter die Kategorie des nicht Wirklichen, nur Erdichteten wird die Odysseusüberlieferung gebracht, ähnlich wie von Otto von Freising¹⁸⁶⁾, der auch zweifelt. Der Kampf des Odysseus mit Polyphem und Christi Ringen mit dem Leviathan, Odysseus' Unfähigkeit, seine von Polyphem verzehrten Genossen zu befreien und Christi Erlösungswerk, Odysseus' Einnahme Trojas durch Verrat und Hinterlist und Christi ruhmvoller Sieg über die Hölle durch das Kreuz, die Unterwerfung der ganzen Welt durch seine Gesetze werden in Parallele gesetzt, und diese muß erweisen, daß Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht hat. Diese Gegenüberstellung inadäquater Größen mag dem modernen Leser rhetorisch gesucht erscheinen. Es gab ein literarisches Vorbild für solche Vergleiche, die Ekloge des sogenannten Theodul wohl aus dem 9. Jahrhundert, die Begebenheiten und Gestalten der klassischen Sage und der Bibel gegenüberstellte¹⁸⁸⁾. Gerhoh mag das vielgelesene Schulbuch¹⁸⁹⁾ gekannt haben, aber es beschränkte sich auf Stoffe des Alten Testaments. So darf man seinen Vergleich trotz aller seiner Geschuchtheit und steifen Formelhaftigkeit von der etwas unbeholfen sich äußernden Innigkeit seiner Christusauffassung her verstehen, die ihn auch die entferntesten Dinge gleich im Hinblick auf den Erlöser und sein Werk erleben ließ. Gerade die Odys-

185) Migne 193, Sp. 1006 c. Bezugnahme auf den Götterglauben vor der Errichtung des Altars des Kreuzes mit Herzzählung der einzelnen Götter und ihrer Funktionen Migne 193, Sp. 1226.

186) Vgl. B. L a s c h , Das Erwachen und die Entwicklung der historischen Kritik im Mittelalter (vom 6.—12. Jahrh.). Breslau 1887, S. 15 (Chron. I, 26).

188) Vgl. M a n i t i u s , Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. I, S. 570. 189) Derselbe, a. a. O., S. 574.

seusstelle rührte einen Zeitgenossen, einen Mönch, so zu Tränen, daß er diese Seite der von Gerhoh entliehenen Handschrift verwischte. Den Dank- und Entschuldigungsbrief, mit dem er die Rücksendung begleitete, verfehlte Gerhoh nicht, in einem späteren Teil seines Psalmenwerkes in vollem Wortlaut mitzuteilen¹⁹⁰⁾.

Selbst unter den drei Sprachen, die das Mittelalter als heilig verehrte, weil die Überschrift des Kreuzes in ihnen abgefaßt war: Hebräisch, griechisch und lateinisch¹⁹¹⁾, machte Gerhofs Rigorismus Unterschiede. Bedauernd stellte er fest, daß „die heiligen Könige, nämlich diejenigen, die die Beginner und Verfasser der Schriften der Wahrheit gewesen sind“¹⁹²⁾, „nicht mit der einen hebräischen Sprache den beredten griechischen und den wortgewandten lateinischen Grammatikern, Rhetoren, Dialektikern, den zahlreichen tragischen, komischen, satirischen Poeten Widerstand leisten konnten“¹⁹³⁾. Aber trotz dieser Hochschätzung des Hebräischen kannte er es nicht; die hebräischen Wörterklärungen, die er gern allegorisch verwertete, entnahm er, wie das ganze Mittelalter und auch sein Zeitgenosse Otto¹⁹⁴⁾, des Hieronymus Kommentaren und vor allem Isidors Etymologien. Und daß er auch nicht, wie Bach¹⁹⁵⁾ meint, griechisch konnte, geht daraus hervor, daß er einmal an Bischof Eberhard von Bamberg über griechische Ausdrücke schrieb¹⁹⁶⁾, er habe ihre Bedeutung von der griechischen Sprache kundigen Vätern erfahren. Wenn er die Odysseussage behandelt und von Homer spricht, so wird deutlich, woher er seine Kenntnisse besaß; im gleichen Atemzuge nennt er Virgil und „unsern Boethius“; vielleicht kannte er, ebenso wie Otto¹⁹⁷⁾, auch noch den Homerauszug des sogenannten Pindarus Thebanus. Soviel aber wird auch aus den gelegentlichen, nicht sehr häufigen Anführungen gangbarer Dichter¹⁹⁸⁾ klar: ein gewisses klassisches Schulwissen

190) Migne 193, Sp. 1736 a.

191) Vgl. darüber Julius Schwering in der Festschrift für Sauer, Stuttgart 1925, S. 3 ff. 192) Lib. de lite III, S. 480, Z. 8.

193) Ebenda Z. 12. 194) Vgl. Hofmeister, N. A. 37, S. 685.

195) Österreichische Vierteljahrsschrift für kath. Theologie, Bd. IV, S. 87, Anm. 3.

196) Zitiert bei Hofmeister, N. A. 37, S. 685, Anm. 1.

197) Vgl. Hofmeister ebenda S. 729.

198) Migne 193, Sp. 1473 c; 194, Sp. 183 a; 327 a, b; 1161 a, b; Cod. Mon. 16012, fol. 75; Cod. Reichersperg. VIII, fol. 23'.

wollte und konnte er bei aller Abneigung gegen den Gehalt der antiken Dichtung nicht verleugnen, ebenso wie die meisten seiner Gesinnungsgenossen. Aber über das bei gebildeten Klerikern auch in dieser Zeit des Verfalls der klassischen Studien¹⁹⁹⁾ übliche Maß solcher Kenntnisse kam er nicht hinaus; einen freundlichen und unverbindlichen Schmuckwert des Lebens bildeten sie für ihn kaum.

Auf die Ideale, die er vertrat, rief das Scheitern des zweiten Kreuzzuges eine Reaktion hervor: „... weltliche Strömungen bekamen auf ein halbes Jahrhundert das Oberwasser“²⁰⁰⁾. Anonym und mehr unter der Oberfläche hatten sie schon immer gewirkt²⁰¹⁾. Gerhoh bekämpfte schon in seinem ersten Werk den Vortrag der „leeren Fabeleien weltlicher Taten“, statt deren vielmehr „Worte einer heiligen Lektion“ an den Tischen der Bischöfe gehört werden sollten²⁰²⁾; und er freute sich über die Verdrängung „schimpflicher Lieder“, die gottlob selbst in Laienkreisen keiner mehr öffentlich zu singen wage, besonders in deutschen Landen, durch geistliche Lieder in der Volkssprache²⁰³⁾. Nun aber gewann das kräftige und glanzfrohe Lebensgefühl der weltlich-feudalen Gesellschaft nicht nur bewußten Ausdruck neben dem bis dahin offiziell geltenden christlich-asketischen Gedankengehalt der Kirche, sondern gab darüber hinaus dem kulturellen Gesicht der Zeit die eigentlich bestimmenden und hervortretenden Züge, wie sie sich in Deutschland in Barbarossa und seiner Umgebung am deutlichsten konzentrierten; das Zeitalter Bernhards von Clairvaux war mit einem Schlag vorüber. Gerhoh schalt in seinem eifervollen Kommentar zum 64. Psalm, den er wohl bald nach dem zweiten Kreuzzug schrieb, Venus eine Buhlerin; in der neuen Zeit,

199) Über den Rückgang des klassischen Wissens der Kleriker unter dem Einfluß der Reformideen vgl. C. Bursian, Gesch. der klassischen Philologie in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart, 1. Hälfte, 1883, S. 55 ff., besonders S. 68.

200) Hämpe, Deutsche Kaisergeschichte im Zeitalter der Salier und Staufer, 4. Aufl., S. 117.

201) Vgl. dazu B. Schmeidler, Anti-asketische Äußerungen aus Deutschland im 11. und beginnenden 12. Jahrhundert. In: Kultur- und Universalgeschichte. Walter Goetz zu seinem 60. Geburtstag. Leipzig 1927, S. 35 ff. 202) Lib. de lite III, S. 177, Z. 6.

203) Lib. de lite III, S. 437, Z. 7 ff.

einige Jahrzehnte später, durfte der Verfasser des Ligurinus es wagen, die Schönheit der Kaiserin Beatrix durch den Vergleich gerade mit Venus ins rechte Licht zu stellen²⁰⁴⁾, und der größte Dichter der Barbarossazeit, der Verherrlicher von Friedrichs glanzvollem Kaisertum, der allerdings ein ungezogener Liebling der Musen und einer der äußersten Ausläufer des neuen Humanismus war, nicht der Ausdruck des allgemeinen Zeitgeistes, aber doch von ihm verstanden und getragen, der Archipoeta, besang frech eben jene Untugenden der Venus in seiner Lebensbeichte: „In der Venus Brautgemach führen alle Wege“. Gerhoh brachte es nicht einmal zu der Konzilianz des feineren und reicheren Hugo von St. Victor, der bei ähnlicher geistesgeschichtlicher Position doch der antiken Dichtung Konzessionen machte und Annehmlichkeit und Nutzen in ihr verbunden fand²⁰⁵⁾.

VI.

Denn Gerhoh war zu sehr ethisch gerichtet, als daß er ästhetischer Annehmlichkeit Einfluß auf die Bildung seiner Anschauungen gestattet hätte; seine Gesamthaltung ergibt sich aus der tatsächlichen Praxis seiner Arbeit noch deutlicher. In seiner religiösen und theologischen Richtung hing er sonst in vieler Beziehung eng mit Hugo von St. Victor zusammen, so in seinem Hauptwerk: „De investigatione Antichristi“, in dem er ein gedankliches Ganzes seiner Weltanschauung mit Christus als Mittelpunkt entwirft. Dilthey hat den Unterschied der willensmäßigen, auf die Seele und einen ethischen, unsinnlichen Gott gerichteten Welthaltung des Christentums und der ästhetisch-intellektuellen, die Harmonie des Kosmos schauenden griechischen Metaphysik oft hervorgehoben²⁰⁷⁾ und auch darauf hingewiesen, wie die christliche Willensmetaphysik dann doch mit der griechischen bildhaft-kosmischen Philosophie im

204) Vgl. Bezold, Das Fortleben usw., S. 24.

205) Vgl. Koperska, a. a. O., S. 83, Anm. 2.

207) Vgl. z. B. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften Bd. I, S. 251 ff.; Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesammelte Schriften, Bd. II, S. 4 ff., bes. S. 7 oben.

Dogma sich verband²⁰⁸⁾), und wie das ganze Mittelalter hindurch dieser Zwiespalt fortduerte. In dem ruhig-beschaulichen Hugo von St. Victor lebte bei allem asketisch-mystischen Versenken in Gott und die eigene Seele doch auch das augustinische Gefühl für die harmonische Schönheit des von Gott geschaffenen Kosmos noch fort, und oftmals durchwachte er Winternächte in der Betrachtung der Sterne²⁰⁹⁾). Die Hinwendung zu kosmologischen und sonstigen naturwissenschaftlichen Problemen, die damals in Frankreich schon einen spezifisch untheologischen Charakter der „Entdeckung der Welt“ trug, geschah bei den Deutschen Hugo von St. Victor und auch Hildegard von Bingen, bei der dieses neue Realitätserlebnis besonders stark vorhanden war²¹⁰⁾), durchaus im Zusammenhang einer symbolhaft alle Erkenntnisse auf Gott und die Erlösung beziehenden Haltung. Dieser Zug des deutschen Geisteslebens, der auch in seinem Widerstand gegen die Fassung der Glaubensrealitäten mit den Mitteln des natürlichen Denkens in der Frühscholastik sich ausspricht, wird von Gerhoh mit besonderer Geschlossenheit und Eindeutigkeit verkörpert. Er sah ebenfalls das Ganze der Welt als geordneten Stufenbau und sah auch die materielle Natur als Schöpfung Gottes an, aber die relative Wertung der Natur und ihrer Erkenntnis bleibt bei ihm noch gedanklicher und ist weniger im Lebensgefühl verankert als bei dem wissensdurstigen, theoretisch-kontemplativen Hugo.

Eine gelegentliche kosmologische Erörterung über die Kugelgestalt und durch die Schwerkraft bedingte Lage der Erde im Weltraum hat nur den anagogischen Zweck, die Andersartigkeit der himmlisch-jenseitigen Verhältnisse davon abzuheben²¹¹⁾). Auch sein Wissen in den sieben freien Künsten ist durchaus theologischen Zwecken untergeordnet²¹²⁾). Wichtiger aber für

208) Vgl. z. B. Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 258, 264, 267. 209) Vgl. Grabmann, Scholastische Methode, Bd. II, S. 232.

210) Vgl. Liebeschütz, Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen. Leipzig und Berlin 1950, S. 116—118.

211) Scheibelberger, S. 312 ff., auch S. 321. Vgl. Bach, Bd. II, S. 572. Naturwissenschaftliche Kenntnisse sonst noch, abgesehen von den noch zu erwähnenden astronomischen, Migne 193, 659 a, 1569 d, 1640 d und 194, Sp. 977 b.

212) Grammatik Migne 193, Sp. 944 b; 194, Sp. 301 c; Scheibelberger, S. 255 u. a.; Rhetorik: Migne 193, Sp. 631 d; 741 c; 765 c;

Gerhoh als Theologen und überhaupt als kulturelle Persönlichkeit ist sein praktisches Verhalten zur Dialektik, und dieses richtete sich nicht ganz nach der Negativität seines Wollens. Er arbeitete mit Begriffen wie substantia, natura, essentia, naturalis forma, quantitas — qualitas: Beispiele, die sich leicht vermehren ließen. Sein ganzes dogmatisches Schrifttum ist von einem Netz solcher Begriffe antik-philosophischer Herkunft überzogen, dessen Maschen bald weiter, bald enger sind. Das erklärt sich zur Hauptsache aus dem Charakter, den Dogma und Glaubenslehre aus dem Altertum mitgebracht hatten, denn sie waren ja durch die Benutzung der spät-antiken zeitgenössischen Philosophie erst gebildet und gefestigt worden. Seitdem war ohne eine gewisse Anwendung philosophischer Terminologie überhaupt keine theologische Diskussion zu führen. Bei Gerhoh wird die Herkunft solcher Termini aus dem überkommenen Erbgut der Väter dann recht deutlich, wenn er Zitate etwa aus Hilarius²¹³⁾ oder Dionysius Areopagita²¹⁴⁾ gibt und nun die Begriffe weiter verwertet und wendet. Daß die neue scholastische Bewegung letzten Endes den originistischen, in der alten Kirche offiziell gewordenen Stil der Theologie wieder erneuerte²¹⁵⁾, sah Gerhoh nicht. Zu dem in den Autoritäten schon gegebenen und weiter wirkenden Grundgehalt an Scholastik kam aber auch bei ihm der Bestand an logischem Wissen durch das eifrige Studium der artes in der Jugend hinzu. Boethius, dessen Schriften vor allem das Arsenal der logischen Kenntnisse schon das ganze Frühmittelalter hindurch bildeten²¹⁶⁾, war auch hier die Quelle und

870 d; 1711 d. Von den Fächern des Quadrieviums Geometrie: Migne 194, Sp. 409 d; Astronomie: Migne 193, Sp. 795 c, 899 ff., im allgemeinen: Migne 193, Sp. 712 c; Scheibelberger, S. 321.

213) Migne 193, Sp. 593.

214) Migne 193, Sp. 815 a, b Behandlung des Gottesbegriffs im Anschluß an Pseudo-Dionysius.

215) Manegold von Lautenbach weist warnend auf das Beispiel des großen Origenes, der durch allzu eifrige Beschäftigung mit den heidnischen Philosophen von seiner Höhe herabgesunken sei. Vgl. Endres, Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 17, Heft 2 und 3, Münster 1915, S. 106. Ähnlich Otto von Freising Chron. III, 27.

216) Vgl. über das traditionelle Material der Logik im Frühmittelalter: Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. II, S. 4; Grabmann, a. a. O., Bd. I, S. 189.

wird von Gerhoh ausdrücklich genannt²¹⁷⁾. Bei solchen Gelegenheiten zeigt sich dann doch eine bewußte Verwendung der Dialektik für theologische Zwecke. Sie wird veranlaßt — und damit wird ein drittes Einfallstor der Dialektik in seine Theologie genannt — durch den Zwang des Kampfes gegen die Dialektiker, der ein Treffen auf derselben Ebene und eine Angleichung der Waffen erforderlich machte. Gerhoh tat es nicht gern. Man fühlt, wie er sich bewußt einen Stoß gibt und mit etwas unsicherem Hohn seine Simplizität gegen die Begrifflichkeit der Philosophen stolz herausstellt. „... Damit es nicht so scheint, als ob wir gegen die in ihrem eigenen Bereiche weisen Philosophen (*apud se sapientes*) philosophieren wollen, so zeigen wir ihnen ganz einfach, was usw. ...“²¹⁸⁾. Mit Männern wie Petrus Damiani, Bruno von Segni²¹⁹⁾ und in gemildertem Maße Rupert von Deutz²²⁰⁾ teilte er ebenso sehr die Abneigung gegen die Dialektik in der Theologie wie die Unfähigkeit, sie in der Auseinandersetzung mit Dialektikern zu vermeiden, auch dann, wenn es die Polemik nicht unbedingt erforderte²²¹⁾. Allerdings: von der eigentlich charakteristischen scholastischen Technik mit der ausdrücklichen Anwendung des Syllogismus, von Abälards *Sic-et-non*-Gegenüberstellung oder den Disputationen- und Quästionsmethoden finden sich bei Gerhoh kaum schüchterne Spuren, so wenn er einmal einer Erörterung eine „*oppositio*“ entgegenstellt und dann mit der „*solutio*“ doch das Recht seiner Behauptung erweist²²²⁾. Von einer prinzipiellen Anwendung solcher Methoden kann bei Gerhoh keine Rede sein; er benutzt sie mehr zufällig und bringt im übrigen mehr gefühlsmäßig-pathetische Spekulationen als rationale Deduktionen. Man hat seine logische Naivität in seinen christologischen Bemühungen getadelt, die z. B. die Möglichkeit des völligen Ineinander von göttlicher und menschlicher Person in Christus damit zu bewei-

217) Z. B. *Migne* 194, Sp. 1089 b; *Scheibelberger*, S. 277.

218) *Migne* 193, Sp. 594 a.

219) Vgl. *Gigalski*, Bruno Bischof von Segni, 1898, S. 277 ff.

220) Vgl. *Grahamann*, Scholastische Methode, Bd. II, S. 102, Anm. 2; S. 104.

221) Vgl. z. B. bei Gerhoh: *Migne* 193, Sp. 604 b, 617 a, 644 a, 1066 b, 1640 b, 1696 b. *Thatcher*, S. 54, 55. *Scheibelberger*, S. 260 usw.

222) *Thatcher*, S. 51.

sen suchte, daß eine Person, wenn sie gut würde, sich ja auch nicht verdoppele, und ebenso sei es mit einer göttlichen Person, wenn sie menschlich würde²²³⁾; man hat bei ihm in der Tat oft den Eindruck eines Durchhauens des gordischen Knotens der komplizierten Begrifflichkeit, dessen Schürzung und Lösung er aus seinem Glaubensinstinkt heraus ablehnt.

Das zeigt sich in seiner realistischen Einstellung den dogmatischen Begriffen gegenüber. Gerhoh hat in dem Universalienstreit seines Zeitalters keine Stellung genommen; aber einzelne Äußerungen von ihm zeigen, daß er seiner geistigen Gesamteinstellung nach implizit jeden Nominalismus ablehnte. Die „nomina“ der Trinität, Vater, Sohn und Geist, waren ihm nicht „absque significantia casse voces“ (Thatcher, S. 49), sondern sie bezeichneten für ihn reale Substanzen (Thatcher, S. 66), die aber doch substantiell in dem einen Gott vereinigt sind. Darin spricht sich aber kein scholastischer Denkrealismus der Hypostasierung von Begriffen, sondern vielmehr ein irrationalistischer Glaubensrealismus aus, der eben autoritär an den überkommenen dogmatisch-metaphysischen Formen festhält und ihren realen Glaubenssinn durch die Auffassung als bloße voces bedroht sieht.

Wenn Gerhohs dogmatische Kontroversschriften durch die Natur ihres Gegenstandes an vielen Stellen ein gewisses scholastisches Aussehen tragen, so fällt das in den publizistischen Teilen seines Werkes völlig weg. Bei Gerhohs älterem Zeitgenossen Honorius Augustodunensis setzt sich die scholastische Methode, deren er sich in einigen theologischen Schriften durch Verwendung der syllogistischen Form bedient²²⁴⁾, auch in seine Publizistik hinein fort²²⁵⁾. Honorius ist insofern wohl der erste Vertreter des scholastischen Stils der Publizistik, der in Dantes „Monarchie“ mit ihrer streng syllogistischen Methode seine vollkommenste Ausprägung erfuhr. Inhaltlich führen von Honorius manche Verbindungen zu Gerhoh: in der methodischen

223) Seeb erg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, 2. und 3. Aufl., S. 250.

224) Vgl. Endres, Honorius Augustodunensis, S. 94.

225) Lib. de lite III, S. 43, 49, 50.

Form seiner Publizistik aber steht Gerhoh ganz außerhalb der Linie, die sich mit Honorius leise anzudeuten beginnt.

Ebenso wie die theologischen trugen auch die publizistischen Arbeiten Gerhofs die methodische Signatur des Traditionalismus der früheren Jahrhunderte. Er legte Wert darauf, daß bei weiteren Abschriften seines Werkes „De aedificio Dei“ die am Rande angeführten Autoritätenstellen stets wieder hinzugesetzt würden, um als sichere Mauern sein Gebäude zu befestigen²²⁶⁾, und wollte in seinem Psalmenkommentar ganz den Spuren der Väter folgen²²⁷⁾. Und trotz im allgemeinen eigener Verarbeitung finden sich auch in seinen Werken Seiten bloßer Aneinanderreichung von Väterstellen²²⁸⁾. Seine Väterkenntnis schöpfte auch er nicht überall aus den Originalwerken; so teilt er selbst einmal mit, daß er einen als Augustinwort ihm entgegengehaltenen Passus nicht im Florilegium habe finden können²²⁹⁾.

An der Problematik dieses Traditionalismus aber konnte er nicht vorüberkommen. Sie lag darin, daß die Tradition als ein in sich geschlossenes Ganzes nur in der Anschauung der Zeit existierte, in Wirklichkeit aber vielsinnig und oft widersprüchsvoll war, was bei Kontroversen durch die Möglichkeit der Berufung aller Parteien auf entsprechende Autoritäten immer wieder zutage trat. Die Aufgabe der Harmonisierung dieser Dissonanzen erforderte zu ihrer Lösung die Ausbildung gewisser kritischer Methoden, und darin wurde gerade zu Gerhofs Zeit ein Gipfel durch Abälards „Sic et non“ erreicht. Apologetische und polemische Tendenzen waren, so auch in der Geschichtsschreibung²³⁰⁾, von Anfang an eine der Wurzeln dieser Kritik gewesen; die Verstärkung der polemischen Stimmung und Arbeit in der Streitschriftenliteratur des Investiturstreites hatte auch die Gelegenheiten und Notwendigkeiten zur Übung des kritischen Sinnes er-

226) Lib. de lite III, S. 158, Z. 20.

227) Migne 193, Sp. 621 a, 988 c; Migne 194, Sp. 55 c; Cod. Mon. 16012, fol. 58 oben.

228) Vgl. z. B. den Brief an Bischof Eberhard von Bamberg Migne 194, Sp. 1069 c ff.; ferner Migne 194, Sp. 1095 ff., 1126—1134, 1157 ff. u. a.

229) Migne 193, Sp. 1413 a.

230) Vgl. B. L a s c h , Das Erwachen und die Entwicklung der historischen Kritik im Mittelalter usw., S. 16 ff.

weitert²³¹⁾; Streitschriften Bernolds von Konstanz konnten eine Quelle für Abälards Sic-et-non-Methode werden²³²⁾. Auch an Gerhoh wird dieser Zwang der Polemik in seiner theologischen wie in seiner politischen Kampfesarbeit deutlich.

Das Grundgefühl des Traditionalisten Gerhoh war natürlich jener Optimismus in bezug auf die im Grunde vorhandene Übereinstimmung der Autoritäten, der auch sonst von Männern dieser Epoche ausdrücklich betont wird²³³⁾. So verglich er einmal die scheinbare Gegnerschaft zweier orthodoxer Väter mit der Stellung von zwei Cherubim, die mit einander zugewendetem Gesicht Gegner zu sein scheinen, während sie nur getrennt sind bei der Betrachtung einer und derselben Bundeslade, weswegen ihre Verschiedenheit zur Einheit geführt wird²³⁴⁾. Die Regeln, nach denen Gerhoh im Sinne dieses Ausgleichs und zur Prüfung der Authentizität²³⁵⁾ von Vater- und Kanonenstellen polemisch arbeitete: Einstellung losgerissener Sätze in ihren Sinnzusammenhang²³⁶⁾, stilkritische Vergleichung²³⁷⁾, chronologische Kritik durch Feststellung von Anachronismen²³⁸⁾, hatten sich im Mittelalter schon nach und nach herausgebildet²³⁹⁾.

231) Vgl. Mirbt, Publizistik, S. 625 ff.; Moriz Ritter, Historische Zeitschrift, Bd. 107, S. 363.

232) Wie Grabmann, a. a. O., Bd. I, S. 238 ff. und Bd. II, S. 216, betont.

233) So Deusdedit; vgl. Grabmann, a. a. O., Bd. I, S. 239.

234) Zitiert bei Ghellinek, S. 326, Anm. 2 aus einem ungedruckten Brief Gerhohs an Eberhard von Bamberg in der Brüsseler Bibliothek: „Ecce duo patres orthodoxi quasi duo cherubim vultibus contra se unice versis videntur adversi, cum sint solum divisi, contuendo unum propiciatorium, propter quod eorum diversitas conductitur in unum.“ Vgl. auch Thatcher, S. 45: „Duos istos patres diverso non adverso hoc loco sentire ...“

235) Vgl. Mühlbacher, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Bd. VI, S. 307.

236) Migne 193, Sp. 587: „... Praecedentibus et subsequentibus collata sensum habent catholicum“ und Sp. 590.

237) Migne 193, Sp. 1413 a.

238) Lib. de lite III, S. 210, Z. 41. Über den angeblichen Brief des Bischofs Ulrich von Augsburg an Papst Nikolaus, den es aber zur Zeit Ulrichs gar nicht gab. Auch der moderne Herausgeber bedient sich desselben Argumentes, um den Brief als Fälschung zu erweisen. Vgl. Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum, Bd. V. Monumenta Bambergensia, S. 114, Anm. 3. B. Schmidler, Kaiser Heinrich IV. und seine Helfer im Investiturstreit, Leipzig 1927, S. 193 ff., weist den Brief als Fälschung des Mainzer Diktators in der Kanzlei Heinrichs IV. nach. Vgl. ferner den von O. Kurth mitgeteilten Brief

Kritik, die auf die historische Tatsächlichkeit zielte, kam natürlich für die Theologie ebenso in Betracht wie für die Publizistik. Eine spezifisch juristische Färbung aber nimmt die Konkordanzmethode an, wenn Bernold in seinen Leitsätzen empfiehlt, Dekrete daraufhin durchzusehen, ob sie auch tatsächlich „generaliter“ oder nur aus irgendeinem Grunde als Dispensation, die die Päpste gewähren durften, erlassen seien²⁴⁰⁾. Auch mit diesem Argument arbeitete Gerhoh²⁴¹⁾. Im Falle eines gar nicht zu beseitigenden Widerspruchs zwischen Papstdekreten aber erkannte er der „potior et antiquior auctoritas“²⁴²⁾ den Vorzug zu und folgte damit einer Regel, die auch Abälard in seiner Sic-et-non-Schrift erwähnt²⁴³⁾. Daß aber Gerhoh diese Regel aus der kanonistischen Literatur, woher auch Abälard sie hatte, und nicht durch die Vermittlung Abälards bezogen hatte, sagt er selbst bei anderer Gelegenheit²⁴⁴⁾. Diese Methoden waren weder in der Theologie noch in der Kanonistik durch irgendwelche besonderen ideengeschichtlichen Einflüsse verursacht, sondern sie waren eine aus den Bedürfnissen der Stoffbehandlung sich ergebende Anwendung des gesunden Menschenverstandes. Erst nach und nach wurden sie in ein System von festen Regeln gebracht und konnten dann allerdings wohl zum Bewußtsein ihrer selbst als einer neuen, eigenartigen Denkform kommen. Diese Stufe scheint in Abälards Sic et non erreicht zu sein. Ob Abälard

Gerhohs N. A. Bd. 19, S. 462 ff. Er ist von Kurth aus der ursprünglich aus Ebrach stammenden Handschrift Qu. II A. d. 18 der Gräflich Raczyńskischen Bibliothek in Posen abgedruckt. Außerdem findet er sich noch in: Clm. 14 348, ursprünglich aus St. Emmeram, fol. 188 und 189, und in Clm. 2586, ursprünglich aus Aldersperg, fol. 88—93. Beide Handschriften weisen einen in der von Kurth veröffentlichten Fassung fehlenden erbaulichen Einleitungspassus auf. In Clm. 14 348 fehlt allerdings die wichtige Namensnennung des Bischofs Juvenal und des Kaisers Martian (s. N. A. 19, S. 466 oben), durch die Gerhoh das jüngere Alter der Schrift beweist, so daß Clm. 2586 den vollständigen Text des Briefes bietet. In beiden Handschriften folgt ebenso wie in der von Kurth benutzten dann die in dem Brief behandelte Schrift, die also nicht ein Werk Gerhohs ist (vgl. Vorbemerkung).

239) L a s c h , a. a. O. weist auf Ekkehard von Aura und Otto von Freising hin.

240) Vgl. Grabmann, a. a. O., Bd. I, S. 237.

241) Lib. de lite III, S. 206, Z. 20.

242) Lib. de lite III, S. 198, Z. 1 ff.

243) Vgl. Grabmann, Bd. II, S. 202; Ghellinck, S. 534.

244) Lib. de lite III, S. 216, Z. 22 und 26.

schon bewußt den nächsten Schritt tat und diese Verstandesmethode nicht mehr zur Harmonisierung, sondern zum Nachweis der Divergenz der Autoritäten benutzte und damit dem Verstand auch die Entscheidung über die sachlichen Fragen, auf die man von den Autoritäten eine Antwort verlangte, überließ, ist strittig²⁴⁵⁾). Bei Gerhoh jedenfalls ist anscheinend noch nicht die Stufe prinzipieller Anwendung dieser Methoden bei der Auslegung der Autoritäten erreicht. Sie werden bei ihm nur benutzt, wenn die Notwendigkeiten der Kontroverse es fordern, wie ja der Appell an die ratio natürlich nie ganz auszuschalten ist. Immerhin: mit diesen Methoden umzugehen, verstand Gerhoh, und ebenso wie sein Bruder Arno hatte er sich über das Konkordanzproblem seine Gedanken gemacht²⁴⁶⁾), wenn auch die Anwendung solcher kritischen Mittel bei ihm nicht allzu häufig zu sein scheint.

Wo nicht die polemische Auseinandersetzung diese Mittel erfordert, werden alle Ansätze zur Wissenschaftlichkeit und rationalen Kritik schnell durch die religiös-politische Tendenz überwunden, so vor allem auf den eigentlich historischen und geschichtstheologischen Strecken von Gerhohs Werken. Weltanschaulich bedingt ist schon die Tatsache, daß Gerhoh gerade historische Leistungen aufzuweisen hatte, während er Philosophie und Naturwissenschaft mißachtete. Das liegt nicht nur daran, daß ihm als traditionalistischem Theologen und Politiker Beschäftigung mit vergangenen Zuständen der Kirche und ihren dokumentarischen Niederschlägen irgendwie naheliegen mußte, sondern ist tiefer in dem besonderen Gehalt der Anschauungen begründet, die auch seine politische Gesinnung und Tätigkeit erst bestimmten. Davon soll später die Rede sein; hier kommt es auf die Art seiner Geschichtsschreibung selbst an. Der Antihistorismus Peter Damianis, die Mischung von asketischem Haß und Verachtung, die dieser gegen die Beschäftigung mit der Gesetzgebung und den Siegen vergangener Könige zeigte²⁴⁷⁾, findet

245) Gräbmann, Bd. II, S. 204 ff. führt die Meinungen für und wider an und entscheidet sich gegen die Annahme einer solchen Tendenz des Werkes.

246) Vgl. darüber Ghellinck, S. 326, Anm. 3.

247) Vgl. Endres, Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft.

sich bei Gerhoh nicht ausgesprochen, wenn auch bei ihm kaum ein Anflug einer Freude an der bunten Tatsächlichkeit des Vergangenen zu spüren ist²⁴⁸⁾). Ebenso wie Otto von Freising in der Chronik, lieferte auch Gerhoh einmal in seiner Darstellung des zweiten Kreuzzuges siebzehn Jahre nach dem Ereignis Geschichtserzählung in universalhistorischem, geschichtstheologischem Zusammenhang, nämlich demjenigen einer „Aufspürung des Antichrists“. Daß er dessen Wirken schon in der Vergangenheit und vor allem in seiner Zeit sah, anstatt es wie die „publica opinio“ in die Zukunft zu verlegen²⁴⁹⁾), läßt schon politische Augenblickstendenz vermuten. Auch Otto, der pessimistische Zisterzienser, betont die asketische Zweckorientiertheit seiner Geschichtsschreibung besonders stark; sie wollte mit der Schilderung der Weltbegebenheiten das Gefühl für die Vergänglichkeit des Ruhms dieser Welt wecken²⁵⁰⁾). Aber Otto ist objektiver, als seine Tendenz es erwarten läßt; Gerhoh ist subjektiver, als es seine Absicht gewesen sein mag. So ist seine Darstellung des zweiten Kreuzzuges von geringem Quellenwert²⁵¹⁾), nicht weil Gerhoh die Tatsachen absichtlich umbog, sondern deswegen, weil es ihm gar nicht um vollständige Wiedergabe der Geschehnisse zu tun war, sondern nur um möglichst eindrucksvolle Schilderungen eines Ereignisses, das die Moral, die er ihm anhängen wollte, nämlich die verderblichen Folgen der „avaricia“, besonders anschaulich illustrieren

Baeumkers Beitr. z. Gesch. d. Philosophie des Mittelalters, Bd. 8, Heft 3, S. 14 ff.

248) Auch der Rationalismus der scholastischen Philosophen führte schon damals zu verächtlichem Herabsehen auf die Beschäftigung mit den historischen Tatsachen. Gilbert de La Porrée verwarf den Wissensdrang aus Neugierde, der „de statu regni et itinere regis, de aliis huius modi inquirit, ubi nullius fructus est ...“. Aber er betont dem gegenüber: „Est etiam verum rationis, quod est in artibus ...“ Zitiert bei Hofmeister, N. A. 37, S. 641, Anm. 4.

249) Lib. de lite III, S. 309, Z. 10 ff.

250) Vgl. Haschagen, Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker. Leipzig 1900, S. 22 ff., bes. S. 26.

251) Das ist auch letzten Endes das Resultat der Untersuchung Sturmhöfels, Der geschichtliche Inhalt von Gerhohs von Reichenberg erstem Buche über die Erforschung des Antichrists. Programm der Thomasschule, Leipzig 1887, der die dahingehende Auffassung Kuglers, Studien zur Geschichte des zweiten Kreuzzuges, S. 34 ff., nur wenig modifiziert.

konnte²⁵²⁾. Daher interessieren ihn auch im Gegensatz zu Otto²⁵³⁾ die richtige chronologische Verknüpfung und der geographische Zusammenhang der Ereignisse nur wenig²⁵⁴⁾. Gerhohs Biograph Nobbe hat die „Nüchterneit und Kritik“ gepriesen, mit denen Gerhoh in der „Aufspürung des Antichrists“ die zahllosen Wundertaten, Krankenheilungen usw. in der großen Volksbewegung zu Beginn des zweiten Kreuzzuges nach seinem Scheitern als Täuschung betrachtete²⁵⁵⁾). Aber es handelte sich bei dieser nachträglichen Verurteilung keineswegs um ein Mißtrauen aus rationalen, an wissenschaftliche Kritik anklgenden Beweggründen gegen Wundertaten überhaupt. Im Kommentar zum 39. Psalm, den er wohl kurz nach Beginn des Kreuzzuges schrieb, war seine jubelnde Begrüßung des großen Ereignisses noch durch keinerlei skeptische Bedenken gegen die Wundertaten gedämpft²⁵⁶⁾; diese stellten sich erst ein, als er nach dem Zusammenbruch nicht mehr Gott, sondern den Antichrist in diesen Ereignissen wirksam sah²⁵⁷⁾). Bloßer Schein mußten diese Heilwunder sein, weil der alte Feind stets als Lügner angesehen wurde, und so kommt Gerhoh zu einer aufklärerisch anmutenden Erklärung dieser Wunder, indem er psychologisch recht fein den Wunsch als Vater des Gedankens bei der Heilung wirksam sein läßt²⁵⁸⁾). Seine Stellungnahme gründete sich nicht auf rationale Einsicht, sondern die Einsicht wurde nachträglich durch den veränderten Standpunkt ermöglicht und steht nun in eigenartiger Isoliertheit als ein Stück kritisch-kausalen Denkens in einem Denkzusammenhang von ganz

252) Sturmhoefel, a. a. O., S. 18; 20, stellt diesen Begriff der avaricia nicht ganz in das richtige Licht. Er spielt bei Gerhoh auch politisch eine sehr wichtige Rolle, indem avaricia die Wurzel der Simonie, der Mißstände in der Kurie usw. war.

253) Vgl. Lasch, a. a. O., S. 29.

254) Vgl. Sturmhoefel, a. a. O., S. 16.

255) Nobbe, a. a. O., S. 46. Die Kritik an den Zeichen Lib. de lite III, S. 383, Z. 2 ff.

256) Lib. de lite III, S. 436, Z. 1 ff.

257) Über diesen antichristlich-eschatologischen Ideenkomplex vgl. Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen, Teil I.

258) Lib. de lite III, S. 383, Z. 14 ff.: „Dumque inter benedicentis verba requisiti ab ipsis violentis miraculorum exactoribus fuissent, an aliquid melius haberent illique proprie sanitatis cupidi aliqua dubie responderent, statim cum clamore sublimes rapiebantur et quasi sani inter manus vectantium ducebantur.“

anderer Struktur; nicht eine natürliche Ansicht vom Weltlauf bildet den Grund, der von Wundern und Zeichen einer über-sinnlichen Sphäre zuweilen oder oft durchbrochen wird, sondern in einem tragenden Zusammenhang supranaturalistischer Betrachtung der Erscheinungen als Auswirkung und Zeichen transzendornter Mächte schafft sich zuweilen das kausalmäßige Denken Raum. So war auch der Glaube an Visionen, in denen man das ganze Mittelalter hindurchfordernde und bestätigende, warnende und tröstende Offenbarungen der Gottheit suchte und wahrzunehmen glaubte, bei Gerhoh ungehemmt, wenn auch nicht besonders ausschweifend. Neben der Mitteilung von Visionen besonders frommer, begnadeter Personen mit rein erbaulichem Zweck²⁵⁹⁾ fehlen auch bei ihm naive Schilderungen mit den politischen Zielen, denen so oft im Mittelalter²⁶⁰⁾ der Visionenglaube dienen mußte, nicht. Ein Mann, der wegen seiner simonistischen Handlungsweise mit Gerhoh in Konflikt geraten war, erschaute kurz vor seinem Tode solche Jenseitsqualen als Strafe, daß er Gerhoh kniefällig um Verzeihung bitten ließ²⁶¹⁾. Beiden war geholfen.

Einer solchen Weltauffassung, die die Erscheinungen nicht in ihrer realen Tatsächlichkeit ins Auge faßte, sondern sie überwiegend in ihrem zeichenhaften Bezug auf Gott und das ewige Heil sah oder übersah, entsprach das Symbol als das methodische Mittel des Ausbaus und der schärferen Artikulation der so gewonnenen Einsichten. Das ganze Mittelalter lebte in symbolischen Bezügen und variierte damit eine Denkform, die seit ihren verschiedenen methodischen Ausgestaltungen durch die antiochenische und alexandrinische Schule in der Patristik geblüht hatte²⁶²⁾. Aber es ist bezeichnend für das deutsche Denken des

259) Lib. de lite III, S. 305 ff.; Migne 193, Sp. 697 c; 194, Sp. 371 b.

260) Vgl. C. Fritzsche, Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. In: Vollmöller's romanische Forschungen, Bd. II u. III, wo eine Reihe von Visionen beschrieben wird. Cod. Mon. 16012, fol. 173 gibt Gerhoh die bekannte Vision aus den Gesta des Hl. Eucherius wieder, worin dieser Karl Martell wegen seiner Säkularisationen in der Hölle sah.

261) Lib. de lite III, S. 431, Z. 30 ff.

262) Über diese mittelalterlichen Auslegungsmethoden vgl. etwa die gute Zusammenfassung bei Grumann, Studien über Joachim von Floris, Leipzig und Berlin 1927, S. 23 ff.

12. Jahrhunderts, daß es gerade dieses Element der spätantiken Überlieferung weiterbildete und viel weniger die Ansätze zur scholastischen und kosmologisch-realwissenschaftlichen oder -mythischen Begriffsbildung, wie das französische es tat. Diese Eigentümlichkeit des deutschen Geisteslebens des 12. Jahrhunderts war nur ein anderer Ausdruck jener Richtung konkreter Glaubensintuition, die auch der deutschen antidialektischen Christologie jener Zeit und besonders massiv derjenigen Gerhofs von Reichersberg ihr Gepräge gab. Die Mehrdeutigkeit und eine gegenüber dem Begriff vorhandene gewisse Unverbindlichkeit der symbolischen Beziehung entspricht dem Erlebnis des in natürlich-menschliche Geistesformen doch nicht zu fassenden Göttlichen besser, als die feste rationale Begrenzung und logische Verbindlichkeit. Es steht im Zusammenhang mit Gerhofs fast ausschließlicher Richtung auf Gott und das Heil und mit seiner Interesselosigkeit für die Tatsachen der Welt in ihrer Eigenständigkeit, daß er diese Methode der uneigentlichen Betrachtung des Tatsächlichen als Hinweis und Zeichen für anderes mit Virtuosität handhabte. Ausgeklügelte Zahlsymbolik findet sich ebenso wie Verwertung seiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse von Tieren und Steinen in diesem Sinne²⁶³⁾, ohne daß darin neue Anwendungsprinzipien sichtbar würden. Auch der alte Gedanke der concordia des Alten und Neuen Testaments wird in vielen Beispielen und in der üblichen Weise ausgemünzt; in der fruchtbaren Weiterführung und Ausgestaltung dieses Motivs aber liegt die Besonderheit des Symbolismus Gerhofs und seiner geistigen Verwandten wie Rupert von Deutz, Hugo von St. Victor, auch Honorius Augustodunensis, Anselm von Havelberg und vor allem Otto von Freising. Der Gedanke der concordia veteris et novi testamenti beruhte bekanntlich auf der Anschauung von der Erfüllung des vorbedeutenden Alten Testaments durch Christus und den neuen Bund der Erlösung; Gerhofs gesamter Psalmenkommentar beruht auf diesem Auslegungsprinzip. Es wurde typologisch ausgebildet, indem nicht bloß beliebig herausgegriffene Einzelbegebnisse und -persönlichkeiten auf Christus bezogen wurden, sondern darüber

263) Vgl. Anm. 211.

hinaus an die Stelle des Neuen Testaments die gesamte folgende christliche Geschichte trat und es geradezu zur Bildung paralleler Reihen kam; selbst die Geheimnisse seiner eigenen Zeit fand Gerhoh im Alten Testament so genau vorgebildet, daß er sogar Folgerungen für die Zukunft daraus ziehen zu dürfen glaubte²⁶⁴⁾). Er entwickelte etwa, was mit dem Schicksal des Tempels in Jerusalem gemeint ist: Der Erbauung des Tempels durch David und Salomo entspricht der Bau der Kirche durch Jesus Christus, den zweiten David, und seinen Geist, gleichsam den wahren Salomo; der Einäscherung durch die babylonischen Herrscher die Verfolgung der christlichen Kirche durch Nero und seine Nachfolger; Cyrus, Darius, Artaxerxes, die den Wiederaufbau des Tempels erlaubten, sind Vorbilder für Konstantin und diejenigen seiner Nachfolger, die gute Gesetze für die Kirche gaben und schlechte abschafften. Die Ketzer der damaligen Zeit, Arius, Sabellius und Photinus, werden mit den Nachbarfürsten verglichen, die den Wiederaufbau des Tempels verhindern wollten und zu diesem Zwecke vorgaben, mitbauen zu wollen, aber nicht zugelassen wurden²⁶⁵⁾). Mit den Entweihungen des Tempels in der Zeit des Antiochus Epiphanes stimmen dann die Greuel überein, die die Kirche zur Zeit Heinrichs IV. erdulden mußte²⁶⁶⁾). In dieser großzügigen Geschichtssymbolik liegt die Fortbildung eines Prinzips, das mit dem Christentum in die Weltgeschichte gekommen war und in dessen Ausbildung und metaphysischer Begründung Dilthey die eigentliche Leistung des sonst von den Alten so abhängigen mittelalterlichen Denkens sieht²⁶⁷⁾): „Dieselben hatten an dem Kosmos ihre Auffassung der Gottheit gebildet und selbst ihre theologischen Systeme kannten nur eine Gedankenmäßigkeit des Weltzusammenhangs. Hier tritt Gott in die Geschichte und lenkt die Herzen zur

264) Lib. de lite III, S. 141, Z. 18 ff.: „... sicut olim sunt figurata et prophetata, sic nostris temporibus hec videmus inchoata, licet nondum consummata“. Lib. de lite III, S. 167, Z. 23 und S. 277, Z. 41.

265) Vgl. dazu Lib. de lite III, S. 167, Z. 23, wo dieselbe Esrastelle auf diejenigen Fürsten und Völker bezogen wird, die zu Gerhohs Zeiten von den Kirchen Benefizien verlangen, und auf die Bischöfe, die sie ihnen weigern.

266) Lib. de lite III, S. 320, Z. 25 ff. Derselbe Gedankengang wird dann S. 338, Z. 34 ff. wieder aufgenommen und erweitert durchgeführt.

267) Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 329 ff.

Verwirklichung seines Zweckes²⁶⁸⁾.“ Und in der Gegenüberstellung der heidnischen Wissenschaft, die sich kosmologisch mit der Erschaffung der Welt am Anfang der Zeit beschäftigt, und der christlichen mit der Erlösung in der Fülle der Zeit als Gegenstand deutet ja Gerhoh selbst die potentiell historische, auf die einmalige Erlösungstat bezogene Form dieses Denkens an. Bei Augustin allerdings, den man gern für den ersten christlichen Geschichtsphilosophen ansieht, ist von eigentlich geschichtlichem Denken noch keine Rede²⁶⁹⁾; Lucifers Fall und jüngstes Gericht, zwischen denen sich die Menschheitsgeschichte abspielt, liegen im Jenseits; ein Gliederungsprinzip der Menschheitsgeschichte wird durch den Kampf der beiden Reiche, der civitas Dei und civitas diaboli, im Grunde nicht gegeben, da sie ihrer Organisation nach so sehr überirdisch und unerkennbar sind, daß beide durch alle irdischen Organisationen, auch die Kirche, quer hindurchgehen. Aber jene jugendliche Aktivität des abendländischen Christentums, die seinem Mönchtum den Zug zu kirchenpolitischer Auswirkung und Weltdurchdringung verlieh, konnte durch allen übernommenen und tief verarbeiteten augustinischen Pessimismus in bezug auf die eile Welt nicht gehemmt werden, sondern rang sich gerade in widerstreben und eschatologisch-pessimistisch beurteilten Zeitläufen stets wieder zur Hoffnung auf eine verchristlichte Welt in einer gereinigten Kirche durch; diese Hoffnung spricht sich in geschichtstheologischen Konstruktionen aus und sucht in ihnen ihre Begründung. Der Sinn der Geschichte wurde zwar auch letzten Endes im Jenseits gesehen, wie ja das Lebensprinzip der Kirche als sakramentaler Heilsgemeinschaft der Sphäre des Transzendenten entstammt. Aber bei der jugendlichen Verhaftung der Völker in die Wirklichkeit ihrer Lebenswelt und in deren konkrete Zeitaufgaben²⁷⁰⁾ setzte man trotz aller Kritik an der realen Kirche in ganz anderem Maße den gewaltigen und viel mehr als im Spätaltertum das Leben selbstverständlich durchdringenden Kirchenorganismus mit der civitas Dei in eins; Sinn und Wirklichkeit rückten

268) A. a. O. S. 330.

269) Vgl. dazu die neueste Darstellung in der Rede von Heussi, *Vom Sinn der Geschichte. Augustinus und die Moderne*. Jena 1930.

270) Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 268.

näher zusammen; man suchte hoffnungsfreudiger nach relativer Sinnverwirklichung im Diesseits, ohne aber immanente Entwicklungsprinzipien auch nur zu bezwecken. Diese Entwicklung war lange im Gange²⁷¹⁾ und führte in der lebendigen und aufgelockerten Durchbruchsepoke des 12. Jahrhunderts gerade in Deutschland, dem Boden ebenso sehr intensiver Heilserfahrung wie kirchenpolitischen und geistigen Kampferlebnisses, zu jener Fülle origineller heilsgeschichtlicher Deutungen in den Werken der deutschen Symbolisten. Bei niemand treten diese Züge inniger vereint und kräftiger ausgebildet zutage als bei dem ebenso gelehrt-grüblerischen wie religiös-intensiven und politisch-leidenschaftlichen Gerhoh. Jede geschichtliche Sinndeutung ist ihrem Charakter nach symbolisch, indem sie die Tatsachen als Ausdruck ideeller Kräfte faßt; dem Traditionalismus Gerhofs und seiner Zeit entsprach es, daß es sich hier nicht um freie Deutungen handeln konnte, sondern um Weiterführung der bereitliegenden erbten Form der Konkordanz und Typologie und damit um eine oft gezwungen und ausgetüftelt wirkende Anklammerung an biblische Texte; der damals schon errungene Grad der Selbständigkeit des Denkens fühlte sich ohne diese Grenzen und diesen Halt noch zu unsicher, und der geschichtliche Stoff als solcher hatte andererseits in den Augen dieser Männer und zumal Gerhofs noch nicht genug Eigenbedeutung, um ihn nicht unter diese Deutungskategorien und damit erst zu Bedeutung und Wert bringen zu können. Insofern aber die synthetische Tätigkeit der Beziehungsherstellung zwischen biblischer und kirchengeschichtlicher Tatsache doch eine freischöpferische war, äußern sich in diesen symbolischen Beziehungen doch ernsthafte geschichtsphilosophische Einsichten und, wie wir sahen, deutende Epochensetzungen, die andererseits durch den Zwang zur genaueren Ausdeutung des gegebenen biblischen Materials auch wieder bestimmt werden. Die Kategorien der zugrunde liegenden Geschichtsanschauung wurden zum Teil schon berührt: Es sind die üblichen mittelalterlichen Zeitanschauungen, der augustinische Ideenkomplex aus „De civitate Dei“ und ganz besonders der

271) Vgl. die Geschichte dieser Entwicklung in Alois Demps „Sacrum Imperium“, München und Berlin 1929.

antichristlich-eschatologische Gedanken Zusammenhang; die von ihnen vorgeformten Anschauungen Gerhofs werden dann mit einem Netz von symbolischen Deutungen übersponnen und schärfster artikuliert. In Gerhofs letztem Werk²⁷²⁾ etwa werden die vier Nachtwachen aus Marcus 6, 48 ff. auf vier Kirchenepochen bezogen; dem Wind, gegen den die Jünger auf dem See zu kämpfen haben, entsprechen in der ersten Nachtwache die Christenverfolgungen, in der zweiten die Häresien, in der dritten die Sittenverderbnis, in der vierten, Gerhofs eigener Zeit, die überall wirksame avaricia. Diese Widrigkeiten und Laster werden durch Antichristen wie Nero, Julian Apostata, Heinrich IV. verkörpert. In der ersten Nachtwache wachten schützend Apostel und Märtyrer, in der zweiten die Lehrer der Kirche, in der dritten der asketische Papst Gregor der Große; für die vierte ruft Gerhoh Christus selbst herbei. Man kann nicht bestreiten, daß in dieser Ausdeutung und Einteilung ein ergreifendes reales Verständnis für die entscheidenden Epochen der Kirchengeschichte unter dem Blickwinkel des asketischen Ideals und seiner ethisch-politischen Forderungen enthalten ist, in diesem Falle schon zu verhältnismäßiger Freiheit von allzu spezieller Einschachtelung in allegorische Einzelbezüge gelöst. So führt unsere Betrachtung der geistigen Grundhaltung Gerhofs und ihrer Ausdrucksformen zur Erörterung seiner sozialtheologischen und kirchenpolitischen Anschauungen und Erlebnisse hinauf, in deren Zusammenhang eine eingehendere Analyse der Geschichtsauffassung und ihrer symbolischen Form erst möglich ist; unsere Bemerkungen wollten nur die Grundzüge andeuten und den Quellpunkt in Gerhofs geistiger Haltung aufzeigen, die uns für eine irrationalistische Strömung im deutschen Geistesleben des 12. Jahrhunderts, eine erste eigentlich „deutsche Bewegung“, überhaupt repräsentativ zu sein scheint.

272) „De quarta vigilia noctis“, abgedruckt Lib. de lite III, S. 533 ff.

Sprachliche Beobachtungen an der Luther-Bibel des XVII. Jahrhunderts.

Von Wolfgang Stammer in Greifswald.

1. Das Luthertum des XVII. Jahrhunderts wird beherrscht von dem Gedanken der „Orthodoxie“, von dem Streben, Luthers Glaubensbegriff lehrhaft zu gestalten und zum Dogma auszubauen. Im Mittelpunkt steht die Idee der einheitlichen und reinen Lehre. Luther ist unbedingte Autorität in allen Glaubensdingen. Was er gesagt und geschrieben hatte, stand unverbrüchlich fest und mußte in der von ihm geprägten Form weitergegeben werden. D. h. mit den Begriffen wurde auch die Terminologie Luthers übernommen, und niemand durfte an ihr rütteln. Wer den Inhalt richtig und klar besitzen wollte, mußte auch das Kleid, die Worte, treulich beibehalten, ohne daran zu ändern¹⁾.

Dieser Grundsatz brachte die Orthodoxie in Gewissenszwiespalt bei der Bibelübersetzung. Denn einmal sollte das Lutherwort unbedingt erhalten bleiben; andererseits mußten die Herausgeber und Verleger der sprachlichen Entwicklung Rechnung tragen, wenn anders sie das Verständnis des Bibeltextes den Lesern bewahren wollten. Wie sollte man beides vereinigen?

2. Dieser Konflikt und seine Lösungsversuche lassen sich zunächst bequem an den Vorworten zu den barocken Bibelausgaben erkennen²⁾. Am folgerichtigsten handeln die Wittenberger, die sich natürlich zur Erhaltung des Lutherwortes besonders berufen fühlen. In der Ausgabe des Jah-

1) Diese Sätze sollen nur die geistige Situation einigermaßen kennzeichnen. Mir kam es hier zunächst allein auf die sprachlichen Unterschiede an.

2) Dankbar gedenke ich der Unterstützung aus den Sammlungen, die mir eine Seminararbeit meiner Zuhörerin Fr. Ilse Frank e bot.

res 1622³⁾ (W) wird in der Vorrede der Theologischen Fakultät zu Wittenberg darauf hingewiesen, daß Luther infolge der verfälschenden Nachdrucke „seine eigene arbeit an vielen Orten nicht gekandt“ habe, und daraus wird gefolgert: „Diesen heiligen rath Herrn D. Lutheri, so gewiß zu ausbreitung der ehre Gottes, zu fortppflanzung der reinen Warheit und zugleich zur ewigem heil und Seligkeit vieler Menschen sehr ersprüßlich, sind jede und allezeit nach Herrn D. Martini Luthers tod die hochlöblichsten Chur und Fürsten des höchst berühmbten Hauß Sachsen ganz genaу und ernstlich nachgegangen, wie ihnen denn sampt und sonders nichts mehr angelegen gewesen als daß so wol jetzt gedachtes Bibelwerck so wol die gantze Beylag desselben Göttlichen Lehr durch ihre beförderung auff alle Nachkommen bis zu dem tag der gantzen herrlichkeit Jesu Christi unverruckt möge fortgebracht und fort gepflanzet werden.“ Auf die getreue Überlieferung nach der Ausgabe letzter Hand von 1545 weist ja auch schon das Titelblatt hin. Daß allerdings auch die Wittenberger sich der sprachlichen Entwicklung nicht entziehen konnten, werden wir noch sehen.

Nicht so starr am Lutherwort hängen die Herausgeber der Lüneburger Bibel von 1665 (L)⁴⁾. Selbstverständlich erkennen sie Luthers Leistung voll an, doch, im Gegensatz zu den Wittenberger Theologen, haben sie auch Verständnis für die Gelehrten, die auf den Urtext (die, mit echt barockem Ausdruck, „Hauptsprachen“) zurückgreifen und an ihm, mit den Mitteln der fortschreitenden Wissenschaft, Luthers Verdeutschung prüfen, gegebenenfalls bessern: „In dem man nun also wie billich des Herrn Lutheri Deutsche Übersetzung heiliger Göttlicher Schrifft rühmet als einen theuren und seligen Schatz der Deutschen, wird doch mit nichten anderer Gelahrten wolgemeinte Arbeit verworffen, darinnen sie sich bemühen, den ursprünglichen Häupt-Sprachen in der Übersetzung eines und andern Ortes

3) Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrifft Deutsch. D. M. Luth. Jetzt von Newem nach dem letzten von D. Luthero vberlesenen Exemplare mit fleiß corrigirt. Wittenberg 1622.

4) Biblia: Mit der Außlegung Das ist: Die gantze heilige Schrifft Altes und Newes Testaments des Hocherleuchteten und theuren Mannes Gottes D. Martini Lutheri. Mit einer kurzen jedoch gründlichen Erklärung des Textes: Anno Christi MDC, LXV. Lüneburg.

immer näher und näher zu kommen. Wir begehren Uns nicht unter dieselbe zurechnen, die durchaus nicht leiden können, daß man im geringsten von des Herrn Lutheri Übersetzung abgehen ... solte.“ Begründet wird dies noch damit, daß auch Luther selbst an seiner Übersetzung stets gefeilt und gebessert habe. Allerdings haben sich die Lüneburger kaum selbst um den Urtext bemüht, sondern die Arbeiten anderer⁵⁾ benutzt.

Die freieste Stellung zum Luthertext nehmen die Herausgeber des Nürnberg Bibeldrucks v. J. 1644⁶⁾ (N) ein, an dem noch Jenaer Theologen wie Johann Gerhard u. a. tätig gewesen waren. Das Vorwort offenbart deutlich den Zwiespalt, in dem sich die protestantische Bibelwissenschaft des XVII. Jahrhunderts gegenüber dem Lutherwerk befand. Zunächst wird Luthers Übersetzung gelobt: Es sei nicht nur eine große Wohltat Gottes, daß uns die Heilige Schrift in ihrer Ursprache erhalten sei; „sondern daß dieselbe auch auß sonderbarem Antrieb deß Geistes Gottes von Herrn D. Martino Luthero, dem treuen Werckzeug Jesu Christi, in dem hohen Werck der Christlichen Reformation, den waaren Gottesdienst und heilsame Lehr betreffend ... in unsere teutsche Sprache so deutlich, so verständlich und schön, vermittels unaußsprechlichem Fleises, Sorgfalt und Verstandes, versetzt worden ist“. Trotzdem aber ist man für diese neue Ausgabe auf den Urtext zurückgegangen, und so ist sie „von etlichen der Schrifft Erfahrnen, ihrem eigentlichen Wort-Verstande nach in der Furcht deß HErrn erklärret und glossiret, hernachen auch etlichen ... Theologen untergeben, und durch dero angewendeten Fleiß und Sorgfalt in gebührender Revision und Censur zu dieser Richtigkeit ... durch Gottes Gnade gebracht worden.“ Der Hauptzweck der Glossa soll darin bestehen, „dem gemeinen Mann, der in Künsten und Sprachen nit erfahren, vornehmlich hiemit zu dienen. Denn dieweil in der Heiligen Schrifft viel Wort und Reden sich befinden, die demselben etwas schwer und unverständlich vorkommen ...“ Es folgt nun die Aus-

5) Eine Nachforschung nach diesen Quellen muß der kirchengeschichtlichen Forschung überlassen bleiben.

6) Biblia, Das ist Die gantze H. Schrifft Altes und Newes Testaments Teutsch D. Martin Luthers. Im Jahr Christi MDCXXXIV. [Auf dem Kupfertitel: 1643.] Nürnberg.

einandersetzung mit Luther und die Rechtfertigung der Änderungen an seinem Wortlaut: „Und weil daß Herrn Lutheri Version gantz unverruckt zu lassen und nicht auß den Grund-Sprachen, der Hebreischen Altes und Griechischen Neues Testaments, zu examinirn, viel weniger zu ändern, angeordnet, in derselben aber gleichwol sich nicht wenig Ort befinden, welche auß den Heiligen Grund-Sprachen, entweder in ihrer emphasi und sinnreichen erbaulichen Nachdruck der Wort besser erkläret oder aber auch etwas genauer nach gedachter Grund-Sprach ver-teutschet werden können, so ist zwar obgedachtes, der Schuldigkeit nach, in Acht genommen, jedoch aber, nach der Gelegenheit der Umbstände, die deutlichere Erklärung und Verbesserung in den angefügten Glossen, wo es füglich geschehen können und für nohtwendig erachtet, dergestalt mit eingerückt worden, daß gleichwol dem teutschen Context nicht einiger Abbruch geschicht, sondern derselbe gantz und ungeändert bleibt, wie solches der Christliche und der Grundsprachen erfarne Leser auß fleissiger Gegeneinanderhaltung leicht zu verspüren haben wird.“ Man hat also einen Kompromiß geschlossen, durch den man den Luthorientext mit den eigenen Änderungen vereinigen konnte. Daß das Werk des Heiligen Geistes, eben Luthers Übersetzung, noch einer Besserung bedurfte, diesen Widerspruch hat man nicht gefühlt. Inwieweit wirklich behauptete Revision vorliegt, soll später erörtert werden. —

3. Wie macht sich nun die Entwicklung der deutschen Sprache seit Luther an diesen Barock-Ausgaben bemerkbar?

Ich beginne mit einigen orthographischen Feststellungen⁷⁾.

Da fällt auf, daß die Großschreibung der Substantiva weit mehr und weit geregelter durchgeführt ist als bei Luther. Bei ihm dient der große Anfangsbuchstabe im Innern des Satzes zur Hervorhebung des betreffenden Wortes; im XVII. Jahrhundert werden die Substantiva fast durchgängig großgeschrieben. Auch

7) Es wird endlich Zeit, daß wir uns auch um die Geschichte der deutschen Rechtschreibung kümmern. V. Moser hat in dem 1. Teil seiner „Frühneuhochdeutschen Grammatik“ (1930) mutigen Anfang genommen.

eine gewisse Entwicklung läßt sich erkennen: In W ist dies zu etwa 60 %, in N u. L bereits zu 90 % durchgedrungen. Auch substantivierte Adjektiva werden teilweise schon großgeschrieben.

y für i vermeidet Luther im allgemeinen und verwendet y nur im auslautenden ey. Das XVII. Jahrhundert liebt y als zweiten Bestandteil der Diphthonge sehr.

	Lt ⁸⁾	W N L
Ps. 2, 1	Heiden	Heyden
	Lt	W N L
Ps. 4, 1	Seitenspiele	Seytenspiele

h als Dehnungszeichen ist ursprünglich mitteldeutscher Gebrauch; Luther verfährt darin ziemlich willkürlich. Im XVII. Jahrhundert, als die mittelhochdeutschen Quantitätsgesetze verschwunden waren, bildet sich auch dafür eine gewisse Regelmäßigkeit heraus. So sind z. B. die Pronomen ihm, ihnen, ihr usw. durchweg jetzt mit h geschrieben.

Aus dem gleichen sprachgeschichtlichen Fortschritt erklärt sich die Konsonantenverdopplung hinter kurzen Vokalen; bei Lt erscheint sie noch selten, im XVII. Jahrhundert fast durchweg. Und zwar sind auch hier N und L fortschrittlicher, während W noch nicht recht weiß, wie sie sich entscheiden soll (Ps. 2, 5 grimm, Ps. 7, 7 grim).

Lt	Ps. 5, 4	stim	Ps. 7, 11 u. 17	fromen, komen
N u. L		Stimme		frommen, kommen
Lt	Ps. 8, 1	Gimel		Rm. 4, 8 Man
N u. L		Gimmel		Mann

Für Lt charakteristisch ist die Beseitigung des ß. Die Ausgaben des XVII. Jahrhunderts nehmen es wieder auf, und zwar wird s für den stimmhaften, ss oder ß für den stimmlosen Laut geschrieben.

8) = Lutherbibel von 1545. — Aus der Fülle der Belege habe ich im folgenden nur eine Auswahl gegeben.

	Lt	W N L
Ps. 7, 10	bosheit	Boßheit
Rm. 1, 9	das (Konj.)	däß
Rm. 1, 13	bis her	bißher
I. Mos. 6, 4	dar aus	darauß

Die Dentalen d und t nach l n r wechseln bei Lt miteinander ab. Im XVII. Jahrhundert werden sie fest.

	Lt	W	N L
Ps. 4, 7	Andlitz	Andlitz	Antlitz
Ps. 9, 1	Jugent	Jugend	Jugend

Infolge seiner oberdeutschen Mundart geht hier N mitunter eigene Wege. Bei ihr gerät die Schreibung der Tenuis infolge des lautlichen Zusammenfalls mit der Media mehr und mehr ins Wanken.

	Lt	W	N
Rm. 1, 4	todten	Todten	Toden
Rm. 7, 4	getödtet	getödtet	getödet
Rm. 1, 5	Apostelampt	Apostelampt	Apostelambt
Rm. 1, 20	warnimpt	warnimpt	waarnimbt

Dies letzte Beispiel zeigt uns eine andere oberdeutsche Eigentümlichkeit: die Verdoppelung des langen a.

	Lt	W	N L
Rm. 1, 3	samen	Samen	Saamen
Ev. Joh. 5, 2	Schafhause	Schafhause	Schaafhause

Auch bei der Betrachtung des Umlauts ergeben sich charakteristische Unterschiede. Wie fast überall in jener Zeit, wurde auch in Lt der Umlaut von a und o nicht in der Schreibung ausgedrückt, obwohl er sicher gesprochen wurde. Im XVII. Jahrhundert ist man auch darin konsequenter.

	Lt	W N L
Ps. 3, 4	fur	für
Ps. 3, 7	furchte	fürchte

Allein der Umlaut von a wurde schon bei Lt zum Ausdruck gebracht durch e wie im Mittelhochdeutschen, während das XVII. Jahrhundert dafür ä schreibt.

	Lt	W N L
Ps. 1, 3	Wasserbechen	Wasserbächen
Ps. 7, 4	henden	Händen
Ps. 9, 7	stedte	Städte
Rm. 1, 4	krefftiglich	kräftiglich

4. Auch in der *L a u t l e h r e* gibt es einige trennende Eigentümlichkeiten, die allerdings zum Teil auf landschaftlicher Differenzierung beruhen.

So hält Lt, und mit ihm W, fest an dem mitteldeutschen eu für au in einigen Verben.

	Lt	W	N L
Rm. 1, 16	gleuben	gleuben	glauben
Ev. Joh. 6, 5	keuffen	käuffen	kauffen

Ebenso hat sich mitteldeutsch der Umlaut e für a in einzelnen Substantiven gehalten, um dann zu verschwinden.

	Lt	W	N L
Ev. Joh. 6, 19	zwenzig	zwenzig	zwantzig
Pr. 10, 7	erbeit	arbeit	arbeit

Die Diphthongierung der Diminutiv-Endung -lin hat sich erst allmählich durchgesetzt.

	Lt W	N L
Ev. Joh. 4, 5	dörfflin	Dörfflein

Andere Änderungen halten mit der deutschen Gemeinsprache Schritt. Dazu gehört die Rundung des e zu ö.

	Lt	W N L
Ps. 7, 3	lewen	Löwen
Ps. 6, 6	Helle	Hölle
Rm. 1, 20	scheppfung	Schöppfung

Ferner die Entrundung von u zu o und von ü zu ö.

	Lt	W N L
Rm. 6, 6	hinfurt	hinfort
Ps. 10, 9	hüle	Höle
Rm. 1, 31	unversühnlich	unversöhnlich
Rm. 8, 8	mügen	mögen

Schon an diesen wenigen, aber bezeichnenden Änderungen läßt sich erkennen, daß die Herausgeber des XVII. Jahrhunderts keineswegs sklavisch dem Luthertext folgten; vielmehr tritt die sprachliche Entwicklung, die das Neuhochdeutsche eingeschlagen hat, auch in den Neudrucken deutlich hervor.

5. Auffallend ist dagegen, wie vorsichtig man beim Wortschatz vorging. Abgesehen von geringfügigen Verbreiterungen, die dem Barockgeist ihren Ursprung verdanken⁹⁾, finden sich verstreut Einsetzungen neuer Wörter, weil man die Lutherschen nicht mehr verstand. Teilweise gehen diese Änderungen schon auf die zweite Hälfte des XVI. Jahrhunderts zurück.

So heißt es jetzt allgemein I. Mose 6, 17 S ü n d f l u t statt der Lutherschen s i n d f l u t. Man wußte nichts mehr vom mhd. s i n t „allgemein“ (Luther schreibt es im Auslaut mit nieder- und mitteldeutschem -d) und etymologisierte es nun zu s ü n d-, „Sünde“. Schon im XVI. Jahrhundert schlich sich die S ü n d f l u t trotz Luthers Widerstreben ein, obgleich sie den Sinn des Hebräischen nicht traf. Nun mag ja für die Flut in Noahs Zeiten die S ü n d-f l u t noch passen. Aber wenn wir Sirach 39, 27 lesen: „Denn sein Segen fleusst daher wie ein Strom und trencket die Erden wie eine S ü n d f l u t“, so erkennen wir die Gedankenlosigkeit, mit der hier lediglich nach dem Wortklang gearbeitet worden ist.

In gleicher Art ist Luthers t h ü r r e n „wagen“ (aus mhd. turren, türren) in d ü r f f e n umgewandelt worden, da das alte Wort ungebräuchlich und daher unverständlich geworden war. Bei Lt heißt es Rm. 5, 7: „Umb etwas Gutes willen t h ü r s t e vielleicht jemand sterben.“ Das ändern die Herausgeber des XVII. Jahrhunderts in d ü r f f t e um, und diese Schlimmbesserung ist

9) Z. B. ist stets oberkeit zu Obrigkei t und fromkeit zu F r ö m migkei t geworden.

bis heute geblieben. Im Urtext steht: ὑπερ ταρ του ἀγαθου ταχατις και τολμα ἀποθανειν. Luthers *thüren* ist die genaue Übersetzung des *τολμαν*¹⁰⁾. Während hier *dürfen* für den griechischen Konjunktiv noch nicht so schlimmen Schaden anrichtet, hat es an einer anderen Stelle des Römerbriefes (15, 18) eine direkte Sinnsumkehrung gebracht; Lt übersetzt das griechische οὐ ταρ τολμησω τι λαλειν mit: „denn ich thüre nicht etwas reden“, während die barocken Neudrucke wiederum *dürfte* einsetzen¹¹⁾.

Auch Luthers *freidig* „mutig, kühn“ wurde in das klangnahe *freudig* umgeändert und erzielte damit merkwürdige Textentstellungen. Wenn in Luthers Text I. Sam. 18, 17 „Sihe, meine grösste Tochter Merob will ich dir zum Weibe geben, sey nur *freidig* und fürē des Herrn Kriege“ — *freudig* eingereiht wird, so ergibt das fast einen komischen Sinn^{11a)}. An zwei Stellen ist sogar das barocke *freudig* in der heutigen Lutherbibel stehen geblieben; Josua 1, 7: „Sey nur getrost und sehr *freidig*“ und 1, 9: „sihe, ich habe dir geboten, daß du getrost und *freidig* seiest.“ Ebenso steht es bei der Stelle Eph. 6, 19: „Auff das mir gegeben werde das Wort mit *freidigem* auffthun meines Mundes.“ Hier ist *freidig* die wörtliche Übersetzung von ἐν παρρησιᾳ „in freier Sprache, in Offenheit, in Freimütigkeit“¹²⁾; die vom XVII. Jahrhundert bis zur Gegenwart verbliebene Einsetzung des *freudig* ist demnach unrichtig.

Die Versicherung der alten Neuherausgeber, sie hätten den Urtext verglichen, ist also nicht so ernst zu nehmen.

6. Einer besonderen Betrachtung muß schließlich noch N unterzogen werden, da sie in vielem sehr selbstständig vorgeht und sich schon durch die Glossierung vor den Mitbewerberinnen auszeichnet.

10) Der nüchterne Weizsäcker sagt: Doch mag sich noch immerhin einer entschließen, für die gute Sache in den Tod zu gehen.

11) Weizsäcker: Denn ich werde mir nicht herausnehmen, etwas vorzubringen.

11a) N setzt wenigstens als Glosse bei: „halte dich wacker“.

12) Weizsäcker: Daß mir das Wort gegeben werde mit Aufthun meines Mundes, frei zu verkünden.

Es hat zunächst den Anschein, als ob N die früheren Drucke der Lutherbibel¹³⁾ von 1545 mit herangezogen hat. Dafür zwei Belege:

Rm. 3, 23 heißt es Lt 1545: „und mangeln des Ruhmes, den sie an Gott haben sollen.“ N schreibt: ha b e n s o l t e n, wie Lt A—G.—Ferner Ev. Joh. 9, 8 bei Lt 1545: „die Nachbarn und die zuvor gesehen hatten, d a s e i n B e t t l e r w a r“; N übernimmt aus A—F: d a ß e r e i n B e t t l e r w a r. Nach dem griechischen Text: ὅτι προσωπης ἦν, und grammatisch ist beides richtig, sinngemäßer ist die zweite Fassung.

Andere Änderungen nimmt N selbständig vor. Belanglos ist Ev. Joh. 7, 30, wo für das Luthersche: „Aber niemand lege die Hand an ihn“ N schreibt: d i e H ä n d e, obgleich auch im Urtext την χειρα steht. Eine gewisse Pedanterie scheint hier die Feder geführt zu haben.

Ev. Joh. 8, 21 lautet in Lt: „ir werdet in e u e r s u n d e sterben.“ N setzt dafür in e u e r n S ü n d e n, ähnlich wie in Rm. 8, 23 Lt „die wir haben des Geistes e r s t l i n g“ (την ἀπαρχην) von N in E r s t l i n g e umgewandelt wird und so bis heute geblieben ist. Der Singular „Sünde“ in Joh. 8, 21 (ἐν τη ἀμαρτιᾳ) bezeichnet die Gesamthaltung des Menschen und trifft hier zu, während der Plural rationalistischer die einzelnen Werke meint.

Mitunter scheint der griechische Wortlaut eine Änderung veranlaßt zu haben. Rm. 2, 27 wählt N die substantivische Form: „der du bist ein Ü b e r t r e t e r deß Gesetzes“ (Lt: „der du .. das Gesetz ü b e r t r i t t s“) infolge des παραβατην νομου¹⁴⁾). Oder wenn Rm. 1, 8 Luther übersetzt: „das man von eurem Glauben in aller Welt s a g e t“, so meint N mit Recht, daß in dem Paulinischen καταγγέλειν mehr liegt als im bloßen „sagen“ und verstärkt daher: „daß man euren Glauben in aller Welt p r e i s e t“. Der plane Verstand ist am Werke, wenn das griechische ἔξεκαυθησαν Rm. 1, 27 vom Lutherischen e r h i z e t zu e n t b r a n t gemildert wird.

13) Ich wähle Bindseils Siglen: A = 1534, B = 1535, C = 1536, D = 1539, E = 1540, F = 1540, G = 1541.

14) So auch Weizsäcker.

Wenn Rm. 2, 22 N wählt: „du bist selber ein Ehebrecher“, statt Lt: „du brichest die Ehe“, so ist das wohl geschehen, um dem Sinn eine stärkere Betonung zu verleihen.

Ev. Joh. 10, 26 lautet: ὅτι οὐκ ἔστε ἐκ των προβατῶν ἐμων. Dafür sagt noch Lt: „denn ir seid meiner Schafe nicht.“ In den folgenden hundert Jahren ist der Genitivus partitivus stark zurückgegangen; also schreibt N jetzt: „denn ihr seyd meine Schaafe nit“, und die Glosse interpretiert noch dazu: „in der Zahl meiner Glaubigen“.

7. Diese Glosse von N muß zum Schluß einmal näher betrachtet werden, denn sie enthält die im Vorwort angezeigten Änderungen, neben denen die des Textes geringfügig erscheinen. Die Erklärungen fußen auf Luthers Kommentaren, die des öfteren zitiert werden, aber gehen auch darüber hinaus. Die Aufgabe der Schriftauslegung bestand damals zu überwiegendem Teil in der Sammlung biblischer Parallel- und Belegstellen. Um eine Stelle zu interpretieren, werden verschiedene andere herangezogen, die ein Stück theologischer Lehre ergeben. Da fernerhin die Erklärungen für den gemeinen Mann verfaßt sind, herrscht in ihnen eine Art volkstümlichen Predigttones. So ist z. B. Ev. Joh. 8, 50: „Ich suche nicht meine Ehre, es ist aber einer, der sie suchet und richtet“, folgendermaßen glossiert: „Der sich gewißlich meiner annemen und wider meine Lästerer mich mächtiglich schützen, sie aber auch schrecklich straffen wird, demselben, der da recht richtet, will ich alles heimstellen. 1. Petr. 2, 23¹⁵⁾: unterdeß aber will ich nicht auffhören euch gutmeinend und mit hertzlicher Sorgfalt den Weg zum ewigen Leben vorzustellen, obs Sache were, daß ihr von eurem bösen Sinn euch abwendetet und zu mir bekehrtet. So mercket doch drauff, so lieb euch Gott und eure Seligkeit ist. Ich wills kurtz und deutlich vorbringen.“ Christus selbst wird also, noch in ganz mittelalterlicher Art, die ermahnende Glosse in den Mund gelegt. Diese Erläuterungen gehen häufig über den Wortlaut des Textes, dem sie angefügt sind, weit hinaus und nehmen auf die Gegenwart Bezug. So heißt es nach einer der obigen ähnlichen Vermahnung: „Also seyn fromme Kirchendie-

15) Bei N: „welcher nicht wider schalt, da er gescholten ward, nicht dräuet, da er leid, Er stelle es aber dem heim, der da recht richtet“.

ner umb ihrer eigenen Ehre nicht sonderlich sorgfältig, sondern befehlen es Alles Gotte als dem gerechten Richter.“ Zu Rm. 11, 18: „So rühme dich nicht wider die Zweige“ wird der Lutherische Kirchenbegriff herangezogen: „Du solt dich erinnern, daß die Kirche, deren Erstlinge die heiligen Patriarchen gewesen, nichts von dir habe, sondern vielmehr das du hast, ist dir daher worden, weil du der Kirchen Gottes auß lauter Gnade ohn dein Verdienst bist einverlebet worden und bedarff die Kirche deiner nicht, sondern du bedarfft der Kirchen, daß du ihr Glied seyst.“ Die in dem Streit der Kirchenparteien eine so gewichtige Rolle einnehmende „reine Lehre“ kommt in der kurzen Glosse zu Rm. 2, 8: „gehörchen aber dem Ungerechten“ (gemeint sind böse Laster) zum Ausdruck: „folgen lieber der falschen Lehre.“ Oder die Trinitätslehre wird in Rm. 11, 36: „Denn von ihm“ hineininterpretiert: „Gott dem Vatter — durch ihn: Gott den Sohn — in ihm: Gott dem heiligen Geist.“

Dies möge zur Charakteristik der Glosse genügen. Was ergibt sich nun aus ihr für unsere sprachlichen Betrachtungen?

Luther schreibt einmal im „Sendbrief vom Dolmetschen“: ihm sei es nicht so sehr auf die wörtliche Übersetzung wie auf eine sinngemäße, gute und volkstümliche Verdeutschung angekommen. Diese Arbeit versuchen die Nürnberger Glossatoren fortzusetzen und bemühen sich, Ausdrücke, die Luther noch zu wörtlich übersetzt hat, freier, aber dem Sinn entsprechender zu übertragen.

Luther übersetzt z. B. den Paulinischen Begriff σαρξ und κατα σαρκα immer wörtlich mit „Fleisch“. Da indes dieser Begriff sehr umfassend ist, kann er im Deutschen je nach dem Sinn der Stelle bestimmter und eindeutiger ausgedrückt werden. Dies tut die Nürnberger Glosse. Einige Beispiele dafür: Rm. 1, 3 verdeutscht Lt: der geboren ist von dem samen Davids nach dem Fleisch; N: nach der menschlichen Natur¹⁶⁾. — Rm. 3, 20 Lt: darumb das kein Fleisch durch des Gesetzes werck für jm gerecht sein mag; N: kein Mensch (er sey Jüde

16) Da sich die feinfühlige Übersetzung Menges mitunter überraschend mit N berührt (kannte er sie?), setze ich die betreffenden Stellen dazu. — Menge ebenso: nach der menschlichen Natur.

oder Heyde) ¹⁷⁾. — Rm. 4, 1 (εύρηκεν αικατασαρκα) Lt: Was sagen wir denn von unserm vater Abraham, das er funden habe nach dem Fleisch? N: daß er erlangt habe nach dem eüsserlichen Wandel. — Rm. 6, 19 (δια την ἀσθενειαν της σαρκος) Lt: Ich mus menschlich davon reden umb der Schwachheit willeneuers Fleisches; recht rationalistisch N: wegen eures schwachen Verstandes ¹⁸⁾. — Rm. 9, 5 Lt: welches auch sind die Veter, aus welchen Christus herkompt nach dem Fleisch; N: aus welchen Christus geboren ist nach seiner menschlichen Natur; das im Griechischen fehlende Verb (και ἐξ ὧν ὁ Χριστος το κατασαρκα) verursachte im Deutschen den verschiedenen Ersatz ¹⁹⁾.

Ahnlich steht es mit πνευμα. Rm. 1, 9 (ἐν τω πνευματι) Lt: denn Gott ist mein Zeuge, welhem ich diene in meinem Geist; N: welhem ich diene mit auffrichtigem und willigem Hertzen ²⁰⁾.

Rm. 11, 1 übersetzt Lt ἐκ σπερματος Ἀβρααμ, wie immer, wörtlich: von dem s a m e n Abraham; N sagt dafür prägnanter: v o n d e n N a c h k o m m e n Abrahams ²¹⁾.

Manche Varianten der Glosse N biegen unmittelbar den Satz um. Rm. 3, 5 τι ἔρουμεν; Lt: Was wollen wir sagen? N: Was wollen wir hierauß schließen? ²²⁾ — Rm 10, 5 Lt: von der Gerechtigkeit, die a u s d e m Gesetz k o m p t; N: welche das Gesetz e r f o r d e r t ²³⁾, wo wiederum das im Urtext fehlende Verb (την δικαιοσυνην την ἐκ νομου) die verschiedene Verdeutschung und damit auch den verschiedenen Sinn veranlaßt hat. N scheint mir hier treffender den Gedanken Pauli erfaßt zu haben.

Wie schon oben aus dem Beleg Rm. 3, 5 hervorging, versuchen die Kommentatoren von N, durch eingefügte Flickworte den

17) Menge: kein Sterblicher.

18) Menge: mit Rücksicht auf die menschliche Natur.

19) Weizsäcker ersetzt: stammt nach dem Fleische; Menge: leiblich hervorgegangen ist.

20) Menge: mit ganzem Herzen.

21) Menge: aus Abrahams Nachkommenschaft.

22) Menge: Was folgt daraus?

23) Menge: die das Gesetz fordert; Weizsäcker nur: von der Gerechtigkeit durch das Gesetz.

Sinn des Satzes deutlicher herauszustellen. Dafür noch zwei Belege. Rm. 3, 20 δια ταρ νομου ἐπιγνωσις ἀμαρτιας. Lt: durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde; N: durch das Gesetz kommt nur Erkenntnis der Sünde²⁴⁾. — Rm. 3, 31 μη γενοιτο, ἀλλα νομον ιστανομεν. Lt: das sey ferne, sondern wir richten das Gesetz auff; N: sondern wir richten vielmehr das Gesetz auff²⁵⁾.

Oben war bereits darauf hingewiesen worden, wie im Bibeltext von N an einer Stelle (Ev. Joh. 10, 26) der alte Genitivus partitivus im XVII. Jahrhundert nicht mehr recht gebräuchlich war. Das zeigt sich auch an zwei Stellen in der Glosse. Rm. 1, 17 ὁ δε δικαιος ἐκ πιστεως ζησεται. Lt: der Gerechte wird seines Glaubens leben; N: der fromme und gottselige Mensch wird durch den Glauben an Christum daß ewigen Lebens theilhaftig werden²⁶⁾. — Rm. 3, 26 δικαιουντα τον ἐκ πιστεως Ιησου. Lt: auff daß er allein... gerecht mache den, der da ist des Glaubens an Jhesu; N: welcher mit waarem Glauben sich an Christum hält²⁷⁾. — Die beiden letzten Beispiele zeigen in ihrer verbreiternden Art schon deutlich den Übergang von der Übersetzung zum Kommentar; hier liegt der Ansatz zu den redseligeren Deutungen, die ich früher charakterisiert habe.

8. Diese barocken Lutherdrucke sind also einmal von Wert für die Sprachgeschichte. Die lautlichen, flexivischen und syntaktischen Wandlungen, die die deutsche Sprache während dreier Generationen durchgemacht hat, lassen sich an ihnen ablesen. Für das Welken und Absterben mancher Wörter sind sie von Belang. Bedeutungswandel lässt sich feststellen.

Vielleicht aber haben diese späteren Ausgaben auch noch ein Gegenwartsinteresse. Das Problem, inwieweit Luthers Verdeutschung der Gegenwart durch Modernisierungen näher gebracht werden darf, ist ja heute wieder viel umstritten. Auf der

24) Menge: durch das Gesetz kommt ja nur Erkenntnis der Sünde; Weizsäcker: denn was durch das Gesetz kommt, ist Erkenntnis der Sünde.

25) Menge: Vielmehr richten wir das Gesetz auf.

26) Menge: Der Gerechte wird infolge von Glauben das Leben haben; Weizsäcker: Der Gerechte aber wird aus Glauben leben.

27) Menge: der den Glauben an Jesus hat; Weizsäcker: der vom Glauben an Jesus ist.

einen Seite die überragende Leistung eines schöpferischen Sprachgenies, die gewissermaßen sein Eigentum darstellt. Auf der anderen Seite ein lebendiges Glaubensgut, das stets in einer lebendigen Form gehalten sein muß. Die Vorsicht, mit der, von historischem Sinn und gläubiger Pietät geleitet, besonders die Nürnberger Herausgeber arbeiteten, kann Vorbild sein. Anderseits ist die Wissenschaft damals noch nicht imstande, wirkliche Übersetzungsfehler Luthers zu erkennen und auszumerzen. Vielmehr wird nur versucht, das Lutherdeutsch da zu ändern, wo der Sinn prägnanter und moderner gesagt werden kann. Wir haben aber auch festgestellt, daß durch Mißverstehen welcher Wörter neue Fehler in die deutsche Bibel geraten und bis heute geblieben sind. Diese erst in den barocken Ausgaben eingeschlichenen Verballhornungen zu tilgen, muß zunächst einmal Aufgabe einer heutigen Bibelrevision sein.

Föderalismus und Geschichtsbetrachtung im XVII. und XVIII. Jahrhundert.

Von Lic. Grete Möller, Rackith (Elbe).

Es soll im folgenden gezeigt werden, welche geschichtlichen Gedanken in der Theologie des Coccejus enthalten waren und in welchen Grundsätzen und Erzeugnissen der föderalistischen Schule sie zu finden sind¹⁾.

I. Unfruchtbare Nachwirkungen des Bundesgedankens in der Dogmatik.

Die dogmatische Eigenart des Föderalismus wird vorwiegend im Bundesgedanken erfaßt. Dieser hatte schon zu der Zeit, als Coccejus ihn in sein System einbaute, einen Doppelcharakter, den heilsgeschichtlichen und den naturrechtlichen²⁾; soweit von deutschen Föderalisten der Bundesgedanke in die Dogmatik übernommen worden ist, haben sie nur die naturrechtliche Seite erfaßt. So Buddeus, Pfaff, Chr. Reuter. Wie wenig diese Betrachtungsweise geeignet war, ein neues geschichtliches Denken anzuregen, sieht man an den Schriften von Sam. v. Puffendorf³⁾, J. W. Jaeger⁴⁾ und Chr. M. Pfaff⁵⁾.

Andererseits gehört die Verwendung des Bundesgedankens für die Darstellung der göttlichen Heilsökonomie von jeher zu den Bestandteilen der heilsgeschichtlichen Theologie und ist nicht erst das Produkt einer nachreformatorischen Entwicklung. Das

1) Wir setzen die bisherige wissenschaftliche Literatur über den Föderalismus voraus, speziell die neuesten Bearbeitungen von G. Schenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus*, vornehmlich bei Johannes Coccejus, Gütersloh 1923; und von A. F. Stolzenburg, *Die Theologie des Buddeus und des Pfaff*, Berlin 1923. (Vor allem S. 321—378.)

2) Schenk, a. a. O., S. 184.

3) *Jus feciale divinum, sive de consensu et dissensu Protestantium exercitatio postuma*, Lubec. 1695.

4) *Jus dei foederalis*, Tub. 1698. — *Historia ecclesiastica et politica seculi XVII.*, Tub. 1692. 93.

5) *Inst. hist. eccl.* Tub. 1721.

zeigt ein Vergleich mit Irenaeus. Bei ihm entsprechen die vier Bündnisse Gottes mit der Menschheit, nämlich das nach der Sintflut, mit Abraham, mit dem Volk Israel und das Evangelium Jesu Christi, der viergestaltigen Heilsordnung Gottes, wie sie in den Tiersymbolen der Evangelisten abgebildet wird⁶⁾). Aber auch der Gedanke, daß Gott bei der Schöpfung mit dem Menschen einen Bund geschlossen und dabei bestimmte Verheißungen gegeben habe, ist bei Irenaeus zweifellos vorhanden, wenn auch der terminus *technicus* fehlt⁷⁾). Im Grunde läuft bei Irenaeus die Heilsökonomie auf drei Bündnisse hinaus: Der erste Bund enthielt die *naturalia legis*⁸⁾. Der zweite Bund bringt die *lex reformatum*, und im dritten, dem oben genannten vierten, stellt Christus das ursprüngliche Sittengesetz wieder her, dessen Inhalt Liebe zu Gott und dem Nächsten ist⁹⁾). Die Tatsache, daß auf diese Weise die ganze Offenbarung unter den Gesichtspunkt des Gesetzes gerückt wird, entspricht ganz der Bedeutung, die bei Coccejus der Bundesgedanke hat.

Von der Darstellung des Irenaeus unterscheidet sich die Coccejanische durch die stufenweise Abschaffung und „Vernichtigung“ des Werkbundes¹⁰⁾, die „Brandmauern“¹¹⁾. Diese sind in reformatorischem Sinn aufgestellte Malzeichen, Erinnerung an die gestörte Entwicklung, ständiger Hinweis darauf, daß es sich in der Heilsgeschichte nicht zuerst um die Erziehung und Führung von Kindern und Schülern handelt¹²⁾), sondern um die Wiederherstellung des durch die Sünde zerstörten Verhältnisses zwischen dem Bundesherrn und den Bundesgenossen¹³⁾. Durch

6) adv. haer. III, 11, 8. Daß die vier Bündnisse inhaltlich und in der Reihenfolge mit den ökonomischen status Christi nicht übereinstimmen, tut dem Gedanken keinen Abbruch.

7) Vgl. I, 10, 5 und III, 18, 2: Es war unmöglich, dem durch Ungehorsam gefallenen Menschen den Siegespreis zu verleihen; aber ebenso unmöglich konnte der gefallene Mensch von sich aus das Heil erlangen, deshalb bewirkte beides der Sohn Gottes. Coccejus würde sagen: Der Werkbund wird durch den Gnadenbund abgelöst.

8) IV, 13, 1.

9) Vgl. hierzu: R. Seeb erg, Dogmengeschichte I³, S. 399/401.

10) Vgl. Schrenk, a. a. O., S. 134 ff.

11) Stolzenburg, a. a. O., S. 344.

12) Solche bleiben die Menschen gegenüber Gott, nach des Irenaeus Meinung, auch in der zukünftigen Welt.

13) Hierauf weist die Unterscheidung von *foedus operum* und *foedus gratiae* hin.

Momm a¹⁴⁾ und Witsius¹⁵⁾ wird die Konstruktion von Coccejus abgeschliffen und zwar genau auf die drei Bünde, die wir auch bei Irenaeus feststellten. Es ist die Einteilung der Heilsgeschichte in drei Ökonomien: ante legem, sub lege und post legem.

Wenn G aß meint¹⁶⁾, daß durch diese Dreiteilung das System die haltbarste Form und Fassung gewann, so muß man doch sagen, daß hier nicht eigentlich ein Fortschritt, sondern eine Rückbildung stattfand. Da der Reichsgedanke des Coccejus in die Dogmatik der Zeit nicht aufgenommen worden ist, so hat auch der heilsgeschichtlich verstandene Bundesgedanke keine Wirkung in dieser Disziplin haben können.

II. Geschichtliche Ansätze in der Exegese des Cocceianismus.

Die Dogmatik erweist sich also für unsere Untersuchungen als unfruchtbar. Die Disziplin der Kirchengeschichte wurde dabei schon gestreift; doch muß noch gesagt werden, daß grundsätzlich die Untersuchung auch von ihr nicht ausgehen darf. Gilt allgemein die Beobachtung, daß jede Kirchengeschichtsdreibung, soweit sie nicht prinzipiell ungeistlich ist, wie bei Pufendorf oder bei Pfaff, ihre Wurzel in der exegetischen Disziplin hat, und daß die verschiedene Schriftauslegung jeweils auf eine verschiedene Anschauung von der Kirchengeschichte wirkt¹⁷⁾, so trifft das auf den Cocceianismus in erhöhtem Maße zu. Die Exegese ist der eigentliche Mutterboden dieser Theologie; aus ihr dürfen wir deshalb grundsätzliche Aussagen über die föderalistische Geschichtsbetrachtung gewinnen.

14) *De varia conditione et statu ecclesiae dei sub triplici oeconomia patriarcharum ac testamenti veteris ac denique novi.* Amst. 1673.

15) *Oec. foed.³ Traj. ad Rhen.* 1694: Vorwort und lib. I cp. IX § 22 f. 16) *Gesch. d. prot. Dogmatik II,* 313.

17) E. Seeb erg weist in seinem Buche über Gottfried Arnold mehrfach auf solchen Zusammenhang hin: Die traditionalistische Auffassung der Kirchengeschichte geht zusammen mit der entsprechenden Schriftauslegung, die Verfallsidéé wird durch einen spiritualisierenden Biblizismus gespeist, die mystische unkirchliche Benutzung der Schrift bei Arnold und Poiret paßt zu ihrer Anschauung von der Kirchengeschichte, die umfassende Geschichtsbetrachtung der Zenturiatoren wurde möglich durch die von Luther eingeführte auf die Einheit und Ganzheit des Textes gehende Exegese.

Das Prinzip, das der Exegese gegenüber der Dogmatik und allen übrigen Disziplinen ein Mutterrecht vindiziert, ist allen Reformationskirchen gemeinsam, ebenso wie der Gedanke von der Autorität der Schrift gegenüber der Tradition. Das gleiche gilt von der Überzeugung, daß die Schrift ein einheitliches, durch Inspiration entstandenes Ganzes sei. Aber es ist auffallend, wie verschieden die exegetischen Produkte sind, die aus diesem scheinbar gleichen Boden erwachsen, und so ist es unsere erste Aufgabe, diesen Boden noch etwas genauer zu untersuchen, ehe wir an die Darstellung der exegetischen Leistungen des Coccoejanismus herangehen.

Das Problem liegt nicht innerhalb des Fragenkomplexes, der sich um die Entstehung der heiligen Schrift bildet, über das „Daß“ der Inspiration herrscht Einstimmigkeit. Die Frage ist aber: Welche Konsequenzen lassen sich aus der Inspirationstatssache für die Schriftauslegung ziehen? Zunächst müssen wir hier darauf hinweisen, daß die Schrift bei Lutheranern genau so gut wie bei Reformierten nicht nur als ein Ganzes, nämlich als von demselben Urheber stammend, aufgefaßt wird, sondern auch als ein harmonisches Ganzes, als ein Organismus. Flacius Illyricus braucht in seiner Clavis Scripturae für die einzelnen biblischen Bücher den Vergleich mit einem Körper und spricht von der Harmonie und der Übereinstimmung der Teile untereinander¹⁸⁾). Ist doch für eine Exegese nach Analogie des Glaubens, auf welche die lutherische Orthodoxie so großen Wert legt, die harmonia dictorum bibliorum eine notwendige Voraussetzung¹⁹⁾). Vergleicht man damit die Ausdrücke, die Coccejus für die gleiche Sache gebraucht: harmonia, analogia, consensus, conformitas, proportio, conspiratio cum fundamento²⁰⁾) oder etwa den Satz von Bengel in der Praefatio zum Gnomon § 13: in operibus divinis ad herbalam usque, summa inest symmetria: in sermonibus divinis, ad elementum usque, exacta praesto est concinnitudo, so ergibt sich, daß die Anschauung von der Har-

18) Vgl. Teil II, Abschn.: praecepta de ratione legendi sacras literas, § 27 u. 29.

19) Einige Quellenbelege bei Hase, Hutterus Redivivus⁸ § 48, Anm. 7.

20) Summa Theologiae, Cap. VI.

monie und ebenso von der perspicuitas der Schrift keineswegs zu den Eigentümlichkeiten Coccejanischer Theologie gehören (wie es nach Schrenk den Anschein hat). Wir müssen uns hüten, in dem Vergleich der Schrift mit einem Körper in damaliger Zeit mehr zu sehen als den Gedanken, daß in der Schrift ein harmonisches Ganzes vorliegt, dessen Teile, so verschiedenartig sie sein mögen, doch vom gleichen Lebensstrom der Offenbarung durchpulst sind. Das Bild vom Leibe ist in diesem Falle ein rein naturwissenschaftliches und legt noch nicht den Gedanken des geschichtlichen Wachstums nahe. Es soll damit die Einheitlichkeit in der Mannigfaltigkeit veranschaulicht werden, indem die Verschiedenartigkeit der Teile in einem gliedmäßigen Nebeneinander harmonisiert, aber noch nicht in einem gebäudemäßigen Nacheinander vorgestellt wird. Vom Organismusgedanken aus führt der Weg nicht notwendig zu einem geschichtlichen Verständnis der Offenbarung, das zeigt sich an dem Schicksal der Inspirationsauffassung in der Orthodoxie.

1. Der Fundamentgedanke.

Das geschichtliche Verständnis der Schrift, dessen Förderung man Coccejus allgemein zuschreibt, geht aus von einem anderen Bilde, dessen Bedeutung für seine Theologie, soviel ich weiß, noch von niemand ins Licht gestellt worden ist, von dem Bild des Fundaments. Coccejus widmet in seiner Summa dem fundamentum ein ganzes Kapitel und äußert sich auch sonst mehrfach darüber, z. B. in der Vorrede zur Summa. Im Zusammenhang der damaligen Theologie betrachtet, ist dies Bild ja nichts Neues, sondern war geläufig aus der Lehre von den Fundamentalartikeln. Coccejus ist, was den Bestand des Glaubens angeht, der Meinung, daß alles, was in der Schrift vorliegt, wichtig, und daß kein Teil davon entbehrlich sei²¹⁾. Hierin unterscheidet er sich also von der Fundamentelehre, wie sie Aufklärern vom Schlage eines Chillingworth und Taylor eigentlich war, die das Bestreben hatten, den Bestand der Glaubensartikel auf ein Mindestmaß zu beschränken im Interesse der Toleranz²²⁾. An-

21) Sa. Th. Kap. IV. de libris canoniciis.

22) Vgl. Joh. Kühn, Toleranz und Offenbarung, 1925.

dererseits ist die Auffassung des Coccejus verschieden von der lutherischen, der an der Herausarbeitung von Hauptartikeln gelegen war²³⁾). Er stimmt mit der lutherischen Lehre darin überein, daß die Heilige Schrift für die Kirche ausreiche und nicht durch neue Offenbarungen oder alte Traditionen ergänzt werden müsse: *Patres iure statuebant nihil novum quoad fundamentum et regulam credendi (Irenaeus!) in Ecclesia audiri debere.* Das Fundament wird zunächst²⁴⁾ in doppelter Weise bestimmt: 1. Christus ist das Fundament der Schrift; 2. es gibt eine *veritas fundamentalis, sine cuius agnitione et confessione nemo potest dici deo et verbo ejus credere aut verbum dei intelligere*²⁵⁾. Das Anerkennen und Bekennen dieser grundlegenden Wahrheit ist gleichbedeutend mit der Annahme des von Gott gestifteten Bundes²⁶⁾. Da sie alle theologischen Wahrheiten im Keim enthält²⁷⁾, so erbaut sich derjenige, der sie aus der Schrift lernt, auf festen Grund²⁸⁾. Soweit stimmt Coccejus mit der lutherischen Lehre überein.

Aber nun fährt er fort: — *atque ut ita veritatem cognatam et connexam ad fundamentum adjungendo et ei inaedificando proficiat ad sapientiam et prudentiam salutarem*²⁹⁾. Hiermit wird in den Inspirationsbegriff ein neuer Gedanke eingefügt, der die Theologie des Coccejus in entscheidender Weise von der lutherisch-orthodoxen Auffassung trennt, der Gedanke, daß es möglich ist, auf dem in der Schrift gegebenen Fundament weiterzubauen und über die klare Aussage der Schrift hinaus bestimmte neue Erkenntnisse zu gewinnen. Coccejus betont mehrmals nachdrücklich, daß die Heilige Schrift in sich selbst klar und verständlich sei, und daß es für die Interpretation keiner neuen Offenbarung bedürfe³⁰⁾. Auch habe die Auslegung zu geshehen secundum Catholicum sensum, h. e. secundum regulam fidei quae ad omnes ab Apostolis pervenit. — Aber: *Vult deus semper aliquid novum munus in ecclesia sua spectari; und: Das Neue wächst als organische Weiterbildung aus dem Fundament heraus.* In der praefatio zur Sa. Th. bezeichnet Coccejus

23) Tholuck, Die lutherische Lehre von den Fundamentalartikeln, D. Z. f. chr. W. 1851. 24) Kap. VII. 25) VII. § 16.

26) § 18. 27) § 21. 28) § 23. 29) § 25. 30) Kap. VI.

seine eigene theologische Arbeit, speziell die Darlegung seiner Bundestheologie, als ein superaedificare fundamento. So wird zwar die Offenbarung im prägnanten Sinn, die Heilige Schrift, als abgeschlossen vorgestellt, aber auf ihrem Grunde entwickelt sich ein Wachstum neuer Erkenntnisse. Jo. Biermann, ein Schüler von Witsius und guter Coccejanaer, sagt in der Vorrede zu seinem Buch *Clavis apocalyptic-prophetica: Sacra scriptura est abyssus quae nullis scriptis vel commentationibus exauriri imo nec penetrari potest.* — *Insuper multa docet novaque affert aetas et tempus. Proficit enim Ecclesia sapientia ac aurorae instar crescit sensim ad claram usque meridiem.* — So sind die Coccejanaer überzeugt, daß Gott zu bestimmten Zeiten und in gewissen Zeitlagen der Kirche bestimmte neue Erkenntnisse aufgehen lasse, vor allem dann, wenn an irgendeinem Punkt ein Angriff gegen das göttliche Wort und seine Wahrheiten erfolgt ist. Eine solche wertvolle neue Erkenntnis sieht Sal. van Tiel in der Unterscheidung von Perioden in der Apokalypse, die Coccejus zu einer Zeit aufbrachte, wo allgemein über die Zusammenhanglosigkeit, ja Unordnung der Heiligen Schrift geklagt wurde³¹⁾. Es handelt sich also in solchen Fällen nicht nur um Verteidigung alter bekannter Wahrheiten, sondern um Gewinnung neuer. Noch in mancher anderen Beziehung fühlte sich der Coccejanismus als Bringer oder Wiederbringer wichtiger Erkenntnisse. Bezeichnend für die Allgemeinheit dieser Überzeugung sind folgende Verse, die ebenfalls in van Tils Einleitung in deutscher Übersetzung ohne Verfasserangabe zitiert werden³²⁾:

„Der Alten unverdrossnen Fleiß wir billig Dank erweisen,
daß sie uns aus der Finsternis zum reinen Liedt gebracht;
die Emsigkeit der jungen Welt wir schuldig seyn zu preysen,
daß sie was noch von Schlacken-Werk zu reinem Gold
gemadht.“

Sie folgte nach der alten Spuhr und war allzeit geschäftig, zu suchen aus dem tieffen Grund: Die Weißheit ist vermehrt der Testamente Unterscheid beweist man jetzo kräftig, es wird der Alt und Neue Bund viel deutlicher gelehrt.“

31) Einleitung zu den prophet. Schriften. Deutsche Übersetzung, Frankfurt und Hanau 1699, S. 214. 32) S. 243.

Wie die Nachfolger des Coccejus über die wachsende Erkenntnis und über ihren Zusammenhang mit dem Fundament dachten, zeigt eine Stelle in Fr. Ad. Lampes Gnadenbund³³⁾: „Man beschuldigt auch mit Unrecht unsere Meinung von Neuigkeit. Wäre sie schon neu, so ginge damit ihrer Wahrheit nichts ab. Denn da man noch täglich in der Natur neue Entdeckungen tut, da soviel Sterne am Firmament täglich erblicket werden, nachdem die Ferngläser erfunden sind, die unser Gesicht viel weiter tragen können; was ists wunder, daß auch durch den zunehmenden Fleiß in der Durchforschung des göttlichen Worts neue Entdeckungen geschehen, und der versprochene Wachsthum in der Erkänntnis in den letzten Zeiten (Dan. 12, 4, Ez. 47, 4) immer mehr anhebt, erfüllt zu werden? Wieviel weniger Anlaß aber hat man, uns zu verhöhnen, da man in uns die ältesten und besten Kirchenväter³⁴⁾, die am nächsten bei den apostolischen Zeiten gelebt haben und von dem Zweck der Schreiber des Neuen Testaments genauere Nachricht als wir haben konnten, zugleich mit verhöhnet.“

Die Bedeutung dieser Auffassung für eine Umgestaltung des Inspirationsbegriffes liegt klar zutage. Wir haben es hier mit einem Versuch zu tun, den Begriff der analogia fidei weiter zu fassen, als die Lutheraner es taten, zu deren Überzeugung es gehört, daß neue Erkenntnisse in bezug auf die christliche Lehre nicht mehr gewonnen werden können, da die Lehre eine mit der Schrift abgeschlossene Größe ist³⁵⁾). Es gibt keine Lehrfortbildung, sondern nur ein getreues Festhalten der von den Aposteln und Propheten überkommenen reinen und vollständigen Lehre³⁶⁾). Hand in Hand mit dieser Überzeugung geht die grundsätzlich kritische Stellung der lutherischen Theologen gegenüber der Tradition. Hierunter wird alles das verstanden, was die katholische Kirche in ihren Institutionen und in ihrer Wissenschaft an Schriftwidrigem zur Autorität gemacht hatte. Dabei kann der

33) G. d. G. IV, S. 124.

34) Dies möchte man wohl als eine Berufung auf Irenaeus verstehen.

35) Vgl. Franz Pieper, Christl. Dogm. I, 1924, S. 147—154.

36) Die Augustana beruft sich mehrfach darauf, daß sie keine neue Lehre bringe; das gleiche finden wir in der Konkordienformel.

Gedanke nicht recht aufkommen, daß die theologische Arbeit ein Weiterbauen sei auf dem, was vorhergehende Generationen der Kirche auf dem einen gültigen Fundament errichtet hatten. Die Lutheraner hatten vielmehr die Auffassung, daß die Reformation den Bau gleichsam wieder von vorn begonnen und die Verfallsentwicklung von über tausend Jahren beiseite geschoben habe. Hieran ändert auch die Tatsache nichts, daß die reformatorische kirchliche Wissenschaft eifrig bemüht war, das Werk der Reformation in einer gewissen Traditionslinie zu verankern: Der catalogus testium veritatis, den die Magdeburger Zenturiatoren herausarbeiteten, dient wohl dem Nachweis der Übereinstimmung zwischen dem Werk der Reformation und der Kirche der ersten vier Jahrhunderte, aber es soll damit nicht gesagt werden, daß Luther auf dem Werke der testes veritatis aufgebaut und ihre Gedanken fortgeführt und entwickelt habe. Das Prinzip dieser Geschichtsauffassung ist dasselbe wie das der lutherischen Schriftauffassung: analogia, harmonia, consensus, aber nicht: superaedificare fundamento. Die Reihe der Wahrheitszeugen bedeutet nicht das Aufzeigen eines kontinuierlichen Aufstiegs, sondern der Sinn dieser Licher mitten in der allgemeinen Finsternis ist, daß die Wahrheit erhalten bleibt, während die allgemeine Entwicklung ein Abstieg und Verfall ist. „Erhaltung“, nicht „Entwicklung“ heißt hier die Parole, und neben dieser gewiß nicht optimistisch zu nennenden, „traditionsmäßigen“ Geschichtsauffassung gibt es dann nur eine noch pessimistischere, die Verfallsauffassung mit ihrem negativen Entwicklungsprinzip. E. Seeb erg³⁷⁾ zeigt diese beiden Richtungen in der damaligen Geschichtsbetrachtung auf als die beherrschenden. In der Tat ist der Entwicklungsgedanke in jener Zeit noch nicht zur Geltung gekommen³⁸⁾. Aber die Wurzeln dieses Gedankens und damit einer neuen Geschichtsauffassung lassen sich in dem dargenannten exegetischen Prinzip der Coccejanischen Schule aufweisen. Dieses führt nicht allein zur positiven Wertung neuer Erkenntnisse, sondern auch zu einer gewissen Wert-

37) Gottfried Arnold, 1923.

38) E. Seeb erg, S. 143: Es ist keine Frage, daß Arnold, wie alle seine Zeitgenossen, den Entwicklungsgedanken, der erst eine Schöpfung des 19. Jahrhunderts ist, nicht kennt.

schätzung der Tradition. Das gilt zunächst auf dem Gebiet der theologischen Wissenschaft: sie wird als ein Werk von Generationen angesehen, eine baut auf den Ergebnissen der anderen auf³⁹⁾, alle wachsen sie aus dem Fundament heraus: So scheint es mir nicht zutreffend zu sein, wenn man immer nur betont, daß Coccejus die Schriftauslegung von aller Tradition habe befreien wollen⁴⁰⁾, ja, daß dieses Streben zu einer Auflösung der Inspirationslehre und zum völligen Aufgehen des Föderalismus in Rationalismus, Cartesianismus, Spinozismus wesentlich beigetragen habe⁴¹⁾. Die Wertschätzung der Tradition in diesem Sinn hat auch ihren Einfluß auf den Kirchenbegriff bei Coccejus. Mit Recht weist Schrenk darauf hin, daß die Reichsgottesauftassung des Coccejus auf eine innerkirchliche Haltung des Pietismus hingewirkt hat, und dieselbe Haltung nahm Bengel mitsamt den Vätern des schwäbischen Pietismus ein⁴²⁾. Diese kirchliche Haltung ergibt sich nicht aus einem Verständnis für den Wert der äußeren Kirche und ihrer Institutionen⁴³⁾, sondern sie hängt zusammen mit dem positiven Entwicklungsdankern und der Wertung der Tradition. Der optimistische Fortschrittsglaube und alles das, was man den Idealismus der Coccejanischen Theologie nennen möchte, verträgt sich in einer Weise sehr gut mit einer gewissen Kirchenfreudigkeit. Modhte es auch zunächst so scheinen, als müßte die Ersetzung der Tradition durch die Geschichte geradeswegs aus der Kirche hinaus führen, so wurde doch sehr bald eben die Geschichte zur Autorität, auch für die Anliegen der Exegese und Apologetik: Aus dem geschichtlichen Zusammenhang beweist späterhin J. J. Heß die Wahr-

39) Vgl. van den Honert, Inst. theol. typ. S. 134—36; Daniel schrieb seine Weissagung nicht für seine Zeit, sondern für eine spätere — unde concluso, debere nos non tantum nobis sed etiam nepotibus nostris non deesse, sed omnia ad commune praesentis futurique seculi commodum, ut deus recte semper colatur, conferre. Sic enim Ecclesia nititur fundamento non tantum Apostolorum sed etiam Prophetarum, quorum ubique harmonia, summusque consensus, ad constituendum unum Mosis et Agni Canticum, constare debet. Vgl. auch Bengel, Erklärte Offenbarung Joh., Stuttg. 1740, S. 1121.

40) Schrenk, a. a. O., S. 22 f.

41) Stolzenburg, a. a. O., S. 331.

42) Vgl. Friedr. Baun, Das schwäbische Gemeinschaftsleben, 2. Aufl., 1929, S. 27 und 166 f.

43) Dies tritt bei Coccejus ganz in den Hintergrund.

heit des Christentums. Es geht also nicht an, Coccejus unkirchlich zu nennen oder ihn seines apokalyptischen Schemas wegen ohne weiteres mit Spiritualisten und Mystikern wie David Joris, Sebastian Frank und Poiret in eine Linie zu stellen, ja ihn als Vertreter für die Verfallsidee in Anspruch zu nehmen⁴⁴⁾.

Der Coccejanische Fundamentgedanke führt in eine Richtung, die zweifellos der katholischen verwandt ist, insofern neben die Schrift als gleichberechtigt die gelehrte theologische Tradition tritt. Wir weisen hier wiederum auf eine Irenaeus-Stelle hin: *adv. haer.* I, 10, 3 wird gesagt, daß zwar der Glaube einheitlich und gleichförmig sei, daß aber von der Exegese und dem Schriftverständnis her eine Vermehrung der Erkenntnis möglich sei. Als Gegenstand dieser Erkenntnis zählt Irenaeus auf: Darlegung von Ziel und Absicht Gottes mit der Menschheit, Vertiefung in die Gründe seiner Geduld und Langmut, Beantwortung der Fragen, warum Gott den Propheten in verschiedener Gestalt erschien und mit der Menschheit mehr als einen Bund (!) schloß, und welches die Art eines jeden Bundes war, warum Gottes Wort Fleisch wurde, warum die Ankunft des Sohnes Gottes in den letzten Zeiten sein wird, Erkenntnisse über das ewige Leben, die letzten Dinge, die Annahme der Heiden und Juden. All die genannten Gegenstände bilden auch bei Coccejus das Hauptinteresse der Theologie. Weitere Stellen bei Irenaeus reden von dem Wachsen der Erkenntnis unter der göttlichen Leitung. Freilich soll das Wachstum über die Schrift nicht hinausführen, die ja Grund und Fundament des Forschens ist⁴⁵⁾. Das stückweise Erkennen entspricht der stückweise geschenkten Gnade⁴⁶⁾.

Aus dem Fundamentgedanken können wir also weitgehend das Verständnis der Coccejanischen Theologie gewinnen. Er wirkt sich zunächst aus auf die Handhabung der Exegese und auf die Vorstellung von einem Weiterwirken der Offenbarung. Aber er hat auch Einfluß auf ein geschichtliches Verständnis der Schrift selbst. Wir sahen, daß auch bei Coccejus die Auffassung der Schrift weithin vom Organismus- und Harmoniedenkungen geleitet wird, und daß man von da aus nicht weiter kommt als

44) E. Seeb erg, a. a. O., S. 334, 257, 331.

45) II 28, 2 f., II 27, 1 f., 28, 1. 46) II 28, 7.

zu der Aussage, daß alle Teile der Schrift einander entsprechen, in einer großen Harmonie und Symphonie⁴⁷⁾). Freilich wird diese Aussage bei den Coccejanern viel ausgiebiger betont als bei den Lutheranern. Auch der Fundamentgedanke kann der Veranschaulichung der Einheitlichkeit dienen, aber er enthält zugleich weitere Möglichkeiten, da er die Vorstellung des Nacheinander bietet. Die Einheitlichkeit ergibt sich aus der Bestimmung, daß Christus das Fundament sei, das Nacheinander aus der Identifikation der fundamentalen Wahrheit mit dem Inhalt des Bundesgedankens:

1. Aus den verschiedenen geschichtlichen Dispensationen des Gnadenbundes ergibt sich ein Unterschied der Haushaltungen; dies wird besonders deutlich bei der Teilung: ante legem, sub lege, sub Evangelio.
2. Innerhalb des Gnadenbundes schreitet Erkenntnis und Glaube entsprechend der wachsenden Offenbarung fort⁴⁸⁾.

In der Darstellung dieser rhythmisch bewegten, nach Perioden fortschreitenden Heilsgeschichte ist der Bundesgedanke nur ein Motiv. Er trat im Laufe der Entwicklung zurück hinter dem Hauptgedanken, dem er diente: Das ist die Offenbarung; und so läuft die Gedankenführung hinaus auf das Problem: Offenbarung und Entwicklung. Der Bund Gottes mit den Menschen ist eine Tat- und Wortoffenbarung, und alle Verheißungen, die Gott auf Grund des Gnadenbundes und des Vertrages zwischen ihm und dem Sohn späterhin gab, sind weitere Offenbarungen, Fortführung der ersten. Wenn wir uns die von Diestel übernommene Formulierung bei Schrenk aneignen: „Bei Coccejus ist der Bund das Mittel, um das Reich zu verwirklichen“, so können wir mit Rücksicht auf die folgende Entwicklung der Coccejanischen Theologie den Satz umprägen: „Die Offenbarung ist das Mittel, um das Reich zu verwirklichen.“

Das Verhältnis von Offenbarung und Entwicklung ist nun einer Gleichung ähnlich, bei der beide Seiten vertauscht werden können: Einerseits gilt Offenbarung = Entwicklung, nämlich in dem Sinne, daß die Schrift, als Offenbarung ganzes, eine Ent-

47) Vgl. Iren. adv. haer. II, 28, 3. 27, 1: Der Leib der Wahrheit.

48) Vgl. Iren. IV, 9, 3. Dazu Coccejus, Sa. Th. XXXVI, § 10.

wicklung, eine Geschichte aufweist. Andererseits: Entwicklung = Offenbarung; dies gilt in einer doppelten Beziehung, a) insoweit das Wachstum der christlichen Erkenntnis sich aus der in der Schrift vorliegenden Offenbarung ableitet und entwickelt, b) insoweit die in der Geschichte wahrzunehmende Entwicklung als Erfüllung der Offenbarung angesehen wird⁴⁹⁾. In beiden Fällen ist der Entwicklungsbegriff ein aus der Offenbarung gewonnener und abgeleiteter; das eine Mal, weil die Offenbarung als Fundament alles weiteren Forschens angesehen wird, das andere Mal, weil das in der Offenbarung wahrgenommene Entwicklungsprinzip in die Geschichte hineingedeutet und darauf angewandt wird⁵⁰⁾.

Die Gleichsetzung von Entwicklung und Offenbarung birgt Gefahren in sich, und hier setzte denn auch die Kritik der lutherischen Gegner ein. Aug. Pfeiffer zitiert in seinem Thesaurus hermeneuticus⁵¹⁾ das exegesische Prinzip, mit dessen Hilfe die Coccejaner die Offenbarung in die Geschichte hineindeuten, mit dem Satz: *verba Scripturae Sacrae id omne significare ex intentione Spiritus Sancti, quod significare possunt.* Dazu als Beleg die Worte von Coccejus zu Röm. 10, 6: *Impossibile est aliquid fieri in mundo, de quo verba Spiritus Sancti recte et apte omnibus rationibus congruentibus usurpari possint, ut id non intuitus sit Spiritus S. loquens in Prophetia et non voluerit legentem ea verba ei rei accomodatare.* Und zu Dt. 32, 1: *nulla ratio, quare verba Mosis non debeat iudicari significare quod significare possunt.* — At vero sic, so lautet Pfeiffers Urteil, *Scriptura S. fit cothurnus omni pedi aptus!* Nach seiner Auffassung bedeuten die Worte der Schrift an ihrer Stelle und innerhalb ihres Zusammenhangs nur das, was der Heilige Geist hic et nunc zu sagen beabsichtigte.

Pfeiffers Ausführungen beleuchten hell die bedenklichen Seiten der Coccejanischen Auslegungsweise, zugleich aber den oben bereits angedeuteten Unterschied zwischen dem Offenbarungsbe-

49) Dies wird unten im einzelnen ausgeführt bei der Behandlung der prophetischen Theologie.

50) Diese Weise macht sich vor allem in der Auslegung der Offenbarung Johannis geltend.

51) Lips. et Fr. 1726, S. 22.

griff der Coccejaner und der Lutheraner⁵²⁾). Eine Theologie wie die orthodoxe, die sich mit andächtigem Ernste an die „buchstabischen Worte“ der Schrift hielt, und für die in der Dogmatik die Lokalmethode die entsprechendste Ausdrucksweise war, mußte in den Coccejanischen Prinzipien die Gefahr sehen, daß die Einzelaussagen der Schrift durch ein System überbaut und dabei vergewaltigt wurden; Die Möglichkeit taucht auf, daß das „Schriftganze“, eine Abstraktion, zu den einzelnen Schriftaussagen in Gegensatz tritt. Aber auch von der Geschichtsbetrachtung her ließen sich Einwände gegen die Coccejanische Methode erheben: Aus dem Bestreben, in der Geschichte den großen Entwicklungszusammenhang, den man in der Schrift wahrgenommen hatte, wiederzufinden und ins Licht zu setzen, konnte leicht ein Übersehen und Vergewaltigen der einzelnen Geschichtstatsachen werden. Und gerade der Gewinnung und Sammlung der letzteren galt ja die geschichtliche Arbeit, die die Aufklärungswissenschaft leistete; von hier aus mußte also immer wieder der Widerspruch gegen das Coccejanische System erfolgen, das seinerseits der Aufklärung immer wieder ihren Mangel an System und großen Linien fühlbar machen mußte.

2. Die zweite Seite des Fundamentgedankens.

Um die Konsequenzen, zu denen die Coccejanische Theologie im Verlauf ihrer Geschichte in Deutschland fortschreitet, richtig zu verstehen, müssen wir auch auf die zweite Seite des Fundamentgedankens noch näher eingehen; den Satz nämlich, daß Christus das Fundament der Schrift ist.

Für die Bildung einer neuen Geschichtsauffassung bietet er zwei Gesichtspunkte: 1. Christus ist der eigentliche Inhalt der stufenweise fortschreitenden Offenbarung im Alten Testament. Zum ersten Male geschieht das im Protevangelium Gen. 3, 15 und von da ab durch das ganze Alte Testament⁵³⁾. Die Frommen des

52) Die Behauptung von L. Diestel (Gesch. d. A. T. i. d. christl. Kirche, S. 383), Coccejus habe keine eigentümlichen Auslegungsprinzipien aufgestellt, sondern nur die von der Theologie seiner Zeit allgemein behauptete Prägnanz des Bibelworts auf die Spitze getrieben, trifft nicht zu.

53) Cocc. Sa. Th. Kap. XL § 23: Promissio in Paradiso publicata,

alten Bundes, Patriarchen und Propheten, werden durch den Glauben an Christus gerecht. 2. Christus ist der Herr der gesamten heilsgeschichtlichen Entwicklung, von dem Augenblick des Vertrages zwischen Vater und Sohn bis hin zu jenem Augenblick, da der Sohn dem Vater das Reich übergeben wird. Er ist der Herr der Kirche, leitet und regiert sie⁵⁴⁾ und führt das Reich durch die sieben Stufen seiner Entwicklung zur Vollendung. Sein Tag ist das Maß aller Zeiten, sein Erscheinen im Fleisch der Mittelpunkt der Heilsgeschichte, seine Wiederkunft ihr Ziel. Das Regnum Dei bei Coccejus ist recht eigentlich eine βασιλεία Χριστοῦ⁵⁵⁾. (Daß es schon im Alten Testament ein Reich des Sohnes gibt, ist bei Coccejus nicht als eine Spezialität anzusehen⁵⁶⁾, sondern ist der lutherischen wie der reformierten Anschauung vom Alten Testament⁵⁷⁾ geläufig.)

Neben diesem heilsgeschichtlichen Reich geht aber in den Gedanken des Coccejus, und noch deutlicher in der Theologie seiner Nachfolger, ein zweites Reich her. Schrenk konstatiert Spuren einer Reichssystematik, die dem Naturbund parallel läuft, und sagt, daß die Anknüpfung des zweiten Reiches an das erste unter dem Gesichtspunkt der restitutio natürlicher und der inneren Wahrheit entsprechender sei, als der Anschluß des Gnadenbundes an den Werkbund im Föderalaufriß⁵⁸⁾. Gerade diese Verknüpfung ist beachtlich und unter Umständen bedenklich. Das erste Reich ist ein Natur- oder Schöpfungsreich. Der wesentlichste theologische Gedanke, der sich bei den Coccejanern an dieses Reich knüpft, ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Sie ist nämlich die Voraussetzung für den Werkbund: Consequens imaginis Dei est foedus operum⁵⁹⁾. Die inhaltliche Be-

quae est fundamentum et matrix omnis verbi gratiae, quod imposturum auditum est.

54) Sa. Th. Kap. LXXV.

55) Vgl. dazu auch die Auslegung der zweiten Bitte Sa. Th. Cp. XC: — veniat regnum tuum —, nempe is status populi Dei, ut neminem praeter Deum habeat regem, dominum ac principem. quod est regnum libertatis et Christi. quod regnum habet suos profectus, ut paulatim fiat latius et absolutius.

56) Gegen Schrenk, a. a. O., S. 200.

57) Vgl. L. Diestel, Gesch. des A. T. i. d. christl. Kirche, 1869, S. 278 f.

58) A. a. O., S. 198.

59) Sa. Th. Kap. XVII.

stimmung der *imago Dei* bei Coccejus bietet außer der üblichen altprotestantischen Definition als *rectitudo* zwei Gedanken, die für die Eintragung der Entwicklungsidee in die protestantische Theologie von Bedeutung sind.

1. Dem menschlichen Geiste ist die Anlage, Gott zu schauen, eingeboren⁶⁰⁾. Die Gottebenbildlichkeit in ihrer Vollendung ist gleichbedeutend mit der vollkommenen Anschauung und *fruitio* Gottes (I. Joh. 3, 2). Aber zu dieser vollkommenen Schau wächst die Menschheit erst allmählich heran. Die Gottebenbildlichkeit vor dem Fall ist also nicht nur als ein verloren gegangener Idealzustand der *rectitudo* zu betrachten, sondern auch als Anfangsstadium einer Höherentwicklung zu der idealen *imago Dei*, die im Lauf der Zeiten und Erfahrungen der Menschheitsgeschichte schließlich erreicht werden soll⁶¹⁾. Durch den Sündenfall ist die geplante Entwicklung nicht zerstört, denn auch nach dem Fall gilt: *In spiritu* (gemeint ist der natürliche menschliche Geist) *est imago Dei*⁶²⁾. Da die Sünde im Menschen keine Substanz ist, so bedeuten Sündenvergebung und Herzenserneuerung keine *mutatio substantiae*, sondern eine ständig fortschreitende *purificatio per fidem*⁶³⁾, mag diese auch vielfach mehr negativ als positiv beschrieben sein: *ut ita non sine legis potentia moriamur peccato paulatim et Deo magis magisque vivamus*, Gal. 2, 19⁶⁴⁾.

2. Diese Gedankenlinie, die wir bei Coccejus spurenweise verfolgen können, führt, wenn sie stärker ausgeprägt wird, notwendig zu der Frage: Wie verträgt sich die gottesbildmäßige Reichsauffassung mit der Notwendigkeit des Heilswerkes Christi? Welche Bedeutung hat Christus innerhalb der Menschheitsent-

60) Sa. Th. Kp. VIII.

61) Sa. Th. Kp. XV: Zum Wesen des menschlichen geschaffenen Geistes gehört es, daß er noch immer vollkommener werden kann, während Gott selbst perfectissimus ist und in ihm also keine Entwicklung stattfindet. Dazu die merkwürdige Gedankenführung in Sa. Th. Kp. XXV, § 41: Gott schuf den Menschen mutabilem, h. e. potuit bonum imperfectius perfecto et felicitatem minorem maiori praerogare. Wie denn auch Gott selbst bei der Schöpfung vom Geringeren zum Vollendetern fortschritt, eo ipso ostendens se etiam impostorum profectum et incrementum et consummationem machinari.

62) Sa. Th. Kp. VIII.

63) Sa. Th. Kp. XXX.

64) Sa. Th. Kp. XXXI, § 1.

wicklung, wenn das religiöse Interesse nicht in der Hauptsache an die Sündenvergebung gebunden ist? Die Antwort lautet: Christus als das wahre Bild Gottes bedeutet und bringt die Verwirklichung des Ideals, das der Menschheitsgeschichte gesetzt ist. Das ist der Gedanke, der bei Coccejus dem vorzeitlichen Vertrage zwischen Vater und Sohn zugrunde liegt, und der sich auswirkt in der überragenden Stellung, die Christus durch die ganze Heilsgeschichte hindurch innehaltet, obwohl doch der Sündenbegriff bei Coccejus, wie wir sahen, gemildert und abgeschwächt ist. Wir finden diese zweite Seite des Gottebenbildgedankens, durch die das Gnadenreich mit dem Naturreich verknüpft ist, bei Coccejus nicht so scharf herausgearbeitet, daß sie sich gegen die reformatorische Auffassung deutlich absetzte. Die spätere Entwicklung der Coccejanischen Theologie in Deutschland zeigt aber, daß sie in der Tat auf die Ideen angelegt war, die wir wiederum bei Irenaeus zuerst in reiner Ausprägung finden: Die ἀνακεφαλαίωσις der Menschheitsentwicklung in Christo, die auf der Voraussetzung der Gottebenbildlichkeit des Menschen und Christi ruht⁶⁵⁾.

Hier erhebt sich die Frage, worin denn nun die wesentliche Bedeutung der Inkarnation Christi bestehe, ob in seinem Leiden und Sterben, wie die Lutheraner sagten, oder in der Darstellung der vollendeten Gottebenbildlichkeit. Bei Coccejus finden wir beides, und das erstere überwiegt. Aber je mehr das lutherische Verständnis von Sünde und Gnade in der Folgezeit verloren ging, desto ausschließlicher kam bei den Coccejanern das letztere zur Geltung. Joh. Gottl. Burkhardt, ein Schüler von Christ. A. Crusius, sagt 1779 in einer Pfingstpredigt⁶⁶⁾: Es scheint sogar, als wenn es mit zum Plane der Erschaffung einer Welt gehört hätte, daß der ewige Sohn Gottes Mensch werden und in dieser Menschheit die Herrschaft über die ganze Schöpfung ewig führen sollte, auch wenn die Menschen schuldlos geblieben wären⁶⁷⁾. Christus ist Mittelpunkt, Endzweck der ganzen Schöpfung und Weltregierung (S. 43). — Der heilsgeschichtliche Reichsgedanke

65) Vgl. Irenaeus adv. haer. III 16, 6, — 18, 1 u. 7, 21, 10, VIII 19, 3, IV 57, 7.

66) Gedruckt in Leipzig mit dem Titel: Harmonie des Reichs der Natur und der Gnade. 67) S. 30. Vgl. ebda. S. 13 u. 27.

des Coccejus wird also nicht verdrängt, aber weithin ergänzt durch den gottesbildmäßigen Reichsgedanken. Wir finden beide nebeneinander bei Phil. Matth. Hahn, der unter dem Königreich der Himmel die Erfüllung der Verheißungen versteht, die Gott der Menschheit nach der Schöpfung und nach dem Fall und später Abraham und seinen Nachfolgern gegeben hat. Sie lassen sich in der Hauptsache auf zwei Grundverheißungen zurückführen: a) Gen. 1, 26 (Gottebenbildlichkeit), b) Gen. 3, 15 (Errettung aus dem Sündenfall). Aber auch dies letztere wieder im Blick auf das Königreich: Der Teufel soll die ursprüngliche und eigentliche Verheißung der Gottebenbildlichkeit nicht aufheben dürfen⁶⁸⁾. Der Reichsgedanke ruht also eigentlich auf Gen. 1, 26, und auch Christi Person und Werk wird hiermit verknüpft: seine Erhöhung nach dem Tod ist eine Erfüllung von Gen. 1, 26!⁶⁹⁾⁷⁰⁾.

Wir kehren zu Coccejus zurück. Die Konsequenzen des doppelseitig zu verwertenden Gottebenbildgedankens in bezug auf die Entstehung des geschichtlichen Entwicklungsprinzips sind leicht zu ziehen.

68) Die gute Botschaft vom Königreich Jesu, neu herausgeg. von Ph. Paulus, Ludwigsburg 1856, S. 5 u. 7, vgl. auch S. 115 ff. bei Erklärung der fünften Bitte.

69) S. 7.

70) Es ist deutlich, daß die Tendenz besteht, die heilsgeschichtliche Seite des Reichsgedankens zu verwischen, und es mag als ein Rätsel erscheinen, wie eine solche Theologie im lutherischen Deutschland hat Eingang finden können. Wir sind der Meinung, daß die Coccejanische Theologie nicht als eigenartige barocke Einzelbildung gewertet werden muß, sondern als Exponent einer großen theologischen Richtung, die durch die ganze Kirchengeschichte hindurchgeht und hier und da an die Oberfläche kommt. Wir haben deshalb den Cocceianismus in seiner strukturellen Verwandtschaft mit der Theologie des Irenaeus zu erfassen gesucht und weisen nun hier darauf hin, daß bereits in der zweiten Generation der deutschen Reformationstheologie dieselbe Richtung auftaucht, nämlich bei Andreas Osiander. Er hat in einer kleinen Schrift (Montreg. 1550) die Frage: *An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introisset in mundum*, mit Ja beantwortet, indem er sich auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen und Christi stützt und den Imagogedanken in unmittelbare Beziehung zum Reichsgedanken setzt: *sicut igitur Dei et Mariae filius abhinc regnabit in sempiternum, etiam peccato abolito, ita tum quoque regnaturus erat sine fine, etiam peccato nullo a quoquam hominum commisso*. — Osiander beruft sich für diese seine Ansicht auf Alexander von Hales, Scotus, Thomas, Bonaventura, Biel und Pico.

1. Der Sündenfall hat nicht mehr die Bedeutung eines radikalen Bruches in der Menschheitsgeschichte. So ist es möglich, die Entwicklung vor und nach dem Fall in eins zu sehen.

2. Der Entwicklungsgedanke wird bezogen auf die Menschheitsgeschichte als ein Ganzes, wie es in dem göttlichen Plan enthalten ist: Die Kirche ist es, die dem Bilde des Sohnes gleich werden soll. So geht der Blick der Coccejanischen Theologen ins Weite und Große und umfaßt die ganze Weltgeschichte.

3. Da Christus gleichsam das Prinzip für die Gestaltung der Menschheitsgeschichte ist, so ist der Glaube an ihn, der den einzelnen Christen in diesen großen Zusammenhang einreihet⁷¹⁾, wesentlich Geschichtsglaube: Der Einzelmensch fügt sich bewußt einem größeren Ganzen ein, das ihm durch die Bibel als ein göttlicher Plan offenbart worden ist⁷²⁾.

4. Die Harmonisierung von Schöpfung und Erlösung stellt sich in einer doppelten Weise dar und führt schließlich zu einem bedenklichen Ergebnis.

a) Der erste Artikel rückt sozusagen unter die Herrschaft des zweiten. Christus ist nicht allein Mittelpunkt und Endzweck der Schöpfung, sondern auch ihr Herr⁷³⁾; Phil. Matth. Hahn sagt⁷⁴⁾, die Herrlichkeit Jesu und seiner Gemeinde werde in der künftigen Welt mit der größten Deutlichkeit in Erfüllung gehen, wenn Jesus als der Herr der Welt und aller Geschöpfe (Offb. 5, 13) offenbar wird. Diese Anschauung, die mit Phil. 2, 6—11,

71) *fides in Christum nos inserit Christo:* Sa. Foed. § 190.

72) Dieser große Zusammenhang, der alles Einzelne überwölbt und in sich aufnimmt, ist für die Coccejanische Betrachtungsweise das Primäre. Daneben findet aber auch im Einzelmenschen eine entsprechende Entwicklung im kleinen statt, die von Lampe und Witsius nach Art der mystischen Stufenlehre als ein regelrechtes System dargestellt worden ist. Als typisch zitiere ich hier nur folgende Sätze aus Lampe, G. d. G. IV, S. 211: Ist ein Mensch eine kleine Welt, gewiß ein jeder Christ ist eine kleine Kirche (!), darum die sieben Schöpfungstage nicht nur als ein Fürbild der ganzen Haushaltung der Gnade von Zeit zu Zeit, sondern auch als ein Fürbild des Gnadenwerks in einer jeden Seele müssen angemerkt werden.

73) Vgl. Bengel, Erkl. Joh. S. 354 zu Off. 6, 5: „Die Wage dieses Reutors dienen zu einem Zeichen, daß alle Früchte des Landes und folglich der ganze Himmel mit seinem Lauf und Influenz, auch alle Jahreszeiten und Jahrgänge mit ihren Abwechslungen, in der Natur und Policey, Christo untertan seien.“

74) a. a. O., S. 7.

Eph. 1, 9 f., Kol. 1, 15—19 gestützt wird⁷⁵⁾), braucht noch keinen Widerspruch gegen die kirchliche Trinitätslehre zu bedeuten, die ja im Prinzip das Werk der Schöpfung, Erlösung, Heiligung allen drei göttlichen Personen zuweist. Die Umbiegung geschieht aber dadurch, daß nicht nur die Werke, sondern auch die Personen verwischt werden.

b) Sie rücken alle unter den gleichen Gesichtspunkt der Offenbarung. Schöpfer und Erlöser sind nicht mehr Personen, sondern Offenbarungsarten. Nicht ungestraft hat Coccejus versucht, die ontologische Trinität ökonomisch zu beleben: das Endresultat ist, daß die Person Christi hinter und in der Offenbarung verschwindet. Schon bei Coccejus selbst ist es auffallend, wie kurz und summarisch er in der Sa. Th. das Erdenleben Christi abhandelt, während er der Vorbereitung dieser ἐπιφάνεια im Alten Testament lange Darlegungen widmet. Christus wird eingegliedert in den großen Offenbarungsorganismus, und obwohl auf ihn alles hinzielte und von ihm wieder alles ausgeht⁷⁶⁾, so droht doch das unpersönliche Element der Offenbarung die Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes und Christi an der Wurzel zu zerstören. Bei Coccejus bildet der Bund das Element, durch welches sowohl auf seiten Gottes als auf seiten des Menschen der persönliche Charakter der Religion gewahrt und betont wird. Sowie bei den Nachcoccejanern dies Element zurücktritt, bleibt als Beziehungs-mittel von Gott aus nur die Offenbarung, vom Menschen aus der Erkenntnis- und Geschichtsglaube; die Reichsidee der Gotteben-bildlichkeit verwirklicht sich auf dem Wege der stufenweisen Selbstmitteilung und Enthüllung Gottes. Den Endpunkt der bei Coccejus anfangenden Linie erfassen wir in einer anonym erschienenen Schrift von Phil. Matth. Hahn: Fingerzeig zum Verstand des Königreiches Gottes und Christi, Winterthur 1778. Er ordnet die gesamte Welt des Geschaffenen nach Stufen, entspre-chend der stufenweisen Selbstoffenbarung und Mitteilung des unsichtbaren Gottes⁷⁷⁾). Da der ewige Sohn Gottes vor der Zeit die erste und vollständigste Offenbarung des verborgenen Gottes

75) Burkhardt, a. a. O., S. 30.

76) Er ist der „Mittelpunkt der Wege Gottes“, Lampe, G. d. G. IV, S. 10.

77) S. 70.

gewesen ist, in welchem alles geistlich und unsichtbar enthalten war, was hernach ans Licht kam⁷⁸⁾, so sind durch die Schöpfung die unendlichen Lebenskräfte, die verborgenen Lieblidkeiten und Schönheiten des Sohnes in viel tausend Arten und Abwechslungen an das Licht gesetzt worden, und ein jeder verständige Geist ist ein kleiner Gott, der einen Abgrund von verborgenen Vollkommenheiten in sich liegen hat, welche er ebenso wie Gott an das Licht zu bringen und seine Herrlichkeit zu offenbaren bemüht ist, wenn er anders durch den Geist des allgemeinen Haupts die wahre Erleuchtung gefunden hat⁷⁹⁾). Damit ist der geschichtliche Begriff des Reiches ins Kosmische umgedeutet. Und wir haben hier einen Panchristismus in reinster Ausprägung vor uns. Wie im Pantheismus die Person des Schöpfers hinter der Naturoffenbarung, so verschwindet im Panchristismus die Person des Erlösers hinter der Gnadenoffenbarung; daß Schöpfung und Erlösung beide Christo zugewiesen werden, beschleunigt den Prozeß. Hiermit ist aber der Punkt erreicht, wo die spezifisch christliche Geschichtsbetrachtung in eine rein profane übergehen kann und in der Tat übergegangen ist.

Wir kehren noch einmal zum Ausgangspunkt der Coccejani-schen Geschichtsbetrachtung zurück: Das ist der heilsgeschichtliche Reichsgedanke. Die Auffassung der Geschichte als eines großen Systems göttlicher Veranstaltungen wird an ihm gewonnen und durch Zuhilfenahme der gottebenbildmäßigen Reichsidee geglättet und abgeschliffen. Die Geschichte ist also ein Gebiet, das seinem Wesen nach unter das Regal des zweiten Artikels fällt, nicht des ersten, wie bei den Lutheranern. Sie ist das Gebiet der Gnadenoffenbarung.

Der Coccejanismus brachte für eine Neugestaltung der Geschichtsbetrachtung die von uns geschilderte doppelte Voraussetzung mit: a) Er sieht die Offenbarung als ein Geschichts- und Entwicklungsganzes an.

b) Der in der Schrift wahrgenommene Geschichtsplan kann vermöge der engen Verbindung von Natur und Gnade durch das Band der Offenbarung ohne Hemmungen auf die Profangeschichte angewendet und übertragen werden.

78) S. 73.

79) S. 83.

III. Geschichtliche Gedanken in exegetischen Werken der Coccejanischen Schule.

Wir verfolgen die Grundgedanken des Cocceianismus nun in einzelnen exegetischen Erzeugnissen der Schule. Zwei Gattungen greifen wir dabei heraus, die uns als besonders charakteristisch erscheinen: Die prophetischen Theologien und die Typologien.

1. Die prophetischen Theologien.

In der prophetischen Theologie hat der Cocceianismus eine ihm ganz eigentümliche Literaturgattung geschaffen; man täte nicht Unrecht daran, ihn selbst als prophetische Theologie zu charakterisieren⁸⁰⁾.

Unter der allgemeinen Bezeichnung „Prophetische Theologien“ verstehen wir zunächst diejenigen Werke, die eben diese Bezeichnung in ihrem Titel tragen, wie: Abr. G u l i c h: *Theologia prophetica*, Amst. 1675. Nic. G ü r t l e r: *Systema theologiae propheticae*, Amst. 1702. Camp. V i t r i n g a: *Typus doctrinae propheticae*, Leovard. 1722. Chr. A. C r u s i u s: *Hypomnemata ad theologiam propheticam* 1764. Es gehören aber auch hierher „omnes qui oeconomias scripserunt“⁸¹⁾, also z. B. M o m m a: *De varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oeconomia*, Amst. 1683. M a j u s: *Oec. temporum* Fref. 1706/8. Petrus van S t a v e r e n: *Von den Haushaltungen Gottes*. V a n d e r M e u l e n: *Signa temporum*. S w a r t e: *Bedeeling der tyden*. V a n T i l: *Einleitung zu den prophetischen Schriften*. Und schließlich diejenigen Werke, die eine Art Geschichte der Offenbarung geben wie L e e n h o f f s *Catenaе Theodidasclaiæ biblicæ*, die in deutscher Übersetzung anscheinend allgemein bekannt gewesen sind⁸²⁾. Heinrich G r o e n e w e g e n: *Kette prophetischer Gottesgelehrtheit* (Fref. 1711). Joachim O p o r i n: *Die Kette* teils der in den Büchern Alten Testaments befindlichen buchstäblichen Vorherverkündigungen von dem Heilande des menschlichen Geschlechts untereinander, teils des in den Opfern gestifteten Für-

80) Jo. Henr. M a j u s, *Oeconomia temporum*, Fref. ad M. 1706/08, Praef.

81) Vgl. R a m b a c h, coll. hist. eccl. V. T. praef.

82) Vgl. M a j u s, *Oec. Temp. Praef. vetus*.

bildes von Ihm mit der ersten Vorherverkündigung, Gött. 1745. Andr. G. Masch: Versuch über die symbolische Offenbarung Gottes in den verschiedenen Verfassungen seines Reiches, Halle 1776. Schließlich auch Phil. Matth. Hahn: Die gute Botschaft vom Königreich Jesu (neu herausg. Ludwigsburg 1856), und J. J. Heß: Versuch von dem Reiche Gottes, Zürich 1781.

a) *Die Verknüpfung von Weissagung und Geschichte.* Es handelt sich bei all diesen Werken um eine ganz bestimmte Art der Exegese: Hier liegt der Gedanke zugrunde, daß Weissagung und Geschichte einander entsprechen, sowohl was das Einzeldatum als auch was den Gesamtverlauf angeht. Die Coccejaner sind alle der Meinung, daß eine Weissagung, die nicht auf eine reale konkrete Erfüllung gedeutet werden kann, überhaupt nicht zu deuten ist⁸³⁾. Die prophetische Exegese will Geistliches und Leibliches zu einer sichtbaren Gestalt verbinden. Sie hat den Zweck, den Menschen „einen richtigen Begriff von den Wegen und Absichten Gottes beizubringen“⁸⁴⁾. Das ist nur möglich, wenn eine genaue Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung, Prophetie und Geschichte nachgewiesen werden kann; ein solches Zusammenstimmen zeigt die Absicht des göttlichen Urhebers der Weissagungen ebenso einleuchtend, ut in rebus humanis imaginis et corporis similitudo monstrat artificis intentionem⁸⁵⁾. (Diese Anschauung läßt sich übrigens auch bei Luther belegen, in der Vorrede zur Offenbarung Johannis; doch ist es hier mehr eine beiläufige Anregung.)

Natürlich erhebt sich sofort der Einwand, wie denn eine solche Art von Exegese praktisch durchführbar sei, da doch der Phantasie und dem Vorwitz hierbei ein allzuweites Feld eingeräumt werde und die Deutungen, wie sie beispielsweise von den Annotatores der Niederländischen Bibelübersetzung auf kirchenge-

83) Cocccejus, Sa. Th. Kp. LXXXII, § 7: Christus ipse, si in applicatione Prophetiae haesitamus, demonstrari ex Scripturis non potest.

84) van Till, Einl. z. d. proph. Schriften, Grundregel V, S. 144.

85) Jo. Biermann, Clavis apocalyptic-prophetica, Traj. ad Rhen. 1702. Vorr. Biermann zitiert hier bezeichnenderweise Irenaeus adv. haer. IV, 43: Omnes prophetiae priusquam habeant effectum, aenigmata et ambiguitates sunt hominibus, cum autem venerit tempus et evenerit, quod prophetatum est, tunc prophetiae habent liquidam et certam expositionem. Dasselbe Zitat übrigens bei Jo. v. d. Honert, Institt. theol. typicae, S. 432.

schichtliche Persönlichkeiten wie Arius, Bonifaz, Hus, Luther u. a. gemacht wurden, doch recht anfechtbar seien. Diesem Vorwurf begegnet u. a. **Groenewegen** (in der Vorrede seiner Kette prophetischer Gottesgelehrtheit) mit einer doppelten Antwort:

1. Eine Deutung auf ganz bestimmte geschichtliche Begebenheiten oder Persönlichkeiten muß auf alle Fälle versucht werden, sonst gibt es überhaupt keine Auslegung der Weissagung. Auch wird die exegetische Willkür durch sorgfältig aufgestellte Regeln in Schranken gehalten⁸⁶⁾.
2. Mit einer solchen bestimmten Deutung behauptet man nicht, den ganzen Sinn des heiligen Geistes ergründet zu haben. Es ist immer mit der Wahrscheinlichkeit zu rednen, daß späteren Geschlechtern durch Gottes Gnade ein tieferes und weitergehendes Verständnis der Weissagung zuteil wird, zumal die Zeit, solange die endliche Geschichte währt, auch die noch ausstehenden Erfüllungen bringen wird. Wir sehen auch hierin wieder die Auswirkungen des Fundamentgedankens⁸⁷⁾.

Prophetie und Geschichte verhalten sich zueinander wie Idee und Wirklichkeit, wie Plan und Ausführung, ja wie causa und effectus, so daß in der Darstellung der prophetischen Theologie analytische und synthetische Methode einander ergänzen müssen: illud (sc. genus demonstrandi) historias prophetis ad sensum eorum cognoscendum, hoc prophetias historiis atque implementis ad necessitatem eorum demonstrandum applicat: illud ab effectis ad causas, a posteriori, hoc a causis ad effecta, a priori, progreditur⁸⁸⁾. Vgl. auch Lampe G. d. G. IV, S. 23: Das Gesichte wird durch die Geschichte und die Geschichte durch das Gesichte befestigt. **Vitrina** sagt in seiner Hypotyposis

86) Vgl. z. B. Jo. van den Honert, *Institutiones theologiae typicae, emblematicae et propheticæ*, und die Grundregeln bei van Til.

87) van den Honert sieht den Wert der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der prophetischen Theologie u. a. darin: quia res hominesque priores debent, Deo duce, viam sternere rebus hominiibusque posterioribus. Atque ita nostrum prophetiarum illarum examen seris inservire nepotibus debet. A. a. O., S. 436. Er selbst war durch seinen Vater Tako Hajo v. d. H. zu solchen Studien angeleitet worden, S. 435.

88) Gulich, Theol. proph. Hermeneut. sacra, S. 185.

historiae et chronologiae sacrae, viel wertvoller als die Geschichtswissenschaft sei die Prophetie. Beide sind zwar verwandt und beleuchten sich gegenseitig, aber die letztere bringe den Leser in proximum Dei commercium und sei der eigentliche Kern der Geschichte. So ist denn das Thema der Prophetie sowohl als der Geschichte Christus und sein Reich. Die erste Grundregel für das Verständnis der Prophetie lautet bei van Til⁸⁹⁾: Christus ist der allgemeinste Inhalt der Propheten und ebenso das Reich der Kirche (Regnum und ecclesia sind im allgemeinen in den prophetischen Theologien vertauschbare Begriffe), van Til S. 198: Die Weissagungen machen gleichsam eine Kirchenhistorie aus. Die Prophetie ist also im strengen Sinne nur auf die Kirchengeschichte zu beziehen: Nullae enim prophetiae editae sunt de eventibus mundi nisi cum respectu ad ecclesiam⁹⁰⁾. Aber die Kirchengeschichte ist die Kernlinie der Weltgeschichte, und da die Kirche oder das Reich bereits mit der Schöpfung beginnt, nicht erst mit dem Sündenfall⁹¹⁾, quia mundus sano sensu numquam fuit absque ecclesia⁹²⁾, und zwischen Natur und Gnade kein Gegensatz besteht, so ist es möglich, von der prophetischen Theologie aus zu einer Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die gesamte Profangeschichte zu gelangen.

Diese Konsequenz wird freilich noch nicht gezogen, sondern es wird versucht, mit den materialen Angaben der biblischen Prophetie die Weltgeschichte zu beschreiben, wobei freilich nur ein geringer Ausschnitt des Ganzen erfaßt werden kann. Lampe⁹³⁾ ist ein gutes Beispiel dafür, wie alle möglichen profangeschichtlichen Ereignisse als Erfüllung von Weissagungen gedeutet werden; die Darstellungsweise einer solchen prophetischen Geschichte, wie Lampe sie im Gnadenbund schreibt, ist die, daß Satz für Satz mit Schriftstellen aus Propheten, Psalmen, Canticum usw. unterkellert wird, so daß die Anmerkungen mehr Raum beanspruchen als der Text. Ähnlich bei Gürtler. Von den alttestamentlichen Quellen aus ergibt sich naturgemäß

89) S. 135.

90) Vitrina, Typ. doctr. proph. II Cp. I § 15.

91) Lampe, G. d. G. II, S. 49.

92) Vitrina, Hypotyposis S. 7. 93) G. d. G. IV, S. 269 ff.

das Achten auf die Weltgeschichte außerhalb Israels, soweit dessen Geschichte mit den Geschicken der Völker verknüpft ist. Und so läßt sich in einer „kirchengeschichtlichen“ Darstellung, die von Moses bis Christus reicht, nicht nur die politische Geschichte der Ägypter, Assyrer, Babylonier, Perser, Griechen, Römer unterbringen (vgl. Gulich besonders zur 4. Periode der alttestamentlichen Geschichte), sondern auch die Geistes- und Religionsgeschichte all dieser Völker in Gestalt von Fabeln und Sagen, Kultgebräuchen und Götterlehren, Künsten, Wissenschaften und philosophischen Systemen⁹⁴⁾). Solche Versuche sind ja nicht erst vom Coccejanismus aufgebracht worden, aber sie dienen bei den Coccejanern vorzugsweise dem Gedanken, daß Welt- und Kirchengeschichte ebensowenig voneinander zu trennen sind wie Schöpfung und Erlösung. Man versucht dabei Elemente zu vereinigen, die mit der fortschreitenden Aufklärung notwendig wieder auseinander streben mußten, wie man das schon bei Lampe und Buddeus beobachten kann. Buddeus trennt auf Grund der Verschiedenheit der beiden Reihe (Natur und Gnade) die *historia civilis* von der *historia ecclesiastica* und lehnt für die Darstellung der letzteren die Typologie ab⁹⁵⁾). Bei Lampe finden wir schon die Emanzipation der Kirchengeschichte von der Weissagung angebahnt; nach seiner Ansicht baut die Kirchengeschichte sich in der Hauptsache auf profane Quellen⁹⁶⁾). Vitringa fordert, daß die Kirchengeschichte mit der weltlichen Geschichte zusammengeschaut werde, während die Prophetie auf das Gebiet der sogenannten *historia sacra* beschränkt bleibt. Er sieht die Aufgabe eines Kirchengeschichtschreibers zuhöchst darin, daß er *administer divinae providentiae* sei, wie sie sich in den Kämpfen und Siegen der Kirche offenbare. Das ist aber eine Auffassung, die sich von Coccejus entfernt und sich der lutherischen und humanistischen Geschichtsbetrachtung nähert. — Die Forderung, die biblische Prophetie auf die Weltgeschichte anzuwenden, ist in der Geschichtsschreibung schon längst vor Coccejus durch-

94) Vgl. den ersten Teil von Lampe's *Synopsis historiae sacrae*; und Buddeus, *Historia ecclesiastica* V. T.

95) Hist. Eccl. V. T. Prolegomena § 2, § 7.

96) G. d. G. IV, S. 9.

geführt worden; Daniels Monarchienbild hat nach Sleidan in der deutschen Geschichtschreibung noch ein langes Dasein gefristet bis auf Gatterer. Doch handelte es sich dabei um eine Weissagung, deren Erfüllung schon in der Vergangenheit liegt. Das ganze Interesse der Coccejanischen Geschichtsbetrachtung aber hängt an der Zukunft und an den noch nicht erfüllten Weissagungen⁹⁷⁾. Diese Zukunftshoffnung stützt sich nicht allein auf die Offenbarung Johannis, vielmehr stehen alle die alttestamentlichen Weissagungen, die noch keine konkrete Erfüllung gefunden haben, für die zukünftige Geschichte der Kirche weiter in Kraft. Dieser Gedanke liegt z. B. dem Werk von Heinrich Groenewegen zugrunde: Kette prophetischer Gottesgelehrtheit, in der die Weissagungen der Apokalypse mit entsprechenden Aussagen in den Propheten und dem Hohen Lied zusammengestellt werden.

Bei dieser Betrachtung ergibt sich eine merkwürdige Konsequenz für die Auffassung des Alten Testaments. Alles Geschehen in diesem ersten Weltzeitalter ist eine *prophetia realis* (mit dem technischen Ausdruck: ein *typus*), wie alle Weissagung eine *prophetia verbalis*, und findet seinen Sinn erst in der Erfüllung im zweiten Weltzeitalter⁹⁸⁾. Da alle Prophetie eine *anticipata historia*⁹⁹⁾ ist, so ist die alttestamentliche Geschichte die *anticipatio* der neutestamentlichen¹⁰⁰⁾.

b) *Der Coccejanische Zeitbegriff*. Neben der Verknüpfung von Weissagung und Geschichte wird die Coccejanische Geschichtsbetrachtung grundlegend bestimmt durch den Zeitbegriff. Seine Eigenart ist bisher zu wenig erkannt. Schrenk spricht öfters von dem vorwärtsdrängenden bewegten Rhythmus der föderalistischen Theologie, der dem Barockstil entspreche, nennt auch als einen der Vergleichspunkte zwischen Coccejus und Bengel den Stufengang in dem *ordo temporum*, aber er hat

97) Vgl. Spener, Behauptung der Hoffnung — S. 171: Man soll die Weissagungen auf die letzte Zukunft Christi nicht als geistlich schon erfüllt betrachten, „denn alle Mal hat die wirkliche Erfüllung der Weissagung aufs deutlichste und kräftigste entsprochen“. Dazu van den Honert, Inst. theol. typ. S. 454.

98) Van den Honert, Inst. theol. typ., S. 396.

99) Ebenda, S. 3, 422, 394.

100) Ebenda, S. 450.

nicht hervorgehoben, daß hierin ein Grundpfeiler der prophetischen Theologie überhaupt zu erblicken ist. Man muß den Zeitbegriff auch für das Verständnis des Coccejanischen Kirchenbegriffes heranziehen.

Der theologische Kerngedanke des Zeitbegriffs ist, daß Gott in der Heilsgeschichte ökonomisch vorgeht, d. h. sich an bestimmte Zeiten und Stunden hält. Nicht als ob die diesbezüglichen *decreta Dei* in Gottes Geist in zeitlichem Nacheinander entstanden wären; aber ihre Ausführung geht nach einer ganz bestimmten Zeitordnung¹⁰¹⁾. Wie der Natur, so sind auch der Kirche von Gott bestimmte Zeiten gesetzt, für Wachsen und Welken, Blühen und Fruchttragen¹⁰²⁾. *Vitrina* setzt als Motto über seine Hypotyposis ein Zitat aus Origenes¹⁰³⁾, in dem die Arbeit Gottes an der Kirche verglichen wird mit der des Bauern an seinem Acker: beide richten sich nach den Zeiten, und zwar wird in dieser Art der Zeitenökonomie immer in besonderem Maße das *decorum divinum*, das Gott Anständige, für Gott Schickliche, wahrgenommen und betont.

Dies ist der eine theologische Grund, warum das Interesse an der *ratio oeconomiae* so groß ist: sie führt in das genuine Verständnis des göttlichen Planes ein. Wir nehmen auch hier wieder die Parallelität in der Auffassung von Schöpfung und Erlösung wahr: In der Natur weist die Stufenfolge der Kreaturen auf den Plan des Schöpfers, in der Geschichte ergibt sich aus der Zeitenfolge der Heilsplan. Mit der Zeit wird der göttliche Ratschluß klarer¹⁰⁴⁾.

Diese Parallelität weist uns auf die zweite mehr philosophische Voraussetzung hin, die der föderalistischen Anschauung von der Zeit zugrunde liegt: Die Zeit ist nicht nur eine Form der Anschauung und ein Ordnungsprinzip, sondern der Begriff der Dauer und der Folge ist von vornherein mit dem der Substanz verknüpft. Die Zeit, zu der etwas geschieht, ist nichts Zufälliges, Äußerliches, sondern gehört wesentlich, durch göttliche Setzung, zu diesem einen bestimmten Geschehen. Crusius

101) *Coccejus*, Sa. Th. Cp. XXXIX, § 8.

102) *Gürtler*, *Systema*, Cp. IV, § 3, 4.

103) *adv. Cels.* IV, S. 209. 104) *v. d. Honert*, a. a. O., Praef.

definierte die Zeit als einen mit dem Begriff der Existenz schlechthin mitgegebenen Hauptbegriff, und Delitzsch sieht richtig, daß dieser Gedanke bei Crusius mit dem anderen eng zusammenhängt, daß Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes sei. Die Zeit ist sozusagen der Ausdruck des heilschaffenden Willens Gottes in der Geschichte, das Gebiet, auf dem seine Herrschaft am deutlichsten sich kundgibt, denn das Wirken Gottes, das als Offenbarung in die geschichtliche Erscheinung tritt, geschieht jeweils mit der Zeit, „als die Zeit erfüllt war“. Coccejus beginnt den Abschnitt seiner Summa, der vom Eintritt Jesu in die Geschichte handelt, mit Gal. 4, 4, das ganze Schema der Abrogationen des Werkbundes steht unter diesem Gedanken; der Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testamente ist eigentlich nur dann klar zu formulieren, wenn man diesen eigentümlichen Zeitbegriff bei Coccejus zugrunde legt¹⁰⁵⁾. Schrenk hat richtig gesehen, daß bei Coccejus im Grunde ein Unterschied zwischen beiden Testamenten gar nicht aufrechterhalten werden kann: Schon im Alten Testament gibt es ein Reich des Sohnes, an dem die frommen Patriarchen im Glauben teilhaben, und die gezwungene und viel angefodtene Unterscheidung von πάρεστις und ἀφεστις reicht nicht weit genug¹⁰⁶⁾; die Entgegensetzung beider Testamente unter dem Gesichtspunkt: Knechtschaft — Freiheit, soweit wir sie bei Coccejus überhaupt feststellen können¹⁰⁷⁾, ist wieder ein reformatorisches Element, das Coccejus in das heilsgeschichtliche System hineingemischt hat, und das sich, genau wie die „Brandmauern“, bei seinen Nachfolgern sofort verliert; stellt doch Schrenk selbst bei Coccejus ein mangelndes Verständnis des Gesetzes fest¹⁰⁸⁾, da er der alttestamentlichen Gemeinde im Neuen Testament nichts entgegenzustellen wisse, das ganz frei wäre von gesetzlichen Zügen. Die Überzeugung von der Ewigkeit des Gesetzes gehört zum Bestande der heilsgeschicht-

105) Sa. Th. Cap. 36 § 10.

106) Schon von Witsius abgelehnt, Oec. foed. IV, Kap. XII, § 4—9.

107) Lies die sehr vorsichtige Definition der libertas in Sa. Th. Kap. LXIII, § 11.

108) Mit E. F. K. Müller; Schrenk S. 259 Anm. 1.

lichen Theologie¹⁰⁹⁾, und schon Lampe und Witsius bringen sie rein wieder zum Ausdruck¹¹⁰⁾. Wenn also der ganze Unterschied der Testamente nur der von Hoffnung und Erfüllung¹¹¹⁾, von Erwartung und wirklichem Besitz¹¹²⁾ sein kann, so muß es uns wunderlich erscheinen, daß gerade die deutlichere Unterscheidung dieser zwei Ökonomien von den Zeitgenossen als das besondere Verdienst der Coccejanischen Theologie gerühmt worden ist. Das ist nur zu verstehen, wenn man den heilsgeschichtlichen Zeitbegriff richtig wertet: Was die beiden Testamente unterscheidet, ist die Zeitordnung; der *status ecclesiae* ist verschieden je nach dem Zeitpunkt, in dem die Kirche innerhalb der gesamten Ökonomie sich befindet.

Die Unterscheidung der Zeiten in der heiligen Geschichte hat dieselbe Bedeutung wie das Knochengerüst in einem Körper¹¹³⁾. Die sieben Perioden der Offenbarung bezeichnen *diversa et distincta ecclesiae fata*¹¹⁴⁾. Van Til verwahrt sich dagegen, daß man in den Perioden der Offenbarung nur immer das eine Schema: Unterdrückung und Verfolgung der Kirche, durchgeführt sehe, als ob die einzelnen Zeitkreise nicht durch besondere Veränderungen sich auszeichneten¹¹⁵⁾. Die Zeit ist für die Coccejanische Anschauung etwas mit Inhalt Erfülltes, was sich an bestimmten Knotenpunkten der Menschheitsentwicklung mit großer Intensität zusammendrängt, wobei die entscheidenden Zeitpunkte jeweils durch *signa temporum* begleitet und kundgemacht werden¹¹⁶⁾. Coccejus nahm zwei Weltzeiten an und subordinierte der ersten sechs, der zweiten sieben *signa temporum*; Vitrunga rechnete mit vier Zeiten, *quibus omnes alii casus, quorum mentio occurrit in Verbo prophetico, tamquam signa subordinantur*. Diese Zeichen der Zeit, die wie Meilen-

109) Irenaeus adv. haer. IV, 13, 1: Die ewige Bedeutung der *naturalia legis*.

110) G. d. G. I, S. 527, II S. 132, 135 ff.

111) Witsius, Oec. foed. lib. III, Kap. 3.

112) Lampe, G. D. G. II, S. 135 ff., 146, 151, 866 ff., 882 ff.

113) Bengel, *Ordo temporum Praef.*

114) Biermann, *Clavis apocalyptic - prophetica, Alloqu. ad lectorem.*

115) Einleitung S. 192—203.

116) Vitrunga, *Typus doctrinae propheticae*, Kap. I § 9—15, Kap. VII.

steine am Wege der Kirche stehen, sind Ereignisse, die durch die Weissagung bereits mitgeteilt sind, und so stoßen wir bei der Betrachtung des Zeitbegriffs auf eine ähnliche Konsequenz wie die, welche sich aus der Systematisierung der Geschichte durch die Prophetie ergab. Die geschichtlichen Ereignisse tragen ihren Sinn nicht in sich selbst, dort waren sie Weissagungen, hier sind sie Zeichen; die Geschichte des Alten Testaments wird nur vom Neuen her verstanden, die Geschichte der neutestamentlichen Kirche von der Eschatologie her. Das Maß der Geschichte ist beide Male der Tag Christi, auf ihn zielen die alttestamentlichen Weissagungen, auf ihn zielen die Tage der neutestamentlichen Kirche. *Series tota temporum, quae in scriptura exhibentur, spectat ad demonstrandum diem Christi*¹¹⁷⁾. So bekommt die ganze Menschheits- und Reichsgeschichte ihren eigentümlich vorwärtsdrängenden Charakter, und Bengel bringt diese Seite des Coccejanischen Zeitbegriffs auf den schärfsten, genauesten Ausdruck, wenn er sagt, daß in der Schrift (d. h. aber für die Coccejaner ebenso in der Geschichte!) die *historia oft temporis tantummodo vehiculum sei*¹¹⁸⁾.

Die gesamte in der Prophetie geweissagte Geschichte kann also schlechtweg als *series temporum* bezeichnet werden (diesen Titel gibt Gulich seiner *Theologia prophetica*). Die Übereinstimmung der Zeiten mit der Weissagung ist eine der exegetischen Voraussetzungen der Coccejus-Schüler, denn: *De fatis ecclesiae nihil occurrit in prophetiis, quod non ad tempora ecclesiae et eorundem signa temporum referri queat*¹¹⁹⁾. Ja, der heilige Geist stellte die vorhergesagten Ereignisse in der Weissagung in dieselbe Reihenfolge, in der sie in Wirklichkeit geschehen sollten¹²⁰⁾. Deshalb ist es Pflicht eines Christen, in der Schrift wie in der Geschichte die Zeiten und Perioden zu unterscheiden¹²¹⁾. Denn eine richtige Zeitabteilung dient 1. zur richtigen Bestimmung der Erfüllung der Weissagung; 2. zur richtigen Übersetzung und Exegese des „Unterwurffs“ (wie der

117) Bengel, Praef. z. *Ordo temp.*

118) *Ord. temp. Praef.*

119) *Vitrunga, Typ. doctr. proph.*

120) van Til, Einleitung, Grundregel XIX—XXI.

121) Ebenda S. 204.

Bibeltext bezeichnenderweise genannt wird); 3. zum Verständnis der weislichen Ordnung Gottes; 4. zum Erkennen der Folge und Ordnung der einzelnen Angaben und Geschehnisse¹²²⁾). Eine solche Zeitunterscheidung ist also sehr nötig und gegenüber den Atheisten und Kritikern, gegen die es ja immer der kräftigsten „Beweistümer“ bedarf, geradezu unentbehrlich, denn mit ihrer Hilfe läßt sich in den Weissagungen eine einleuchtende Ordnung, ein System und Plan nachweisen, „gleichwie denn eine jedwede Sache fordert historische Zuvorverkündigungen auf eine historische Ordnung und Beweistum der Lehrstücke“¹²³⁾). Die an der Zeit orientierte Betrachtung der Prophetie tritt dem in der profanen Wissenschaft angewandten Kausalschema als ebenbürtiges wissenschaftliches Arbeitsprinzip gegenüber. Van Til gibt zu, daß die Weissagungen sich für eine pragmatisch interessierte Forschung als wenig ausgiebig erweisen, denn die einzelnen Fakta sind hier „nicht sowohl durch die Kraft der aufeinanderfolgenden Gründe verknüpft“, als „nach Ordnung der Zeit“¹²⁴⁾). Um so wertvoller erscheint die durch Coccejus neu gewonnene Erkenntnis von der Unterscheidung der Perioden zu einer Zeit, da die meisten Leute in Gottes Wort eine Unordnung feststellen zu dürfen glaubten, weil sie keine Verknüpfung pragmatischer Art darin wahrnahmen¹²⁵⁾.

Diese Wertung der Zeit bedeutet für die Auffassung der Geschichte etwas ganz Neues. Für die damalige geschichtliche Forschung kam die Zeit immer nur soweit in Betracht, als sie zu den sogenannten circumstantiae eines Geschehens gehörte, genau wie die Örtlichkeit. Zu einer notitia determinatissima rerum singularium, als welche Barth. Keckermann die Geschichtswissenschaft schilderte¹²⁶⁾), ist natürlich die genaue Kenntnis von Ort und Zeit des Geschehens erforderlich, und somit können mit Recht Topographie und Chronologie als die beiden Augen der Historia bezeichnet werden¹²⁷⁾). Sie sind aber nur Hilfswissenschaften. Die Chronologie dient immer nur der Erfassung eines Einzelfaktums durch die Heraushebung einer Einzelzeit,

122) Ebenda S. 207—212. 123) S. 213. 124) S. 215. 125) S. 214.

126) De natura et proprietatibus historiae, Han. 1621, S. 34.

127) Keckermann, a. a. O., S. 6.

eines Zeitpunktes, der als ein Begleitumstand gewertet wird, während für die föderalistische Betrachtungsweise das Ereignis der Begleitumstand der Zeit oder auch das *vehiculum temporis* ist. Dem entspricht die Art, wie die Zeit als Einteilungsprinzip verwendet wurde. Historiam recte posse partiri, sagt K e c k e r m a n n¹²⁸⁾, id vero plurimum conducit ad eam fructuose legendum et dextre comprehendendam; quin et memoriam historicam imprimis juvat. Dazu dient die Zeiteinteilung nach Jahren, Jahrzehnten, Jahrhunderten. Noch J a e g e r¹²⁹⁾ und Eb. W e i s m a n n¹³⁰⁾ halten sich eng an das äußerliche Annalenschema. Sein Wert wird auch in der Folgezeit nie bestritten, obwohl elegantere Darstellungen der Kirchengeschichte, wie die von Mosheim und Pfaff, bestrebt sind, durch Zusammenfassung größerer Zeiträume und durch Charakterisierung der einzelnen Jahrhunderte das Material gefälliger und übersichtlicher zu ordnen. Pseudoföderalisten wie Pfaff, Buddeus, Lange verwenden das Periodenschema aus Gründen der Einteilung, ohne den Coccejanischen Zeitbegriff zu übernehmen.

Das wissenschaftliche Interesse an der Chronologie war seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ständig im Wachsen. V i t r i n g a zitiert in seiner Hypotyposis eine ganze Schar von Chronologen, auf deren Arbeit er sich stützt: Funccius, Usser, Pe-tavius, Scaliger, Pagi, Marsham, Pearson, Lloyd, Norisius, Dod-well, Hankius. Eb. W e i s m a n n stellt bei der Aufzählung der großen Fortschritte innerhalb der theologischen Wissenschaft des XVII. Jahrhunderts u. a. fest: ad quos perfectionis numeros deducta est ecclesiae historia et chronologia — restituendo et ordinando tempora!¹³¹⁾ Und dies Interesse bleibt lebendig bis um die Mitte des XVIII. Jahrhunderts¹³²⁾. Noch 1778 erscheint Johann Georg Franks Novum systema chronologiae fundamentalis und G a t t e r e r s Abriß der Chronologie.

Dieses Interesse dient verschiedenen Tendenzen. Bei Scaliger und Petavius herrschen konfessionell-historische Gesichtspunkte,

128) S. 67.

129) Hist. eccl. et politica seculi XVII.

130) Introductio in memorabilia ecclesiastica historiae sacrae N. T.

131) Introductio, Bd. II, S. 2.

132) A u b e r l e n, Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, 3. Aufl., Basel 1874, S. 371.

bei Kepler mathematisch-astronomische, bei Torniellus und Usher bibelwissenschaftliche. Es gibt aber daneben auch eine Richtung, die an der Zeit ein wesentlich religiöses Interesse hat¹³³⁾.

In diesen Bahnen bewegt sich die chronologische Arbeit von Andreas Osian der und seinem Schwiegersohn Joh. Funcarius. Der letztere sagt in der Praef. zur Chronologia: quis — vel unicum in Apocalypsi visionem recte explicabit, nisi is qui temporum et historiarum seriem probe tenuerit atque cum iis quae ibi sub imaginibus sunt involuta, diligenter contulerit? Hier geht das Zeitinteresse zusammen mit dem eschatologischen; es ist kein Zufall, daß Funcarius auch eine Erklärung der Offenbarung Johannis verfaßt hat¹³⁴⁾). Einen ganz ähnlichen philosophischen Zeitbegriff wie bei den Coccejanern finden wir bei Joh. Jac. Hainlin, einem württembergischen Theologen und Keplerschüler¹³⁵⁾.

Die Periodenteilung kann nicht als eine Spezialität des Cocceianismus angesehen werden. Es war allgemein üblich, das Alte und Neue Testament wie die gesamte Weltgeschichte in Epochen zu teilen, nur ist deren Zahl verschieden; 3, 6, 7, 9 sind die am häufigsten angenommenen Zahlen. Doch sind die von Coccejanern aufgestellten Perioden untereinander ungleich, während sie sonst möglichst gleich lang gemacht werden.

Für die Gewinnung der sieben Zeiten der Kirche aus der Offenbarung Johannis berufen sich die Coccejaner nicht nur auf Joachim von Fiore¹³⁶⁾, sondern auch auf „viele Reformatoren“. Matus, der ja überhaupt der Meinung ist, daß die föderalistischen Prinzipien ihren Ursprung im Luthertum haben und von den Reformierten nur ausgebaut worden seien, verweist für die Einzelheiten der sieben Perioden, die er nur andeutet, auf Luthers Vorrede zur Apokalypse¹³⁷⁾. Van den Honert zählt als Vorgänger des Coccejus in der Periodenabteilung auf¹³⁸⁾:

133) Wie es Melanchthon einmal in Versen ausgedrückt hat: C. R. X 629.

134) Frankfurt a. M. 1596.

135) In seinem Buch: *Sol temporum sive Chronologia Mystica*, Tub. 1646.

136) *Vitrina*, Typ. doctr. proph. Kap. VII, § 8.

137) *Oeconomia temporum*, Francof. ad. Moen. 1706/08.

138) *Instit. theor. typ. emblem. et proph.*, S. 426.

Ambrosius Ansbertus, Joachim von Fiore, Robert le Canu (*Tractatus vernaculus de festis Israelis*), Jacob von dem Paradise, Johannes Saskerides Warmenousanus. Der letztere wird bei van Till¹³⁹⁾) als Schriftsteller der Reformationszeit neben John Bale aufgeführt.

Viel wichtiger und wirkungsvoller als das Periodenschema, das übrigens schon von Vitrunga vernachlässigt wurde und bei Bengel keine Rolle mehr spielt, war der zugrunde liegende Coccejanische Zeitbegriff. Der Weg, auf dem dieser sich in Deutschland Eingang verschaffte, ergab sich nicht so sehr aus der Verknüpfung mit der wissenschaftlichen Chronologie, die durch Vitrunga und noch intensiver durch Bengel erfolgte, als aus dem Interesse, das der sogenannte biblische Chiliasmus an ihm nahm. Dieser ist in der Ausprägung, die Bengel ihm gab¹⁴⁰⁾, durch den realistischen Zeitbegriff und durch die wissenschaftliche, sorgfältige Zeitunterscheidung charakterisiert. Es liegt alles daran, daß der in der Prophetie offenbarte, im Zeitenlauf festgelegte Plan Gottes zu einer sichtbaren Erfüllung kommt¹⁴¹⁾). Die Wertung der Zeit als eines von Gott gesetzten festen Rahmens, den die Geschichte erfüllen muß, ehe das Reich Gottes auf Erden offenbar werden kann, unterscheidet diesen „biblischen“ Chiliasmus von dem „wiedertäuferischen, frühzeitigen, rasenden“ Chiliasmus, gegen den der berühmte 17. Artikel der Augustana „ein rechtmäßiges Zeugnis“ enthalte¹⁴²⁾). Der rasende Chiliasmus will an Zeit und Geschichte nicht gebunden sein; zum Wesen des biblischen Chiliasmus gehört es, daß er warten kann. Wo eine Berechnung des jüngsten Tages oder des Anbruchs des tausendjährigen Reiches versucht wird, da geschieht es mit der größten Vorsicht¹⁴³⁾). Vitrunga erinnert in seinem *Typus doctrinae propheticae* an den

(139) Einleitung zu den proph. Schriften.

(140) Erklärte Offenbarung Johannis, Stuttgart 1740.

(141) Phil. Matth. Hahn, *Die gute Botschaft*, S. 147.

(142) Bengel, a. a. O., S. 1114. — Der Art. 17 der Augustana trifft freilich beide, trotz Bengels Bemühungen, das Gegenteil zu erweisen. Vom lutherischen Standpunkt aus gesehen ist der Chiliasmus in jeder Form unbiblisch und setzt an Stelle der gläubigen Naherwartung des Endes das Wissen, entweder auf Grund subjektiver Erleuchtung oder auf Grund scheinbar objektiver Forschung.

(143) Wie bei Coccejus, s. Schrenk, a. a. O., S. 234 Anm. 1.

Rat des Coccejus, daß man sich in der Auslegung der Prophetien bescheiden solle. Gulich verzichtet aus modestia auf die Ausführung der 7. Weltzeit mit ihrer Ausdeutung auf die Kirchengeschichte¹⁴⁴⁾. Bengel sagt in der Vorrede zum *Ordo temporum*: Ne putes me de ipso die novissimo determinando laborare; non potuit haecce tractatio expediri, quin passim eo vergere videtur, sed suo loco se ipsa coercet. Auch daß er den Anbruch des Reiches nicht für seine Lebzeiten, sondern erst für 1846 erwartete, ist bezeichnend. In ähnlicher Weise bescheiden sich Sam. Benj. F e h r e¹⁴⁵⁾ (ein Schüler von Crusius) und Andr. Gottl. M a s c h¹⁴⁶⁾. Sehr lesenswert ist, wie Phil. Matth. H a h n¹⁴⁷⁾ sich mit der Tatsache auseinandersetzt, daß das Ende schon so oft erwartet und berechnet wurde und doch noch nicht eintrat. Der Glaube an Gottes festen Zeitplan läßt Enttäuschung nicht aufkommen und hält ständig die Hoffnung auf Tag und Reich Christi lebendig¹⁴⁸⁾. In der zweiten Bitte erkennt der Beter Gottes freies Wohlgefallen „in Ansehung der Stufen und Zeiten seiner Offenbarung“ an¹⁴⁹⁾. (Das Reich wird als die Stufe der vollkommenen Offenbarung verstanden.)

Daß eine solche Wertung der Zeit mit dem Fundamentgedanken zusammenstimmt, bedarf nur eines Hinweises. Vor allem ergibt sich aber aus solchen Gedanken der bisher noch nicht genügend erkannte Wert des Zeitbegriffes für das Verständnis der Kirchen- und Reichsauffassung des Coccejus und seiner Nachfolger. Die Zeit ist es, mit der das Reich, die Idee der Kirche, verwirklicht wird, indem die Kirche von Periode zu Periode der Erfüllung der Verheißung entgegengeführt wird. Innerhalb der Zeitenfolge ist einerseits jede Epoche unmittelbar zu Gott; das zeigt sich in dem Bestreben der Coccejaner, das Alte Testament fast mit allen Gütern des Neuen auszustatten¹⁵⁰⁾. Andererseits erwächst das volle Verständnis für den Sinn und

144) Vgl. auch L a m p e, G. d. G. IV, S. 8.

145) In dem kleinen Buch: *Muthmaßliche Entdeckung des Zeitpunkts, in welchem wir, nach der Offenbarung Johannis, jetzt leben*, Frkf. u. Lpzg. 1757.

146) *Versuch über die symbolische Offenbarung Gottes in den verschiedenen Verfassungen seines Reiches*, Halle 1776, S. 182.

147) *Die gute Botschaft*, S. 145 ff. 148) Ebenda S. 147.

149) Ebenda S. 114. 150) *Coccejus Sa. Th. Kap. 87, § 11.*

Wert einer einzelnen Epoche nur aus dem Blick auf das Ganze der Offenbarung und Weissagung und auf die bis zu jener Epoche von Anfang her durchlaufene Entwicklung¹⁵¹⁾. Daraus ergibt sich ein starker geschichtlicher Einschlag im Kirchengedanken, eine positive Wertung der bisherigen Geschichte, das Gefühl der Zusammenghörigkeit mit den Gliedern der Kirche aller Zeiten und der Sinn für die Besonderheit und Eigenheit jeder Periode.

Die Verbreitung dieser Gedanken und ihr Eindringen in das deutsche Geistesleben geschah auf dem Wege, daß der Coccejanismus in einer wichtigen Gattung der theologischen Literatur, in der Auslegung der Offenbarung Johannis, eine unbestrittene Monopolstellung innerhalb des gesamten Protestantismus sich errang. In Deutschland hat die Auseinandersetzung mit der lutherischen Auslegungsweise sehr bald mit dem Sieg des Coccejanismus geendet: unter den lutherischen Auslegern der Apokalypse, die W a l c h aufzählt¹⁵²⁾, ist nach ca. 1670 kein einziger, der nicht den von Coccejus beschrittenen Weg ginge, wobei nur die Schwärmer wie Petersen sich etwas eigenartiger ausnahmen.

Und man braucht nur einmal die von B e n g e l¹⁵³⁾ aufgezählten Vertreter des zwölfhundertsechzigjährigen Periodus durchzumustern (Mede, Morus, Peganius, Jurieu, Newton, Sandhagen, Dürer, Schweitzer, Zeltner, Sam. König, Scheuermann, Abbadie, Crinson, Driessen, Malsch, Kohlreiff, Stock), um zu erkennen, daß es sich hier um eine Strömung handelt, die über die Grenzen des Föderalismus weit hinausreicht und den Protestantismus in England, in Deutschland, in Frankreich durchdringt.

2. Die Typologien.

In der Typologie hat der Coccejanismus seine Eigenheiten in einer Weise ausgeprägt, die ebenso wie in der prophetischen Theologie zu einer neuen Geschichtsbetrachtung hinführt¹⁵⁴⁾.

151) Nach diesem Gedanken ist das oben zitierte Buch von Masch angelegt. Vgl. die Vorrede.

152) Bibl. theol. sel. IV, 760 ff. 153) Erkl. Off. Joh. S. 1093—1122.

154) Lit.-Angabe bei P f a f f , Commentatio academica de recta theologiae typicae conformatio, Tüb. 1723, S. 2 ff. Der beste Wegweiser für die Coccejanische Typologie ist Jo. v a n d e n H o n e r t:

Die Typologie als Literaturgattung ist keine barocke Spielerei, es liegt ihr ein ernsthaftes Frömmigkeitsinteresse zugrunde¹⁵⁵⁾). Das gilt für die Lutheraner wie für die Coccejaner. Verschieden ist aber bei beiden das dogmatische Interesse und die exegetische Methode. Die lutherische typologische Wissenschaft, deren Blütezeit um den Anfang des XVII. Jahrhunderts liegt, sucht überall nur die Beziehung auf Christus selbst und hält sich in der Schrift an den *typus innatus*¹⁵⁶⁾. Die Coccejanische dagegen sucht diejenige auf Christus und auf sein Reich und nutzt ausgiebig den *typus illatus*. Die Einseitigkeit der Relation bewirkt in der Exegese der Lutheraner eine prinzipielle Unsicherheit und führt zu einer zersplitternden Betrachtung der Schrift und zu prinzipiloser Spielerei¹⁵⁷⁾). So erklärt es sich, daß Ende des XVII. und Anfang des XVIII. Jahrhunderts die lutherische Art der Typologie keine neuen Werke mehr hervorbringt, während die Coccejanische das Feld beherrscht¹⁵⁸⁾.

Die Coccejanische Methode für die Typologie verfolgt ein doppeltes Ziel: 1. Die Verknüpfung des Typs mit dem Antityp auf Grund der Überzeugung, daß dies der Absicht des Heiligen Geistes entspricht. 2. Die Verknüpfung der Typen untereinander durch ihre Einordnung in ein festes Zeitschema. Der Einzeltyp ist eine Art der Weissagung, und seine Feststellung im Antityp entspricht der Erfüllung der Weissagung in der Geschichte¹⁵⁹⁾. Deshalb wird Wert gelegt auf die genaue Erforschung des Wortsinnes und der *circumstantiae* des Typs¹⁶⁰⁾ und seine sorgfältige Unterscheidung vom Emblem, von der Parabel, von der prophete-

Institutiones theologiae typicae, emblematicae et propheticae, Lugd. Bat. 1730.

155) v. d. Honert, a. a. O., Praef. und Vorrede des Buchhändlers Joh. Ad. Stock zu der Ausgabe der deutschen Übersetzung von Joh. Biermanns „Moses und Christus“ (Frkf. ad. Moen. 1714).

156) Sal. Glassius, Phil. sacr. Lib. II, S. 460. Dazu: Luther in der Vorrede auf das Alte Testament.

157) So in Friedr. Baldwin's *Passio Christi Typica*.

158) Das sieht man aus den Literaturangaben der großen typologischen Werke von Joach. Lange und Joh. Jac. Rambach (*Christus in Mose*, Frkf. u. Leipz. 1736).

159) Van den Honert, a. a. O., S. 3.

160) Henr. Hulsius, *De vallis prophetarum sacris und Figuræ temporum*, Amst. 1701, S. 447. — Biermann, *Moses und Christus*, Vorrede.

tischen Vision, vom Signum und vom Gleichnis¹⁶¹). Die Typen miteinander stellen eine Geschichte, eine Entwicklung vor. Sie sind eine historische Prophetie¹⁶²). Die Typologie ist demnach für die Anwendung eines Zeitschemas besonders geeignet, freilich nur dann, wenn man eine sehr große Zahl von Typen zuläßt. Die Coccejener sind Methodiker des typus illatus und sehen die gesamte alttestamentliche Ökonomie als typisch an für die gesamte neutestamentliche. Das Bedenken, das der typologischen Betrachtungsweise grundsätzlich entgegenzuhalten ist, daß der Typ durch die Beziehung auf den Antityp seinen historischen Eigenwert verliert, verstärkt sich natürlich, wenn diese Entwertung nicht nur eine Einzelerscheinung, sondern eine ganze große Geschichte betrifft. Aber gerade dieser Entwicklungsgedanke führt innerhalb der Typologie zu ihrer Zersetzung. Bezieht man die Typen unter sich noch aufeinander statt nur auf Christus, so geht der Typologie das Rückgrat verloren, und das entwicklungsmaßige Schema löst die geschichtliche Wirklichkeit in lauter Beziehungen auf. Die Coccejener selbst sind sich über die Gefahren ihres Schemas klar¹⁶³): Sobald man Typen der Typen anerkennt, wozu das Periodenschema seiner Natur nach verlockt, kommt man zu der verpönten Praxis eines Origenes und Hugo von St. Victor, „welche alles in Figuren veränderten und die Wahrheit der Geschichte hinwegnahmen“¹⁶⁴).

Grundsätzlich unterscheidet sich die heilsgeschichtliche Typologie des Coccejus von der mystischen eines Poiret in drei Dingen: 1. Poiret¹⁶⁵) lehnt die wissenschaftliche Bibellexegese, die er als untauglichen Konkurrenten der inneren Erleuchtung betrachtet, bewußt ab¹⁶⁶). 2. Er betont den Wert des spiritus privatus und der inneren Erleuchtung, während Coccejus davor

161) Van den Honert, a. a. O., S. 17 ff.

162) Henr. Hulsius, a. a. O., S. 457 u. 550.

163) Hulsius (*Figureae temporum* S. 457) stellt fest, daß die drei Gestalten der alttestamentlichen Zeiten von Adam über Mose bis Christus einander ähneln, will sie aber nicht untereinander als Weissagung und Erfüllung, als Anlage und Ausführung auffassen, sondern sie alle erst im Neuen Testament erfüllt wissen.

164) Biermann, Moses und Christus, Vorr.

165) Die göttliche Haushaltung, deutsche Übersetzung, Bernburg, 1737, Bd. 5, S. 59.

166) Poiret, a. a. O., Buch 4, Kap. XIV, § 4, 12, 14, 17—20, 21—24.

warnt¹⁶⁷⁾ und neben die Autorität der Schrift das kirchliche Bekennen stellt. Poiret findet ferner das Wesen der göttlichen Offenbarung in ihrer Neuheit, d. h. Absolutheit, Beziehungslosigkeit, Ganzandersheit¹⁶⁸⁾, während Coccejus aus dem Fundamentgedanken eine Geschichte der Offenbarung entwickelt. Es gibt für Poiret nur eine subjektive Heilsgeschichte. Die große Haushaltung Gottes mit der Menschheit ist nur ein Bild für sein Verfahren mit der Einzelseele. Dieser Gedanke ist die Grundlage für die eigenartige Ausgestaltung, die Poiret der Typologie gegeben hat. Er faßt die Sühnopfer des Mosaischen Kults auf als Vorbilder für die Abtötung der prava concupiscentia, die durch Christus als den Hohenpriester in dem Tabernakel der Seele vollzogen wird¹⁶⁹⁾. Pfaff wünscht, daß Poiret seine Deutung noch durch die historische ergänzt hätte.

In Deutschland haben solche Halbcoccejaner wie Jaeger, Lange, Rambach, Pfaff in ihren Typologien nicht die reine Coccejanische Methode angewandt. Diese lebte fort in dem Werk von Ph. Fr. Hiller: System der Vorbilder Jesu Christi im Alten Testament (Tüb. 1756).

IV. Herder in Bückeburg als Vertreter der offenbarungsgeschichtlichen Theologie.

Eine direkte Beziehung zwischen Herder und den Coccejanern läßt sich nicht feststellen¹⁷⁰⁾. Aber es hat zu Herders Zeit und auch in seinem näheren Bekanntenkreis eine Reihe von bedeutenden Vertretern der heils- und offenbarungsgeschichtlichen Richtung gegeben. Neben den unmittelbaren Nachwirkungen von Crusius und den Vertretern seiner Schule ist vor allem Phil. Matth. Hahn zu nennen mit dem Buche: Die gute Botschaft vom Königreich Jesu. Auf Collenbusch und die Hasenkamps weist Schrenk hin. Sie sehen Herder in seiner Bückeburger Zeit als einen der ihren an. 1776 erscheint das Büchlein von Andreas

167) Sa. Th. Cap. III. 168) a. a. O., Buch IV, Kap. 18 § 19.

169) Pfaff, a. a. O., S. 32 ff.

170) Es gibt sogar eine Äußerung von ihm, die zeigt, daß er mit gewissen philosophisch-theologischen Anschauungen des Föderalismus nichts gemein zu haben wünschte: Werke, zit. nach der Suphanschen Ausg. VII, 361.

Gottl. M a s c h: Versuch über die symbolische Offenbarung Gottes in den verschiedenen Verfassungen seines Reiches, das in der Sprache seiner Zeit die bekannten heilsgeschichtlichen Begriffe rein wiedergibt. Die offenbarungsgeschichtliche Richtung fand einen Vertreter in J. J. Heß, der durch Lavater mit Herder selbst in Fühlung stand. In seinem anerkannt reifsten Werke: „Von dem Reiche Gottes“¹⁷¹⁾ kann man beobachten, wie der Begriff der Geschichte mit dem des Reiches sich durchdringt und dabei neu gestaltet wird. Den „Geist der Geschichte“ zu erfassen, wird als Aufgabe der Schrifttheologie hingestellt. Ein enger Zusammenhang besteht zwischen Natur und Geschichte; er ergibt sich aus der Harmonie von Natur und Offenbarung, von natürlicher und Offenbarungsreligion, die Heß im Vorwort behauptet. Damit hängt zusammen eine Abschwächung des Sündenbegriffs und eine Herabsetzung des Versöhnungswerkes Christi. Bei der rein historischen Ausführung des Reichsgedankens geht Heß in den Bahnen der prophetischen Theologie und achtet auf die realistische Verknüpfung von Prophetie und Geschichte¹⁷²⁾, sowie auf die Planmäßigkeit der Zeitabteilung¹⁷³⁾. —

Auch Lavater und Hamann sind von der offenbarungsgeschichtlichen Strömung erreicht worden. In der Theologie beider spielt der Panchristismus eine Rolle.

Soll nun auch Herder unter diese Vertreter der offenbarungsgeschichtlichen Theologie eingereiht werden¹⁷⁴⁾, so ist vor allem auf den Offenbarungsbegriff dieser Theologie zu achten. Wir sahen, daß in ihr sowohl Schöpfung als Erlösung unter den Gesichtspunkt der Offenbarung rückten. Dabei wurde die Versöhnung zugunsten der Erlösung in den Hintergrund gedrängt. Hiermit ist in doppelter Hinsicht eine Veränderung des reformatorischen Glaubensbegriffes gegeben. 1. Die enge, ja grundlegende Verbindung des Glaubens mit der Rechtfertigungsgewißheit hört auf. Der Glaube richtet sich auf die Offenbarung selbst und ist weiter nichts als Bejahung der Heilsgeschichte, in die der

171) Zürich 1781. 172) I, 379, 368, 392. 173) I, 21 ff. II, 85—87.

174) Wir versuchen dabei, seine Bückeburger Stellung anders zu werten als H. Stephan (Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte, 1905) und M. Doebe (Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie, Leipzig 1927) es getan haben.

einzelne sich mit Wissen und Willen einreihet, in der Erkenntnis, daß er wie ein Blatt am Baume ist, gleichsam naturhaft, kraft der Gottebenbildlichkeit, dem Reiche Gottes eingefügt. Das persönliche Element im Glauben ist verstandesmäßiger Assensus. Er ist in der Tat nichts weiter als eine *fides historica*¹⁷⁵⁾. 2. Obwohl die Coccejaner als Musterbiblisten angesehen werden, sind doch für ihren Offenbarungsgedanken die Grenzen der Bibel zu eng. Er umfaßt die gesamte Welt- und Kirchengeschichte. Offenbarung und Gotteswort sind also nicht dasselbe: Gott offenbart sich nicht allein im Wort, sondern ebenso in der Geschichte. Damit fällt die Heilsbedeutung des Wortes.

Aus dieser doppelten Veränderung des Glaubensbegriffs entsteht eine Ersetzung des Glaubens durch andere Begriffe: 1. der Offenbarung gegenüber, die in der Geschichte erscheint, gründet sich der Assensus des Menschen nicht auf Glauben, sondern auf Schauen; 2. soweit der Plan Gottes in der Zeit noch nicht vollendet ist, tritt an die Stelle des Glaubens die Hoffnung¹⁷⁶⁾.

Die Kenntnis dieser Einstellung ist für die Beurteilung von Herders Bückeburger Schriften wichtig. Auch in seinem Offenbarungsbegriff zeigt sich der Unterschied von der reformatorischen Auffassung, obwohl Herder sich an entscheidenden Punkten auf Luther beruft¹⁷⁷⁾. Wenn Herder z. B. den Tatcharakter der Schöpfungsgeschichte hervorhebt und allegorische Tändelei ablehnt, so ist das freilich in Luthers Sinn; aber schon in der Theorie treibt die Gegenüberstellung von Tat und Allegorie dazu, nicht allein der Wortdeutung, sondern dem Wort überhaupt die Geschichte als Rivalen entgegenzuhalten. Der biblische Realismus verdrängt das Wort, es ist ihm zu geistig, zu ungreifbar, und ob dann die Eingestaltung des Wortes in die Geschichte mittels der Allegorie oder der Typologie geschieht, ist nur ein kleiner Unterschied. Herders Eintreten für die Tatsächlichkeit der Wirkungen Gottes hat ein Doppelgesicht: Ihm liegt 1. an der

175) Vgl. z. B. Lampe, G. d. G., I, 290 ff. 272, 275.

176) Die Abweidung von der reformatorischen Auffassung tritt nicht von Anfang an in dieser Schärfe hervor. Bezeichnend für die noch ungeklärte Situation sind die Sätze bei Lampe, G. d. G. IV, 173—175.

177) Werke, VII, S. 78.

Wirklichkeit der Offenbarung¹⁷⁸⁾, 2. an ihrer Sichtbarkeit¹⁷⁹⁾. Und zwar ist es der zweite Gesichtspunkt, von dem aus wir Herders Offenbarungsbegriff werden verstehen müssen: Die Sichtbarkeit und Sinnlichkeit ist es, die die Wirklichkeit verbürgt.

Daraus erklärt sich die wichtige Rolle, welche bei Herder der Begriff der Anschauung spielt. Um sie ist es ihm bei seinen halb dichterischen, halb theologischen Ausführungen zu tun¹⁸⁰⁾. Den großen Plan, das „Fortgebäude“, den Bau der Menschheitsentwicklung will er als ein Ganzes vor Augen stellen. Vom Schauen geht es zum Glauben, wenn man das überhaupt noch Glauben nennen will. Gottes Offenbarungen an die Menschheit waren keine Predigten, sondern „Samenkörner“¹⁸¹⁾. Offenbarung ist nicht Lehre in der Art eines festen Wortes, sondern sie ist Geschichte, die aus ihrem Zusammenhang gedeutet werden muß.

Bei der Darstellung der Schöpfungsgeschichte faßt Herder den Offenbarungsbegriff so, daß man sowohl an das biblische Wort als an Tatsachenoffenbarung denken kann. Die Ansicht, daß Offenbarung irgendwie an das Wort gebunden ist, findet sich bei Herder vielfach ausgesprochen¹⁸²⁾. Das Wort Gottes ist für den Menschen Speise, davon er lebt¹⁸³⁾. Das Wort ist Leben und Lehre; so sind die Berichte der Bibel als älteste Urkunden zu werten, ohne die wir über Gott und die Bestimmung des Menschen nichts wüßten¹⁸⁴⁾. In den Erläuterungen zum Neuen Testamente¹⁸⁵⁾ formuliert Herder folgende Aussage: „Unwürdig sind Glaubenslehren, die nicht auf diesem Grund (Jesus) bauen, philosophieren und denn die Worte der Bibel nur so mitnehmen, daß Offenbarung und sie ewig zweierlei bleiben.“

178) Werke VI, 305: Die Wirklichkeit der Offenbarung ist etwas ganz anderes als ihre Möglichkeit auf Grund philosophischer Beweise.

179) Werke VI, 263: Die ganze Religion in Grund und Wesen ist Tatsache! Geschichte! Auf Zeugnis der Sinne und nicht der Oberkräfte allein.

180) Werke VI, 179, 185, 300, VII, 368—72.

181) Werke VI, 242: Aus einem lebenden Samenkorn der That-sache, der Geschichte, das ganze schöne Gewächs Gottes! Sein Boden ist Offenbarung! Sein inniger Saft und Kraft ist Glaube! Dazu V, 579.

182) Werke VII, 50: Gott sprach zu Adam: siehe Vatererziehung.

183) VII, 32.

184) VII, 115.

185) VII, 368/72.

Neben dieser Aussagenreihe geht die andere her, in der die allzu straffe Bindung der Offenbarung an das biblische Wort wesentlich gelockert erscheint. Hier bedeutet Offenbarung Erkenntnis, wie sie aus einem Samenkorn der Uroffenbarung¹⁸⁶⁾ durch das Hinzukommen der geschichtlichen Erfahrung Schritt für Schritt, Zeit um Zeit wächst¹⁸⁷⁾ und dabei den Menschen allmählich klarer wird als „Muster der Entwicklung des Menschengeschlechts“¹⁸⁸⁾. Zugleich bedeutet dieser Weg der Offenbarung eine Entwicklung vom Sinnlichen zum Geistigen¹⁸⁹⁾. Alle Wissenschaft, Philosophie und Kunst war ursprünglich Religion, Nachhall der Offenbarung¹⁹⁰⁾. Dabei liefern die sog. Tatoffenbarungen in anschaulichen Bildern, in eindrücklichen Geschehnissen die Bausteine für die Konstituierung von bestimmten religiösen Lehren. Ein solches redendes Offenbarungsgeschehen ist z. B. die Hinwegnahme Henochs¹⁹¹⁾. So führt die sinnliche, auf Taten und Anschaulichkeiten eingestellte Offenbarung doch wieder zur Lehre, zum System, zum Plan, aber freilich nicht zum Wort im lutherischen Sinn. Herders ganze Geschichtskonzeption entspringt aus der Beschäftigung mit der Bibel und nimmt von da aus in der Geschichte den Gang Gottes (bzw. die Leitung der Vorsehung)¹⁹²⁾ wahr. Aber er entnimmt der Bibel nur den Plan, das Schema, den Typ, das „Riesenbild“, das Entwicklungsgesetz, nicht aber inhaltliche Einzelangaben. Das wahrgenommene Schema wird auf die Geschichte übertragen¹⁹³⁾. Offenbarung ist „Aufschluß von Bildung der Menschheit“, also eine Erkenntnisweise, ein System der Anschauung, eine Geschichtsphilosophie, verwendbar zur Kritik aller zeitgenössischen Geschichtsanschauungen, „ein Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts“, auf dem gleichen Boden stehend wie der Rationalismus, der damit bekämpft werden soll. Dasjenige Element, welches die Coccejanische Geschichtsdeutung mit der lutherischen verband, die Beziehung einzelner Weissagungsworte auf geschichtliche Einzeltatsachen, ist bei Herder abgestoßen worden. Die enge Bindung an das Schrift-

186) VI, 287.

187) VII, 168.

188) VII, 99.

189) V, 575, 519; VI, 265.

190) VI, 300.

191) VII, 160.

192) V, 487.

193) VII, 124.

wort ist aufgegeben. Mit dieser Einschränkung lassen sich bei Herder die Spuren der prophetischen Theologie nachweisen. Sie zeigen sich sowohl in der gegenseitigen Durchdringung von Offenbarung und Geschichte als auch in der Anwendung des Zeitenschemas.

Herder sieht die Aufgabe einer rechten Geschichtsphilosophie darin, daß sie überall die „Folge“, das „Fortgebäude“ des Tempels aufweise, wobei sie mit den Resten der Urzeit anfangen muß¹⁹⁴⁾ und von da fortschreiten bis hin zu den Griechen und Römern und bis zur Gegenwart. Der Plan, den sie aufzeigen soll, ist allein aus der Bibel in einer gewissen Vollständigkeit zu gewinnen. Zugleich aber ist die Geschichte selbst Offenbarung und Weissagung: „Das Buch der Vorgeschichte liegt vor Dir! Mit sieben Siegeln verschlossen: Ein Wunderbuch voll Weissagungen. Auf dich ist das Ende der Tage kommen! Lies¹⁹⁵⁾!“ Herder nimmt also sozusagen Typen der Typen an, jedes geschichtliche Faktum ist Weissagung und Erfüllung zugleich. So kommt es, daß die erste Offenbarung, die ja keimartig alles folgende in sich enthalten muß, mit ganz besonderem Interesse von Herder untersucht und geschildert wird. Nicht allein in der ältesten Urkunde, sondern auch mit großer Liebe in der kleinen Geschichtsphilosophie von 1774¹⁹⁶⁾. Die Uroffenbarung ist nicht allein die Grundlage für die alt- und neutestamentliche Entwicklung, sondern auch für die gesamte Geschichte und Folge der Kulturen und Nationen¹⁹⁷⁾. Ihr Einfluß, im Laufe der Zeiten abgeschwächt, wirkt fort im Christentum, das als ein neues Ferment in den Gärprozeß der romanischen und germanischen Kulturmischung hineingerät¹⁹⁸⁾. Die Stellung, die Herder in der Entwicklung der Menschheit dem Christentum zuweist, gibt ihm neben der Uroffenbarung keine selbständige Bedeutung¹⁹⁹⁾. Es dient genau wie die Uroffenbarung der Entwicklung der Men-

194) V, 566: Die herrlichsten Reste, Unterweisung des Vaters selbst an seine Kindheit: Offenbarung.

195) V, 562.

196) V, 475 ff. VI, 177, VII, 99 Anm., VI, 303.

197) V, 495, 497. 198) V, 516 ff.

199) Die verschiedenen Wertungen des Christentums: Einerseits V, 519, 573, 586; dagegen V, 536, 555, 579.

schenkräfte durch Offenbarung Gottes²⁰⁰⁾). Die Entwicklung verläuft also geradlinig, ohne Bruch. Dies ist deutlich die Auffassung in Herders kleiner Geschichtsphilosophie, und in der ältesten Urkunde wird schließlich auch Sünde und Tod positiv zu deuten versucht, Gottes Gerichte werden als menschenfreundliche Begebenheiten²⁰¹⁾ aufgefaßt.

Bei der überragenden Bedeutung, welche in Herders theologischer Geschichtskonstruktion die Uroffenbarung hat, ist es nicht schwer, die Ähnlichkeit mit dem Coccejanischen Bundesgedanken festzustellen. Es ist auch keine Frage, daß für Herder das Wort „Bildung“ einen religiös bestimmten Sinn hat und mit Gedanken über die Gottebenbildlichkeit zusammenhängt. „Gottes Meisterwerk, das Menschengeschlecht²⁰²⁾.“ Die Gleichsetzung von Uroffenbarung und Erlösung hat aber auf der anderen Seite den Erfolg, daß die Gesamtentwicklung auch unter dem letzteren Gesichtspunkt restlos verstanden werden kann; und während es einmal so scheint, als sei Christus und das Christentum für die Menschheitsgeschichte von untergeordneter Bedeutung, finden sich bei Herder oft in gleichem Zusammenhang Aussagen, die umgekehrt Jesu eine ganz hervorragende Stellung zuweisen. In Jesu ist das Menschengeschlecht erwählt; es ist ihm in einem Entwurf der Errettung von Gott gegeben²⁰³⁾. Er ist Mittelpunkt und Eckstein des Ganzen, Mittelglied der Berechnung, wonach die ganze Summe geschätzt werden soll²⁰⁴⁾. Sein Reich ist der beherrschende Faktor der gesamten geschichtlichen Entwicklung. Das ergibt sich vor allem aus den Aussagen in Herders Offenbarung des Johannes. Hauptinhalt der Offenbarung ist das Reich Christi²⁰⁵⁾. Das Zeugnis Jesu ist der Geist der Weissagung. Er ists, von dem der allerfüllende, allbelebende Geist ruft und zeugt: in des Name die Entwicklung aller Dinge ruhet: Er das Siegel der Offenbarung Gottes und in uns geprägt Pfand der Allwissenheit und Allvollendung²⁰⁶⁾. Das Reich Gottes ist gleich der Gestalt des himmlischen Königs²⁰⁷⁾. Die Bezeichnungen: Mittelpunkt, Eckstein, Mittelglied der Berechnung,

200) VI, 242.

201) V, 167, dazu VII, 32, 366.

202) VII, 368.

203) VII, 366.

204) VII, 368.

205) IX, 259.

206) IX, 82.

207) IX, 287.

Allerfüllung, Allbelebung, Siegel der Offenbarung, zeigen, daß hier nicht an eine glaubensmäßige persönliche Bindung an Christus zu denken ist. Die Beziehung ruht allein auf der Erkenntnis des großen Geschichtszusammenhangs, in dem Christus das Mittelglied und der Zielpunkt ist.

Daß Herder außer der Uroffenbarung und dem Christentum noch einen dritten Beziehungspunkt der Entwicklung annimmt, zeigt vollends, daß die Struktur seiner Theologie mit der prophetischen übereinstimmt. Das letzte Stadium der Entwicklung wird eine Zeit der vollkommenen Aufklärung sein, des größten der Werke Gottes²⁰⁸⁾. Dieser Glaube gründet sich auf den großen Gesamtplan, der in der bisher geschehenen Entwicklung wahrgenommen wird, und findet sich bestätigt im Zeitschema, das in Herders Geschichtskonstruktion eine große Rolle spielt.

Nur in der Zeitfolge läßt sich die Entwicklung des Entwurfes, der Gang der Uroffenbarung, wahrnehmen²⁰⁹⁾. Aus dem Verfolge entwickelnder Zeiten besteht die Bibel²¹⁰⁾. Die Zeit, die der Einzelne erlebt, ist gleichsam der konkret und greifbar gewordene Plan Gottes²¹¹⁾. So führt von dem Gedanken aus, daß der Einzelne nur Glied eines großen Zusammenhangs ist, in den er handelnd eingreift, ohne doch den letzten Zweck zu verstehen²¹²⁾, eine Linie zu der Vorstellung, daß jede Periode und jedes Individuum unmittelbar zu Gott ist. Die Wertschätzung, die Herder der Patriarchenzeit wie dem Mittelalter angedeihen läßt, erwächst aus seinem Zeitverständnis. Jede Periode hat innerhalb des Gesamtplans ihre eigene Aufgabe und Art. Der Fortschritt ist dabei nicht immanent, sondern hängt an der Zeit. Es kommt immer nur zu einer national, säkular, individuell begrenzten Vollkommenheit. Der Patriarch ist, wozu ihn Gott, Klima, Zeit und Stunde des Weltalters bilden konnten: Patriarch²¹³⁾! So soll man auch das Mittelalter nicht schmähen: Alle seine sogenannten Abgeschmacktheiten mußten vorhergehen, ehe die Reformation entstehen konnte. Auch das Christentum hat in den verschiedenen Perioden seine besondere Gestalt gehabt und

208) V, 573, 534, 579, 532, 575 ff. 573. 209) VII, 368.

210) VI, 242. 211) VI, 244. 212) V, 584.

213) V, 505, 509.

nach Zeiten der Gärung nach und nach seine Aufgabe als Sauersteig an den Nationen erfüllt. Wir finden also den Gedanken des Coccejanismus, daß die Zeit der Maßstab der Geschichte ist, bei Herder wieder.

Der Eindruck, daß Herders Bückeburger Ideen in einem Zusammenhang mit der von den Coccejanern entwickelten offenbarungsgeschichtlichen Theologie stehen, wird bestätigt und verstärkt durch die Lektüre seiner Auslegung der Offenbarung Johannis.

Epigramme auf Teilnehmer am Wormser Religionsgespräch 1540/41.

Von Otto Clemens.

In dem Gothaer Kodex A 399, fol. 78^b—83^a stehen, mit einem längeren Eingangs- und einem kürzeren Schlußgedicht, Epigramme auf Teilnehmer am Wormser Religionsgespräch 1540/41 unter der doppelten Überschrift: 'Carmen non adeo bonum improbi hominis et pessimi poetae Casparis Bruschii perditissimi hypocritae et sycophantae apud papistas de viris ad Wormatiense colloquium vocatis et congregatis. Catalogus doctorum tam catholicorum quam protestantium Wormatiae praesentium.' Man braucht nur einen Blick hineinzuwerfen, um zu erkennen, daß sie von Brusch nicht herstammen können. Dazu sind sie viel zu holprig und fehlervoll. Es erklärt sich leicht, wie der Abschreiber dazu gekommen ist, sie Brusch zuzuschreiben. Fol. 187^a u. ^b bringt er einen Brief Bruschs an Joh. Lang in Erfurt, datiert Arnstadt, 30. Okt. 1544, in dem Brusch sich gegen den von Lang ihm gemachten Vorwurf verteidigt, daß er kein strammer Lutheraner sei und mit Katholiken verkehre: 'Ego nullum unquam papistam laudavi nec laudabo posthac etiam. Dum tamen in hoc mundo sumus, non possumus eos praesertim omnino aversari, quos videmus esse eruditos et bonis literis bene cupere. Musa mea semper ornavit hactenus et posthac etiam ornabit Christum et omnes bonos et de Christi ecclesia bene meritos homines. Ac feci ego hoc in comitiis Ratisbonensibus cum capitibus mei periculo, cuius rei mihi testes erunt multi boni viri, D. Philippus, Brentius, Draconites, Hessus Vratislaviensis, Frechtus et multi alii, ac testabuntur hoc epigrammata, quae ego contra Eccium, Fabrum et alios et in defensionem nostrorum theologorum scripsi, quae Noribergae etiam excusa sunt, quae si scire voles, ego tibi mittam legenda.' Der Abschreiber hat hierin eine Hindeutung auf jene Gedichtsammlung gesehen. Aber das dort sich findende Epigramm auf Eck ist nicht 'contra Eccium', ein Epigramm auf oder vielmehr gegen Johann Fabri ist überhaupt nicht vorhanden, und die Epigramme auf protestantische Abgeordnete sind nicht zu deren Verteidigung verfaßt. Trotzdem ist Ad. Horawitz, Caspar Bruschius, 1874, S. 234 ff. dem Abschreiber gefolgt und hat die Epigramme als von Brusch aus dem Gothaer Kodex abgedruckt, obgleich er leicht hätte erkennen können, daß in dem Briefe vielmehr die von ihm S. 244 ff. erwähnten 'Ad viros aliquot eruditos ac doctos, qui Vormaciensi et Ratisbonensi colloquiis interfuerunt, epigrammata quaedam in Utopia nata' gemeint sind.

In einer anderen Abschrift fand ich die Gedichte in dem aus dem Frankfurter Dominikanerkloster stammenden Quartsammelbande Praed. 2535 der Frankfurter Stadtbibliothek. Sie sind dort von derselben Hand eingetragen wie die Umdichtung des 'Dies est laetitiae' von 1526(?) und der von Joh. Dietenberger „mit einem güldnen Zusatz in oberländisch Sprach vertierte Dithyrambus“ auf die Ankunft Karls V. in Genua 1529, welche beiden Stücke Hermann Wedewer, Johannes Dietenberger, 1888, S. 75 f. und S. 120—128 aus unsrem Bande abgedruckt hat¹⁾.

Endlich wurde ich durch eine Notiz von Nikolaus Paulus in den Historisch politischen Blättern 114 (1894), S. 18⁴ darauf aufmerksam gemacht, daß es auch einen gleichzeitigen Druck der Gedichte gäbe; es war anzunehmen, daß er in der Münchner Staatsbibliothek vorhanden wäre, und hier fand er sich auch unter 8° H. ref. 400, 5: CATALO- // GVS DOCTORVM // TAM CATHOLICORVM, QVAM // protestantium, Vor- // matiae // praesentium. // (Blättchen) // M. D. XLI. // 8 ff.

Die Frankfurter Handschrift ist nicht eine Abschrift dieses Drucks, wie schon daraus hervorgeht, daß das Epigramm auf den Mainzer Domdekan Joh. von Ehrenberg in einer doppelten Fassung begegnet; nur die zweite ist in den Druck übernommen worden. Ich glaube, daß sich in dem Frankfurter Bande die Gedichtsammlung in ihrer Urgestalt erhalten hat. Ich lege daher dem unten folgenden Neudruck diesen Text zugrunde und gebe die Abweichungen des Drucks unterm Strich. Die Erfurter Abschrift steht der Frankfurter nahe, ist aber so mangelhaft, daß sie am besten außer Betracht bleibt. Das Eingangsgedicht, in dem der Verfasser ausführt, daß er zwischen den Philosophen, die abstrakt die Tugenden preisen, und den Poeten, die die Helden rühmen, den Mittelweg gehen und tugendhafte Helden, und zwar der lebendigen Gegenwart, vorführen wolle, kann wegfallen.

Wie besonders das Schlußgedicht beweist, ist die Sammlung entstanden zu einer Zeit, da feststand, daß das Religionsgespräch im Sande verlaufen würde. Das war sicher am 18. Januar 1541, als Granvella den

1) Der Band enthält noch andere interessante Gedichte: ein Gegenstück zu der „deutschen Vigilie der gottlosen Papisten, Münche und Pfaffen“ (Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation 3, 113 ff.): Invitorium. Lutheri cohortes hubsiteque consortes circumdederunt me. Venite kompt ir Christen fromm und gut . . .; ferner eine Umdichtung des Judaslieds (vgl. Weimarer Lutherausg. 51, 570³) auf Luther: Der Luther waß eyn frommer Man, alß mancher wissen ist . . ., eine Umdichtung des Resonet in laudibus: Resonet in teuffelß oren, Lutherisch keczer seyn alle verloren . . . und des Hodie apparuit (= Weller, Rep. typ. Suppl. 1 Nr. 344). Wedewer S. 76⁴⁴ und 120³⁸ wollte diese Gedichte in einem Anhang mitteilen, sah sich dann aber gezwungen (S. 489), sie „einer späteren Arbeit zuzuweisen“. M. W. ist er nicht dazu gekommen. — Vgl. übrigens über die Frankfurter Dominikanerbibliothek, von der nur ein kümmerlicher Rest 1810 in die Stadtbibliothek übergegangen ist, Heinrich Herbert Koch, Das Dominikanerkloster zu Frankfurt a. M., 1892, S. 51 ff., und neuestens Arthur Richel in Alt-Frankfurt, 3. Jahrg. Nr. 6, S. 72 ff.

Befehl des Kaisers, durch den die Weiterverhandlungen auf den nach Regensburg ausgeschriebenen Reichstag verlegt wurden, verkündete (Pastor, Geschichte der Päpste 5, 294). Das unmittelbar vorangehende (vorletzte) Gedicht, nach dem die Bremer Gesandten eben schon wieder heimgereist sind, gestattet, den terminus a quo noch ein paar Tage zurückzuverlegen: die Heimreise der Bremer erfolgte gleich nach der Eröffnung des Gesprächs am 14. Januar (Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1872, S. 45). Am 11. hatte Granvella an den Kaiser die Bitte gerichtet, den Befehl zur Auflösung der Wormser Versammlung zu erteilen.

Wer ist denn nun aber der Verfasser? Es muß ein humanistisch gebildeter Theolog gewesen sein, der auf dem Boden der katholischen Kirche stand und die „Tugenden“ und „heldenhaften“ Leistungen der Abgeordneten vornehmlich seiner Partei rühmte, aber doch auch Menschlichkeiten, wo solche ihm an jenen begegneten, zur Sprache brachte, und auch bei den Gegnern zu loben und zu tadeln fand. Kein Fanatiker, sondern einer, der von sich sagen konnte: ‘Homo sum, humani nil a me alienum puto.’ Er muß selbst mit in Worms gewesen sein, den Verhandlungen — wenn auch vielleicht nur gelegentlich — beigewohnt, vielleicht auch einzelne Abgeordnete außerdienstlich beobachtet haben. Woher wüßte er sonst, daß Albert Pigghe einen kräftigen Leib und feste Glieder wie ein Krieger hat, daß Pierre Girard lateinisch, griechisch und hebräisch mit gleicher Geläufigkeit spricht, daß Petrus Hortensius in inbrünstiger Andacht vor den Altären sich zu Boden wirft, daß Ambrosius Pelargus über eine Stentorstimme verfügt, Eberhard Billick einen üblen Geruch um sich verbreitet, daß Jakob Reuter Tag für Tag betrunken ist, Joh. Ludecke statt „in der Stube“ mit zu beraten lieber draußen vorm Tor spazieren geht, und daß Martin Bucer vor innerer Ergriffenheit die Nase tropft? Der Umstand, daß der Frankfurter Band aus dem dortigen Dominikanerkloster stammt und dort unseren Epigrammen ein Gedicht von Dietenberger vorausgeht, könnte auf die Vermutung führen, daß Konrad Necrosius, der wie Dietenberger dem Frankfurter Konvent angehört hat und nach Dietenbergers im Jahre 1587 erfolgtem Tode ihm auf dem theologischen Lehrstuhl in Mainz folgte²⁾, der Verfasser sei. Das ‘Conradus Microsius’ überschriebene Epigramm in unsrer Sammlung wäre mit dieser Vermutung wohl in Einklang zu bringen: „Warum soll ich Microsius nennen, der, wie ich auch wünsche, in Mainz vielen vieles lehren möchte?“ Der Verfasser spielt wie auch sonst mit dem Namen, macht aus Necrosius Microsius, leitet das von μικρός ab und findet darin einen Wider-

2) Vgl. über ihn Koch, S. 123 f., Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, 1903, S. 214 f., und F. W. E. Roth, Ztschr. f. vaterländ. Gesch. u. Altertumskunde Westfalens 57, 116 f. Im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte findet sich kein Artikel über ihn; wohl aber im Kirchl. Handlexikon von Buchberger 2, 1093.

spruch zu dem hohen Berufe, den der Mann erfüllen möchte. Das 'sicut et opto' erklärt sich am besten, wenn der Dichter hier von sich selber spricht. Indes wissen wir von Necrosius zu wenig, als daß wir diese Vermutung genügend stützen könnten.

Der Hauptwert der Epigramme liegt, wie gesagt, darin, daß sie von vielen der Teilnehmer am Wormser Religionsgespräch intime Einzelheiten melden. Sie leisten uns aber noch einen anderen Dienst:

Am 4. November 1540 schrieb Melanchthon aus Worms, wo er mit seinen Begleitern am 31. Oktober eingetroffen war, an Luther, Jonas und Bugenhagen (Enders 13, 198 f.), daß er diesen Kongreß, der zu einer Kordie zwischen den Alt- und Neugläubigen führen solle, für eine Falle halte; nachdem das Konzil nicht vom Flecke gekommen, sollten die Evangelischen wohl hier verurteilt werden. 'Adductae sunt enim viperae inimicissimae huic causae, ut Catalogus ostendit, quem addidi.' Dieses Verzeichnis fehlt aber bei dem Briefe. Dagegen folgt ein solches in einer Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek auf den Brief Crucigers vom 22. November aus Worms an Luther, Jonas und Bugenhagen, abgedruckt Corpus reformatorum 3, 1160—62; es ist aber dort wohl nur dem Briefe angeschlossen, weil es zu derselben Zeit zusammengestellt ist, zu der der Brief geschrieben wurde, eben am 22. November, und zwar vor der Ankunft Granellas, der aber noch an diesem Tage erwartet wurde; in der Handschrift der Meininger Gymnasialbibliothek (Enders 13, 393), daher auch in der von dieser abhängigen Handschrift A 117 der Hauptbibliothek der Franckeschen Stiftungen in Halle (ZKG 31, 82), ist es dem Brief nicht beigegeben. Während es sich hier um ein Verzeichnis „der von den Fürsten und Städten bestimmten und angemeldeten Vertreter“ handelt, schickte Menius mit einem Briefe vom 15. Dezember an seinen Schwiegersohn, den Eisenacher Diakonus Sebastian Boetz (vgl. über ihn Enders 16, 55^o) zur Weitergabe an Myconius u. a. eine Liste „der wirklich Anwesenden beider Konfessionen“ (G. Bössert, Blätter für württembergische Kirchengesch., 7, 71), abgedruckt CR 3, 1217—19. Endlich enthält der in einem Gothaer Kodex unter der Überschrift „Handlung des Gesprächstags zu Wurms anno 1540“ überlieferte Bericht ein Verzeichnis nur der katholischen Abgeordneten, abgedruckt CR 4, 86 f. In allen drei Teilnehmerlisten (die Vorlage zu der zweiten, der codex Mehneri, d. h. die Gothaer Handschr. A 1048, fol. 19^b—22^a, enthält freilich weniger Fehler) sind die Namen z. T. jämmerlich entstellt. Auch in unsrigen Epigrammen, die einen, wenn auch nicht vollständigen Catalogus ergeben, sind die Namen nicht immer ganz genau wiedergegeben. Immerhin lassen sich jetzt eine ganze Reihe Fehler berichtigen. (Auch die dem Berichte des Thomas Campeggi an Alessandro Farnese, Worms 6. November 1540, beigelegte Teilnehmerliste, Nuntiaturberichte aus Deutschland 1. Abt. 5. Bd. S. 21 f., wird vielfach aufgehellt.)

Catalogus doctorum tam catholicorum quam protestantium
Wormatiae praesentium. Anno domini MDXLI.

A Summo Pontifice missi sunt:
Ioannes Moronus Episcopus Mutinensis³⁾.
Sedis Apostolicae supremus ab urbe legatus
Principium debet carminis esse mei.
De quo, virginea quae fronte, modestia, lucet,
Non sinit, ut quicquam suspicer ipse mali.

Thomas Campegius Episcopus Feltrensis⁴⁾.
Illico se nobis Feltrensis episcopus offert,
Non animo inferior nec quoque laude minor.
Respicis, in mento canescit ut alba senili
Barba? Quod et praestet sic gravitate, puta!

Thomas Badia Magister sacri palatii⁵⁾.
Hunc ego si video, monachos agnosco patresque,
Simplicis exemplar qui probitatis erant.
Non auram populi, non fucos ambit inanis
Gloriolae, summum sed putat esse probum.

Robertus Vuauchop Scotus⁶⁾.
Plurima mente videns, sed caecus natus ab annis
Tantus hic evasit, quantus habetur adhuc.
Imbibit a puero pietatem; hanc vivere quisquis
Optabis, dicas: 'O Scote, vive diu!'

Aliud:

Quis dubitat te non tua semina ducere coelo,
Quotidie caecus cum sacra rite facis?

Albertus Piggius Praepositus Traiectensis⁷⁾.
Militiam absque opera linguarum valde iuvares,
Dum latus est validum membraque firma tibi.
Nunc quia doctus es et prudens, potes unus utrinque,
Commodus esse domi, commodus esse foris.

3) Giovanni Morone, Bischof von Modena.

4) Thomas Campeggi, Bischof von Feltre (Enders 13, 201⁹. Af Rg 8, 404).

5) Enders 13, 201¹⁰. 237⁵. CR 3, 1161: M. Palatii, dominicanus. 1217: Magister Palatii.

6) Robert Vauchop, Erzbischof von Armagh (Enders 13, 237⁵). CR 3, 1160: Robertus Scotus Caecus, Theologus Sorbonnicus. 1217: Robertus Scotus, ein blinder Theologus von Paris.

7) Albert Pigghe, seit 1535 Propst von St. Joh. Baptista in Utrecht (Realenzyklopädie³ 15, 397).

Petrus Gerhardus ex Francia⁸⁾).
 Obstupo, cum te properantia verba loquentem
 Verba Pericleis audio digna sonis.
 Seu quis Cecropiam, Romanam aut denique sanctam
 Plus amet, instar aquae lingua trisulca fluit.

Sacratissimae Caesareae Maiestatis:
 Illustris Dominus D. Perronotus de Granvela etc.⁹⁾
 In sua si fratres ruituros theutonas arma
 Consilii placas dexteritate tui,
 Non oratorem venisse a Caesare tunc te,
 Sed missum a superis dixero semideum.

Anthonus Perronotus Episcopus Atrebatus¹⁰⁾.
 Tu quoque, tu, praesul factis memorande paternis,
 Doctrina, ingenio consiliisque bonus,
 Non annis adeo quam animis gravis inter et ipsos
 Aequales iuvenes crederis esse senex.

Ioannes Navius, Consiliarius Caesareae Maiestatis¹¹⁾.
 Fallitur hic, quisquis non tali munere dignum
 Navion ex facie iudicat esse statim.
 Magna quidem laus est laudari a Caesare tanto,
 Attamen et laus est Navion esse quoque.

Gerhardus Vueldbick Traiectensis¹²⁾.
 Si quid erit populo mandandum in Caesaris aula,
 Si sapis, has partes tu tibi sume, rogo.
 Et manus ac oculus, membrorum et congruuus ordo
 Plus persuadebunt quam bona verba michi.

Petrus Hortensius, Petrus Malvanda, Alvarus Moscosa
 Hispani, Doctores Parisienses¹³⁾.
 Tres uno eximios doctores carmine dicam,
 Quos sigillatim dicere longa mora est.
 Nosce sed Hispanos mediocri corpore, multum
 Doctrina et docili mente valere tamen.

8) Pierre Girard (Enders 13, 237^o).

9) Nicolas Perrenot, der sich nach seiner Herrschaft Granvelle bei Besançon nannte (ebd. S. 200^o).

10) Antoine Perrenot, Bischof von Arras, Sohn des Vorhergehenden.

11) Der kaiserliche Vizekanzler Joh. von Naves, Propst von Marville (Allgemeine deutsche Biographie 52, 599). CR 3, 1160: Ioannes de Nanes praepositus Merphilanus, praemissus a Granvella. 1217: Joh. von Navrs, Propst zu Merphillen. 4, 86: Johannes von Emphringen, Doctor et Cancellarius.

12) Gerh. Veltwick von Rabenstein (Allgemeine deutsche Biogr. 39, 598). CR. 3, 1217: Gotthardus vom Feldberg.

13) Das sind die „drei hispanischen Theologen“ CR 3, 1217.

Aliud ad Petrum Hortensium.

Te si devotum video procumbere ad aras
 Et consternata poscere mente Deum,
 Defleo Germanos, quibus aut muliebre videtur
 Aut hypocrisia eo procubuisse modo.

Ioannes Corolle^{13 a)} Doctor Parisiensis^{14).}

Si michi tam notus Colophonius esset Homerus,
 Quam tibi vel Thomas vel Scotus esse potest,
 Tam paeclarus ego fierem tum forte poëta,
 Quam tu paeclarus doctor es in patria.

Serenissimae Regiae Maiestatis:
 Georgius Episcopus Secoviensis^{15).}

Dum puer in cunis iacuisti, arrisit, ut aiunt,
 Parca tibi et dixit: 'Cresce, benigne puer!
 Tempore magnificus fies et valde locuples.
 Ut loculum astringas, vix erit apta manus.'

Fridericus Nausea Theologus Viennensis^{16).}

Ingenii annorumque tibi par lausque vigorque,
 Non mirum, si te rex adeo usque fovet.
 Nam vere decuit tam prudens pectus amari,
 Nosseque propitii dona colenda Dei!

Ioannes Cochlaeus Theologus^{17).}

Scis varie matrem naturam vendere dotes,
 Nec facile ex votis omnia cuique dare.
 Nec tibi concessit Sophiae celeberrima dona,
 Esse quo patriae lausque decusque tuae.

Martinus Kugelen Friburgensis Theologus^{18).}

Tu pro more scholas nobis, Martine, docendo
 Conserva et iuvenes instrue, docte, sacris!
 Crede mihi: patriae nusquam prodesse perinde
 Nec praestare Deo potius ipse potes.

13 a) Corolbe. 14) Unbekannt.

15) Georg von Tessingen, Bischof von Seckau (Enders 13, 207²). CR 3, 1160: Episcopus de Seccan Carinthius. 1217: der Bischof von Steckato aus Carinthia. 16) Realencyklopädie³ 13, 671.

17) M. Spahn, Johannes Cochlaeus, 1898, S. 283 ff.

18) Martin Kügelin, 15. April 1532 in Freiburg immatrikuliert, Prof. d. Theol. ebenda (Heinrich Schreiber, Gesch. der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br. 2, 1859, 279 ff.; Hermann Mayer, Die Matrikel der Univ. Freiburg i. Br. 1, 28; Heinrich Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1906, S. 212 f. Zeitschr. f. Kirchengesch. 20, 529³). CR 3, 1160: Martinus Ringling, Doctor Friburgensis. 1217: D. Martin Kuglin.

P r a e s i d e n t i u m n o m i n e a d f u e r u n t
A b A r c h i e p i s c o p o M o g u n t i n o :

I o a n n e s a b E r e n b e r g, D e c a n u s M o g u n t i n e n s i s ¹⁹⁾.

P r a e s u l i s o f f i c i o d u m f u n g e r i s, o b o n e, f r a u d i s
C u m t i b i t u m n o b i s n e s c i u s e s s e s o l e s.

H o c b r e v i t e r d i c a m : S c i s n o n p r o c e d e r e c a u s a e
P r i n c i p i u m e t c o r p u s s c i s t i b i m o l l e t e r i ^{b)}.

P r a e s u l i s o f f i c i o f u n g e n s b e n e c o n s u l e u t r i q u e
P a r t i, c u m s o l e a s o m n i b u s e s s e b o n u s.

H i c e r g o f e r o p e m p a t r i a e, s i t m a x i m a c u r a
P a c i s, h o n o r i s h a b e s n o m e n e t o m n e d e c u s.

I o d o c u s H o i t f e l d e r W e s t p h a l u s ²⁰⁾.

T u c e n t u m g e m i n u m B r i a r e u m ²¹⁾ i m i t a t u s e t a c r e m
N e r i t i u m ²²⁾ f a c t i s i n g e n i o q u e t u o,

S i c d o c i l e m p r u d e n s i n t e n d i s i n o m n i a m e n t e m,
C o n s i l i a a t q u e t i b i n o n m a l e s o r t e c a d u n t.

A C o m i t e P a l a t i n o :

D. L u d o v i c u s a F l e c k e n s t e i n ²³⁾.

N o n a l i i s t a n t a m c u r a m c o m m i t t e, s e d o m n e m
I p s e t u a m m u n u s c o n f e r a d h o c o p e r a m !

N o n a l i u d m a i u s f a c i e s n e c h o n e s t i u s u n q u a m ;
Q u a n t u s e s, h i c s o l u m, c r e d e, p r o b a r e p o t e s.

H e i n r i c u s H a s V i c e c a n c e l l a r i u s ²⁴⁾.

H i c, L u d o v i c e ²⁵⁾, g r a v i t e m u l t u m f a s c e l e v a r e t,
S a c r a r u m r e r u m n i r u d i s e s s e t h o m o.

S e d q u i a s i c v o l u i t p r i n c e p s, a d i u n c t u s u t e s s e t,
T u t i b i p o s t i l l u m d e l i g e, q u a e s o, a l i o s.

A b E p i s c o p o A r g e n t i n e n s i :

I o a n n e s C o m e s a b E y s e n b u r g k ²⁶⁾.

S i r e l i q u i s a d e o f o r e t h a e c c o n c o r d i a c o r d i
U t t i b i, i a m s t a r e t f o r s i t a n i s t a b e n e.

b) Diese beiden Distichen fehlen in dem Münchener Druck.

19) Joh. von Ehrenberg. CR 3, 1160: Ioannes de Ecubes Decanus.

20) Jodocus Hodtfelder aus Osnabrück, später Auditor der Rota, 1547 zum Bischof von Lübeck erwählt, blieb aber bis zu seinem Tode 1553 in Rom (Realenzyklopädie 3 18, 772). CR 3, 1160: Iodocus Holdtfelder. 1218: Iodocus Holtfeldt.

21) Der hundertarmige Gigant (Verg. Aen. 6, 287). 22) Ulysses.

23) CR 3, 1160 und 1217 (u. danach Enders 18, 237 ^a): F r i e d r i c h v o n F l e c k e n s t e i n .

24) CR 3, 1160: D. Henricus Hast, Cancellarius. 1218: Doct. Heinrich Haf, Canzler. 25) Kurfürst Ludwig V. von der Pfalz.

26) Graf Joh. von Eisenberg.

Tanta tuis oculis elucet gratia, et ipsum
Te longum tempus non sinit esse malum.

Christopherus Welsinger Doctor J. U. ^{27).}

Saepius indignas potuisti avertire lites,
In toto strepuit cum mala causa foro.

Hinc est, quod tanti te fecit Episcopus, at nunc,
Istud idem facies si modo, maior eris.

A Ludovico Duce Bavariae:

Wolfgangus a Seibelsdorff Praepositus Monacensis^{28).}

Respicis, ut praesens rei tantae fluctuet ordo
Et sensim inclinent omnia in exitium?
Si potes, ergo malis obsta, si non potes, exi,
Atque Moguntinis credito: tutus eris ^{c).}

Ex parte catholicorum electorum ac principum venerunt
ad colloquium Theologi:

Ioannes Eckius Protonotarius^{29).}

Te gladiatorem si primo exsripsero, frustra
Non fit, sed laudes id meruere tuae.

Michael Helling Suffraganeus Moguntinensis^{30).}

Quando tuum moderatum adeo considero pectus,
Dispeream, tacite si tibi non faveo.

Ambrosius Pelargus^{31).}

Fortiter, ut semper consuesti, obsiste, Pelarge,
Sed vocale nimis os rege, cum loqueris.

Ioannes Gropper Scolasticus Coloniensis^{32).}

Ingenui satis ostendis te, candide Gropper,
Non solum doctum, sed simul esse bonum.

Eberhardus Billick^{33).}

Semper tu quereris, quod non admitteris unquam
Ad dominos: Fugiunt, quod male semper oles.

c) Crede Moguntinis: caetera tutus eris.

27) CR 3, 1161: D. Christoph. Wolfinger. 1218: Doct. Christoph Wolsinger (als Abgeordneter des Bischofs von Mosburg!).

28) Seibolstorf oder Seubelsdorfer. CR 3, 1217: N. von Schwolsdorf, zu München.

29) Joh. Wiedemann, Dr. Joh. Eck, 1865, S. 295.

30) Realencyklopädie³ 7, 610.

31) Paulus, Die deutschen Dominikaner, S. 209. Enders 18, 284⁴.

32) Realencyklopädie³ 7, 192. Enders 13, 223⁴. 235¹³.

33) CR 3, 1160: Gerardus Pollick, D. The. Monachus. 1217: Eberhard Billican, Guardian.

Ioannes Armbroster Argentoratensis³⁴⁾.
 Dum struis ingentes d) pro nostra parte balistas,
 Ingenium attenuas heu nimis ipse tuum.

Ioannes Mensinger Suffraganeus Halberstatensis³⁵⁾.
 Longius efflueret nec posset carmine iuncto
 Complecti laudes nostra camoena tuas.

Conradus Microsius³⁶⁾.
 Quare ego Microsum dicam, qui, sicut et opto,
 Ad Moganum multos multa docere velit?

Iacobus Reitter³⁷⁾.
 Cum tu quoddie sic fias ebrius, haud est
 Mirum, quod sermo sic tibi mollis eat.

Leonhardus Keller Licentiatus³⁸⁾.
 Non volo nec possum, qualis sis, scribere, namque
 Audio, colloquio raro quod intereras.

Christophorus Pannonius scriba³⁹⁾.
 Primum cum te adeo vidi, mirabar adesse,
 Nunc missum a tali principe miror ego.

Alexander Alesius Scotus⁴⁰⁾.
 Hoc patrium est, nemini quod fidis, parvule, forsan,
 Nec tibi propterea fidere Rex voluit.

Ioannes Ludenii⁴¹⁾.
 Dum reliqui in stuba consultant, quaeso, quid extra
 Solus consilio ludis inerte fores?

d) Dum cudas validas . . .

34) Joh. Armbuster von Walddorf bei Tübingen, Prof. d. Theologie in Tübingen bis 1534, dann Kanonikus am Stift Haug in Würzburg (Blätter für württembergische Kirchengeschichte 7, 71. Aug. Amrhein, Reformationsgeschichtliche Mitteilungen aus dem Bistum Würzburg 1517 bis 73, 1923, S. 8. 54. 64). CR 3, 1161: Ioann. Armbuster, Licentiat. Theol., und nochmals: Ioannes Strenicus. 1218: Joh. Armbuster, Licentiat.

35) Joh. Mensing (Paulus S. 44).

36) s. o. CR 3, 1218: Cunradus Micosus, Lermeister Predigerordens zu Mentz. 4, 87: Conradus Micesius, Lehrmeister im Predigerkloster zu Mainz.

37) Jakob Reuter. CR 3, 1160: D. Iacobus Reutter, scriba.

38) Enders 13, 234⁶. CR 3, 1161: Leonh. Keller, praepositus Havelensis. 1218: Leonhardus Keller, Licentiat, Thumpropst zu Havelberg.

39) Damals Sekretär des Kurfürsten von Brandenburg, dann bis 1558 Professor der Poesie und Rhetorik in Frankfurt a. O. (Fraknói, Melanchthons Beziehungen zu Ungarn, 1874, S. 14. AfRg 8, 406). = CR 3, 1116 Christophorus a Scheyling? 40) Enders 13, 205¹. 234⁸. AfRg 8, 403

41) Joh. Ludecke, Pfarrer zu Frankfurt a. O. (Enders 13, 224⁶. AfRg 8, 403). CR 3, 1161: Iohannes Lubeck, pastor Francfordiensis. 4, 86: Iohannes Ludani, Ecclesiastes Francofordiae.

Nicolaus Monrich Theologus⁴²⁾.

Si fieri clarus cupis, ut cupis, effice, nobis
Ut curasque tuas ingeniumque probes.

M. Heinricus Stoll⁴³⁾ et M. Matthias Keiler⁴⁴⁾ Heydelburgenses.

Stollius et Keiler, mala, rustica nomina, vix sunt
Digni^{e)}, in versiculis nomen habere meis.

Aliud de Stollio.

Hic tamen hic nuper quiddam memorabile fecit:
Horribili missam funere mersit enim.

Leonhardus Marsteller⁴⁵⁾ et Nicolaus Apffel^{f)}⁴⁶⁾
Doctores.

Si quis Boiorum dubitat de simplicitate,
Haec summae fidei pectora certus amet g).

Matthias Kretz Decanus Monacensis⁴⁷⁾.

Hunc quoque vel pueris facilem comemque videbis,
I nunc et Boios sperne ferosque voca!

Ioannes Mentzler Do. Provincialis⁴⁸⁾.

Haud sapis absurde, quod tanto hincinde tumultu
Hinc abiens famae consulis ipse tuae.

e) non sunt/Apti . . .

f) Appel.

g) lector, ama!

42) CR 3, 1217: Nicolaus Menerich, Doctor Theologiae. 4, 86: Nicolaus Menroch, Doctor Theologiae.

43) Professor d. Theol. in Heidelberg (Enders 13, 238⁷⁾). CR 3, 1160: M. Henricus, concionator. 4, 86: Magister Henricus praetor ad SS^{um}.

44) Matthias Keuler von Tübingen, Professor in Heidelberg (Enders 13, 234^{e)}). CR 3, 1160: M. Matthias, theologus. 1218: M. Mattheus Kegler, Ordinarius in Heidelberg. 4, 86: Mag. Matthias Kayler.

45) Aus Ingolstadt (Realencyklopädie³ 3, 234).

46) Apel, 1530 bis zu seinem Tode 1545 Prediger in Moosburg (Hist. polit. Blätter 114, 17²). CR 3, 1161: Nicol. Capel, Prediger in Moosburg. 1218: Nicolaus Apell, Doctor, Prediger zu Mosburg. 4, 87: Nicolaus Apel, Doctor, Praeceptor Marsburgensis. Wohl auch 3, 1161 mit D. Ioannes Appel gemeint.

47) 1533 Dekan der Liebfrauenkirche in München (vgl. über ihn Histor. polit. Blätter 114, 1—19). CR 3, 1218: Matthäus Krotz, Decan zu München. Wohl auch 1161 mit D. Ioann. Crell, Decanus Monacensis gemeint.

48) Joh. Wintzler von Horb, Franziskanerprovinzial. CR 3, 1161: Minister ordinis minorum de observantia. 1218: Joh. Wengler, Doctor, minister provincialis minorum. 4, 87: Johannes Wintzle, ordinarius Salz. minister.

Conradus Heresbachius⁴⁹⁾ et **Albertus Konig⁵⁰⁾.**

Hic ego personis merito concludo duabus,
Quae nobis damni causa fuere novi^{h)}.

Ex parte Protestantium adveneunt Theologi:
Philippus Melanchthon.

Si quid habes nigri, quae so te, clare Melanchthon,
Elue! Tunc multos maximus inter eris.

A liud.

Solus colloquii dubios moderaberis actus,
Si praestare velis, quod sine fraude potes.

C aspar Crutzing erus.

Crux fulmenque fores tunc formidabile vulgo,
Plus aliis adeo quam tibi si placeas.

Iustus Menius.

Iuste, mane iustus constanter, postmodo certe
Ex merito iustum te Meniumque voco.

Martinus Bucer us.

Te quoque laudabo, si mucida pauca repurgas,
Ex imo in nares quae tibi corde fluuntⁱ⁾.

Ioannes Sturm ius.

Sturm ius esse cave, levioribus utere ventis,
Non decet eloquium turpiter esse ferum.

W olfgangus Capito.

Ergo tuo semper capiti si indulseris, aequum est,
Cur te quis sanum pectus habere neget.

A ndreas Osiander.

Effice, mutatis ut moribus esse, quod audis,
Incipias, clarus non modo, sanctus eris!

W enzeslaus Linck.

Aut levis et laevus ne sis, aut perfida lingua
Nurnbergam faciet flere, dolere, queri.

S imon Grineus⁵¹⁾.

Si, Grynaee, tuae labantia sidera sphaerae
Videris, a coelo te procul esse scies.

h) litis causa fuere novae.

i) Quae deformarunt paucula scripta tibi.

49) Jülich-clevischer Rat (Albr. Wolters, Konrad von Heresbach, 1867, S. 104). CR 3, 1218: Conradus Herstacher, Doctor.

50) Karmeliterprior von Düren.

51) Enders 11, 5¹⁰. 13, 207¹². CR 3, 1161: Simon Cigneus.

Ioannes Brentius.

Brentius hoc tanto poterit sapientior esse,
Quanto plus voluit semper amare sacra.

Nicolaus Ambsdorff.

Tu veteranus et ad caedes quascumque paratus,
Di, quantus, praesto si tibi tela forent!

Ioannes Ambsterdam⁵²⁾.

Tu succede seni, quoniam tibi firmior aetas
Robur et ad bellum firmius esse liquet.

Martinus Frecht Licentiatus.

Ut tibi sacrarum concessa licentia rerum est,
Illico coepisti vivere more novo^{k)}.

Ioannes Calvinus.

Quaesito, quid indigne tot fundis inania verba?
Doctus es, at quid tum? Sis quoque porro pius!

Gerhardus Noviomagus⁵³⁾.

Dum falso studio sequeris popularia, nescis,
Quam magna fraudas utilitate scholas?

Erhardus Schneppf.

Si infigis miseris rostrum rursusque resultas,
Hoc ego sed spernam, dic michi, quid facies?

Fridericus Mecum.

Iure ad colloquium nostrum, Friderice, venisses,
Si foret, at nullum cum sit, abire potes.

Georgius Persserer⁵⁴⁾.

Erigere incurvos dum gaudes, docte Georgi,
Mores, ne statuas non toleranda, vide!

Adam Krafft Fuldensis⁵⁵⁾.

Quamvis invideas nobis taciteque remordes,
Non tamen infensus sum sibi, sed doleo.

k) Coepisti illico vivere more statim.

52) Joh. Timann (Realenzyklopädie³ 19, 780).

53) Gerh. Geldenhauer aus Nymwegen, Prof. der Theol. in Marburg (Franz Gundlach, Catalogus professorum académie Marburgensis, 1927, S. 314, Nr. 544).

54) Besserer mit Frecht von Ulm entsandt (in Sebastian Fischers Chronik bes. von Ulmischen Sachen, 1896, öfters erwähnt; vgl. auch Mitteilungen des Vereins f. Kunst u. Altertum in Ulm u. Oberschwaben 27, 45, 49).

55) Prof. d. Theol. in Marburg (Gundlach S. 4 Nr. 1).

Wolfgangus Meusel⁵⁶⁾.

Et tu cuniculos struis, haud tamen acre nocebis,
Namque tuos studio prodis inerte dolos.

Bremenses⁵⁷⁾.

Claudere Bremenses debent mea carmina, namque
Ferre hoc colloquium non potuere diu.
Defuit his forsitan patrius, cervisia, potus,
Non est, cur doleas ergo abiisse statim.

Conclusio ad pium lectorem.

Non tibi sit mirum tot, lector, adesse peritas
Doctrinarum animas, pectora digna coli,
Et non colloquium melius procedere nostrum,
Sed sensim horribilem tendere ad interitum.
Paucorum improbitas tantae primordia causae
Protraxit tenebris implicuitque novis.
Pertinuit quamvis ea res, ut constat, ad omnes,
Omnibus his uti non voluere tamen.

56) Wolfgang. Musculus, von Augsburg entsandt (Frdr. Roth, Augsburgs Reformationsgesch. 3, 1907, S. 34).

57) Der schon genannte Joh. Timann und der Bürgermeister Daniel v. Büren (Allgemeine deutsche Biogr. 3, 582; CR 3, 1219: Beuern).

Literarische Berichte und Anzeigen

Liturgiegeschichtliche Forschungen.

Von Paul Glauke, Jena.

Die Arbeiten, die hier zur Besprechung kommen, sind im Laufe der letzten Jahre dieser Zeitschrift zugestellt worden. Einzelne Werke, die in dieses Gebiet gehören, wie H. Lietzmann, „Messe und Herrenmahl“, K. Völker, „Mysterium und Agape“ sind bereits früher, s. ZKG., 46. Bd. (1927), S. 598 ff., besprochen worden. Es ist in Aussicht genommen, künftig in bestimmten Abständen eine ähnliche Übersicht über die wertvolleren Neuerscheinungen auf liturgiegeschichtlichem Gebiete zu bieten.

Über die Anfänge und den Ursprung der christlichen Liturgie unterrichtet Duhm¹⁾, der durch seine Ausführungen historischer Art zu den liturgischen Bemühungen unserer Zeit beitragen möchte. Er mahnt von vornherein zur Vorsicht in bezug auf die nur dürftig vorliegenden Quellen, aus denen wir zurückschließen müssen. Er unterscheidet, wie üblich, die zwei Gottesdienstarten der alten Zeit, geht auf die Kleidung, den Kirchengesang, die Kirchensprache, die Gebete, die Grußformen beim Wortgottesdienst ein und behandelt dann die Anschauungen vom Abendmahl, indem er sowohl Lietzmanns („Messe und Herrenmahl“) wie Wetters („Altchristliche Liturgien: I. Das christliche Mysterium, II. Das christliche Opfer“) scharfsinnige Untersuchungen darüber durchgeht, sie aber in ihren Ergebnissen als Hypothesen anspricht. Man freut sich an der gewandten Darstellung mit ihrem klaren Referate und ihren feinen Bemerkungen.

Mit besonderer Dankbarkeit bringe ich, wenn auch verspätet, diesen Bericht über Oesterleys²⁾ Buch. Verschiedene Fragen, die es behandelt, sind seit dem Erscheinen dieses Werkes ausführlicher — so im eben genannten Buche Lietzmanns, in Völkers „Agape und Mysterium“ — oder kürzer in Artikeln (z. B. in RGG²⁾) erörtert worden, doch hat es da noch nirgends, auch nicht in den Literaturangaben, Erwähnung gefunden. Und doch hätte man von diesen Ausführungen auch in Deutschland Notiz nehmen sollen. Ein hervorragender Kenner des Judentums, insbesondere der rabbinischen Literatur, von dem schon früher, in Verbindung mit Box, Werke über Religion und Gottesdienst der Synagoge, über die Literatur des rabbinischen und mittelalterlichen Judentums herausgegeben worden sind, ein Kenner auch der deutschen Arbeiten, wie Elbogen, Zunz, Dalman, Schürer, Fiebig, ein Gelehrter, der zugleich in der Wissenschaft des N. T. und der alten Kirchengeschichte zu Hause ist, geht in seinem Buche den Zu-

1) Th. Duhm, Der Gottesdienst im ältesten Christentum. (Samml. gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 153.) 1928. J. C. B. Mohr, Tübingen, 39 S., RM. 1.80.

2) W. O. E. Oesterley, The Jewish Background of the Christian Liturgy. 1925 Clarendon Press, Oxford, 243 S.

sammenhängen nach, die zwischen dem Judentum und der christlichen Liturgie bestehen. Hinsichtlich der letzteren interessierte ihn zunächst der Gemeindegottesdienst; ihm widmet er darum zwei Drittel seines Werkes. Ausgehend davon, daß wir den Quellen, der jüdischen Literatur des biblischen und nachbiblischen Judentums Vertrauen entgegenbringen dürfen, stellt O. die Elemente zusammen, aus denen der jüdische Gottesdienst bestand. Im 2., seinem Hauptteil, behandelt O. dann nach einem kurzen Überblick über die verschiedenen Gottesdienste der ältesten Christenheit die Nachrichten, die uns die Schriftsteller des 2. Jahrhunderts sowie die des 3. und 4. betr. die Gottesdienste ihrer Zeit bieten. Damit hat er sich den Boden zubereitet, auf dem er nun den Einfluß der jüdischen Liturgie auf die frühesten Formen des christlichen Gottesdienstes nach den einzelnen Bestandteilen feststellen kann. Es liegt in O.s Buch eine gründliche Bearbeitung des gesamten Stoffes vor; die These, daß der christliche Gottesdienst ganz auf der Grundlage des jüdischen erwachsen ist, eine These, die schon früher vertreten worden ist, findet hier eine sachkundige Unterstützung. (Daß auch heidnisches Gut übernommen worden ist, worauf z. B. Gerh. Loeschke, „Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult“ und Walter Bauer, „Der Wortgottesdienst der ältesten Christen“, hingewiesen hat, bleibt hier außer Betracht.)

Dem Kern seines Buches fügt O. noch drei Untersuchungen an: er behandelt da zunächst die Entstehung der Eucharistie und weist die bisherige Auffassung, daß es sich dabei um ein Passahmahl handele, zurück. Er zeigt es vielmehr auf als ein wegen des einfällichen Passahfestes auf den Donnerstag vorweggenommenes Sabbath-Kiddusch, das im Kreise der privaten Kultgemeinde gefeiert wurde. Die Stellen aus dem Neuen Testamente und der ältesten christlichen Literatur, die seine These stützen, führt er des weiteren an. Zum zweiten behandelt O. den Ursprung der Agape: er findet ihn in dem wöchentlich gehaltenen Mahl der Chaburah-Genossenschaft, einer Verbindung von Freunden, auf die Joh. 15, 14: „Ihr seid meine Freunde“ deutlich abzielt; es ist ein jüdisches Gemeinschaftsmahl, das unmittelbar vor der den Sabbath einleitenden Kiddusch-Zeremonie seinen Platz hatte. Und zuletzt geht O. dem Ursprung der Epiklese nach: auch hier haben wir ja eine Frage vor uns, die in der Liturgiegeschichte mehrfach, auch neuerdings, abgehandelt worden ist. O. führt die Epiklese zurück auf die Vorstellungen, die das späte Judentum von der Schedina hatte, von der ursprünglich im Himmel verborgenen Herrlichkeit Gottes, die sich auf die Erde herabläßt und inmitten der zum Gottesdienst Versammelten zur Wirkung kommt. In der Glaubenslehre der Juden wurde der heilige Geist einerseits, die Memra, der *λόγος*, das „Wort“ andererseits, mit der Schedina identifiziert.

Durch die Temperenzbewegung in Amerika ist Raymond³⁾ zu einem nicht uninteressanten Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Liturgie veranlaßt worden. Es lag ihm daran, über die im Abstinenzkampf übliche Verwendung biblischer Worte hinaus die Frage gründlich zu erörtern, wie sich das älteste Christentum zu Wein und star-

3) J. W. Raymond, *The Teaching of the early Church on the use of wine and strong drink. (Studies in History, Economic and Public Law Nr. 286.)* 1927 Columbia University Press, New York, 170 S., sh. 3.—.

ken Getränken gestellt hat. Zu diesem Zwecke arbeitete er zunädest die ethischen Anschauungen und Grundsätze bezüglich Enthaltsamkeit und Trunkenheit heraus, einmal, wie sie im Judentum in Gelung waren, sodann, wie die heidnische, die griechisch-römische Umwelt sie vertrat. Sodann behandelt R. die Stellungnahme der alten Christenheit bis etwa 500. Er stellt zunächst die Aussagen des Neuen Testaments, der Ap. Väter und der Kirchenväter zusammen. Einige der Kirchenväter haben eigene Predigten über die Unmäßigkeit und Trunkenheit gehalten, andere haben in ihren systematischen Werken über die christliche Sittlichkeit von diesem Thema gehandelt. Das Material, das in dieser Hinsicht vorlag, hat R. sorgfältig zusammengetragen und klar dargestellt. Wie im Unterschiede von den Laien die Frage nach der Temperenz und Abstinenz für den Klerus und die Klosterleute Bedeutung hat, wie in den Klosterregeln und Ordensstatuten dieser Punkt eine Rolle spielt, führt R. in einem weiteren Abschnitte aus. An mehreren Stellen berücksichtigt R. selbstverständlich auch die Stellung der alten Christenheit zum Weingenuß beim Abendmahl, und das ist der Punkt, weswegen sein Buch hier zur Besprechung kommt. Es hat Sekten gegeben, die Wasser an Stelle des Weins verwendeten. Hier hätte auch darauf hingewiesen werden können, daß nach Harnacks Vermutung auch bei Justin ursprünglich Wasser als Abendmahlselement genannt worden sei; auch auf Cyprian ep. 63 c. 15 wäre zu verweisen, wonach eine Gruppe in der Gemeinde zu Karthago, die aquarii, für den Genuß von Wasser beim Abendmahl am Vormittag eintrat. In einem letzten Kapitel versucht R. eine Zusammenfassung der grundsätzlichen Stellung der alten Christenheit zur Frage von Weingenuß, Mäßigkeit und Abstinenz: die Ablehnung der Trunkenheit als eines Lasters ist allgemein eine christliche Anschauung. Eine sehr sorgsam zusammengestellte Bibliographie und ein guter Index schließt das durch seine ganz sachliche Haltung sehr erfreuliche Werk ab.

Zwei Werke bemühen sich um Fragen, die ins Gebiet der kirchlichen Chronologie gehören. Michels⁴⁾ hat eine Fülle von Material verschiedenster Art, das für die Frage nach dem Tage der Bischofsweihe in Betracht kommt, durchgearbeitet, rechtliche Quellen (Kirchenordnungen), liturgische Quellen (Rituale, Ordines u. a.), gelegentliche Notizen allgemeinen Charakters. Ist er auch in seiner Darstellung ein bißchen breit, so fühlt man sich doch bei dem, was er bietet, auf sicherem Boden. An einzelnen Stellen z. B. hinsichtlich der Verwertung der Didache, der Canones Hippolyti würde ich noch zurückhaltender sein; daß man von Roms im 7. Jahrhundert stärker werdenden Einfluß auf Spanien sprechen darf so, wie es M. S. 50 tut, möchte ich bezweifeln. In seinen Resultaten hat M. auf Grund seiner sorgfältigen Untersuchungen recht: Der Sonntag war der für die Kirche gegebene und von ihr bevorzugte Tag für die Weihe des Bischofs. Läßt sich das für das Morgenland, wo von alters her der „Bischof“ im sonntäglichen Gottesdienst tätig war, ebenso wie für Rom und England erweisen, so tritt im übrigen Abendland eine Änderung der allgemeinen Regel dadurch ein, daß man als Weihetage nicht selten Heiligen- und besonders Aposteltage auswählte.

4) P. Th. Michels, Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und im Mittelalter. (Liturgiegeschichtliche Forschungen H. 10.) 1927. Aschendorff, Münster i. W., 101 S., RM. 5.—.

Das vorliegende Werk Kirsch⁵⁾ behandelt zwar nur einen Ausschnitt aus der Gesamtgeschichte der Heiligen, aber eben doch den allerwichtigsten, den, der uns von der Entstehung und der Entwicklung der Verehrung der römischen Märtyrer Kunde gibt. Dabei galt es, das Martyrologium Hieronymianum einer kritischen Untersuchung zu unterziehen.

Für die Liste der stadtömischen Märtyrer haben wir zunächst zwei Reihen, die sich in dem sog. Chronographen des Filocalus vom Jahre 354 als Abschnitt 5 und 6 finden, die depositio martyrum (Bischöfe und Märtyrer) und die depositio episcoporum, die Bischöfe von Petrus bis zum Amtsantritt des Liberius (den sog. Catalogus Liberianus). Auf dieser Grundlage, insbesondere auf der depositio martyrum, hat sich dann durch Aufnahme vieler Märtyrernamen aus anderen Listen das Riesenwerk des sog. Mart. Hier. entwickelt: die erste Bearbeitung desselben ist um die Mitte des 5. Jahrhunderts angefertigt worden; der Archetypus der jetzt vorhandenen Handschriften ist in Gallien entstanden, nach Krusch 627/8, nach Duchesne kurz vor 600; die älteste Handschrift, der Epternacensis, stammt aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts. Kirsch hat sich nun die besondere Aufgabe gestellt, die Schichten des Mart. Hier. herauszuarbeiten, und zwar unter Beschränkung auf die römischen Märtyrer. Er unterscheidet als erste Schicht die Feste, die sich schon im 5. Jahrhundert als stadtömischer altchristlicher Festkalender nachweisen lassen, sodann die Feste, die bis 600 hinzugekommen sind, wobei sich auch Wiederholungen an andern, vom richtigen Festdatum abweichenden Tagen feststellen lassen, und drittens Feste, die erst in Gallien nach 600 nachgetragen wurden. Es werden im ganzen 143 Nummern verhandelt, davon 1–21 als solche Märtyrer, die der Dep. mart. und dem Mart. Hier. gemeinsam sind, 22–50, Märtyrer, die in der gleichen Weise, wie es mit den römischen Märtyrtagen der Dep. der Fall ist, nur im Mart. Hier. verzeichnet werden, 51–74, Märtyrer, die der Dep. episc. und dem Mart. Hier. gemeinsam sind, 75–119, die Feste der übrigen stadtömischen Heiligen in Mart. Hier., 120–143, die Feste der Heiligen des römischen Distrikts in Mart. Hier. Die Arbeit, die Kirsch in Anbetracht der vorliegenden überaus schwierigen Textüberlieferung hier geleistet hat, verdient Anerkennung. Seine Ergebnisse hat K. zuletzt in der Form von zwei Listen übersichtlich zusammengestellt. Einleitend hat er eine klare Darstellung der bisherigen Erforschung des so sehr verwickelten Problems des Mart. Hier. geboten. Sorgfältige Register schließen das Ganze ab. Das Material, das er bearbeitet hat, bietet zu manchen weiteren Untersuchungen Anregung; insbesondere liegt es mir nahe, auf die spanischen Märtyrer hinzuweisen, die ja z. T. wenigstens auch hier schon Erwähnung finden.

Vorgeschichte und Geschichte des Missale Romanum werden in den Aufsätzen Hohlweins und in dem Werke Baumstarks dargestellt.

Wohl durch den Charakter der Zeitschrift veranlaßt, hat Hohlwein⁶⁾ seine wertvollen Resultate leider zu gedrängt zusammengefaßt.

5) J. P. Kirsch, Der stadtömische christliche Festkalender im Altertum. (Liturgiegeschichtliche Quellen, H. 7/8.) 1924, Aschendorff, Münster i. W., 256 S., RM. 10.—.

6) Hans Hohlwein, Untersuchungen über die überlieferungs-

Er unterzieht sich der Mühe, das *Sacramentarium Gregorianum*, wie es uns als abgeschlossen im hadrianischen Gregorianum des Aachener Urexemplars vorliegt, in seiner Entwicklungsgeschichte zu verfolgen. Zu diesem Zwecke ist es nötig, auf das *Sacramentarium Gelasianum* zurückzugreifen, und so untersucht denn H. die beiden Gruppen von Sakramentarien, von denen sich die eine an den cod. Pad. D. 47, die andere an den cod. Sang. 348 anschließt. Hängen die letzteren, die aber doch als „fränkische“, vor dem hadrianischen Gregorianum im Frankenreiche verwendete Rezensionen des Gregorianum angesprochen werden müssen, in ihren Erweiterungen mit dem ursprünglich gelasianischen Typus zusammen, so haben die ersteren, die von Mohlberg noch mit jenen als zu einer Gruppe gehörig zusammengestellt werden, zwar auch Beziehungen zum Gelasianum, gehören aber doch entschiedener zur Gruppe der *Gregoriana*. Beide Sakramentarien, der Pad. und der Sang., gehen, wie die Übereinstimmungen erweisen, auf eine gemeinsame Vorlage zurück. So meint H. auf Grund sorgfältigster Untersuchung des in den Handschriften vorliegenden Materials ein Gregorianum rekonstruieren zu können, das aber noch nicht das *Urgregorianum* sei, und weist es auf als ein reines, für den kirchlichen Gebrauch während eines ganzen Jahres zu verwendetes Sakramentar, das aller Texte oder Bemerkungen für liturgisches Handeln entbehrt, das grundsätzlich in jedem Formular nur 3 Gebete bietet, ein Sakramental, das wegen der Angabe bestimmter „Stationskirchen“ als das stadtrömische zu bezeichnen ist. Die liturgiegeschichtliche Forschung darf nach der vorliegenden von H.s weiteren Arbeiten noch Gutes erwarten.

Einer der gelehrtesten Kenner der Liturgiegeschichte, sowohl der orientalischen wie der abendländischen, A. Baumstark⁷⁾, legt in seinem *Missale Romanum* wieder eine wertvolle Gabe vor, die er zum Dank für die akademische Ehrung, die ihm zuteil geworden ist, seiner Bonner Fakultät darbringt. Den umfangreichen Stoff, der zu einer Geschichte des *Missale Romanum* gehört, zu meistern, war nicht leicht. B. hat seine Aufgabe gut gelöst. Nach den beiden kürzeren Kapiteln über die Anfänge zur Bildung des *Missale Romanum* bis hin zur Entstehung des sog. *Sacramentarium Leoninum* lag B. vor allem daran, seine Anschauungen über die Entwicklungsgeschichte des *Sacramentarium Gregorianum* und alles, was in enger Verwandtschaft damit steht, einmal im Zusammenhange darzulegen. Hatte er Veranlassung gehabt, anderwärts seine Thesen in kritischer Auseinandersetzung mit Mohlberg, Hohlwein u. a. zu verteidigen, so konnte er hier in den Abschn. 3—8 seine Auffassung ausführlich, ohne Polemik darbieten: so behandelt er denn die ältere „Gelasianische“ Tradition, die stadtrömische Entwicklung des 7. Jahrhunderts, die „Gelasianische“ Tradition des 8. Jahrhunderts und die weitere Entwicklung des liturgischen Gutes in den Kreuzungen zwischen „gelasianischen“ und hadrianisch-karolingischen *Gregorianis*. In seinen Ausführungen bleibt sich B. dessen bewußt, daß manche seiner Angaben auf diesem Gebiete noch hypothetisch sind, daß er noch nicht überall Tatsachen vortragen kann. Wenn B. auch damit recht

geschichtliche Stellung des *Sacramentarium Gregorianum* (in *Epemerides Liturgicae*, 42. Jahrg., N. F. 2., 3. H., 1928, Rom, S. 231—257).

7) Anton Baumstark, *Missale Romanum*, seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme. 1930. W. van Eupen, Eindhoven-Nymegen, Holland. 238 S., RM. 5.—.

hat, daß es chronologischen Angaben nach unmöglich ist, die beiden Sacra menta als amtlich abgeschlossene Corpora auf Leo d. Gr. und Gelasius I. zurückzuführen, bleibt doch fraglich, ob an der Nachricht des Johannes Diaconus von einem liturgischen Werke des Gelasius (S. 39) gar nichts zu Recht besteht (cf. auch S. 35 die Angabe des Verfassers des Anhangs zu Gennadius de vir. ill. und Walafrid Strabos S. 40, trotz seines dicitur). Daß ursprünglich stadtrömisches Gut in Rom selbst nicht erhalten wird, sondern, dort aufgegeben, in Gallien oder „nördlich der Alpen“ S. 44 auftaucht und zur Verwendung kommt und zuletzt wieder nach Rom zurückwandert, ist auch sonst zu beobachten; ich denke da an die Geschichte des Festes Petri Stuhlefeier, an die Geschichte des altrömischen Taufsymbols. (Bei B.'s Ausführungen fiel mir, nebenbei bemerkt, auch die Rolle auf, die Süditalien, genauer Capua, in diesem Zusammenhang gespielt hat; auch in der Geschichte des n. t. Textes tritt eine Gruppe capuanischer Handschriften hervor, die, wenn ich mich recht erinnere, in der vatikanischen Bibliothek liegt.) In den beiden letzten Kapiteln verfolgt B. die weitere Entwicklung bis zum Vollmissale und über das Missale Curiae und die tridentinische Reform hinaus bis zur Missale-Reform Pius X. Eine Menge wertvollen Materials, nicht bloß durch Mitteilung von Literatur, sondern auch weiterer wissenschaftlicher Ausführungen hat B. in die Anmerkungen S. 157—203 versenkt; es hätte m. E. die Lektüre des Buches sehr erleichtert, wenn man diese Anmerkungen oder wenigstens einen Teil von ihnen am Rande der betreffenden Seiten fände. Ein Anhang bietet eine Übersicht über das unbewegliche Festjahr, wie es sich in den verschiedenen Epochen der Geschichte der römischen Literatur vom 6.—16. Jahrhundert entwickelt hat; durch Anwendung einer Reihe von Sigla konnte sie auf wenige Seiten zusammengedrängt werden. Alles in allem ein Werk, für das wir auf richtig dankbar sind.

Es folgen Arbeiten, die Einzelheiten aus dem liturgischen Leben der römisch-katholischen Kirche behandeln.

Der Frage nach dem Ursprung, dem Charakter und der geschichtlichen Entwicklung der „liturgischen Stationsfeiern“ ist Kirsch⁸⁾ mit Umsicht nachgegangen. Es galt das Wort statio, das in dem besonderen Sinne „Stationsfasten am Mittwoch und Freitag“ ja schon im „Hirten des Hermas“ vorkommt, zu erklären und auf die Bedeutung dieser für die stadtrömische Christenheit eigenartigen gottesdienstlichen Feiern einzugehen; es handelt sich um Feiern, die vorher für bestimmte, in den verschiedenen Bezirken liegende gottesdienstliche Häuser angesagt wurden, an denen sich dann neben der zugehörigen Sprengelgemeinde auch der „Bischof“ mit seinem Klerus beteiligt und zu denen man sich — in späterer Zeit — von einem nahegelegenen „Gotteshause“ aus — hier fand die collecta statt — in Prozession begibt. Um diese Sitte der Feiern in Stationskirchen, über deren Verlauf wir in römischen Ordines Anweisungen haben, verständlich zu machen, mußte K. das Quellenmaterial gründlich untersuchen, eine Arbeit, für die er sich durch sein Werk über die römischen Titelkirchen die Wege geebnet hatte. Auch Grisar hatte in seinem Buche „Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte“ mancherlei Material dafür beigetragen. Im zweiten Teil

8) J. P. Kirsch, Die Stationskirchen des Missale Romanum. (Ecclesia orans zur Einführung in den Geist der Liturgie, 19. Bd.), 1926, Herder, Freiburg i. Br., 272 S., RM. 4.60.

geht K. alle römischen Kirchen, die für die Feier eines solchen Stationsgottesdienstes im Missale angegeben werden, durch und beschreibt sie so, daß der Leser ein einigermaßen anschauliches Bild von ihnen bekommt; auf ausführlichere Darstellungen wird in Literaturangaben verwiesen. K. gibt aber auch die Beziehungen an, die sich in dem betreffenden Meßformular mit Bezug auf die Stationskirche finden; dadurch wird das Verständnis des Inhalts mancher Gebete, Lesungen und Gesänge wesentlich gefördert. Es kommen 89 Meßformulare in Frage, die vor allem in die Quadragesimalzeit einfallen; da einzelne Kirchen wie S. Maria Maior, St. Peter im Vatikan, St. Johann im Lateran, St. Laurentius u. a. an mehreren Sonn- und Fastentagen als Stationskirchen dienten, so kommen etwa 50 Kirchen Roms — siehe das alphabetische Verzeichnis derselben am Schluß des Werkes — als Stationskirchen in Betracht. Auch die Bemerkungen, die K. über wichtige liturgische Einzelheiten einfügt, sind recht interessant. Daß bezüglich der Geschichte des Kirchbaus, der liturgischen Entwicklung, der Deutung kirchlicher Sitten und Gebräuche, der kirchlichen Verfassung die protestantische Auffassung in manchen Punkten von den vorgetragenen abweicht, darf nicht verwundern; hier wirkt die traditionelle Anschauung nun einmal zu stark nach. Nur einen Punkt greife ich heraus: daß die römische Christengemeinde im 2. Jahrhundert so klein gewesen sei, daß für die Gottesdienste ein einziger größerer Raum genügte (S. 4), ist unrichtig; man muß die Zahl der römischen Christen um 150 auf etwa 4000 ansetzen. Der Zustand, den K. für die nächsten Jahrhunderte annimmt, daß sich die römische Christenheit in 25 oder mehr Häusern — tituli genannt — zum Gottesdienste unter einem Presbyter versammelte, gilt schon für das 2. Jahrhundert, vgl. u. a. Justin d. Märk. — Aber, trotz mancher Abweichungen: das Buch, das K. im Interesse eines tieferen Verständnisses des römischen Missale verfaßt und darum in der Sammlung Ecclesia Orans hat erscheinen lassen, fördert unser Wissen um diese Dinge in dankenswerter Weise und verdient aufmerksames Studium.

Indem Klauser⁹⁾ die Literatur und die Monamente heidnischer und christlicher Antike bezüglich des Vorkommens von Sesseln beim Totenkult mit großer Belesenheit, umsichtig und kritisch, durchgeht — 23 Tafeln mit z. T. 3 Bildern geben einen Einblick in das Material —, gelingt es ihm, eine Deutung für die eigentümlichen steinernen Sessel zu finden, die sich in altchristlichen, namentlich stadtrömischen Grabanlagen finden. Erscheint schon im heidnischen Totenkult nicht bloß der Leidtragende, sondern auch der Verstorbene als sitzend, weil er als zum Mahle eingeladen angesehen wird — καθέδρα „Sessel“ nimmt sogar die Bedeutung „Totenmahl“ an —, so gilt das gleiche auch für den christlichen Totenkult. Neben den Tafeln dienen Zeichnungen und Skizzen der Beschreibung des Materials der Monamente. An den Anfang hat K. einen kulturgeschichtlichen Überblick über die Sitz- und Liegesitzen der Antike gestellt. Mit seinen archäologischen Untersuchungen hängt noch ein besonderes, liturgiegeschichtliches Problem zusammen: ist das Fest Petri Stuhlfeier (am 22. Febr.) aus dem „Sesselmahl“, der καθέδρα hervorgegangen, das man an diesem Tage zum Gedächtnis des Petrus hielt?

9) Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike. (Liturgiegeschichtl. Forsch., H. 9.) 1927, Aschendorff, Münster i. W., 198 S., 23 Tafeln, RM. 8.85.

Die Verbindung mit dem am 22. Februar gefeierten Feste der *cara cognatio* (*Charistia*) braucht dabei nicht bestritten zu werden. Die Entstehung des Festes am 22. Februar neben dem am 18. Januar wird an der Hand der literarischen Nachrichten untersucht. Kl. stellt zum Schluß die Hypothese auf: Aus der Totenmahlfeier wurde, vielleicht schon gegen Ende des 3. Jahrhunderts, unter Deutung des Wortes *καθέδρα* auf die apostolische Amtsgewalt, ein Gedächtnistag der Besteigung des bischöflichen Stuhls zu Rom durch Petrus. Mir scheint diese Hypothese zu verwickelt, als daß sie die richtige Erklärung des Ursprungs von Petri Stuhlfreier sein könnte.

Es ist dankenswert, daß auch die Frage nach der *Elevation* in der Messe wieder einmal eine Bearbeitung gefunden hat: Was Browe¹⁰⁾ bietet, ist ordentlich und klar. Er zeigt, wie man den Begriff *Elevation* genau fassen — es handelt sich hier um die *Elevation* nach der Konsekration — und *Elevation* der Hostie von der des Kelches unterscheiden muß; er stellt durch die Zitate aus den mittelalterlichen Liturgikern, Synodalbestimmungen usw. heraus, wann dieser Akt in der Messe als kirchlicher Brauch eingeführt wurde. Das geschah in den einzelnen Ländern und auch bei den Orden zu verschiedener Zeit, aber nicht vor dem 13. Jahrhundert. Mit der *Elevation* hängt die allmäßliche Einführung des Gebrauchs der Wandlungsglocken und der Wandlungskerzen zusammen, auch die Sitte, daß der zelebrierende Priester sich vor den konsekrierten Elementen verneigt und — dies kommt allerdings in Deutschland nicht vor dem 15. Jahrhundert auf — die Knie beugt. Sehr lehrreich ist der letzte Abschnitt über Glaube und Aberglaube bei der *Elevation*: die Wirkungen, die man mit dem Anschauen der elevierten Hostie verbunden glaubte, werden ins Maßlose gesteigert. — Die Einführung des Liturgikers Wilhelm Duranti hätte einheitlich geschehen sollen; das dritte Mal wird er als „der bekannte“ bezeichnet. Für die in der spanischen Kirche herrschenden Gebräuche ist das *Missale Mixtum*, das bei Migne abgedruckt ist, keine zuverlässige Quelle. Beim Todesjahr Berengars hat sich ein Druckfehler eingeschlichen; es muß 1088 heißen.

Browe¹¹⁾ geht auch der Ausbreitung des *Fronleichnamfestes* durch Unterhaltung aller einschlägigen, oft an verborgenen Stellen diktierten Nachrichten nach. Dabei läßt er die Frage, wann die *Fronleichnamprozession* aufkam, außer Betracht. Er zeigt zunächst, wie man bei der Verwertung von Nachrichten über das Fest sehr vorsichtig sein muß, z. B. ob es sich nicht nur um Ehrung von Wunderhostien handelt. Bei seiner Darstellung geht B. geographisch vor; von Belgien (Lüttich), wo das Fest entstand, über die Niederlande führt er nach Deutschland, dann in die außerdeutschen Gebiete, Siebenbürgen, Ungarn, Italien, England, Frankreich. Seine Resultate stellt er z. T. in Listen übersichtlich zusammen, die erste zeigt die Einführung des Festes im alten Deutschen Reich nach Kirchenprovinzen geordnet, die andere stellt die Einführungszeiten, chronologisch geordnet, für Frankreich dar. Zuletzt gibt B. einen Überblick über die Feier des Festes bei den Orden: Daß „über die Einführung des Festes bei den Franziskanern nichts bekannt ist“, S. 141, hat darin seinen Grund, daß von ihnen ein heftiger Widerspruch gegen dieses Fest ausgegan-

10) P. Browe, Die *Elevation* in der Messe. Sonderdruck aus dem Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Bd. 9, S. 20—66.

11) P. Browe, Die Ausbreitung des *Fronleidnamsfestes*. Ebenda Bd. 8, S. 107—143.

gen war, der erst allmählich beseitigt wurde. Es lassen sich vier Epochen in der Ausbreitung des Fronleichnamfestes unterscheiden: von der ersten Feier 1247 bis zur Bulle Urbans IV. im Jahre 1264, von 1264 bis zum Konzil von Vienne 1311/12, von da bis zur Veröffentlichung in der Clementinischen Gesetzesammlung 1317 und die Zeit danach.

Bibliothekarische Studien sind auch für die Liturgiewissenschaft von großer Bedeutung. Das zeigt das Werk, das Gatzweiler¹²⁾ vorlegt. Er hat sich, angeregt durch Studien in Münden, wie sie besonders durch Traube und Lehmann gefördert wurden, die Aufgabe gestellt, die liturgischen Handschriftenschatze des Stiftsarchivs zu Aachen zu untersuchen und zu beschreiben. Die Rolle, die Aachen von Karl d. Gr. an in der deutschen Geschichte, vor allem in der Geistesgeschichte, gespielt hat, rechtfertigte dieses Unternehmen vollauf. Und ob auch viele Schätze im Laufe der Zeit verloren gegangen sind — so die in der älteren Zeit im Gottesdienste gebräuchlichen Sakramenterien, vgl. das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar 1921, herausgeg. von H. Lietzmann —, was an gottesdienstlichen im Aachener Münster verwendeten Büchern noch erhalten geblieben ist, war es wert, in einer zusammenfassenden Arbeit behandelt zu werden. Dabei sollten auch die Kodizes zur Besprechung kommen, die sich gegenwärtig außerhalb des Aachener Stiftsarchivs, in anderen öffentlichen Bibliotheken oder im Privatbesitz, befinden. G. hat seine Arbeit aufs sorgsamste durchgeführt: sie ist in erster Linie in bibliothekarischer Hinsicht zu würdigen, und ich stehe nicht an, sie als durchaus gelungen zu bezeichnen. Seiner Schulung verdankt es G., daß er hierbei gediegen und genau verfährt: alles dazu gehörige Material hat er berücksichtigt, ergänzende Literatur hat er beigebracht. G.s Werk verdient hier aber unter dem Gesichtspunkt Beachtung, daß er an der Hand der Kodizes liturgisch interessante Fragen und Angaben berührt. So weise ich beispielsweise darauf hin, daß sich in den Handschriften eignetümliche Riten für einzelne Feste finden, daß liturgische Texte, die die Verehrung Karls d. Gr. betreffen, von Aachen nach Zürich übernommen worden sind. Ganz besonders dankenswert aber ist es, daß G. darauf aufmerksam gemacht hat, wie in mehreren Aachener Handschriften sich die Ordnung des heutigen römischen Missale noch nicht findet: Die Kelchbereitung geht dem Gesamtfeierungsritus voraus und läßt diesen selbst unberührt, eine Form, die auch in Köln üblich gewesen und bis heute dem Dominikaner-Ritus eigen sein soll. Anhangsweise behandelt G. die vier Commemorationes B. M. V., die Einführung des Fronleichnamfestes und der Fronleichnamprozession in Aachen und eine Stadtarchivhandschrift mit Legenden Karls d. Gr.

Daß mittelalterliche Schriftsteller, die doch zumeist Geistliche waren, in ihrem Sprachschatze Worte und Sätze anwenden, die ihnen aus dem Gebrauche der Vulgata, des Breviers, Missales und Martyrologiums geläufig waren, ist nicht zu verwundern. Ob darum eine Arbeit wie die von Bilkins¹³⁾ wirklich gemacht werden mußte, möchte ich

12) O. Gatzweiler, Die liturgischen Handschriften des Aachener Münsterstiftes. (Liturgiegeschichtl. Quellen, Heft 10.) 1926, Aschen-dorff, Münster i. W., 222 S., 4 Tafeln.

13) W. Bilkins, Die Spuren von Vulgata, Brevier und Missale in der Sprache von Heinrichs Chronicon Livoniae. 1928, Riga, Walters und Rapa, 95 S.

bezweifeln. Daß bei der Herausgabe des 1225—27 fertig gewordenen Chronicon Livoniae Heinrichs, wie sie erstmalig 1740, dann 1867 und 1874 erfolgte, die Herausgeber auf besonders bezeichnende Entlehnungen aus der Vulgata hingewiesen haben, ist zu verstehen. Ob aber B. etwas wirklich Notwendiges oder Wertvolles leistete, als er nun die Vulgata-Zitate in vermehrter Zahl — er hat etwa 775 gezählt — nachwies und sie durch die Zitate aus Brevier, Missale und Martyrologium ergänzte, lasse ich dahingestellt. Manche der als Entlehnungen bezeichneten Wendungen des Chronisten gehören der Sprache des Alltags an, in die überdies als geflügelte Worte gewiß auch Zitate jener Schriften Aufnahme gefunden hatten. Z. B. warum sollen denn Wendungen, in denen crudelis mors u. ä. vorkommen, aus dem Martyrologium zum 21. April, wo es heißt: crudeli morte occubuit, entlehnt sein? Auch hat der Chronist die Zitate geändert, Zusätze, Einschübe gemacht, damit aber das eigentliche Zitat aufgegeben. Die Ausführungen B.s über das Missale und Brevier im Anfang, über die Vulgata, S. 70, sind recht einfältig gehalten, auch die über das Verhalten des Historikers gegenüber der Feststellung der Zitate. In der Übersetzung, die Prof. L. Arbusow besorgte, zeigen sich auch mancherlei Unbeholfenheiten. Der Verfasser ist, das soll nicht bestritten werden, sehr fleißig gewesen; aber er hat seine Mühe an eine Arbeit verwendet, die nichts austrägt.

Neue Literatur zum Jansenismus.

Von Karl Bornhausen, Breslau.

Das Buch von Groethuysen¹⁾, dessen 1. Band in dieser Zeitschr., Bd. 48, S. 456 f., besprochen ist, zeigt sich als eine Ausarbeitung und Beweis der von E. Troeltsch behaupteten Thesen. Der Beginn der Neuzeit ist bezeichnet durch den Einsatz der Ethik in Europa, die als selbständige Größe am stärksten in dem auf rationales Handeln eingestellten französischen Volk wirksam wird. Die Kirche muß sich auf diese Säkularisierung der Ethik umstellen und kommt dadurch in den alten Konflikt zwischen Augustinismus und Pelagianismus. Der Jansenismus als Versuch, Augustins Gnaden- und Prädestinationslehre festzuhalten, wird zwar in der Ethik gezwungen, die Eigengesetzlichkeit des aktiven Volkslebens zuzulassen. Aber diese konservativ-kirchliche Bewegung wird überrannt durch den radikalen Pelagianismus der Jesuiten. Hier mag zwischen Pelagius und dem französischen Jesuitentum eine Sympathie des völkischen Charakters vorliegen, die in lückenloser Folge in die Ethik der Aufklärung einbiegt. Gegenüber Wirtschaft, Kapital, Arbeit tritt die kritische Haltung der Kirche langsam und nicht unfreiwillig zurück, bis das profane Bürgertum der Aufklärung sich im Besitz aller zweckdienlichen Mittel zu Wohlstand und Eudämonie sieht, die es sich von einem gewandten Jesuitentum christlich rechtfertigen und segnen läßt. Der Semipelagianismus wird die unaufdringliche Form neuzeitlicher Christ-

1) Bernhard Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. II. Bd.: Die Soziallehre der Kathol. Kirche und das Bürgertum. Halle, Niemeyer 1930; 315 S. RM. 14.—.

lichkeit: man schwätzt von Gnade und knechtet den Bruder mit Hilfe des „freien“ Willens, der „freien“ Wirtschaft.

Diesen von Groethuysen objektiv und leidenschaftslos geschilderten Prozeß will Deinhardt²⁾ leidenschaftlich recht fertigen, indem er eine Streitschrift gegen den „Jansenismus in deutschen Landen“ verfaßt. Schon der Titel ist falsch; denn einen „Jansenismus“ gibt es weder in der evangelischen noch in der katholischen Kirche in Deutschland. Es ist D. also nur um den Ketzernamen zu tun, der schon längst zum Ehrennamen in der Kirchengeschichte geworden ist. Dabei sind die Kenntnisse des Verfassers über den Jansenismus in Frankreich verblüffend gering und irrig. In seiner Hauptdarstellung bringt der Verfasser ein sorgfältig gesammeltes Material über Aufnahme und Wirkung der Bulle Unigenitus in Deutschland, wobei er sich bemüht, dieses Jesuitenmachwerk gegenüber dem deutschen Katholizismus zu verteidigen. Und damit gewinnt die Schrift D.'s leider Bedeutung für die Gegenwart, da sie den Widerspruch der deutschen christlichen Frömmigkeit gegen den jesuitischen Semipelagianismus als unecht und unkatholisch darstellen will. Daß die Bulle Unigenitus ein ganz schwerer dogmatischer und politischer Fehler Roms gewesen ist, läßt sich nach 200 Jahren nicht leugnen.

Demgegenüber hat die Studie des Engländer Webb³⁾ über Pascals Religionsphilosophie unsere Anteilnahme, obwohl der Verfasser in seinem Vorwort zugibt, zu Pascal kein inneres Verhältnis zu haben. Allerdings versucht W., dem Philosophen mit den unzureichenden Mitteln seiner „Gedanken“ beizukommen, wie es so oft unternommen worden ist. Welch andere bessere Mittel der Erfassung hat der Romanist G. Wechsler in seinem Buch „Die Generation als Jugendreihe und ihr Kampf um die Denkform“ (Leipzig 1930) bereitgestellt, um P. eben durch die Teilhabe an vier entscheidenden Denkformen als genialen Franzosen, Christen, Europäer und Denker zu erfassen!

Das mir nur durch den Titel bekannte Buch Préclins⁴⁾ über die Jansenisten, das gewiß gutes Material bietet, mag der Vollständigkeit halber hier registriert werden.

Allgemeines.

Vorträge der Bibliothek Warburg, herausgegeben von von Fritz Saxl. Vorträge 1926—1927. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1930. XII u. 248 S., 102 Taf. RM. 25.— Vorträge 1928—1929. Ebenda 1930. X u. 284 S., 44 Taf. RM. 20.—

Der erste der im Jahre 1930 erschienenen Bände aus der Reihe der für Religions- und Kunstgeschichte höchst wertvollen Vorträge der Hamburger Bibliothek Warburg enthält folgende Beiträge:

2) Wilhelm Deinhardt, Der Jansenismus in deutschen Landen. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Münchener Studien zur histor. Theologie, Heft 8, München, Kösel u. Pustet 1929; 142 S., RM. 5.—

3) Clement C. J. Webb, Pascal's Philosophy of Religion. Oxford, Clarendon Press 1929; 118 S., sh. 6.—

4) Préclin, Les Jansenistes du XVIII^e siècle et la constitution civile du clergé (Le développement du Richerisme, sa propagation dans le bas clergé 1713—91). Paris, J. Gamber 1930; 50 frs.

Julius von Schlosser, *Vom modernen Denkmalkultus*, Georg Swarzenski, *Der Kölner Meister bei Ghiberti*, Hans Tietze, *Romanische Kunst und Renaissance*, M. D. Henkel, *Illustrierte Ausgaben von Ovids Metamorphosen im XV., XVI. und XVII. Jahrhundert*, Richard Salomon, *Das Weltbild eines avignonesischen Klerikers*, Heinrich Sieveking, *Die Akademie von Hamburg*.

Das für den Kirchengeschichtler bedeutsamste Stück dieser Reihe ist das von Salomon gebotene. Aus dem von Pater Ehrle hervorgezogenen Pal. lat. 1993 der Vatikana veröffentlicht der Verf. eine Reihe von Zeichnungen. Eine von ihnen enthält in einem eigentümlichen graphischen Schema die Selbstbiographie eines Ungenannten, den Salomon gleichzeitig mit Faustino Gianani als Opicinus de Canistris, den bisherigen *Anonymous Ticinensis*, erkannt hat. Den Wortlaut der Lebensbeschreibung veröffentlicht der Verf. in der Beilage zu seinem Vortrag. Opicinus ist 1296 in Oberitalien geboren, hat seine Jugendzeit dort, namentlich in Pavia, zugebracht und dann in Avignon gelebt. Die Aufzeichnungen über sein Leben geben einen sehr reizvollen Beitrag zum Verständnis der seelischen Wandlung, welche das mittelalterliche Menschentum um 1300 durchgemacht hat und die gemeinhin in unseren kirchengeschichtlichen Darstellungen noch nicht genügend beachtet wird. Salomon kennzeichnet Opicinus als „einen merkwürdigen Menschen, einen Mann von zartem Gewissen, einen Träumer, einen Spintisierer, einen Selbstquäler, der sich über sein eigenes Leben dauernd Vorhaltungen macht und aus Gewissensnöten nicht herauskommt.“ Ganz gewiß ist — wie schon die Tatsache dieser genauen Selbstbiographie — diese seelische Haltung bezeichnend für die Zeit, in der jener Mann lebte. Was diese Aufzeichnungen aussagen, wird bestätigt durch die anderen Zeichnungen, die das „Weltbild“ dieses avignonesischen Klerikers im wörtlichen Sinne bieten: Weltkarten mit sinnbildlicher, moralisierender Deutung. Sie gipfeln in der Darstellung eines Menschen, der die Welt als Symbol der Sünde in seiner Brust trägt. Aus all diesen Dingen lassen sich für die Geistesgeschichte wertvolle Schlüsse ziehen.

Hingewiesen sei auch auf den bedeutsamen Aufsatz, in dem Hans Tietze die Zusammenhänge zwischen romanischer Kunst und Renaissance behandelt, wozu sich freilich noch mancherlei sagen ließe.

Die Vorträge des Winters 1928/29 waren den Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele in den verschiedensten Zeiten und Religionskreisen gewidmet. Hermann Kees hat die Himmelsreise im ägyptischen Totenglauben behandelt. Richard Reitzenstein hat seinen Beitrag in bewußter Anlehnung an Hermann Usener „Heilige Handlung“ überschrieben. Er hat darin die Grundgedanken seines Buches über die Vorgeschichte der christlichen Taufe, ausgehend vom mandäischen Taufritual, vorgetragen. Seine Voraussetzung war ja dabei bekanntlich, daß die Mandäertaufe unabhängig von der christlichen, ja älter als diese sei. Selten ist eine wissenschaftliche Behauptung so schlagend widerlegt worden, wie diese durch Lietzmanns „Beitrag zur Mandäerfrage“ (SBA 1930 XXVII), nachdem schon Hans Heinrich Schaeder Bedenken geltend gemacht hatte (*Gnomon* 1929 S. 353 ff.). Gleichwohl wird man Reitzensteins Gedanken über die dreifache Form der urchristlichen Taufe, die des Paulus, deren sinngemäße Feier am Osterfest geschieht, die des Johannesevangeliums, die auf den 6. Januar gehört, die der Apostelgeschichte, die mit Pfingsten verbunden ist, gern als Anregung zu

erneutem Durchdenken des altchristlichen Taufbegriffs hinnehmen oder seine Mitteilungen über die persische Aufnahmetaufe zum Gegenstand religionsgeschichtlicher Forschung machen.

Richard Hartmann schildert die Himmelsreise Muhammads und ihre Bedeutung in der Religion des Islam. Stärker ins Kunsts geschichtliche übergreifend gibt Hubert Schrade Beiträge zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi, die freilich auch durch eine überlieferungsgeschichtliche Erörterung der altchristlichen Vorstellungen von Auferstehung und Himmelfahrt eingeleitet werden. Die Frage, ob das eine eine „Dublette“ zum anderen sei, trifft freilich nicht das, worauf es eigentlich ankommt, wenn man das Verhältnis der beiden Vorstellungen klären will. Entrückung und Himmelfahrt im Sinn von Act. 1 sind nicht ganz das gleiche. Und die „Seele“ Christi, die sich auf den Externsteinen bereits im Arm Gottvaters befindet, während der Leidnam vom Kreuz herabgenommen wird, bezeichnet nur das Gestorbensein Jesu, nichts anderes. Hier müssen die Begriffe noch sauberer geschieden werden, wenn wir Klarheit über den Vorstellungswandel und über „die Art der transzendentalen Teleologisierung der frühchristlichen religiösen Einbildungskraft“ bekommen sollen. Der religionsgeschichtlich-ikonographische Teil von Schrades Arbeit wird künftig auch vom Theologen, der sich mit der Himmelfahrtsgeschichte beschäftigt, nicht übersehen werden dürfen.

Geistvoll ist der Aufsatz, in dem Arturo Farinelli den Aufstieg der Seele bei Dante schildert und in große geistesgeschichtliche Zusammenhänge einreicht, die von den Orphikern und Plato über den Islam und die mittelalterliche Mystik bis zu Michelangelo reichen. Walter Friedländer's Vortrag über den antimanicieristischen Stil um 1590 und sein Verhältnis zum Übersinnlichen reiht sich nur gelegentlich dem Gesamtthema des Bandes ein.

Greifswald.

Hermann Wolfgang Beyer.

Joseph Neubner, Dr., *Die heiligen Handwerker in der Darstellung der Acta Sanctorum* (= Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. v. F. Diekamp und R. Stapper, Heft 4), Münster, Aschen dorff, 1929, XVI u. 272 S. Mit 22 Bildern auf Tafeln und 4 Abbildungen im Text. Geh. RM. 12.60, geb. RM. 14.50.

Nicht ohne einen gewissen, berechtigten Stolz setzt Verf. als Motto über sein Buch die Worte: „omnia vincit labor“, denn er hat 16 Jahre hindurch den Stoff gesammelt und gesichtet (S. VII), um sein Ziel zu erreichen. So bietet das Buch eine Zusammenstellung von etwa 350 Handwerks-Heiligen, und von berufenster hagiologischer Seite ist es anerkannt worden, daß hier eine annähernde Vollständigkeit erreicht ist (Anal. Boll. 48, 1930, S. 190). Mag das Werk darin bedeutsam sein, so ist doch durch seine ganze Anlage eine weitergreifende Bedeutung von vornherein ausgeschlossen. Gegen Anlage und Inhalt des Buches müssen prinzipielle Bedenken erhoben werden. Es fehlt, worauf katholische Kritiker bereits mit Recht hingewiesen haben, eine genaue Umgrenzung von „Handwerk“. Handwerker ist bei unserem Autor jeder, der irgendeine gelegentliche Verrichtung mit der Hand vorgenommen hat. Wenn also der einstige Herzog Borgia als Jesuiten-Novize Wasser für die Kirche holt, so preist ihn Verf. als hl. Handwerker (S. 212). — Von einer „christlichen Sozialgeschichte“, wie sie der Untertitel des Buches verspricht, kann keine Rede sein, weil an ihre Stelle ein unhistorischer Schematismus tritt.

Dabei ist für den Verfasser die Arbeitslehre des Paulus Ausgangspunkt (S. 54 ff.), deren exegetische Fundamentierung jedoch äußerst schwach und unzureichend ist. Diesen „paulinischen Arbeitsgedanken“ (S. 216) findet Verf. nun in allen Jahrhunderten wieder und stellt ständig mit großer Befriedigung die Übereinstimmung mit dem Apostel fest, weshalb an die Stelle der Entwicklung die „Kontinuität der christlichen Arbeitsidee“ (S. 218) tritt.

So kommt Verf. zu dem Resultat, daß die Handwerksheiligen dafür Zeugnis ablegen, wie hoch die Arbeit stets in der Kirche geschätzt ist. Da Verf. aber im Grunde gar nicht historisch arbeitet, so kümmert er sich auch nicht sonderlich um die Gegeninstanzen. Es spricht m. E. zunächst gegen seine These, daß doch nur recht wenige Handwerksheilige bekannt geworden sind, und zwar nicht ob ihrer handwerklichen Betätigung, sondern aus anderen Gründen (z. B. Martyrium). N. weiß es selbst, daß die mittelalterliche Frömmigkeit andere Bahnen ging, und daß sie sich fast ausschließlich nur Mönche und Bischöfe zu Heiligen erkör (S. 44). Gegen die These des Autors spricht m. E. ferner das geringe Fortleben der Handwerksheiligen, wovon N. übrigens selbst spricht. In den mittelalterlichen Predigten spielen sie fast gar keine Rolle, in der für mittelalterliche Frömmigkeit doch maßgeblichen *legenda aurea* findet sich keine Spur von ihnen; die Zahl der Zunftpatrone ist auch nur eine geringe, und wenn Verf. das Fortleben der Handwerksheiligen in der Literatur bespricht, so reichen dafür vier Seiten aus. Eine dritte Gegeninstanz, die Verfasser überhaupt nicht berücksichtigt, bilden gelegentliche Äußerungen kirchlicher Schriftsteller über die Handarbeit. Es mag hier genügen, auf eine gelegentliche Äußerung des Chrysostomus hinzuweisen, die sich in der 20. Matthäus-Homilie findet und die deutlich zeigt, wie geringschätzig gefeierte Kirchenlehrer im Grunde doch über Handarbeit dachten: „Ο καὶ αὐτὴν ὑβρίζοντός ἐστι τὴν ἀρετήν, εἴτε μὴ δὲ αὐτήν, ἀλλὰ διὰ τὸν σχοινοστρόφον καὶ τὸν χαλκοτύπον, τὸν πολὺν τῶν ἀγοραίων δῆμον μέλλοις αὐτὴν μετιέναι. ίνα καὶ οἱ κακοί, . . . σε θαυμάσωσι . . .“ (§ 2).

Studiert man die Predigten des Origenes daraufhin durch, so wird man Handarbeit überhaupt nicht erwähnt finden, und in c. Cels. begegnet man einer Einschätzung, wie sie der Ansicht des Verfassers völlig widerspricht. Erst im späteren Mittelalter bahnt sich langsam ein Umschwung an, die Reformation greift diese Ansätze auf, durchdringt sie religiös und schafft damit ein neues Arbeitsethos.

In diesen größeren Rahmen stellt Verfasser sein Werk jedoch nicht, so nahe dies auch an sich gelegen hätte, und man kann es nicht als Ersatz betrachten, daß er gelegentlich in Fußnoten gegen Troeltsch polemisiert.

Halle a. S.

Walther Völker.

Johann Georg Herzog zu Sachsen: Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens. Leipzig-Berlin. B. G. Teubner 1930. X u. 59 S., 79 Taf., Gr. 8°.

Die 171 Bilder reihen sich denen der ersten „Streifzüge...“ (ebd. 1914) würdig an. Mit Recht ist die Holzschnitzkunst besonders hervorgehoben. Klar veranschaulicht ist auch die Lage von Klöstern, so vom verfallenen Hammam im Faijum (44) und von St. Antonius in der Ostwüste (99). Unterstützt wurde Verf. durch Mqrqos Simaika, Begründer des Koptischen Museums; aus diesem sind gut wiederzuerkennende Proben beigefügt.

Daß der Text auch auf Jüngerer hinweist, ist dankenswert, damit nicht über der bekannten Blütezeit der Koptenkirche vergessen werde, wie sie trotz ihres Schicksals das Erbe zu wahren suchte. Manches bleibt noch unbestimbar, so aus des Verf. eigener Sammlung die Symbolstele (159), der geschnitzte „Gebetszähler“ (163—4) und das schwerlich „christliche (?) Mumienbild“ (148). Die Datierungen wolle man nur als vorläufig betrachten. Bei der Freskeninschrift für Severus von Antiochien (S. 28) stimmen sie schon deswegen nicht, weil dessen Tod um 26 Jahre zu früh angesetzt wird, 1517 als Jahr der Besetzung des Antoniusklosters durch Beduinen (S. 33 und 37) ist nach Manasse Qummus, Tarid al-kanisa al-qibtija (Kairo 1924) 605 in 1484 zu ändern. Das Alter kirchlicher Gebäude ist ohne die umfangreiche Originalliteratur nicht zu bestimmen, z. B. (S. 14) Qasrijet ar-Rihan (so!) ist schon im 9. und 10. Jahrhundert oft genannt als Jungfrauenkirche in der Straße Ibn al-Husain; restauriert wurde sie im 17. Verwertet ist nur für das Antoniuskloster ein „Auszug auf deutsch von Pfarrer Graf“ (S. X), gemeint wohl die Anzeige in Orients Christianus III S. III—IV (1929) 296—300, wonach die Namen wieder herzustellen sind. Auch auf deutsch sind die Berichte über dies viel beschriebene Kloster durchaus nicht „sehr spärlich“ (S. 32), der von C. Sicard (vgl. S. X) ist übersetzt bei H. E. G. Paulus, Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient V (Jena 1799) 126—154; jüngstes brachte K. Beth eine illustrierte Darstellung seiner Autofahrt in Forschungen und Fortschritte V (1929) 55; unbekannter ist das schwer zugängliche, auch vom Verf. nicht besuchte Pauluskloster; aber zum Berge Qalamun (so!) kann man fahren und dort ins Wadi zum Samuelskloster (S. 26) steigen.

Eine Bitte sei ausgesprochen, da sich auf Ägyptenfahrten noch viel Schönes wird photographieren lassen: die Orte und Kirchen mit ihren Namen zu bezeichnen und diese erkennbar wiederzugeben; z. B. Haret ez-Zuweile (S. 10) ist nicht Kirche, sondern der Stadtteil, wo im 16. und 17. Jahrhundert das Patriarchat stand; gemeint ist die Jungfrauenkirche, die darüber gelegene Georgskirche ist alt; ihre jetzige Gestalt stammt nicht aus dem 17., sondern dem 18. Jahrhundert; Ibrahim Gauhari, Vorsteher des Finanzdiwan, gestorben 1794, ließ sie wiederherstellen. Es schließen sich nicht ein, sondern zwei Klöster an: St. Marien und St. Georg. „Kirche von Hareb-es-Rum“ (S. 11) — aber Haret ar-Rum, d. h. das Griechenviertel, Sitz des Patriarchates bis zur napoleonischen Expedition, hat zwei bekannte Kirchen. Das unbezeichnete Kloster, dessen Abtissin, wie zweimal versichert wird, gern „einen christlichen Prinzen“ (S. 7 und 11) sehen wollte, dürfte Emir Tadrus sein. Der bekannte abessinische Heilige Takla Haimanot ist zu „Thekla Himmaret“ (S. 15) geworden. Kloster al-Muharraq sollte heißen „el-Adrah-es-Koshan“ (S. 24); anscheinend wurde Verf. die Legende erzählt, wie die Jungfrau (‘Adhra’) hier auf dem Berge Qosqam mit dem Kinde während der Flucht nach Ägypten geweilt habe, siehe meine Notiz in Theologische Literaturzeitung LVI (1931) 290; zum heutigen Zustand vgl. den arabischen Koptenkalmanach auf das Jahr 1647 der Märtyrer, 121 f. und Zeitschrift al-Jaqza VI (1646 d. M.) 690—94. Das Auto des Abt-Bischofs holte den Verf. ab, nicht vom Bahnhof „Nazeri-Gabun“, sondern von Nazali Ganub, usw. Wohltuend berührt das taktvolle Urteil über die koptische Kirche, die sonst im Zusammenhang mit den Bemühungen der Westkirchen beider Konfessionen um Konvertitengewinnung nicht selten ungünstige Kritik findet. Die Zahl der mit Rom Unierten

(S. 2) betrug nach der Volkszählung von 1927: 24 015. Die Bemerkung über die Unbildung des Klerus ist nur teilweise berechtigt; daß Hanna, gemeint wohl Hanna Wadi', als „eine besondere Ausnahme“ (S. 4) herausgehoben wird, ist zufällig; aus der stattlichen Zahl gelehrter Kopten wurde gerade er dem Verf. bekannt, weil er am Museum mitarbeitet, für das er den Führer verfaßt hat; sein wissenschaftlicher Katalog ist jetzt gedruckt. Auf theologischen Gebieten ist der Eifer stark. Eine Kirchengeschichte al-Charida an-nafisa (Kairo 1923) schrieb z. B. Na'um-Isidor, hier zu erwähnen, da ihn Verf. mit dem ungenannten Titularbischof (S. 8) meint; er war aber nicht Abt vom Syrer-, sondern vom Baramuskloster, stammt allerdings aus der syrischen Jakobitenkirche; sein Versuch, für sie in Ägypten zu wirken, war nicht Grund, sondern Folge seiner Absetzung (s. al-Charida ... II 563—599); diese selbst ist einer jener Vorfälle aus der lebendigen, aber krisenhaften jüngsten Koptengeschichte, die sich in beiläufigen Notizen nicht würdigen lassen.

Hamburg.

R. Strothmann.

Während des Drucks der Anzeige erschien:
Der s.: Neueste Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens.
Ebd. 1931. VIII u. 35 S., 30 Taf., Gr. 8°.

Von den Photographien gilt das oben Gesagte, aber auch vom Text. Durch Einbeziehung der vorgenannten Klöster des Paulus und des Samuel runden sich die 3 Hefte zur umfassenden Darstellung. Es wäre der beste Dank an den verdienstvollen Amateur, wenn sich nun auch wissenschaftliche Forschung dieser alten und zugleich gegenwärtigen Kirche zuwenden wollte.

R. St.

Gustav Krüger, Die Kirchengeschichte. 2. Hälfte, 1. Abteilung.
4. Reformation und Gegenreformation. (Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben. 3. Teil.) 1929. IV u. 50 S. Gr. 8°. Buchhandlung des Waisenhauses, Halle (Saale).
Kart. RM. 2.50.

Die Fortsetzung dieses kritischen Referats über die neuere Literatur zur Kirchengeschichte kann ebenso gerühmt werden, wie das erste Heft, das ZKG 1929, S. 98 angezeigt ist. Unter Heranziehung von etwa einem halben Tausend von Büchern und Aufsätzen wird hier die ganze neuere Erforschung der Reformationszeit, besonders die neuere Lutherforschung, in ihren verschiedenen Richtungen und Ergebnissen vor dem Leser entrollt. Nicht nur, wer auf diesem Gebiet arbeitet, sondern auch schon jeder, der es mit wissenschaftlichem Interesse verfolgt und sich auf dem laufenden erhalten möchte, beraubt sich eines wesentlichen Hilfsmittels, wenn er diese kleine, nützliche Schrift beiseite läßt.

Jena.

Karl Heussi.

Klaus Harms, Die gottesdienstliche Beichte als Abendmahlsvorbereitung in der ev. Kirche in Geschichte und Gestaltung (Schriften der pommerschen Gesellschaft zur Förderung ev. theol. Wissenschaft) 1930. Verlag Ratsbuchhandl. L. Bamberg, Greifswald. X u. 158 S. RM. 6.—.

Nach dieser Greifswalder Lizentiatendissertation aus v. d. Goltz' Schule hat die Beichte in der evang. Kirche eigentlich nie eine selbständige Stellung gehabt, sondern ist als Vorbereitung zum Abendmahlsempfang zur Unselbständigkeit herabgedrückt, während sie ihrem Wesen nach eine in sich abgeschlossene Handlung sein müßte.

Der Verfasser führt uns durch die Geschichte der Beichte, beginnend mit der Ohrenbeichte, stellt die Anschauung Luthers, namentlich auch Karlstadts dar und die durch diesen indirekt veranlaßte für die Folgezeit so bedeutsame Einrichtung des „Glaubensverhörs“, die übrigens erst für 1524 angesetzt wird mit dem Ergebnis: Die Beichte (Privatbeichte) ist frei, das Verhör ist Pflicht. Aber dieses Verhör, das nur den Einfältigen gilt, hätte nun auch in verhängnisvoller Weise den Namen „Beichte“ erhalten. Für wirkliche „wohlberichtete“ Christen ist es möglich, ohne Beichte (Verhör) zum Abendmahl zu gehen. Die bekannte fortschreitende Verflachung der Abendmahlsvorbereitung bis zum Pietismus mit der durch den Rationalismus fast ganz erreichten Abschaffung der Privatbeichte (Verhör) und statt dessen eingeführten „Anmeldung“ und allgemeiner Beichte wird dann in gründlicher Ausführung und lebhafter Auseinandersetzung mit Kliefoth dargestellt, namentlich auch hinsichtlich der Entwicklung, zufolge welcher die Beichte als selbstständiger Teil neben dem Verhör erscheint und der Abendmahlsempfang — ein bedenklicher Rückschritt — von der vorhergegangenen Absolution abhängig gemacht wurde. Der Verf. läßt es aber nicht bei der gründlichen geschichtlichen Darstellung bewenden, sondern will, wie auch der Titel zeigt, in einem zweiten, „Gestaltung“ überschriebenen Teil den durch die Entwicklung in ihrer wahren Entfaltung arg gefährdeten beiden heiligen Handlungen, sowohl Beichte auch als Abendmahl wieder zur Selbständigkeit verhelfen.

Hannover.

Paul Graff.

J o s e f M o n t e b a u r, Studien zur Geschichte der Bibliothek der Abtei St. Eucharius-Matthias zu Trier (= Römische Quartalsschrift für christl. Altertumskunde und für Kirchengeschichte, 26. Supplementheft), Freiburg i. Br., Herder, 1931. VIII, 164 S., RM. 10.—.

Der Schwerpunkt dieser „Studien“ liegt in dem musterhaften Abdruck des ältesten Bibliothekskatalogs, der um 1530 entstanden und in einer Abschrift von 1550—75 erhalten ist. (Da er erst aus dem 16. Jahrh. stammt, war seine Veröffentlichung in dem großen Werke des Kartells der Akademien nicht zu erwarten.) Um 1530 umfaßte danach die Bibliothek 1677 Werke, von denen 639 Handschriften waren. (Die Drucke bleiben unberücksichtigt.) Als erhalten nachgewiesen werden konnten vorläufig nur 222 Hdschr.; es ist also nur ein Drittel auf uns gekommen. Der Katalog ist ein Realkatalog und enthält: Bibelhdschr. und Kommentare, Predigtwerke, Dogmatisches, Moralisches und Asketisches, Juristisches, Geschichtliches, Medizinisches und Naturwissenschaftliches, endlich: Poesia oratoria et rhetorica. Der Herausgeber hat ein alphabetisch angeordnetes Schriftsteller- und Schriftenverzeichnis beigegeben. Voraus geht eine Geschichte der Bibliothek von den Anfängen bis auf den Abt Johannes Rode (1421), den „Hauptneubegründer der Bibliothek“, und dann weiter bis zur Säkularisation (1803).

Zwickau i. Sa.

O. Clemen.

N i e d e r d e u t s c h e B i b l i o g r a p h i e. Gesamtverzeichnis der niederdeutschen Drucke bis zum Jahre 1800. Von Conrad Borchling und Bruno Clausen. 1. Lieferung 1473—1492. Karl Wacholtz Verlag Neumünster 1931. 95 S.

Diese Bibliographie bringt die Beschreibung von rund 4600 niederdeutschen Drucken bis zum Jahre 1800. Auch die außerhalb Deutsch-

lands erschienenen Drucke sind aufgenommen, soweit ihre Sprache niederdeutsch ist, sowie lateinische Wörterbücher und Grammatiken, wenn ihnen Übersetzungen oder Erklärungen in niederdeutscher Sprache beigegeben sind. Die Titel sind chronologisch angeordnet; innerhalb eines jeden Jahres folgen sie alphabetisch; bei den zahlreichen undatierten Ausgaben der älteren Zeit folgen auf die datierten Drucke des betr. Jahres; die undatierten mit der Bezeichnung z. B. „um 1478“ ebenfalls in alphabetischer Reihenfolge. Ein alphabetisches Register zu jeder Lieferung befindet sich auf dem Umschlag, um die Lieferung schon vor Abschluß des Werkes benutzbar zu machen. Ausführliche alphabetische sowie Sach- und Druckregister werden mit der letzten Lieferung herauskommen. Da die Beschreibungen sehr genau, die Literatur- und Fundortangaben sehr vollständig sind, bleibt nichts zu wünschen übrig.

Zwickau i. Sa.

O. Clemen.

Franz Xaver Seppelt, Geschichte des Bistums Breslau. (Real-Handbuch des Bistums Breslau, I. Teil.) Kommissionsverlag Müller & Seiffert, Breslau 1929. 134 S. RM. 4.—.

Das Buch behandelt in 6 Kapiteln die Geschichte des Breslauer Bistums von seinen noch unsicheren Anfängen in der slavischen Zeit bis auf die Gegenwart. Besondere Wendepunkte stellen dar die im 13. Jahrhundert beginnende germanische Kolonisierung, die gleichzeitig erfolgreich unternommenen Bemühungen um Erweiterung des Bistumsbesitzes und Freiheit von der herzoglichen Gewalt, die zur Glanzzeit im 14. Jahrhundert führten, das den Katholizismus fast ganz lahm legende Vordringen der Reformation auf Grund des Niedergangs des Bistums im Spätmittelalter im Zusammenhang mit den hussitischen Kämpfen und den politischen Wirren in Böhmen, die zum großen Teil gewaltsam vorschreitende Gegenreformation, der die innere Rekatholisierung erst langsam folgte, die Schicksale beim Übergang an die preußische Herrschaft, die Säkularisation, die Kulturkampfperiode und schließlich die segensreiche Wirksamkeit des Fürstbischofs Georg Kopp. Der die schlesische Kirchengeschichte in erfreulicher Weise bereichernden, mit anerkennenswerter historischer Objektivität geschriebenen Darstellung fehlen leider alle Quellen- und Literaturangaben, die vielen Lesern gewiß sehr wertvoll gewesen wären. Im Bischofsverzeichnis ist versehentlich Nr. 49 Heinrich II. Förster zweimal angegeben, während Nr. 48 Melchior von Diepenbrock (1845—53) fehlt.

Breslau.

Helmut Lother.

Edward Vischer, Die Wandlungen des Verhältnisses der Schule zu Kirche und Staat in Basel von der Mitte des 18. bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Verlag Leemann in Zürich, 1930, 219 S., RM. 5.60.

Ein junger Historiker legt hier eine die Dinge in der Tiefe anpackende, überaus wertvolle geisteshistorische Studie vor, indem er den Übergang des Basler Schulwesens aus einem Organ des alt-reformierten Staatskirchentums in ein Organ des christlich-freisinnigen Kulturstaates des ausgehenden 19. Jahrhunderts darstellt. Sehr klar werden die einzelnen Etappen herausgearbeitet: 1. die Basler Schule im altreformierten staatlich-kirchlichen Gesamtorganismus, 2. die Basler Schule unter dem Einfluß der Aufklärung (1760

bis 1817), 3. die Basler Schule unter dem liberal-konservativen System (1817—1870); 4. die Basler Schule unter dem radikalen Staat (1870 bis 1885). Wir möchten auf die eindringende Studie mit Nachdruck aufmerksam machen und zugleich der Hoffnung Ausdruck geben, daß es dem Verf. recht bald möglich sei, auch die jüngste Entwicklung der Basler Schulgeschichte darzustellen.

Basel.

Ernst Staehelin.

Gedenkbuch anlässlich der 400jährigen Jahreswende der Confessio Augustana. Von den Professoren der evang. Hochschule für Rechts- und Staatswissenschaften in Miskolc (vorher Eperjes), Ungarn. Kommissionsverlag B. Liebisch, Leipzig, S. XVI, 676 S., 1930.

Nach dem Zusammenbruch wurde der Sitz der Hochschule von Eperjes, das an die Tschedhoslovakei gefallen ist, nach Mischkolc verlegt. Der vorliegende stattliche Band, der der Pflege „der gemeinsamen ungarischen und deutschen Kulturbestrebungen“ dienen möchte, soll zugleich die Lebenskraft der Hochschule ungeachtet ihrer ungünstigen äußeren Lebensbedingungen infolge Verlustes ihres gesamten Vermögens beweisen. Das Augustana-Jubiläum bot hiefür eine willkommene Gelegenheit, da „die Confessio Augustana die Stärke dieser Schule während unserer Heimsuchungen“ bildete. Die sieben Abhandlungen sind als Beiträge zur Kenntnis des infolge der sprachlichen Schwierigkeiten vielfach schwer erfaßbaren ungarischen Protestantismus besonders willkommen zu heißen. Der Dekan der Hochschule Viktor Brückner, von dem auch das Vorwort stammt, bringt „die oberungarischen Glaubensbekenntnisse und die Confessio Augustana“ zueinander in Beziehung. Die Achtung der Anabaptisten und Sakramentierer auf dem ungarischen Reichstag im Jahre 1548 veranlaßte die Abfassung der Pentapolitana, des Glaubensbekenntnisses der fünf oberungarischen königlichen Freistädte, wodurch die sieben niederungarischen Bergstädte im Jahre 1557 zur Confessio Heptapolitana angeregt wurden; die Fraternität der 24 Zipser Städte folgte 1569 mit der Confessio Scopusiana. Auf das allerengste im Aufbau und Inhalt miteinander verbunden, betonen die drei Bekenntnisse in ihren zwanzig Artikeln unter Vermeidung aller Spalten gegen die alte Kirche die Rechtfertigung aus dem Glauben. Den „katholischen“ Charakter suchen sie noch mehr zur Geltung zu bringen, als es bei der Augustana der Fall ist, weshalb sie auch hohe katholische Geistliche billigten. Indem B. ihren Wortlaut unter Zugrundelegung einer einwandfreien Textüberlieferung mitteilt, ermöglicht er zugleich den unmittelbaren Vergleich mit der Augustana, der allerdings noch im einzelnen von theologischer Seite vertieft werden müßte. — In die Gegenwart führt der zweite Beitrag von Brückner über „Den Abfall des ev. Kirchengemeinden A. B. Oberungarns und die Verfassung der ev. Kirche A. B. in der Slowakei“. An den mit der Entstehung des tschedhoslovakischen Staates zusammenhängenden kirchlichen Verschiebungen war die Hochschule, der wir das vorliegende Gedenkbuch verdanken, insofern unmittelbar mitbeteiligt, als sie aus diesem Anlaß ihren Besitz dem neu entstandenen ostslowakischen Kirchendistrikt überlassen mußte, worauf sie, wie wir oben erwähnt haben, sich in Miskolc niederließ. Es ist also ein Stück eigener Geschichte, über die B. berichtet. Unter diesen Umständen versteht man die Bitterkeit und Wehmut, womit ihn die

Erinnerung an den Zusammenbruch der alten Einrichtungen erfüllt, aber ebenso die Genugtuung, mit der er den Einspruch und die Bedenken einzelner Personen und Körperschaften gegen die kirdhlichen Neuerungen vermerkt. Andererseits muß man es ihm zugestehen, daß er in seiner eingehenden kritischen Würdigung der durch die Regierung am 10. Mai 1922 genehmigten Verfassung der slowakischen Kirche A. B. deren „starke Seiten“ durchaus anerkennt, wobei er allerdings deren „ganzes Rückgrat und Knochengerüst“ in der alten ungarländischen Kirchenverfassung wiederfindet. — Erwin H a c k e r beleuchtet auf Grund eingehender statistischer Tabellen „den Einfluß der Konfession auf die Kriminalität in Ungarn“ in der Zeit von 1884 bis 1928. Von den Religionsgemeinschaften, die er einzeln behandelt, weisen die Lutheraner die geringste Kriminalität, was als Folgeerscheinung ihrer günstigeren wirtschaftlichen Verhältnisse sowie ihrer höheren Bildung anzusehen ist, auf. — Karl S ch n e l l e r versuchte ebenfalls unter Verwertung statistischen Materials „die demologischen Eigentümlichkeiten der protestantischen Bevölkerung Ungarns“ zu erfassen. Weitgehende Schlüsse allgemeiner Art möchte er nicht ziehen, zumal bei den von ihm behandelten Erscheinungen des öffentlichen Lebens noch andere als religiöse Begleitumstände entscheidend mitwirken. Für die Kirchenkunde ist aber die Feststellung immerhin wichtig, in welcher Weise bei der protestantischen Bevölkerung Ungarns (2 167 156, 21,40% der Gesamtheit) Berufstätigkeit, Altersgliederung, Familienstand, Bildungsgrad, Eheschließungen, Geburten, Fruchtbarkeit der Ehen, Sterblichkeit sich ziffernmäßig gestalten. — Edmund S z e l é n y i stellt die „evangelischen Pädagogen und Philosophen in Ungarn“ von den Anfängen bis auf die Gegenwart zusammen, wobei er jeden einzelnen zeitgeschichtlich zu verstehen sucht. Der Zweck des Gedenkbuches, soweit er die gemeinsamen deutschen und ungarischen Kulturbestrebungen betrifft, findet hier insofern in erhöhtem Maße Beachtung, als der Verf. die Rückwirkungen der deutschen Geistesströmungen, wie Pietismus, Aufklärung, Idealismus im Luthertum Ungarns, dessen Träger zum guten Teil selbst Deutsche sind, klar erfaßt. Die Linie der Pädagogen von Leonhard Stöckel bis A. Payr und die der Philosophen von Gust. Szontagh bis A. Mikola weist Namen von gutem Klang auf. — Z o l t á n S z t e h l o legt „Die Geschichte der ungarischen Rechtsnormen, die sich auf die Religion der Kinder beziehen“, dar. Darin spiegelt sich zugleich der Kampf der Evangelischen um die Gleichberechtigung in der lebenswichtigen Frage der freien Entscheidung der Eltern über die Erziehung der Kinder in gemischten Ehen ungeachtet der anders gerichteten Bestimmungen des tridentinischen und kanonischen Ehrechtes. Gegenwärtig dreht sich der Streit um die Abschaffung der 1894 staatsrechtlich vorgesehenen Reverse, durch die den Evangelischen schwere Schäden erwachsen. — B é l a von Z s e d é n y i schildert das Verhältnis von „Hierarchie und Kyriarchie in der Verfassungsentwicklung der ungarländischen evangelischen Kirche A. B.“ und stellt fest, daß in der mit der Kirchenverfassung aus dem Jahre 1894 nach langwierigen Kämpfen erreichten Parität zwischen den geistlichen und weltlichen Vertretern in der Kirchenleitung zugleich die Zughörigkeit des ungarländischen Protestantismus zum westlichen Kulturkreis zum Ausdruck komme. Es wird hier unter Verwertung umfassenden Stoffes ein wichtiges Stück aus der Geschichte des inneren Lebens der ungarländischen evangelischen Kirche dargeboten. — Mit seinen trefflichen, von Fachmännern dar-

gebotenen Beiträgen hat sich das ungarländische Luthertum in dem Gedenkbuch zugleich selbst ein würdiges Ehrendenkmal zur Gedenkfeier der Augustana gesetzt.

Wien.

Karl Völker.

K. Bihlmeyer läßt von dem I. Teil der von ihm neubearbeiteten Funkschen Kirchengeschichte (Das christliche Altertum, 9. verb. Aufl., Paderborn, Ferd. Schöningh, 1931, XX, 306 S., RM. 7.20, geb. RM. 9.—), einen photomechanischen Neudruck ausgehen. Statt einer Überarbeitung, die er wegen der Arbeit an der Fertigstellung des 3. Bandes auf die nächste Auflage verschieben muß, bringt er einen sorgfältigen Literaturnachtrag.

Der Bericht über die 17. Versammlung deutscher Historiker in Halle a. S. (Duncker u. Humblot, München, 1930, 74 S., RM. 3.—) enthält außer den kurzen Referaten über die Vorträge vor allem die wichtigen von der Konferenz der landesgeschichtlichen Publikationsinstitute beschlossenen „Grundsätze für die äußere Textgestaltung bei der Herausgabe von Quellen zur neueren Geschichte“, die auch als Sonderdruck zu haben sind (1931, 12 S., RM. —.60).

Der Versuch von Gustav Wirtemberg, „Kirchengeschichte in synchronistischen Geschichtstabellen“ darzustellen (Quelle u. Meyer, Leipzig 1929, RM. 0.90), ist nicht so ohne Beispiele, wie der Verf. meint. Weingarten-Arnold hatten ebenfalls eine zeitgeschichtliche Rubrik. Die wichtigste Verbesserung historischer Tabellen sehe ich in dem von Lietzmann angeregten, in Beyer-Rückerts Grundriß der evang. Religionskunde (Teubner, Leipzig 1927) angewendeten Zenturien-system, das den Stoff von je 100 Jahren in ein Rahmenschema zusammenfaßt und damit durch die Raumerinnerung eine Hilfe gibt.

Über die kirchengeschichtliche Arbeit in den Niederlanden im letzten Vierteljahrhundert gibt A. Eekhof einen dankenswerten, sehr reichhaltigen Überblick (Vox Theologica, Interacademical Theologisch Tijdschrift II, 2; Nov. 1930, S. 11—20).

Bornkamm.

Altertum.

Erwin Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Ausgewählt und eingeleitet von Hans Eckstein. Leipzig, A. Kröner Verlag, XXX u. 318 S., RM. 4.—.

Eckstein legt eine Auswahl von Rohdes „Psyche“ vor, die für einen breiteren Leserkreis berechnet ist und in der daher alles rein Philologische von vornherein ausgeschieden ist. Der Umfang des Buches ist um gut zwei Drittel verringert. Dabei hält sich nun Eckstein nicht an Rohdes eigene Fingerzeige, der den eigentlichen Text für alle Interessenten des klassischen Altertums geschrieben hat, während die zahlreichen Anmerkungen vorwiegend für den Fachmann bestimmt sind, sondern er schafft in deutlichem Widerspruch zu Rohdes Absichten und nach höchst anfechtbaren Prinzipien seinen Text. Rohde sagt ausdrücklich im Vorwort: „Dichter und Philosophen bieten in dem, was von ihren Schriften auf unsere Zeit gekommen ist, die einzigen Urkunden griechischen religiösen Gedankenlebens dar“, und er betont, daß sie „auf lange Strecken die Führer sein“ müssen. Gleichwohl streicht Eckstein in seiner Ausgabe alle Ausführungen Rohdes über die Philosophen und Dichter, die einen wesentlichen Bestandteil der „Psyche“ bilden (1. Aufl.: S. 429—666).

So erhält der unvorbereitete Leser dieser Auswahl von der „Psyche“ einen falschen Eindruck, da hier etwa vier Fünftel der griechischen Vorzeit gewidmet sind, und nur ein Fünftel der Entwicklung von den Orphikern bis Pindar führt, um das Ganze unvermittelt mit Plotin abzuschließen, während Rohde selbst fast die Hälfte dem geschichtlichen Griechentum gewidmet hat. Vergleicht man ferner die abgedruckten Stellen mit dem Original, so muß man auch hier starke Bedenken äußern. Eckstein streicht seine Vorlage zusammen, ohne die Kürzungen als solche kenntlich zu machen, er schafft einen glatten Text, der von Rohde nur nicht so geschrieben ist.

Für mein Empfinden ist es eine Geschmacklosigkeit, ein künstlerisches Werk im Widerspruch zu den Angaben des Schöpfers nach eigenem Gutdanken zusammenzustreichen. Fördert man durch eine derartige Auswahl nicht gerade das, was Rohde immer bekämpft hat: Das Zunehmen „der verheerend um sich fressenden ‚allgemeinen Bildung‘ in deutschen Landen“, und stößt man nicht gerade die ab, die sich Rohde als Leser gewünscht hat: „alle ernstlich gesinnten Freunde des Altertums“?

Halle a. S.

Walther Völker.

Ernst Rolffs, Tertullian, der Vater des abendländischen Christentums. Ein Kämpfer für und gegen die römische Kirche. (Quellen. Lebensbücherei christlicher Zeugnisse aller Jahrhunderte, hrsg. von Eberhard Arnold, Bd. 11.) Berlin, Hochweg-Verlag, 1930, 179 S.

Nach einer Einleitung über Tertullians Leben und Schriften, Frömmigkeit und Theologie (S. 1—24) sammelt R. Stellen aus seinen Werken unter den Gesichtspunkten: Christliche Lebensideale, Gott und Seele, das Böse und die Buße, Christus, Für die Kirche gegen die Welt, Gegen die Welt in der Kirche, Gegen die Neuerer in der Kirche, Von den letzten Dingen. Hier ließen sich sowohl gegen die Einteilung wie gegen die Reihenfolge der Kapitel Einwände erheben, und es kommt namentlich auch der Bruch im Leben Tertullians hierbei nicht zur Geltung. Auch der eschatologische Grundzug der Weltanschauung Tertullians, den neuestens Buonaiuti treffend herausgestellt hat, der dann durch die ganze afrikanische Theologie geht, erhält bei R. nicht seine volle Bedeutung.

Bei der Übersetzung leistete, wie R. im Nachwort (S. 170) erklärt, die Übersetzung Kellners gute Dienste. Er war aber dabei selbst mit gutem Erfolg bemüht, auch den Tonfall der tertullianischen Sprache wiederzugeben. Den Sinn seiner Ausführungen hat er im allgemeinen richtig getroffen, wiewohl im einzelnen manches zu verbessern wäre. So läßt S. 75 die Übersetzung des Satzes in de anima 58: (*concupiscentia*) *fines suos ad instar ficulnea e contagionis prurigine accingit* mit: „bedeckt ihre körperliche Sphäre nach Analogie der Feigenblätter“ seine aus de pud. 6 (I, 802 Oehler) erhellende Schärfe vermissen (ich werde darüber in den Th. St. u. Kr. handeln). S. 72 gibt R. de an. 19 *genitalibus feminae foveis commendata* einfach mit „dem Uterus des Weibes anvertraut“ wieder, was keine Übersetzung, sondern ein Ausweichen ist. Und die *voluntaria iniuria* des Efeus ebenda-selbst ist nicht „frevler Mutwille“, sondern freiwilliges Mißhandeln werden (vgl. Rhein. Mus. f. Philol. 1929, S. 430). De pat. 4: *quam ergo dominus omnium bonorum et demonstrator et acceptor deus in semet ipso circumtulit, quis de*

b o n o e i u s l a t e r e t r a c t e t? Bei R. S. 28: „Wer wollte somit noch weitläufig über den Wert der Gesinnung handeln, die der Herr, der Wegweiser und Beschauer aller Guten, in seinem göttlichen Wesen verkörpert hat?“ Damit geht aber das Wortspiel *b o n o r u m* — *b o n o* verloren, und *b o n o r u m* ist Gen. neutr., nicht masc.; statt „Gesinnung“ muß es ferner „Geduld“ heißen. S. 43 ist „man flieht dem Richter entgegen“ offenbar Druckfehler für „man sieht... entgegen“ (ad mart. 2: *i u d e x e x p e c t a t u r*). Falsch ist die Übersetzung der freilich allgemein mißverstandenen Stelle de bapt. 17: „In andern Fällen haben auch die Laien das Recht dazu (zu taufen). Denn was man umsonst empfängt, kann man auch umsonst geben. Es müßte denn sein, daß sich Lernende schon Bischöfe oder Presbyter oder Diakonen nennen lassen wollten.“ Denn *e x a e q u o* heißt nicht „umsonst“, sondern gleichmäßig ($\epsilon\epsilon\tau\sigma\omega$), und die *d i s c e n t e s* sind nach dem ganzen Sprachgebrauch Tertullians die Jünger des Herrn, was jetzt auch durch cod. 523 der Bibliothek von Troyes bestätigt wird, wo statt *v o c a n t u r* richtig *v o c a b a n t u r* steht (vgl. soeben Borleffs in der Philol. Wochenschr. 1931, Nr. 8, Sp. 254 f. und meinen Aufsatz in den ThSt. u. Kr. 1931, S. 98 ff.). Beim „allgemeinen Priestertum“ S. 28 wäre es zweckmäßig gewesen, von de exhortat. cast. 7 auch den Abschnitt *N o n n e e t l a i c i s a c e r d o t e s s u m u s ? e t c* zu bringen. Ebenso ist es S. 41 schade, daß der Fortgang von de pallio 5 nicht noch aufgenommen wurde, wo dem wahrlich nicht soldatenfreundlichen Hauptmannssohne der von der Geschichte aller Zeiten bestätigte Satz entschlüpft: *P l u s t o g a e l a e s e r e r e m p u b l i c a m q u a m l o r i c a e*, zu deutsch: Mehr haben Bürgerröcke (Gehröcke, Fräcke) dem Staate geschadet als Waffenröcke. Die Schriftanführungen und Schriftanspielungen hätten als solche angegeben werden sollen, z. B. Gal. 3, 15 zu De pat. 8 (S. 48). So fehlt da und dort noch die letzte Handanlegung und Feilung. Aber man wird einem Geistlichen, der sich seit über einem Menschenalter nicht mehr mit dem Schriftsteller seines Lebensfrühlings befaßt und ihm nun wieder nach seinen Berufsarbeiten die Abende und Nächte gewidmet hat (Nachwort S. 170), einige Schwächen und Mängel gerne nachsehen, da die Stellenauswahl, die er getroffen und wie er sie wiedergegeben hat, in der Tat einen guten Einblick in die Gedankenwelt des „Vaters des abendländischen Christentums“ gewährt. Ein „Apologet und Apostel der römischen Kirche“ (S. 170) ist Tertullian aber nie gewesen, weil damals katholisch noch nicht gleich römisch und römisch noch nicht gleich katholisch war. Wenn ferner R. in der Einführung S. 23 die in der Sprache Tertullians mit Recht vermißte Seele ihr erst von Augustin eingehaucht werden läßt, so ist dabei Cyprian übersehen, der wohl eigentlich die Brücke von Tertullian zu Augustin bildet.

München.

Hugo Koch.

P a p y r i J a n d a n a e, fasciculus V, Literarische Stücke und Verwandtes, bearb. von Josef Sprey, mit 2 Lichtdrucktafeln, Berlin, Leipzig B. G. Teubner, 1931.

Das klass.-phil. Seminar Gießen unter Leitung von Prof. Karl Kalbfleisch besitzt eine wertvolle Papyrussammlung, die nach Karl Reinhold Janda, dem Großvater der Hauptstifter Hermann und Paul Cnyrim, benannt wird. Nach Unterbrechung durch den Krieg beginnt mit dem vorliegenden Heft, das J. Sprey scharfsinnig und

gewissenhaft bearbeitet hat, eine neue Reihe. Zwei Tafeln unterrichten über die Beschaffenheit der behandelten Papyrusstücke und lassen erkennen, wie schwierig und mühevoll die Entzifferung gewesen ist. Von den 22 Stücken (Nr. 69—90) sollen nur die theologischen Inhalts hier besprochen werden (Nr. 69—72). Von Nr. 71 und 72 ist leider wenig Sicheres erhalten. Von Nr. 70 läßt sich wenigstens soviel sagen, daß hier eine Betrachtung über Exod. 17, 3 ff. und Num. 20, 5 ff. vorliegt; wohin diese aber gehört und von wem sie herrührt, ist völlig dunkel. Am wertvollsten ist das erste Stück (Nr. 69), „wohl das letzte Blatt eines Papyruskodex“ (S. 165), das auf 16 unvollständigen Zeilen mit teils sicherem, teils wahrscheinlichen Ergänzungen des Bearbeiters eine christologische Betrachtung enthält. Diese beginnt Z. 1—3 mit einer allegorischen Deutung von πυρός (= feuerrot), das an der betreffenden Bibelstelle für θεός gesetzt sein soll, da θεός = φῶς, und πυρός sowohl dem Begriff φῶς als auch dem Begriff αἷμα τοῦ σταυροῦ eigentümlich sei. Eine ganz groteske Anschauung, die uns zeigt, wohin die Sucht zu allegorisieren gelegentlich geführt hat. Daran reihen sich Z. 3—10 f. Prädikate des Χριστός: πρὸ πάντων, πρωτέων, πρωτότοκος, und des θεός δοξαστός: κύριος τῶν δυνάμεων, παντοκράτωρ auf Grund der nt. Stellen Kol. 1, 20. 17. 18, Eph. 4, 10; Röm. 8, 8 f., I. Thess. 2, 4, Röm. 9, 29, I. Tim. 6, 15, Apok. 1, 8 usw., II. Kor. 6, 18, Joh. 12, 32. Ich halte daher die Behauptung (S. 165 Z. 3 f. v. u.): „Fast jede Zeile unseres Stückes kann in Verbindung mit einem Vers von Ps. 67 (68) gebracht werden“ in dem Sinne, daß für Z. 3—10 f. dieser Psalm zugrunde gelegen habe, nicht für richtig. Schließlich wird noch (Z. 11 f. nach Joh. 17, 10) die enge Verbindung der Gläubigen mit Christus betont, der über alle Himmel hinaufgestiegen ist (Z. 13—15 nach Ps. 67 [68], 34, Eph. 4, 10, Joh. 14, 12, 28, 16, 28). Alles dies aber ist an das eine Lemma πυρός angeknüpft. Denn wenn Z. 13 f. der 34. Vers des Psalms 67 (68) zitiert und dann Z. 14 f. mit ἀντὶ τοῦ (= das heißt) ἐφένετο usw. verdeutlicht wird, so ist dieses Zitat durch διό (richtige Ergänzung) eng mit dem Vorhergehenden verbunden und bildet kein neues Lemma.

Aus welcher Bibelstelle ist nun das Adjektiv πυρός (an den Genitiv πυρός ist natürlich nicht zu denken) entnommen? Diese Frage ist schwer zu beantworten. Im NT. finden wir πυρός nur Apok. 6, 4 (neben ἵππος) und 12, 3 (neben δράκων); diese beiden Stellen kommen also nicht in Betracht. In der Septuaginta steht das Wort nach der Konkordanz von Hatch-Redpath (so ist S. 175 Z. 24 v. o. zu schreiben) nur an folgenden Stellen: Gen. 25, 30 (ἔψεμα), Nu. 19, 2 (δάμαλις), IV. Kön. 3, 22 (ὕδατα πυρρὰ ὥσει αἷμα, womit die Beziehung von πυρρός auf αἷμα τοῦ σταυροῦ oben zu vergleichen ist), Ca. 5, 10 ἀδελφιδός, Za. 1, 8, 6, 2 (ἵππος, ἵπποι, vgl. Apok. 6, 4). Aus diesen Stellen kann das Lemma πυρός ebensowenig stammen. Sprey hat S. 166 Z. 10 v. o. an Origenes als möglichen Autor des Papyrus-Fragments gedacht, aber keine Stelle aus seinen Schriften angeführt. In den Sel. in Psal. (Lom. XII 402 a. E., vgl. p. 407 f., wo Ps. 67 [68], 34 behandelt und Eph. 4, 10 zitiert wird) bespricht Origenes die Stelle Ps. 67 (68), 2: ὡς τήκεται κηρός ἀπὸ προσώπου πυρός und bemerkt schließlich: τὸ δὲ πῦρ τοῦτο δὲ θεός ἔστιν, wobei ihm wohl die Gleichung δὲ θεός ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον (Hebr. 12, 29 mit den entsprechenden Stellen) vorschwebt. Das hat aber nichts mit πυρός zu tun. Bei Origenes finden wir, soweit man nach seinen erhaltenen Schriften urteilen kann, keine allegorische Deutung von πυρός. Dagegen ist

aus der Katene zu I. Sam. 16, 12 folgender Vergleich erhalten (Orig. Werke III 297 Nr. VI): 'Ο μὲν Ἡσαῦ πυρράκης ἦν — δέ δὲ Δαβὶδ πυρράκης ἦν μετὰ κόλλους δρθαλμῶν usw. Ein späterer Ausleger von Gen. 25, 25 oder von I. Sam. 16, 12 hat nun, wie ich vermute, im Anschluß hieran πυρράκης = πυρρός als Hindeutung auf φῶς = θεός und auf αἷμα τοῦ σταυροῦ = Χριστός interpretiert. Nach dieser Vermutung würde also der Anfang des Fragments etwa so gelautet haben: Τὸ πυρράκης ἢ τὸ πυρρός usw. Aus welcher der beiden oben genannten Bibelstellen das Lemma genommen ist und ob es aus einem Kommentar oder aus einer anderen Schrift stammt, läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls aber kann einem Mann, der πυρρός allegorisch mit θεός gleichsetzt, auch zugetraut werden, daß er den Satz: ξῆλθεν δέ δὲ νίδις δὲ πρωτότοκος πυρράκης (Gen. 25, 25 a) aus dem Zusammenhang losgelöst und auf den νίδις πρωτότοκος τοῦ θεοῦ allegorisch bezogen hat. Das seltene Wort πυρράκης wurde hierbei durch das gebräuchlichere πυρρός ersetzt oder erklärt.

Was die äußere Behandlung und den Druck dieser Papyrus-Fragmente betrifft, so kann man die Sorgfalt des Herausgebers loben. Der Druck enthält nur wenige Fehler. S. 168 Z. 2 v. o. l. 1. Thess. 2, 4; S. 170 Z. 27 v. o. l. Origenes VI S. 253 f.; S. 175 Mitte l. Ilias I 94—122; S. 178 Z. 18 v. o. l. X 103; S. 208 Z. 15 v. o. wird auf „Nachträge“ zu Nr. 88 verwiesen, die nicht vorhanden sind. Beim Abdruck der Fragmente hat Sprey durch Beifügung von nicht überlieferten Lesezeichen (S. 165 usw.) danach gestrebt, den Text recht lesbar zu machen. Meiner Meinung nach wäre ein genauer Abdruck des Überlieferten bei allen Stücken besser gewesen; die „Erläuterungen“ könnten dann den Text mit Lesezeichen und Ergänzungen bieten.

Weimar.

Paul Koetschau.

Karl Hansmann, Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannes-evangelium. Untersuchungen und Text (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch., hrsg. v. A. Ehrhard und J. P. Kirsch. XVI. Bd., 4. 5. Heft). Paderborn, Ferd. Schöningh, 1930. 322 S.

Werner Jaeger, Der neuentdeckte Kommentar zum Johannes-evangelium und Dionysios Areopagites (Sitzungsberichte der preuß. Akad. der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 1930. XXVI). Berlin 1030. In Kommission bei W. de Gruyter & Co. 28 S. RM. 2.—.

In einer 1917 in die Bibliothek des Britischen Museums gekommenen Handschrift aus dem 10. Jahrhundert (Add. Ms. 39605) ist unter dem Namen Gregors von Nyssa ein Kommentar zu ausgewählten Stellen des Johannesevangeliums erhalten, über den H. J. Bell im Journ. of Theol. Stud. 1925, S. 364 ff., erstmals berichtete. Daß Gregor von Nyssa nicht der Verfasser sein könne, stand ebenso für Bell, wie für den Herausgeber Gregors, W. Jaeger, mit dem er sich ins Benehmen setzte, in Bälde fest. Werden doch Ketzerien erwähnt, die erst nach dem 4. Jahrhundert auftraten, sogar die Εἰκονομάχοι, die dem 8. und 9. Jahrhundert angehören. Auf Grund eines Rand-scholions brachte Bell selbst den Bischof Georgios von Mytilene in Vorschlag, der im zweiten Bilderstreit nach Cherson verbannt wurde. Von W. Jaeger ermuntert, hat nun Hansmann nach Lichtbildern der Handschrift eine Ausgabe des ganzen Werkes veranstaltet, und zugleich die Frage nach Zeit und Zweck der Schrift und ihrem Verfasser in einem ausgezeichneten und durchaus überzeugenden Beweisgang (S. 14—84) gelöst. Der Gang der Untersuchung wird

jedem, der für derartige Dinge Sinn hat, Freude machen, und er ist zum Teil sogar spannend, fast wie eine Detektivgeschichte. Auch das hat er mit einer solchen gemein, daß der Leser zuerst unwillkürlich auf eine falsche oder nur halbrichtige Spur gerät und nachher seinen Irrtum einsieht. Der Nachweis, daß der Verfasser sich ganz in der Gedanken- und Begriffswelt der Bilderstreitigkeiten bewegt, läßt nämlich anfangs vermuten, daß er selber in einer ihrer beiden Zeitabschnitte zugunsten der Bilder geschrieben haben werde. Im weiteren Verlauf aber wird einem klar, daß er während der großen Atempause zwischen den beiden Abschnitten des Bilderstreites, in dem durch Kaiser Konstantin VI. veranlaßten sog. Mösianischen Streit, näherhin nach der Synode von 809 und vor 811, sein Werk geschrieben und dem die „Mösianer“ bekämpfenden Kreise des berühmten Theodor vom Kloster Studion angehört oder ihm nahegestanden haben muß. Zwar ist es nicht so, wie es nach S. 62 f. den Anschein gewinnen könnte, daß auch im Schrifttum des Mösianerstreites ausdrücklich von einer ἀλήθεια κατὰ πρᾶξιν (oder πράκτικῃ ἀλήθειᾳ, πράκτικαι ἐντολαι, νόμῳ ἀλήθειᾳ u. dgl.) die Rede wäre, wie dies in unserem Kommentar der Fall ist. Anderseits fehlt, wie H. S. 73 selbst feststellt, im Kommentar der dort gerne verwandte οἰκονομία-Begriff. Aber in der beiderseitigen Sache, der Betonung, daß zur ἀλήθειᾳ (bzw. πίστις) auch die Befolgung der Gebote und der kirchlichen κανόνες gehöre (bzw. dazukommen müsse), und daß man auch nicht um des Friedens und der Liebe willen davon absehen dürfe, ist der Einklang da. Auch sonst sind die von H. hervorgehobenen Übereinstimmungspunkte so klar und zutreffend, daß seine Zeit- und Umweltbestimmung vollauf anerkannt werden muß. Was die Literatur zum Bilderstreit betrifft, so kennt er (S. 40 ff.) nur das Buch von K. Schwarzlose (1890), noch nicht die Studien zur Gesch. d. byzant. Bilderstreits von Georg Ostrogorsky (1929), dazu F. Dölger, Gött. Gel. Anz. 1929, S. 353—370. Wenn er S. 44 A. 1 vom Wiederaufleben älterer Spekulationen, wie sie z. B. bei Basilius anzutreffen seien, spricht und im Anschluß daran den Wunsch nach einer „neuen und zwar genetischen Darstellung“ der gesamten Bilderfrage äußert, so liegt eine solche für die älteste Zeit in meiner Untersuchung über die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen (1917) und in W. Elligers dieselbe Frage behandelnden Schrift (1930) vor. Auffallend ist, daß in unserem bildfreundlichen Kommentar (V, 45 S. 187 f.) dem künstlichen Bilde überhaupt die ἀλήθεια abgesprochen wird (S. 45): damit wird ein von den ältesten christlichen Bildergegnern der antik-heidnischen Anschauung gegenüber ausgesprochener Gedanke von den Bildersfreunden zustimmend aufgenommen (siehe meine Bilderfrage S. 22).

S. 91—313 folgt der Text des Kommentars. Dieser dient zugleich einer Widerlegung der Ketzereien und verrät bei allem „Gefühl, Epigone zu sein“ (S. 85), große Belesenheit und Gelehrsamkeit, die sich gerne in breiten Ausführungen und Wiederholungen ergeht. Er ist in zehn λόγοι gegliedert, von denen aber der achte mit dem Schluß des siebten verloren gegangen ist, wie auch sonst durch Verlust einzelner Blätter und einmal eines Quaternio Lücken entstanden sind. Übrigens befassen sich die beiden letzten Homilien nicht mehr mit dem Johannesevangelium, sondern mit Stellen aus Matthäus, nämlich der „johanneischen“ Stelle Mt. 11, 27 und der „jungfräulichen“ Mt. 19, 12, und auch in der verlorenen achten Homilie muß

eine Matthäusstelle behandelt gewesen sein. Der Text ist mit tadelloser Sorgfalt gedruckt, und ein kleines Versehen wie S. 241, 27 ἀγαθῶν st. ἀγαθῶν ist ganz vereinzelt. Auch die Schriftstellen sind unten ziemlich vollständig verzeichnet, ebenso am Schluß im Index. Nachzutragen wäre etwa zu S. 197, 36 die Anspielung auf Mt. 10, 22 f. (Mk. 10, 38 f.), zu S. 203, 3 f. die Anspielung auf I. Cor. 13, 12. S. 199, 15 ist im Text nicht Mt. 16, 19, sondern Mt. 18, 18 angeführt, und S. 205, 6 erinnert an Mt. 23, 50. Der ἀρχητὸς ζωῆς S. 236, 11 stammt aus AG. 3, 15, und μονότροποι καὶ μονάζοντες S. 250, 18 (u. 308, 21) aus Ps. 67 (68), 7 (vgl. dazu Eusebius MG. 23, 689 B). Hätte es sich nicht empfohlen, die Schriftstellen durch den Druck oder wenigstens durch Anführungszeichen hervorzuheben? Bemerkenswert ist, daß S. 199, 20 ff. eine Stelle, die die mittelalterlichen Päpste gerne für ihre Obergewalt über die Fürsten ins Feld führen, nämlich Jerem. 1, 10, ebenfalls dafür verwandt wird, daß die Bischöfe der Kirche auch die weltlichen Machthaber zur Beobachtung der christlichen Gebote und kirchlichen Satzungen anhalten und auch ihnen gegenüber von ihrer geistlichen Gewalt Gebrauch machen müßten. Stellen aus Kirchenschriftstellern (und aus „Scriptores saecularii“, wie es im Index S. 319 durch einen lapsus statt „saeculares“ heißt), hat H. nur da verzeichnet, wo sie im Text selbst als solche angezogen oder in der Handschrift am Rande angemerkt sind, obwohl er in seiner Untersuchung selbst wiederholt von der Bekanntheit des Verfassers mit dem altchristlichen Schrifttum, namentlich mit Gregor von Nyssa, gesprochen hat. Auffallen muß auch jedem, der mit den Schriften des Ps.-Dionysius einigermaßen vertraut ist, die enge Berührung des Kommentars mit ihm in seiner ganzen Sprache und Haltung. Ich habe mich mit diesem Schriftsteller, dem ich die wissenschaftliche Liebe meiner Jugend widmete, seit Jahrzehnten nicht mehr beschäftigt, und doch glaubte ich mich sofort in jene Tage zurückversetzt, als ich in diesem Kommentar blätterte.

Hier greift nun W. Jaeger ein und ergänzt die Untersuchungen des Schülers nach der geistesgeschichtlichen Seite, indem er den neu entdeckten Kommentar in die „große Renaissance der griechischen Bildung“ hineinstellt, die am Beginn des 9. Jahrhunderts im griechischen Reich einsetzte und neben Gregor von Nyssa auch den Areopagiten wieder zu lebendiger Größe erweckte. J. stellt S. 14 ff. (bzw. 580 ff.) aus den beiden ersten Homilien, die für diesen Zweck auch die fruchtbarsten sind, die mit dem Ps.-Areopagiten gemeinsamen, für die „apophatische“ und mystische Theologie kennzeichnenden Wörter und Wortverbindungen heraus, und es ist schade, daß Hansmann seiner Ausgabe nicht auch ein Verzeichnis griechischer Wörter beigegeben hat. Die Berührungen könnten noch leicht vermehrt werden. So stammt auch die dreifache προοδική κίνησις in Hom. II, 10 ff. (S. 114 ff., Jaeger S. 10 bzw. 576 A. 1) aus Dionysius und bei diesem aus Proklus (siehe mein Buch über Ps.-Dionysius 1900, S. 83 ff., 150 ff.). Dionysisch ist ferner die Bezeichnung θεολόγοι für die hl. Schriftsteller des Alten und des Neuen Testaments (S. 132, 6. 226, 53, 230, 6), die Bezeichnung ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότη für Petrus (S. 119, 25. 130, 21), ἀδελφόθεος für Jakobus (S. 123, 9. 258, 19), und so noch anderes. Zweimal (S. 198, 5 und 249, 22) wird Dionysius, der ἐπίσκοπος τῆς Ἑλλάδος als Märtyrer erwähnt, und zwar bezeichnenderweise in Verbindung mit den Martyrien der Apostel und Apostelschüler. Unverständlich

ist mir, warum J. S. 17 (bzw. 583) die Stelle mit δύοθεος in Hom. II, 18 S. 117, 23) gerade dem Dionysius zuweisen will und sogar glaubt, daß dies „keinem Zweifel unterliegen“ könne. In Wirklichkeit ist mit dem ὅν καὶ τις ἔφη τῶν καθ' ἡμᾶς θεολότων, wie schon am Rande der Handschrift bemerkt ist, ohne allen Zweifel Gregor von Nazianz gemeint, und zwar, wie Hansmann richtig angibt, die Or. in S. Pascha 13 (MG. 36, 641 A), da sich nur hier, wie dort, das καὶ θαρρῶ λέγειν δύοθεον findet und dieses beidemal auf die menschliche Natur des Erlösers geht, während Dionysius De div. nom. I, 5 (MG. 1, 593 B) von der Dreifaltigkeit sagt: τὴν ἐνάδα τὴν δύοθεον καὶ δυοδύαθον, in welchem Zusammenhang ein θαρρῶ λέγειν überflüssig ist. Daß vollends der Kommentator, wie J. weiter meint, diese Stelle, die Dionysius als aus seinen θεολογικαὶ υποτυπώσεις stammend anführt, „wahrscheinlich“ noch in diesem „verloren gegangenen“ Werk gelesen hätte, ist schon deshalb ausgeschlossen, weil bereits Maximus Confessor, der Kommentator der dionysischen Schriften im 7. Jahrhundert, nur noch die auch uns erhaltenen Werke des Dionysius kennt. Welch mehr als zweifelhafte Sache es überhaupt mit den vielen „verloren gegangenen“ Schriften dieses Mystikers und Mystifizierers ist, habe ich in der Tüb. Theol. Qu.-Sch. 1895, S. 362 ff. und in der Röm. Qu.-Schr. 1898, S. 365 f. dargetan, und das hat auch Stigmayr in der Ztschr. f. kath. Theol. 1898, S. 257 f. bestätigt.

Eine weitere wertvolle Ergänzung zu Hansmanns Untersuchungen liegt in dem Nachweis (S. 4 ff. bzw. 570 ff.), wie die Hand, welche in der Handschrift an Stelle des weggekratzten Verfassernamens die Worte setzte Γρηγορίου Νύσσους ἡ λειτουργή Θεογνωσία, zu diesem Irrtum gekommen ist, während der Nyssener niemals ein Buch dieses Titels verfaßt hat und das Wort Θεογνωσία selbst wohl erst aus dem dionysischen Schrifttum stammt. Ubrigens betrifft die von Hansmann beim Kommentator und bei Theodor Studita festgestellte „doppelte Wahrheit“ nicht, wie J. S. 8 (bzw. 574) angibt, die in Gott existierende αὐτοαλήθεια und „die praktische Achtung vor der Norm der göttlichen Gebote und kirchlichen Satzungen“, sondern die ἀλήθεια (oder den λόγος) πίστεως, d. h. die Glaubenswahrheiten, und die πρακτικὴ ἀλήθεια, d. h. die Befolgung der göttlichen Gebote und kirchlichen Satzungen, und die αὐτοαλήθεια Gottes thront beim Kommentator über diesen beiden als ihre Quelle und ihr Rechtsgrund. In einem Anhang macht J. noch auf eine „Dublette“ in der Briefsammlung des Theodor Studita aufmerksam und knüpft daran Winke für eine künftige Ausgabe dieser Sammlung. Nebenbei bemerkt läßt aber die Wendung οὐ πρὸς διδαχὴν, ἀλλὰ πρὸς ψύχοντα, (S. 27 bzw. 593) keinerlei Schluß zu, da sie ein gebräuchlicher τόπος des Rede- und Briefstils ist (vgl. meine Stellensammlung zu I. Clem. 53, 1 in der Internat. kirchl. Ztschr. 1926, S. 171).

München.

Hugo Koch.

Mittelalter.

Die Quellen zur Geschichte der Kaiserkrönung Karls des Großen.
Hrsg. von Heinz Dannerbauer. Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1931. 66 S. 8°. RM. 3.—. (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hrsg. von Hans Lietzmann, Heft 161.)

Als ich an die Niederschrift meines Buches „Das Kaisertum Karls des Großen, Theorien und Wirklichkeit“ (Weimar, H. Böhlau Nachf., 1928) heranging, das Dannerbauer in dieser Zeitschrift Bd. 49 (1930)

S. 301—306 so freundlich besprochen hat, war es eine ernste Frage für mich, ob ich das zur Erhärtung und Nachprüfung meiner Untersuchungen unerlässliche Quellenmaterial stückweise in den üblichen Fußnoten oder vollständig in einem besonderen Anhang mitteilen und im letzteren Falle nur von den Fußnoten auf diese Zusammenstellung verweisen sollte. Ein solches Quellenheft mit den weniger zugänglichen Quellen (V. Leon. III. u. Steph. IV., Theophanes griechisch und lateinisch, Constantinus Manasses und Joannes Zonaras) hatte ich bereits im Jahre 1913 für Übungszwecke als Handschrift drucken lassen. Von seinem Ausbau in der angegebenen umfassenden Weise kam ich dann aber doch ab, weil die Verweise von den Fußnoten auf einen Anhang doch genaue Zeitangaben erfordert und das Studium meines Buches nur umständlicher gemacht und erschwert hätten. Der Nachteil wäre größer gewesen als der Vorteil. Um so mehr ist es mir nun eine Freude, das vorliegende, ebenfalls aus Seminarübungen hervorgegangene und aus meinem Fußnotenmaterial genährte Quellenheft an dieser Stelle anzeigen zu können. Denn Herr Dannenbauer hat hier die Aufgabe, die ich mir, allerdings in noch weiterem Rahmen, gesteckt hatte, unter Beschränkung auf das für Übungen Wesentlichste und auf die für das Problem entscheidenden Jahre von 795 (Pontifikat Leos III.) an ganz ausgezeichnet gelöst. Er ordnet sein Material in 4 Rubriken: I. Schriftsteller (Ann. r. Franc. und q. d. Einh., Ann. Lauresh., Einh. V. Kar. M., V. Leon. III., Theophanes), II. Briefe und Aktenstücke (Briefsammlung Alkvins 796—801, Reinigungseid Leos III., Schreiben Karls nach Byzanz 811 u. 813, Reichsordnungen von 806 u. 817, Schreiben K. Ludwigs II. an K. Basileios I. 871), III. Gesetze, Zeremonialvorschriften usw. (Gesetze über Majestätsverbrechen, Krönungsvorschriften aus Konstantins IX. de ceremoniis, Litania 783—792 und Laudes 795—800), IV. Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma. Ein Anhang bietet eine sehr willkommene Tafel der (ost-)römischen Kaiser von Konstantin d. Gr. 324 bis Basileios II. 1025. Persönlich begrüße ich in dieser Zusammenstellung besonders den Abdruck des Libellus und des von mir leider übersehenen und erst von D. in seiner Besprechung (S. 304) ans Licht gezogenen Titels XVII der Ἐκλογὴ τῶν νόμων vom Jahre 740 (S. 50) über das Verfahren bei συνομοσίᾳ gegen den βασιλεὺς oder gegen die πολιτεία τῶν χριστιανῶν, der m. Er. die letzte Beweislücke meiner Untersuchungen (4. Kap.) über den Majestätsprozeß vom Winter 800/801 (S. 239) und damit über die ganze These meines Buches schließt: man müßte denn beweisen können, daß dieses Kaisergesetz im italienischen Reichsgebiet nicht publiziert worden wäre, wofür doch gar nichts spricht.

Natürlich kann man in stofflicher Hinsicht noch weitergehende Wünsche hegen, um das Problem noch konkreter und kritischer beleuchtet zu sehen; vielleicht bietet eine 2. Auflage dem Herrn Herausgeber Anlaß und Möglichkeit, sie durch Aufnahme auch noch anderen Materials (z. B. auch der praef. u. a. charakteristischer Äußerungen der *Libri Carolini*¹⁾) zu befriedigen und so sein Quellenbuch noch

1) Daß „bereits in den *Libri Carolini* von 792 Karl einmal den Titel *imperator* erhält“, wie R. Holtzman n. Hist. Vjschr. 25 (1930) S. 472 „einer noch ungedruckten Berliner Diss. von Hans Frederichs über die Gelehrten vom Hofe Karls entnommen“ hat, ist ein Irrtum. Diese Bezeichnung (II c. 28, Ausg. Bastgen, S. 89 Z. 35) bezieht sich wie die vorhergehende als „*rex*“ nicht auf Karl, sondern auf Christus.

brauchbarer wie für den Unterricht, so auch für die selbständige Forschung zu machen. Hier darf ich nur einige Bemerkungen formeller Art hinzufügen. Bei der V. Leon. III. fehlt die Kapiteleinteilung von Duchesne; im Text des Libellus (S. 61 letzte Zeile) die Seitenangabe (721) des Pertzschen Druckes; im ganzen Heft die Numerierung der Zeilen jeder Seite von 5 zu 5. Und nicht zweckmäßig erscheint es mir auch, daß die Seitenzahlen der benutzten Drucke nicht an den Rand, sondern in den Text und daher bis weiter mitten in ein Wort hinein (z. B. S. 23: „ipso- (S. 7) rum“, S. 43: „cont- (S. 522) -gisset“) gesetzt worden sind. Ferner hätten ausgelassene Stellen überall, auch bei den Annalenwerken, durch Strichelchen oder besser Punkte bezeichnet werden sollen; dagegen wirkt der Zwischenstrich S. 27 und S. 31 zu stark trennend; bei ep. 93 (S. 27) hätte er m. E. durch den Abdruck des fehlenden Satzes „*Sed et vestrae*“ bis „*adoptaret dilectioni*“ überhaupt vermieden werden sollen. In den vorausgeschilderten Literaturhinweisen (S. 6 f.) vermisste ich bei dem Kaiserbrief vom Jahre 871 die Arbeit von Poupardin, *La lettre de Louis X. à Basile le Macédon*, in *Le Moyen Age* 1894 S. 185—203, beim Libellus die (wenn auch von Pertz abhängigen) Abdrucke bei Watterich, V. Pontif. I S. 626 ff. und bei Zucchetti S. 189 ff. Auf S. 25 f. (Theophanes) ist (z. J. 6289 a. E., 6293 a. E., 6304) irrtümlich ινδικτιώνι statt ινδικτιώνος und im letzten Wort ἐβδόμαδος statt ἐβδομάδος gedruckt. Sicher wird sich auch dieses Quellenheft, wie die anderen der gleichen Sammlung, im akademischen Unterricht einbürgern, um die Studierenden in eines der wichtigsten Probleme der ganzen mittelalterlichen Geschichte einzuführen. Gerade hier füllt es eine empfindliche Lücke auf das glücklichste aus.

Halle a. S.

Karl Heldmann.

Physiologus. A metrical bestiary of twelve chapters by Bishop Theobald, printed in Cologne 1492, translated by Alan Wood Rendell, London, John and Edward Bumpus, 1928. XXVIII u. 100 S. 15 Tafeln.

Der vornehm ausgestattete Band umfaßt verschiedene Stücke, die man nach dem Titel nur z. T. vermutet: 1. eine faksimilierte Wiedergabe des Physiologus Theobaldi Episcopi de naturis duodecim animalium nach einem im Britischen Museum befindlichen Kölner Druck von 1492; 2. eine Übersetzung des lateinischen Textes ins Englische; 3. als Appendix B einen 2. Abdruck des lateinischen Wortlauts, dem die Textformen des Cod. Nr. 5 aus dem Archiv des Kapitels von Fano und von Migne S. L. 171, 1217—24 gegenübergestellt sind; 4. als Appendix A eine kurze Untersuchung über den Physiologus von Fano, eine auszugsweise Übersetzung eines Aufsatzes aus den *Studia Picena* I, 1925; 5. eine Beschreibung des Klosters Monte Cassino, in dem Bischof Theobald Abt gewesen sein soll, als Part I des Foreword; 6. dazu eine Reihe sehr schöner Abbildungen der Lage und der Bauten des Monte Cassino in ihrer heutigen Gestalt; 7. als 2. Teil des Vorworts einen Versuch, die Identität des Bischofs Theobald und das Datum seiner Originalhandschrift festzustellen.

Unter dem Namen Physiologus gehen schon in altchristlicher Zeit Schriften, welche Erscheinungen der Natur, vor allem Tiere, beschreiben und moralisch allegorisiert deuten. Sie lassen uns in die Naturbeobachtung der Spätantike und des frühen Mittelalters ebenso aufschlußreiche Blicke tun wie in die Symbolsprache dieser

Zeitalter. Zudem sind sie zum Verständnis vieler Kunstwerke mit sinnbildlichem Gehalt unentbehrlich.

Die Veröffentlichung der metrischen Textform des Bischofs Theobald mit den dazugehörigen Auslegungen ist wertvoll. Die Einleitung dagegen ist schwach. Außer der Benutzung einiger Hinweise des Archivars von Monte Cassino Don Mauro Inguanez ist kaum etwas zur Aufhellung des Textes und seiner Geschichte getan. Ob wirklich der Abt Theobald von Monte Cassino (1022—1035) sein Verfasser ist, bleibt unsicher, obwohl sich in dem Klosterarchiv eine Handschrift aus dem 13. oder 14. Jh. mit dem Text gefunden hat. Über den Zusammenhang des vorliegenden metrischen Wortlauts mit anderen, namentlich den älteren Formen, ist gar nichts gesagt. Laucherts Geschichte des *Physiologus* (1889) und Strzygowskis Arbeit über den Bilderkreis des griechischen *Physiologus* (1899) bleiben unerwähnt.

Greifswald.

Hermann Wolfgang Beyer.

Erdmann Fritsch, Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache. (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Bd. XVII.) 157 S. Müller und Seiffert, Breslau 1930. Geh. RM. 8.—

Einer Anregung C. Brockelmanns folgend, gibt F. eine detaillierte Übersicht über die muslimische Polemik gegen das Christentum, so weit sie bis zum Schluß des Mittelalters in besonderen arabischen Werken oder wenigstens in größeren Teileabhandlungen ihren Niederschlag gefunden hat. Nach einer kurzen Einleitung (S. 1—3) werden die nötigen bio-bibliographischen Bemerkungen über die betreffenden Polemiker in chronologischer Anordnung vorausgeschickt (S. 4—38). Der eigentlich darstellende Teil der Untersuchung (S. 39—150) ist auf diese Weise von störendem Beiwerk entlastet, wenngleich natürlich auch hier oft auf die einzelnen Autoren Bezug genommen werden muß, um unberechtigte Verallgemeinerungen zu vermeiden. Die Kontroversgegenstände werden — eben in diesem letzten, darstellenden Teil der Arbeit — unter folgenden Überschriften zusammengefaßt: 1. Die Vorstellung vom Verhältnis zum Christentum im allgemeinen. 2. Die Offenbarungsschriften: a) Vorwurf der Bibelfälschung. b) Biblische Muhammadpropheten. c) Der Qorān. 3. Dogmatische Streitpunkte: a) Gotteslehre, Trinität, Christologie. b) Erlösungslehre. c) Heilsgeschichte, Prophetenlehre. d) Eschatologie. 4. Gegenstände aus der religiösen Praxis: a) Kult, Ritus. b) Rechtspraxis. c) Moral.

So glücklich die Wahl des Themas genannt zu werden verdient — die Neuaunahme des Problems war durch wichtige Quellenveröffentlichungen der letzten Jahre und Jahrzehnte dringlich geworden —, so befriedigend ist auch die Art und Weise, in der die Aufgabe gelöst wurde. F. verfügte über die dogmengeschichtlichen und philosophischen oder besser: scholastischen Kenntnisse, die dazu nötig waren, um sich in einen teilweise so spröden und unmodernen Stoff einzufühlen. Es ist sicher zu einem guten Teil gerade der katholisch-theologischen Vorbildung des Verfassers zu verdanken, wenn die vorliegende Arbeit in so trefflicher Weise über die antichristliche Polemik des mittelalterlichen arabisch-islamischen Schrifttums orientiert. Die folgenden Bemerkungen über ein paar

Einzelheiten im Text wollen diese verdiente Anerkennung für das Werk als Ganzes in keiner Weise herabmindern.

S. 7, Z. 25 f.: Ṭabarī ist nicht unter Mu'tasim zum Islam übergetreten, sondern erst unter dem (übernächsten!) Kalifen Mutawakkil. Siehe M. Meyerhof, 'Alī ibn Rabban at-Ṭabarī, ein persischer Arzt des 9. Jahrhunderts n. Chr. (ZDMG, NF 10/1931, S. 38–68), S. 52 f., 55. — S. 16, 2 v. u. lies 1153 statt 1159. — S. 32, 29 lies 935 statt 933. — S. 33 unten: Muhammad Ibn abi Ṭālib wäre hier und später im Text besser mit seinem sonst eingebürgerten Beinamen Dimišqī zitiert worden. — S. 58, 3 ff.: Der arabisch zitierte Satz ist schwerlich richtig übersetzt, da „lau“ nur irreal e Bedingungssätze einzuleiten pflegt. Ich würde übersetzen: „Selbst wenn sie an den anderen Stellen ihrer Übersetzung nicht auch ‚ta'til‘ gemacht hätten, so hätte man (doch) Grund zu Vorwürfen.“ Da mir jedoch der zusammenhängende Text nicht zugänglich ist, kann ich für die Richtigkeit der Deutung nicht einstehen. Vielleicht ist die Stelle überhaupt verderbt. — S. 119, Anm. 4: Das unübersetzte *fauqa ġid'ihi* (nachklassisch statt *ġidhīhi*, falls nicht etwa der Punkt über dem Dāl überhaupt zu ergänzen ist) bedeutet: auf seinem (Kreuzes-) Stamm droben. — Der Verf. benützt im Lauf seiner Untersuchung öfters die Gelegenheit zu kritischen Bemerkungen über die unhaltbaren Äußerungen muslimischer Autoren. Man wird ihn deshalb gewiß nicht der Unwissenschaftlichkeit zeihen können, auch wenn er dabei manchmal zu etwas kräftigeren Ausdrücken greift, als sie in dem farblosen Jargon wissenschaftlicher Sachlichkeit üblich sind. An vereinzelten Stellen scheint er aber mit seiner Kritik doch etwas übers Ziel hinauszuschießen. So hätte er in dem Passus auf S. 87 unten „Da der Islam nicht nur eine politische, sondern schließlich auch religiöse Erscheinung ist,...“, das Wörtchen „schließlich“ besser unterdrückt, schon allein deshalb, um etwaige muslimische Leser nicht unnötig zu verletzen. Aber auch aus sachlichen Gründen: denn Religiosität ist wirklich nicht die schwächste Seite des Islams. Ebenso geht F. etwas zu weit, wenn er (S. 144 unten) auf Grund einer kasuistischen Einzelentscheidung, nach der schon ein Betupfen selbst mit schmutzigem Wasser das Reinheitsgesetz befriedige, ganz allgemein behauptet, das muslimische Waschungsgebot diene nicht der Förderung der Reinlichkeit. Schließlich ist es auch etwas zu sehr verallgemeinert, wenn er (S. 146) erklärt, der (angebliche) Vorzug des islamischen Rechts, unmittelbar vom Propheten herzurühren, sei „nur eine Fiktion, eine pia fraus“. Die Rückdatierung der gesamten Šari'a ist allerdings, nach unserer historisch orientierten Auffassung, eine Fiktion. Aber das hindert doch nicht, daß (gerade im Vergleich mit den christlichen Verhältnissen) viele Einzelheiten im islamischen Recht direkt auf Mohammed zurückgehen — man denke an die Regelungen betr. Erbteilung oder Heirat. Man wird also dem muslimischen Standpunkt in dieser Frage wenigstens einen wahren Kern zuerkennen müssen.

Heidelberg.

R. Paret.

Eugen Mogk, Der Ursprung der mittelalterlichen Sühnekreuze.
(Berichte über die Verhandlungen der sächs. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-histor. Klasse, 81. Bd., 1929, Heft 1.)
Verlag S. Hirzel, Leipzig 1929. 28 S. RM. 1.—.

Die Arbeit führt den Nachweis, daß die Bezeichnung der in Mittel- und Nordeuropa zahlreich begegnenden mittelalterlichen Steinkreuze als „Sühnekreuze“, die besonders gern von Rechtshistorikern übernommen worden ist, nur eine zeitlich begrenzte und relative Berechtigung hat. Zwar bezeugen Sühneverträge für die Zeit vom 14.—16. Jahrhundert, daß viele Kreuze aus dieser Zeit die Bezeichnung zu Recht tragen, indem das altgermanische Sippenrecht schließlich in diese Form der Sühne ausgelaufen war. Aber nicht alle Kreuze dieser Zeit und erst recht nicht die zahlreichen Exemplare früherer und späterer Jahrhunderte lassen sich auf diese Weise befriedigend erklären. Unter ausgiebiger Verwendung der volkskundlichen Literatur und bereits vorliegender Spezialuntersuchungen für einzelne Gebiete kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß die Kreuze die verchristlichte Form des altgermanischen Totenkultes und des dieses dienenden Steinkultes darstellen, indem Volksglaube und christliche Symbolik sich hier mischen. Das Sühnekreuz mit kirchlichen Feiern zugunsten der Seelen der Ermordeten kam erst zustande, als die Kirche seit 1300 das Sühneverfahren aus dem altgermanischen Recht in ihre Hände nahm. Als später sowohl dieser kirchliche wie der frühere dem Volksglauben entsprungene Brauch vergessen war, knüpften sich mancherlei neue Vorstellungen an das Steinkreuz, die aber für die Erklärung des Ursprungs dieser Denkmäler nichts mehr abwerfen.

Breslau.

Helmut Lother.

Coloman Juhász, Das Tschánad-Temesvarer Bistum im frühen Mittelalter 1050—1307. Einführung des Banats in die westeuropäische germanisch-christliche Kulturgemeinschaft. (Deutschum und Ausland, Studien zum Auslandsdeutschum und zur Auslandskultur, hrsg. von Georg Schreiber, 30./31. Heft.) Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1930, XI u. 368 S. RM. 14.—.

Der Verfasser bietet ein nach allen Seiten hin abgerundetes Bild der Geschichte des von Stephan dem Heiligen in dem neu eroberten Gebiet wohl um 1050 begründeten Bistums in den drei ersten Jahrhunderten seines Bestandes. Die 15 Bischöfe dieses Zeitabschnittes führt er unter klarer Herausarbeitung der wichtigsten Begebenheiten einzeln vor, sucht den Umfang der Diözese festzustellen, läßt sich aus über die Vermögens- und Patronatsverhältnisse des Bistums, kennzeichnet die Verfassung und die Mitglieder des Domkapitels und schildert das geistige und religiöse Leben der Diözese. Da die Archive in den Türkenkriegen in den meisten Fällen zugrunde gegangen sind, war es nicht leicht, historisch zuverlässiges Quellenmaterial zustande zu bringen. In vorsichtiger Abwägung der Überlieferung ist der Verfasser zu gesicherten Ergebnissen gelangt. Die Art, wie er die für die Anfänge grundlegende Vita Gerardi, des ersten Trägers des Bischofsamtes, behandelt, ist kennzeichnend für seine vorsichtige Arbeitsweise.

Wien.

Karl Völker.

Gioacchino da Fiore, Tractatus super quatuor Evangelia; a cura di Ernesto Buonaiuti. Fonti per la Storia d'Italia, Scrittori secolo XII. Istituto storico Italiano. Roma 1930. LXXI u. 365 S.

Ernesto Buonaiuti, Gioacchino da Fiore; i tempi, la vita, il messaggio. Collezione di studi meridionali diretta da U. Zanotti-Bianco. Roma 1931. XII u. 258 S.

Henry Bett, Joachim of Flora. Great medieval churchmen, ed. by L. E. Binns. London, Methuen & Co. 1931. 184 S.

Neue Ausgaben der Schriften Joachims von Fiore sind oft gewünscht und nunmehr von verschiedenen Seiten in Angriff genommen worden (ZKG 48, 138). In einem stattlichen Band legt E. Buonaiuti als erste Frucht dieser Bemühungen, als erste kritische Ausgabe eines Joachim-Textes überhaupt das bisher ungedruckte Spätwerk des Abtes vor: eine Konkordanz und Exegese der 4 Evangelien, die allerdings Bruchstück geblieben und über die Anfänge kaum hinausgekommen ist. Der erste Traktat behandelt die Zeit von Christi Geburt bis zum Beginn seiner Predigt; die 4 Evangelien werden stückweise abwechselnd interpretiert. Der 2. Traktat behandelt die Berufung der Jünger in einer Parallel-Interpretation der 3 Synoptiker, ist aber wohl unvollständig (Matth. bricht bei 4, 22 ab, S. 218; Markus hört schon bei 1, 18 auf, S. 210; nur Lukas ist bis 5, 12 durchgeführt). Der 3. Traktat ist eine fortlaufende Exegese von Joh. 2, 12 bis 5, 18 und bricht dann unvollendet ab. Wahrscheinlich hat Joachim die Schrift in diesem fragmentarischen Zustand hinterlassen; denn äußere wie innere Gründe sprechen dafür, daß es ein Werk seiner letzten Zeit ist. Die Geschichtstheorie und die Zeitkritik, der hier wie in allen seinen Schriften die Exegese dient, ist hier kühner und zugespitzter als sonst, wenn auch nicht weniger in dem Wust der exegetischen Technik vergraben. Es ist dem Herausgeber sehr zu danken, daß er die Benutzung wesentlich erleichtert hat durch ein sehr ausführliches Sach-Register und durch ständige Verweise auf entsprechende Stellen in Joachims anderen Schriften. Dadurch ist eine brauchbare Grundlage geschaffen für die Erkenntnis von Joachims eigentlichen Intentionen und — zusammen mit den künftigen Ausgaben seiner früheren Schriften — für die Einsicht in die allmähliche Steigerung dieser „Prophetie“ und Zeitkritik. — Es sind nur 2 Handschriften erhalten, die Verbreitung war vermutlich behindert durch den fragmentarischen Charakter der Schrift. Den Text der älteren und bei weitem besseren Handschrift (Padua) hat B. buchstabengetreu abgedruckt, die meisten Varianten der anderen (Dresden) vermerkt. Die Textwiedergabe ist allerdings nicht fehlerlos¹⁾. Leider hat B. auch die Gliederung des Textes nicht besser hervorgehoben als die Handschrift. Wenigstens der jeweils interpretierte Schrift-Text müßte hervortreten, um dem Leser das Verständnis des Zusammenhangs zu erleichtern, und wichtige Absätze, wo der interpretierte Autor wechselt (wie S. 12, 66, 98, 112, 166, 175), dürften nicht ganz übergangen werden. Ganz so ungeordnet, wie B. glaubt (S. 242), ist das Werk gar nicht. In der Einleitung, die einige schon in den „Ricerche religiose“ erschienene Aufsätze (s. ZKG 48 S. 138) wieder-

1) Einige Stichproben ergaben folgende Korrekturen: S. 10 sind Lücken markiert, die nicht vorhanden sind; der Text ist unversehrt. S. 20, 17 lies spiritum statt spiritu. 21, 21 provide/proinde. 26, 17 quodammodo (auch in Handschrift P). 26, 18 videor/Judeorum; Sare/fare! 35, 20 de legatione. 192, 14 sint/sunt; das folgende Zitat geht bis „vocem sponsi“. 192, 25 quorum/quarum. 194, 8 pertinuerit/pertinuit. 195, 2 Jhesum/Jhesu. 195, 20 hat D richtig laycorum statt eorum. 297, 23 f. qua sola suadentur/que sola suadetur. 301, 18 etiam/[et]; so öfter. 304, 10 que/qui. 307, 29 tempora D. — Außerdem sollte es kenntlich sein, wo der Text in P verdorben und die Lesart von D richtig ist, wie 19, 19; 21, 13 u. 18; 32, 18 etc.

gibt, hätte die interessante Tatsache Erwähnung verdient, daß Salimbene im Sommer 1248 in Hyères von dem Joachiten Hugo von Digne diese Schrift erhielt („quod habebat de expositione abbatis Joachym super IV evangelistas“) und sie mit einem Genossen im Franziskaner-Konvent von Aix für den damaligen General-Minister Johannes von Parma kopierte; M. G. Scr. XXXII S. 294.

Die Darstellung, die B. dieser Ausgabe folgen ließ, gibt im ersten Teil einen Überblick über die politischen und kirchlichen Verhältnisse des süditalienischen Normannenreiches im 12. Jahrhundert. Beachtenswert sind darin vor allem die Angaben über die Bedeutung des byzantinischen Elements und des basilianischen Mönchtums in Süditalien (S. 77—90) und über die Rolle der Zisterzienser im Normannenreich (S. 97—113). Die Andeutungen über innere Beziehungen zwischen der normannischen Politik und Joachims geistiger Haltung (S. 43, 73) scheinen mir weniger überzeugend. Der 2. Teil erörtert das schwierige Problem der Biographie Joachims. B. verwirft die legendäre Tradition völlig und greift die Hypothese von der bäuerlichen Herkunft des Abtes (vgl. ZKG 48, S. 154) unbedenklich auf, spricht sogar von „niederster Abstammung“ (S. 129, 185). Das entspricht seiner Überzeugung von der Zugehörigkeit Joachims zu der „demokratischen, antifeudalen“ Bewegung, die in der sozialen und wirtschaftlichen Umwälzung der Zisterzienser zum Durchbruch gekommen sei (S. 169 f., 185 u. ö.). Aber überzeugende Argumente für diese biographische Hypothese vermag B. nicht beizubringen. Das ist um so bedauerlicher, als er alle biographischen Anhaltspunkte, die wir sonst haben, völlig entwerten will: die autobiographischen Stellen in den Vorreden seiner Schriften, der berühmte Brief von 1200, in dem er seine Schriften aufzählt und dem päpstlichen Urteil unterstellt, die Angaben der englischen Chronisten (vgl. ZKG 48, S. 148 f.) und das Zeugnis der Prophetien-Deutung vom Jahre 1184 (vgl. ibid. S. 140 ff.) — alles das hält B. für unecht, gefälscht oder entstellt. Die Florentiner Mönche haben nach seiner Meinung ein ganzes System falscher Angaben ersonnen, um erstens den Verdacht gegen Joachims Orthodoxie abzuwehren und zweitens gute Beziehungen zwischen ihm und den Päpsten glaubhaft zu machen. Der falsche Ausgangspunkt für diese Hypothesen liegt, wie mir scheint, in B.s irriger Auffassung von Joachims Haltung gegenüber dem Papsttum (die man freilich nicht mit seiner Haltung gegenüber dem „populus Romanorum“ verwechseln darf! s. S. 147; an anderer Stelle spricht B. selbst von dem „profondo sentimento di ossequio a Roma, che accompagna tutte le sue opere“, S. 165; Trakt. S. 227; und das kann sich sinnvoll nur auf die römische Kirche und Kurie beziehen). Eine grundsätzliche Gegnerschaft, meint B., habe dem Abt so enge Beziehungen zu mehreren Päpsten, wie sie die Dokumente bezeugen, verboten. Daß diese Auffassung falsch ist, nicht aber die Dokumente, wird sich im Zusammenhang mit der Ausgabe der anderen Joachim-Schriften unschwer erweisen lassen. Auch manche Irrtümer im einzelnen werden dann zu berichtigen sein. — Der 3. Teil des Buches behandelt Joachims Lehre, ausgehend von der Hermeneutik. Wertvoll sind darin vor allem die Ausführungen über den Zusammenhang zwischen der Trinitätslehre und der Geschichtstheorie Joachims. Im allgemeinen scheint mir B. den „mystischen“ Charakter des joachimischen Denkens auf Kosten seiner systematischen Intentionen zu überschätzen. Die von Joachim postulierte „intelligentia spiritualis“ ist so wenig mystisch

wie rationalistisch; sie will die aus den Gegebenheiten von Schrift und Geschichte erwachsende Erkenntnis des Weltplanes Gottes als künftige Parusie des heiligen Geistes erfassen und deuten. — Auf jeden Fall ist das Buch ein anregender Beitrag zur Erörterung der Joachim-Probleme, die jetzt überall in Fluss gekommen ist.

Das Buch von H. Bett ist weniger problematisch. Es berichtet, ohne wesentlich Neues beizubringen, mit sorgfältiger Benutzung der bisherigen Forschung, über Leben, Schriften und Gedanken des Abtes und über die Auswirkung seiner Lehre vor allem in franziskanischen Kreisen, weist auch mehrfach auf ähnliche Gedanken in der außerchristlichen Welt hin und wird hoffentlich dazu beitragen, auch die englische Forschung an diesen Fragen zu interessieren.

Leipzig.

H. Grundmann.

Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate. Hrsg. v. Richard Scholz. Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger 1929. XV, 215 S. Geh. RM. 16.—.

Der Traktat des Aegidius Romanus († 1316) De ecclesiastica potestate ist nicht nur ein sehr interessantes Dokument der lebhaften Erörterung der staatsrechtlichen Probleme in der Zeit der großen Kämpfe Papst Bonifatius VIII. mit Frankreich und England, sondern er ist unmittelbar von großem kirchengeschichtlichem Einfluß gewesen. Die kurialistischen Publizisten pflegten damals, aufgefordert oder nicht, ihre staatsrechtlichen Traktate der Kurie zu unterbreiten, die dann die für sie brauchbaren Gedanken als Bausteine zu ihren Kundgebungen benutzte. Und so hat Bonifatius VIII. Gedankengehalt und Gedankengang des Traktats des Aegidius in seiner Bulle *Unam sanctam* verwertet. Der älteren Forschung war dieser Traktat nur aus den Referaten bekannt, die vor allem J. Gierke (Genossenschaftsrecht, Bd. III, 1881, § 11) und Richard Scholz (Die Publizistik in der Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII., 1903) gegeben hatten. Die von den Italienern Boffito und Oxilia veranstaltete Ausgabe (Florenz 1908), die eine minderwertige Handschrift liederlich wiedergab, ist in einem Maß unbrauchbar, das nur von wenigen Editionen erreicht werden dürfte. Daher ist die vorliegende Ausgabe, die der beste derzeitige Kenner dieser Materie mit großer Sorgfalt hergestellt hat, freudig zu begrüßen. Er konstituiert seinen Text mit Hilfe einer Hs. der Pariser Nationalbibliothek (ms. lat. 4229 fol. 1—57) und eines Vatikanischen Kodex (Vat. lat. 5612) und zieht Vat. lat. 4107 und eine Hs. der Florentiner Nationalbibliothek (Magliabech. I. VII. 12) zu Korrekturen heran.

Jena.

Karl Heussi.

Ernst Mehl, Zum Prozeß des Cecco d'Ascoli; Sonderdruck aus der Festschrift für Georg Leidinger, München (Hugo Schmidt. 1930). S. 179—186.

Der Verfasser macht wahrscheinlich, daß die Gründe für die Verurteilung und Verbrennung dieses berühmten Astrologen (16. September 1327) nicht in seiner astrologischen Tätigkeit als solcher zu suchen sind, die nicht als Ketzerei galt, sondern in der Tatsache, daß er den beiden gefährlichsten Häresien seiner Zeit das Wort geredet hatte: dem Averroismus durch seine Theorie von der siderischen Bestimmtheit der Religionen, durch die die Absolutheit des Christentums gefährdet schien; und dem Spiritualismus durch seine astrologischen

„Beweise“ für die Armut und Eigentumslosigkeit Christi und seiner Jünger, wodurch er sich gerade die Feindschaft der Florentiner Franziskaner zuziehen mußte, die damals in heftigem Kampf gegen jene Armutselrthe der Spiritualen standen. Der Prozeß Ceccos wird durch diese Hinweise verständlicher und gewinnt ein allgemeineres geistesgeschichtliches Interesse.

Leipzig.

Herbert Grundmann.

E m i l i a F o g e l k l o u, Die heilige Birgitta von Schweden. Aus dem Schwedischen übertragen von Maja Loehr. Mit einem Geleitwort von Friedrich Heiler. (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit, Bd. 9.) Verlag Ernst Reinhardt, München 1929. 339 S. RM. 7.50.

Eine neuere wissenschaftlich brauchbare Biographie der schwedischen Heiligen in deutscher Sprache besitzen wir nicht. Die vorliegende Übersetzung des schon 1919 schwedisch erschienenen Werkes ist daher sehr zu begrüßen. Freilich geht es nicht in schwerer wissenschaftlicher Rüstung einher (die Anmerkungen bringen eigentlich nur Angaben über schwedische Personen und Verhältnisse, mit denen der Leser nicht ohne weiteres vertraut sein kann); überall aber spürt man deutlich, daß ernsthafte wissenschaftliche Arbeit hinter den Ausführungen steckt, vertraute Kenntnis der mittelalterlichen Gedankenwelt und Religiosität, feine psychologische Vertiefung in die Offenbarungen B.s. Auch eine Biographie in dem Sinne kann das Werk nicht genannt werden, daß die äußeren Lebensereignisse das Wesentliche an ihm wären; sie stehen vielmehr oft nur angedeutet im Hintergrund und geben den schmalen Rahmen ab, aus dem die unerbittliche Kämpferin und fürsorgende Mutter, die richtende Prophetin und die helfende Heilige dem Leser entgegentreten. Mag manches an ihr altmodisch und unpraktisch sein, die Verfasserin versteht es, auch die uns fern gerückten religiösen Vorgänge und Gedanken jener Zeit lebendig werden zu lassen. Oft mutet deshalb die Schilderung romanhaft an, trotzdem sie überall auf guter historischer Kenntnis und vorsichtiger Kritik beruht. Zweierlei, in dem Buch selbst nur gelegentlich angedeutet, sei noch als bedeutsam an ihm hervorgehoben: es bietet lehrreiches Material für einen Vergleich zwischen der vornehmen schwedischen Birgitta und ihrer etwas jüngeren Zeitgenossin, dem armen Färberskind Katharina von Siena, und es entrollt ein dankenswertes Bild dessen, was in dem vortridentinischen Katholizismus an eigenständiger prophetischer Wucht möglich und tragbar war.

Breslau.

Helmut Lother.

R u d o l f H o l i n k a, Sektářství v Čechách před revolucí husitskou
(Das Sektenwesen in Böhmen vor der hussitischen Revolution).

In: Sborník filosofické faculty university komenského v Bratislavě, Jhg. VI u. 52 (3), Bratislava 1929, 189 S. kč 34.50.

Böhmen gilt als das klassische Land der Ketzerei im Mittelalter, insoweit hier durch den Hussitismus eine Abfallsbewegung von der katholischen Kirche in Erscheinung getreten ist, der diese mit den sonst üblichen Abwehrmitteln nicht beizukommen vermochte. Wenn man bedenkt, daß zwischen der böhmischen und der lutherischen Reformation sich unmittelbare Beziehungen herausgebildet haben, so gewinnen diese Vorgänge im Lande der Wenzelkrone eine noch

größere Bedeutung. D. V. unternimmt es nun in dieser fleißigen Seminararbeit, die antikirchlichen Regungen in Böhmen vor dem Auftreten des Hus zusammenhängend klarzustellen. Dabei scheidet er von vornherein die Flagellanten als Vertreter einer bloß gesteiderten katholischen Askese aus. Den Hauptkern bilden die Waldenser, von denen er die auf dem Boden des manichäischen Dualismus stehenden mit den Katharern zusammenhängenden Gruppen unterscheidet. Die Luziferianer des 13. und Kremser des 14. Jahrh., die gelegentlich als Waldenser bezeichnet werden, zählt er mit vollem Recht diesen Kreisen zu. Im Taboritentum glaubt er ebenfalls in erster Linie waldensische Einflüsse und nicht wiklefitische, wie es Loserth haben wollte, feststellen zu können. Die Begharden, die Brüder des freien Geistes, die chiliastischen Adamiten, stellt er ebenfalls in Böhmen fest. Durch die Heranziehung von Aufzeichnungen der Inquisitionsgerichte gelangt er zur Kenntnis neuer Einzelheiten. Der Übergang zum Hussitismus hätte klarer erfaßt werden sollen.

Wien.

Karl Völker.

Rudolf Stadelmann, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Frank.* (Buchreihe der deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Band 15.) Halle a. S. Max Niemeyer 1929. VIII u. 294 S. 8°. RM. 14.—, geb. RM. 16.—.

Diese bedeutende Schrift (deren Anzeige ursprünglich P. Joachimsen † übernommen hatte, so daß sie jetzt sehr verspätet erscheint), weicht zwar in ihren Zielen wie in ihren Methoden stark ab von dem üblichen Schema „vorreformationsgeschichtlicher“ Untersuchungen, geht aber dennoch den Kirchen- und Religionshistoriker sehr nahe an. Ihr Ziel ist nicht, wie üblich, ein inhaltliches Verständnis der spätmittelalterlichen Ideenwelt und ein Abwägen ihres religiösen Gehaltes im Vergleich mit der reformatorischen Predigt, sondern eine Deutung des späten Mittelalters rein aus seinen eigenen Voraussetzungen heraus: nicht als Auftakt für das kommende Neue, sondern als ein Prozeß unaufhaltsamer „Zersetzung“, Selbstauflösung des Alten. Den „Zerfall der religiösen Metaphysik des Mittelalters“ hatte schon W. Dilthey als den eigentlichen Inhalt der Geistesgeschichte des 15. Jahrhunderts bezeichnet. Aber die Anregungen Diltheys werden hier von einem sehr sensiblen Geiste ergriffen, der uns zum erstenmal ein ganzes Zeitbild des „Verfalls“ vor Augen stellt: mit starken, zuweilen grellen, aber immer sehr überlegt gewählten Farben, mit einer fast raffinierten Kunst der Ausdeutung und Zusammenanschau geistiger Erscheinungen, religiös-philosophischer Ideen, literarisch-poetischer und künstlerischer Produktionen im weitesten Sinne. Dabei richtet sich das Interesse (wie schon angedeutet) nicht eigentlich auf das Inhaltliche, auf den weltanschaulichen Gehalt, überhaupt auf das Sachliche der geistigen Leistung. Vielmehr geht es dem Verfasser wesentlich um Fragen der Strukturpsychologie im Sinne Diltheys, vor allem um die psychologische Ausdeutung der weltanschaulichen Sinngebilde auf ihren Erlebnisgehalt, wie sie Karl Jaspers in seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ (stärker typierend als hier) angebahnt hat.

In dieser Zielsetzung und Methode liegt das Neue, Originelle, Glänzende, in vieler Hinsicht Fruchtbare — zugleich freilich auch die Einseitigkeit, ja Gefahr des Buches.

Es ist mit wenigen Worten nicht möglich, die eigentliche Leistung St.s anschaulich zu machen. Seine historische Kunst ist wesentlich eine Kunst des Interpretierens — er besitzt ein fein differenzierteres Einfühlungsvermögen, das sich auch in die seelischen Untergründe solcher geistigen Produktionen vorzutasten weiß, die sonst den modernen Betrachter fremdartig bis zu völliger Unzugänglichkeit anmuten. Im Mittelpunkt stehen drei bedeutende Gestalten: Nicolaus von Cusa, Wessel Gansfoort und Sebastian Franck, daneben — ergänzend — noch einzelne Nebenfiguren, wie Agricola von Nettesheim, Thomas a Kempis und Hans Denck. Nirgends sind diese Gestalten bisher so einleuchtend und eindringlich als eine geistige Gesamterscheinung von wesentlich einheitlicher Struktur geschildert worden wie hier. Es ist das „Sentiment des 15. Jahrhunderts“, das sie so eng miteinander verbindet — ein „Sentiment“, dessen wesentliche Merkmale in den vier Hauptkapiteln des Buches nacheinander herausgestellt werden: „Skepsis“ (Abwandlungen der Idee der *docta ignorantia*), „Resignation“ (hervortretend in verschiedenartigen Formen der spätmittelalterlichen Mystik), „Emanzipation“ (Zerbrechen der Traditionsgebundenheit und des Primates der Offenbarung durch den Rationalismus eines spätmittelalterlichen Vernunftglaubens, der zu religiös-universalem Theismus und passiver Toleranz hinüberführt), „Pessimismus“ (Krisengefühl, Verfallsidée). Eben diese Grundstimmungen eines Zeitalters offensichtlicher „Dekadenz“ glaubt St. auch in den eigentlich repräsentativen Werken deutscher Kunst und Dichtung in jener Epoche wiederzufinden: als „dominierende Gefühlslage“, als „Grundton, auf den alles abgestimmt ist“. Das alles wird mit einer bestehenden Kunst dialektischer Beweisführung, schlagkräftiger Formulierungen durchgeführt, die auch gewagte Konstruktionen (an denen es keineswegs fehlt) einleuchtend zu machen weiß.

Für die Kirchengeschichte wird als unmittelbar greifbarer Gewinn aus diesen Untersuchungen wohl vor allem ein tieferes Verständnis der Eigenart und der geistigen Herkunft jener eigentlich zwitterhaften Bildungsreligiosität herauspringen, die im Umkreise eines Wessel Gansfoort gedieh, im wesentlichen ein echtes Produkt spätmittelalterlicher Geistesverfassung, und die zu geschichtlicher Bedeutung, vor allem als Nährboden erasmischer Frömmigkeit, gelangt. Aber auch die Gestalt des Cusaners und die rätselhafte Physiognomie Sebastian Francks rücken in eine sehr interessante Beleuchtung: der innere Zusammenhang des spätmittelalterlichen Spiritualismus, wie er vom 15. Jahrhundert in das 16. hinüberreicht, wird an vielen Stellen überraschend deutlich. Und schließlich gewinnt die Gestalt Martin Luthers, des gotterfüllten Propheten, ganz von selbst auf dem Hintergrunde dieses Zeitalters ermattender seelischer Kräfte, einer „morbiden Psyche“, ein eigentlich mächtiges Relief.

Die protestantische Kirchengeschichtsschreibung war von jeher geneigt, das ausgehende Mittelalter als eine „Verfallsperiode“ zu betrachten. Indessen meinte sie damit etwas ganz anderes als St.: ein religiös-moralisches Urteil, nicht eine strukturpsychologische Beobachtung. Die Fragestellung St.s ist hochmodern: aus der seelischen Zerrissenheit einer Zeit, die sich selbst als epigonal, als Spätzeit empfindet, wird den Dekadenzvorstellungen des 15. Jahrhunderts, des versinkenden Mittelalters mit gesteigertem Interesse nachgespürt. Es wäre nicht schwer zu zeigen, daß es dabei nicht ohne Gewaltsamkeiten abgeht. Auch wenn man ganz davon absieht, daß

nur bei bewußt einseitiger Fragestellung — also nur provisorisch — der Versuch erlaubt ist, alle seelischen Komponenten einer Zeit auf einen gemeinsamen Generalnenner zu bringen (nicht um Geschichte zu schreiben, sondern nur um sie in einem bestimmten Sinn zu ermöglichen!), bleiben Bedenken genug. Der Kenner des Mittelalters wird vor allem eine gewisse Modernisierung der von St. analysierten geistigen Erscheinungen bemerken. Wohl ist sich St. selbst der ungeheuren Schwierigkeit bewußt, das Neue, Eigene spätmittelalterlichen Denkens von der zähen Masse des Überlieferten, Übernommenen zu trennen. Dennoch verfährt er nicht überall mit der nötigen Zurückhaltung und Vorsicht, deutet er oft allzu stürmisch die eigene Problematik in die Seele seiner Gestalten hinein, ist er imstande, wohl auch einmal Bloß-Erbauliches, Herkömmliches, als Ausdruck letzter seelischer Erschütterung, harmloses Nebeneinander gegensätzlicher Denkmotive als Symptom geistiger Verquältheit zu mißdeuten. Dennoch scheinen mir seine Ergebnisse im wesentlichen überzeugend. Man kennt die weitverbreitete Neigung zumal katholischer Forscher, möglichst alle Erscheinungen der mittelalterlichen Kirchengeschichte, die nicht offiziell verketzt sind, im Sinne einer korrekten thomistischen Tradition oder zum mindesten irgendwelcher patristischen Autoritäten auszulegen und damit zu verharmlosen. Das Buch St.s geht in der entgegengesetzten Richtung sicherlich zu weit. Dennoch sind wesentliche und bleibende Erkenntnisse, wie ich meine, durch ihn gewonnen. Und wenn dieser lebhafte Geist auch manchmal mehr zu funkeln als zu leuchten scheint — immer weiß er zu fesseln, und zuletzt erweist sich sein Buch doch als ein Erzeugnis echten Forscherdrangs.

Freiburg i. Br.

Gerhard Ritter.

Reformation und Gegenreformation.

Fritz Halbauer, *Mutianus Rufus und seine geistesgeschichtliche Stellung (= Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hrsg. von Walter Goetz, Bd. 38).* Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1929. IV und 150 S. RM. 8.—

Der Verf. ist sich der Schwierigkeit seiner Aufgabe bewußt gewesen, die in dem fragmentarischen Charakter des Quellenmaterials liegt: „aus einem über 55jährigen Leben nur gegen 600 Briefe“, sich verteilend auf die Jahre 1502—1525, in reichlicher Anzahl nur aus den Jahren 1512—1515. Also nirgends eine systematische Darstellung, immer nur Ansätze dazu, fast möchte man sagen: Aphorismen. Andererseits aber schüttet Mutian in diesen Privatbriefen rückhaltloser sein Herz aus, als er es wohl in für die Öffentlichkeit bestimmten Schriften getan hätte. In der Eigenart des Quellenmaterials ist es gewiß auch begründet, daß die Welt- und Lebensanschauung Mutians widerspruchsvoller erscheint, als sie gewesen ist: Briefe spiegeln naturgemäß verschiedene Einstellung und Stimmungswechsel stärker wider als Schriften, die Denken und Fühlen eines ganzen Lebensabschnittes, in sich ausgeglichen, wiedergeben. Mit großem Fleiß und Geschick läßt der Verf. aus den unzähligen kurzen brieflichen Äußerungen ein lebensvolles Bild erstehen. Besonders dankbar muß man ihm dafür sein, daß er nicht in die jetzt vielfach üblich gewordene ungeschichtliche Manier verfällt, die Männer der Renaissance und des Humanismus nur an Luther zu messen und unter-

zubewerten. Hajo Holborn sieht in seinem „Ulrich von Hutten“ mit Recht einen Grundirrtum Kalkoffs darin, daß diesem „der Protestantismus die einzige fruchtbare und hohe Geistesmacht des 16. Jahrhunderts ist“ und daß er „nur einen kleinen Kreis des Humanismus, der ein bestimmt geartetes Frömmigkeitsideal entwickelt hat, als zukunftsreich gelten läßt, aber eben doch nur deshalb, weil er die Reformation Luthers hat vorbereiten helfen“. Demgegenüber tritt bei Halbauer die Selbständigkeit und der Eigenwert des von dem Rationalisten und Moralisten Mutian vertretenen deutschen Humanismus, auf den „spätere Jahrhunderte mit Bewußtsein wieder zurückgriffen“ (Holborn), deutlich heraus.

Zwickau i. Sa.

O. Clemen.

Hildegard Zimmermann, Lukas Cranach d. A. Folgen der Wittenberger Heiligtümer und die Illustrationen des Rhauschens Hortulus animae. Schriften der Gesellschaft der Freunde der Universität Halle-Wittenberg. 1. Heft. Halle 1929. Gebauer-Schwetschke A. G.

Es ist ein erfreulicher Anfang der neuen hallischen Schriftenreihe, aus der Feder der wohlbekannten Kennerin des Wittenberger Holzschnitts, inhaltlich gleich bedeutsam für die Kenntnis spätmittelalterlicher wie reformatorischer Frömmigkeit. Wie auf manch anderem Gebiet der Reformationsgeschichte zeigt sich auch hier das gleiche: Äußerlich Verwendung des alten überkommenen Materials, innerlich eine Umwertung im evangelischen Sinne. Die Verf. kommt zu interessanten Ergebnissen, zunächst durch Zuweisung von weiteren 5 Holzschnitten zu einer wahrscheinlich geplanten neuen Auflage der Quartausgabe des Heiligtumbuches, dann aber vor allem durch Rekonstruktion einer nicht mehr vorhandenen Oktav-Volksausgabe dieses Reliquienbäckers aus den Bildern des Hortulus animae, dieses immer wieder neugedruckten Laienbreviers aus der Druckerei des Lutherfreundes Georg Rhau. 35 kleine Holzschnitte werden dafür in Anspruch genommen. Nebenbei wird ein eigens für die Erstausgabe des Hortulus geschnittenes Lutherbild des Jahres 1548 Lukas Cranach d. J. zugeschrieben. Sehr wertvoll sind im Anhang die Gesamtverzeichnisse der in den genannten Büchern enthaltenen Holzschnitte sowie der Nachweis der Wiederverwendung in einer großen Reihe anderer Schriften. Ergänzend sei hingewiesen auf die inzwischen durch E. Schulte-Strathaus festgestellte Erstausgabe der großen Folge des Wittenberger Heiligtumbuches, die in der Geschlossenheit des Satzbildes die bisher allein bekannte übertrifft (Im Gutenberg-Jahrbuch 1930). Wir haben also nicht nur an eine geplante zweite Auflage zu denken, die — auch durch Faksimiledruck allseitig zugänglich gemachte — Ausgabe des Jahres 1509 ist vielmehr schon eine zweite Auflage. Leider ist das einzige Erstdruckexemplar inzwischen nach London verkauft worden, so daß wir nun auf einen englischen Faksimiledruck dieses Unikums warten müssen.

Wittenberg.

Oskar Thulin.

Johannes Cochlaeus, Aequitatis discussio super consilio delectorum cardinalium (1538). Hrsg. v. P. Hilarius Walter O. S. B. (= Corpus Catholicorum 17). Münster i. W., Aschendorff 1931. XXI u. 49 S. RM. 2.85

Das Mitte Februar 1537 von der von Papst Paul III. eingesetzten Reformkommission fertiggestellte Consilium de emendanda ecclesia

wurde von Joh. Sturm bei Crato Mylius in Straßburg 1538 herausgegeben mit einem Briefe an die Kommission, insbesondere an Contarini, vom 3. April, in der er sie ermahnte, ganze Arbeit zu machen und auch den ärgsten Mißbräuchen, die noch gar nicht aufgedeckt seien, zu Leibe zu gehen. Auffälligerweise führt Walter diese W. A. 50, 285 beschriebene Ausgabe nicht an; er kennt Sturms Schrift nur aus einem Sammeldorf, der aus derselben Straßburger Presse im Sept. 1540 hervorgegangen ist. Cochläus trat Sturm mit seiner im Mai verfaßten und wohl im Juni 1538 bei Nik. Wolrab in Leipzig gedruckten *Aequitatis discussio* entgegen. Er wandte sich darin zugleich gegen Luthers deutsche Übersetzung des *Consilium* mit Vorrede und Glossen. Durch Wiederabdruck des *Consilium* und der Sturmschen Schrift wäre die des Cochläus verständlicher geworden. Dafür hätte der Kommentar verkürzt und hätten die Register außer dem der Personen- und Ortsnamen wegbleiben können. Vielleicht könnte überhaupt künftig im *Corpus Catholicorum*, wenigstens bei wenig umfänglichen und leicht zu übersehenden Schriften eine Verkürzung der an und für sich ja immer sehr sorgfältigen und läblichen Beigaben eintreten und dadurch für Texte Raum gewonnen werden.

S. 5, 3 über dem Holzschnitt *Arma papae* W. A. 54, 346. Nach S. 4, 2 scheint auch das Papstspottbild „*Sauritt*“ W. A. 54, 350 III schon im Frühjahr 1538 entstanden zu sein. Vgl. W. A. Tischr. 3 Nr. 3627.

Zwickau i. Sa.

O. Clemen.

Hubert Jedin, Studien über die Schriftstelleritätigkeit Albert Pigges (= Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte, Heft 55). Münster i. W., Aschendorff 1931. VI u. 181 S. RM. 9.60.

Zuletzt hatte sich A. Lisenmann mit Pigge beschäftigt: Tüb. theolog. Quartalschrift 48 (1866), S. 571 ff., „zu einer Zeit, als der Streit um die päpstliche Unfehlbarkeit entbrannte war, und nicht unbeeinflußt durch ihn“, das Hauptwerk Pigges, seine *Hierarchia* von 1538, stand im Mittelpunkt. Seitdem war die Kenntnis der Theologie Pigges erweitert worden durch zwei Briefe, die Franz Dittrich 1881 seinen Regesten und Briefen Contarinis einfügte, und hatten einen Einblick in seine kirchenpolitische Tätigkeit ermöglicht die 22 an Papst Paul III. und die Kardinäle Contarini, Cervini und Morone und andere gerichteten Briefe, die Walter Friedensburg ZKg 23 (1902) veröffentlichte, und die Nuntiaturberichte IV—VII. Der Titel des vorliegenden Buches ist zu bescheiden. Wenn der Verfasser auch hier und da seine Forschungen noch nicht abgeschlossen hat und sich mit Anregungen und Winken begnügen muß (Verhältnis Pigges zu Gropper, Driedo, Calvin, Butzer), so schenkt er uns doch eine eingehende und abgerundete Darstellung des Lebens und Wirkens des niederländischen Kontroversisten, wie sie bisher fehlte. Merkwürdig erweist fehlte — denn die Bedeutung Pigges wurde schon von seinen Zeitgenossen anerkannt. Aber er hat als radikaler Verteidiger der päpstlichen Allgewalt sich nicht nur den Haß und die Verachtung seiner protestantischen Gegner zugezogen, sondern auch durch Sondermeinungen, besonders seine Erbsünden- und Rechtfertigungslehre, bei Glaubensgenossen Anstoß erregt und es so mit beiden Parteien verdorben. Daher fühlten sich weder katholische noch protestantische Theologen oder Historiker von ihm angezogen.

Im 1. Kapitel werden die Schriften Pigges in zeitlicher Folge vorgeführt, einschließlich der mathematisch-astronomischen und der Ar-

beiten zur Kalenderreform, einschließlich vor allem auch der ungedruckten, z. T. bisher unbekannten Schriften in der vatikanischen Bibliothek. Hierbei werden auch Veranlassung, Entstehung, Inhalt und Wirkungen der einzelnen Schriften dargelegt. Darauf baut sich das 2. Kapitel auf, das wieder sehr bescheiden überschrieben ist: Beiträge zur Kenntnis des Lebensganges und der Geistesrichtung Pigges. Hier stellt der Verf. alles zusammen, was er über den äußeren Lebensgang Pigges (z. B. auch über seine Pfründenjägerei, über die Rolle, die er in Worms und Regensburg 1540 und 41 gespielt hat) ermitteln konnte, verbreitet sich sodann, ausgehend von den mathematisch-astronomischen Schriften, über Pigges Stellung zu Renaissance und Humanismus (Erasmus), ferner über seine Schriftstellerei in ihrem Verhältnis zur Kirchenpolitik (Konzil, Religionsgespräche, Reform), endlich über sein Handwerkszeug: seine patristischen und kirchengeschichtlichen Kenntnisse. Die Kernstücke für Jedin sind aber erst sein 3. und 4. Kapitel: „Pigge als Vermittlungstheologe: Sein Verhältnis zu Joh. Gropper und zur Entstehung der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit“, und: „Die Methodologie Pigges und die Formulierung des Traditionsprinzips“. Aus dem 3. Kapitel sei herausgehoben der Nachweis, daß die Ausbildung der Rechtfertigungslehre Pigges „durch Calvin teils gegensätzlich, teils positiv beeinflußt ist“ und daß Pigge von Gropper (nicht umgekehrt Gr. von P.) abhängig ist. Im 4. Kapitel wird gezeigt, daß Pigge eine neue theologische Kontroversmethode gebracht hat: alle Versuche, die dogmatischen Gegensätze zu verkleben und zu vertuschen, alles Harmonisieren lehrt er schroff ab, Disputationen mit den Gegnern sind ihm ausichtslos; im Gegensatz zu dem lutherischen Schriftprinzip richtet er das Traditionsprinzip auf; die Unverfälschtheit der apostolisch-kirchlichen Tradition garantiert der römische Bischof.

Zwickau i. Sa.

O. Clemen.

Theodor Wotschke, Urkunden zur Reformationsgeschichte Böhmens und Mährens. Sonderdruck aus dem Jahrb. d. Ver. für Gesch. der Deutschen in Böhmen. II, 1929. S. 117—166.

Die 35 von W. aus der herzoglichen Bibliothek zu Gotha veröffentlichten Schreiben betreffen hauptsächlich Beziehungen Paul Ebers und Theodor Bezas zu tschechischen Protestanten. Die Sorge um den theologischen Nachwuchs wird im Briefwechsel mit jenem erörtert, während mit diesem mehr Fragen kultureller Art, wie die Herausgabe der lateinischen Gedichte und die Erwerbung der Bibliothek des Genfer Reformators, in Verhandlung stehen. Im Mittelpunkt der Beza betreffenden Briefe stehen seine Schüler, die tschechischen Adeligen Wenzel Morkowsky und Georg Sigismund Zastrisell, die mit ihrem Lehrer freundschaftlich verbunden blieben. Die Arbeit Ws. ist wichtig für die Beurteilung des Verhältnisses des tschechischen Protestantismus zum Calvinismus.

Wien.

Karl Völker.

Francisco J. Montalbán S. J., Das spanische Patronat und die Eroberung der Philippinen. Nach den Akten des Archivs von Indien in Sevilla, bearbeitet von ... Freiburg i. Br., Herder & Co., 1930. Gr. 8°. (XII u. 152 S.) Geh. RM. 4.80.

Die These des Buches ist — unter Zugrundelegung von Dokumenten des Archivo General de Indias in Sevilla und vor allem spanischer und

deutscher Literatur — an dem Beispiel der Eroberung der Philippinen nachzuweisen, daß der Missionsidee neben den politischen und ökonomischen Zielen in der spanischen überseeischen Ausbreitung eine hervorragende Bedeutung zukommt. Es würde freilich heißen, die Bedeutung der großen spanischen Politik des 16. Jahrhunderts gänzlich verkennen, wenn man die Idee der römischen Katholizität nicht als ihren stärksten Lebensstrom erkennen würde! Der Verf. polemisiert in der Frage der Missions-Bedeutung bei der spanischen Welteroberung gegen G. Friederici (den er merkwürdigerweise durch das ganze Buch hindurch Friederich zitiert!). Aber, obwohl der Verf. Ordensgeistlicher ist, hält er sich doch von einer einseitigen Übertreibung seiner These fern. „Mission und Ausbreitung, Gold und Seelen“, so faßt er seine Ausführungen zusammen; das Problem sei nicht durch ein einfaches Entweder-oder, sondern nur durch ein Sowohl-als-auch zu lösen (p. 123). Man muß hier freilich beachten, daß Montalbáns These besonders eindrucksvoll an dem Beispiel der Eroberung der Philippinen zu erweisen ist, da hier das Politische und das Ökonomische der alten Kolonialzeit nie eine große Bedeutung gewonnen hat. In dem Abschnitt über die rechtlichen Grundlagen schließt der Verf. sich an meine Untersuchungen über die Demarkation an. Leider ist die mittelalterliche Vorgeschichte der Missions- und Demarkations-Theorie nicht an neuem Quellen-Material weitergeführt. Die Entstehung der Idee, aus der atlantischen Demarkation eine globale zu machen, leitet der Verf. aus der öffentlichen Meinung ab: „die östliche Demarkationslinie ist in den Köpfen der Masse entstanden“ (p. 46, auch p. 38 und 57), ohne jedoch die Frage abschließend zu untersuchen; hier ist noch eine Forschungs-Aufgabe gegeben. Von besonderem Interesse sind die Mitteilungen über die spanischen Anfänge in den Philippinen: die Sklavenfrage, die Frage der Kopfsteuern (über der Bischof und Statthalter sich entzweiten), die Bedeutung des chinesischen Handels für die Philippinen und für Neuspanien. Auch diese dankenswerte Untersuchung zeigt wieder, welche interessanten Forschungs-Aufgaben auf dem Gebiet der überseeischen Ausbreitungs-Geschichte noch gegeben sind. Montalbán sagt mit Recht: „die Geschichte der spanischen Eroberung und Kolonisation muß meines Erachtens durchaus erst noch geschrieben werden“ (p. 5).

Hamburg.

Adolf Rein.

Neuzeit.

Ulrich Lampert, Kirche und Staat in der Schweiz.
1. Band. Verlag Gebr. Hefl in Basel und Freiburg; 1929; 391 S., brosch. Frs. 15,65; geb. Frs. 17,70.

1877/78 erschien das in kulturkämpferischem Sinne geschriebene, zweibändige Werk von Carl Gareis und Philipp Zorn: „Staat und Kirche in der Schweiz“. Nun beginnt der rühmlich bekannte, stramm ultramontane Kirchenrechtler im schweizerischen Freiburg ein dreibändiges Werk über denselben Gegenstand vorzulegen.

Der vorliegende erste Band behandelt in einem ersten Abschnitt die „Grundlagen und Rechtsquellen“. In den grundlegenden Ausführungen wird an Hand der katholischen Kirchenlehre die Natur des Staates und der Kirche herausgearbeitet. Als Rechtsquellen kommen in Betracht: internationale Verträge (Erklärung der Mächte auf dem Wiener Kongreß, Turiner Vertrag von 1816 usw.), Konkordate mit dem Apostolischen Stuhle, Konkordate mit den Diözesanbischöfen, die

Normen der 25 Kantone, Verträge der Kantone untereinander, autonome Ordnungen der öffentlich-rechtlichen konfessionellen Verbände (Selbstgesetzgebung eines vom Staat als öffentlich-rechtlich anerkannten konfessionellen Verbandes in der Sphäre, die der Staat ihm offen gelassen hat), selbständige kirchliche Rechtssetzung (z. B. Codex iuris canonici), Gewohnheitsrecht. Der zweite Abschnitt behandelt „Die religiösen Freiheitsrechte“ (Gewissensfreiheit, Glaubensfreiheit, Glaubensfreiheit und Kirchendisziplin, Kultusfreiheit, Schranken der Kultusfreiheit, Schutz der Religionsfreiheit, Recht der religiösen Erziehung der Kinder), der dritte „Die Religionsverbände“ (Recht der Religionsverbände zur Selbstorganisation und zum Selbstregiment usw.). An Hand der gewonnenen Prinzipien werden jeweils typische Konfliktsfälle zwischen dem Staat und den Kirchen aus den letzten hundert Jahren herausgegriffen und kritisch beleuchtet, so daß das Werk viel kirchenhistorisches Material bietet. Eine besondere Rolle spielt naturgemäß der Kulturmampf.

Man darf sich auch von protestantischer Seite über dieses Werk freuen und mit Interesse den beiden folgenden Bänden entgegensehen. Sie wollen bringen „die Darstellung der Systeme, nach welcher das Verhältnis von Staat und Kirche ausgestaltet wurde (das Staatskircentum, die öffentlich-rechtliche Korporation, Trennung von Kirche und Staat verschiedener Intensität), ferner die Abgrenzung zwischen staatlichem und kirchlichem Bereich bei Behandlung der sog. res mixtae (Schule, Ehe, Begräbniswesen, Kultussteuer usw.), endlich einen geschichtlichen Überblick über das Verhältnis der beiden Ge-walten in der Schweiz und den Text der hauptsächlichsten Quellen“.

Basel.

Ernst Stähelin.

G. P. van Itterzon, Franciscus Gomarus. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff 1930. XII u. 467 S. Gr. 8°. fl. 8.—

Die höchst erfreuliche Erscheinung, daß sich die holländischen Theologen wiederum eifriger mit der Geschichte ihrer „Blütezeit“ beschäftigen, verdanken wir vor allem den Bemühungen von A. Eekhof in Leiden. Der von ihm zu dieser Arbeit angeregte Verfasser bietet uns hier die erste Monographie, die überhaupt über Gomarus geschrieben ist, nachdem Th. J. L. Ruys, dessen nicht eben umfängliche Hinterlassenschaft v. I. verwertet, über den Vorarbeiten zum gleichen Thema gestorben war. Den unbeugsamen, heißblütigen Kämpfer für kalvinistische Rechtgläubigkeit, zumal für den Supralapsarismus, hat v. I. zu neuem Dasein erweckt und die Hauptzüge seines Lebens und seiner Werke plastisch erstehen lassen. So ist nun endlich auch an diesem wichtigen Punkte Bahn geschaffen, daß wir über die bloßen Enzyklopädieartikel hinausgekommen sind. Das reiche Quellenstudium (vgl. die Übersicht S. 4—15), das neben dem alten Schrifttum des 16. und 17. Jahrhunderts mit seiner fast unübersehbaren Fülle von umfänglichen opera und ungezählten Streitschriften die kirchlichen, akademischen und kommunalen Archive sorgsam zu durchforschen hatte, konnte u. a. 70 noch nicht herausgegebene Briefe nutzbar machen, von denen 57 Gomarusbriefe im Anhang S. 385—440 abgedruckt sind. Wir folgen (S. 16—32: Jugend und Studienjahre) dem jungen Flamen, auf den das humanistisch-irenische, von Erasmus und Cassander beeinflußte Milieu Brügges so wenig abgefärbt hat — zu Joh. Sturm nach Straßburg, dann weiter nach Neustadt a. d. Haardt, wo u. a. Ursinus und Zanchius lehrten, dann nach Oxford,

ferner zu Whitaker und Tempellus nach Cambridge und zu den Heidelberger Theologen: Gynaeus, Sohnius, Junius. Vieles davon gewinnt in seinem Leben Nachahmung und Gestalt: Sturms Unbeugsamkeit im konfessionellen Kampf, der Aristotelismus eines Ursinus und Zanchius, des letzten dogmatisch abgezielte Exegese, der Supralapsarismus eines Whitaker. S. 33—46 finden wir G. als Prediger der flämischen Flüchtlingsgemeinde unter dem Kreuz in Frankfurt a. M., von wo ihn lutherische Feindseligkeiten vertreiben — damals schon als Neuherausgeber von Beza und Marsilius von Padua wissenschaftlich tätig. S. 47—199 behandeln den Professor und Prediger in Leiden, der sich mit der Antrittsrede „De foedere Dei“ einführt und sich der Exegese des N. T. widmet, der bis zur Ankunft des Arminius durch seine Mitarbeit an der Bibelübersetzung, sein Eingreifen im Falle Cornelius Wiggersz, seinen Kampf gegen den Jesuiten Franc. Costerus und gegen den Sozianismus beschäftigt ist. Dann folgt als ein wesentlicher Hauptteil des ganzen Buches *sein Streit mit Arminius* über Rechtfertigung, liberum arbitrium und Prädestination (bemerkenswert: Prädestination bei Gomarus S. 152 f., bei Arminius S. 158) — von seiner Genesis an bis in alle Nuancen der Entwicklung verfolgt und in seiner ganzen Dramatik dargestellt. Weitere besonders wertvolle Abschnitte dieses Teiles sind die Ausführungen über die Beziehungen zu Scaliger — die Hinweise über die biblische Chronologie bei Pareus und die allgemeine Chronologie bei Scaliger sollte sich kein künftiger Bearbeiter der biblischen „Zeitrechnung“ J. A. Bengels entgehen lassen — und der jähre Abbruch der Leidener Zeit durch die Berufung von G. J. Vorstius, der des Arminius Häresien noch überbietet. Nachdem S. 200—208 der Middelburger und S. 209 bis 216 der Saumurer Aufenthalt behandelt ist, kommt als biographisches Schlüßstück die Groninger Zeit (S. 217—277), die wiederum einen Hauptgegenstand zu erörtern hat: Gomarus und die Dordrechter Synode, zumal seine Kämpfe mit Matth. Martinius. Sachlich verhältnismäßig wenig ertragreich ist die Analyse der dogmatischen Schriften: S. 278—324. Doch ist der spröde Stoff mit Genauigkeit und Ausführlichkeit dargeboten. Viel interessanter ist das Kapitel: „Exegetische Gesichtspunkte“ (S. 325—368). Hier ist u. a. die Feststellung bemerkenswert, daß G. sich in bezug auf die Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes zurückhaltend zeigt, z. B. bei Apk 2 und 3 einen prophetischen Nebensinn ablehnt und mit dem historischen Wortsinn allein auskommt (S. 327 f.). Der Verfasser hätte hier durch einen Blick auf Calvin seine Ausführungen in einen größeren Zusammenhang stellen können. Wandelt doch G. in der Frage der Typologie und Allegorese durchaus in den Schranken der Zurückhaltung Calvins. Auch in der Sabbatfrage ist das gleiche zu konstatieren, indem die freiere Auffassung des G., die gar nicht mit der puritanischen Begründung übereinkommt, nur als unmittelbare Nachwirkung Calvins verständlich wird.

In niemals sparernder Vielseitigkeit und ausführlichster Breite hat uns v. I. seine Untersuchungen vorgelegt. So unverdrossen sachlich und schier lückenlos genau ist der Stoff noch nicht dargeboten worden — und das ist die Stärke des Buches. Es gehörte ein großes Maß Zähigkeit und Selbstverleugnung zur Lösung dieser Aufgabe. Sauberkeit der Methode und Bienenfleiß haben zu einer trefflichen Bestdaufnahme geführt. Die Schranke der Arbeit liegt darin, daß die größeren dogmengeschichtlichen Zusammenhänge nicht aufgewiesen werden. Erst bei der Vergleichung dieser Orthodoxie mit

der Theologie Calvins, erst bei ihrer Wertung als Übergang zu Pietismus und Aufklärung gewinnt das Ganze Bedeutung und Leben, ja wird überhaupt erst recht verständlich. Doch — man kann von einer solch umfänglichen „Proefschrift“ nicht alles verlangen. Wir sind dankbar für das Gebotene, das zunächst einmal eine ganz zuverlässige Unterlage für die angedeutete weitere Aufgabe bietet. Fehlt uns ja auch noch erst recht eine Theologie Calvins und Bezas. — Dem Buche beigegeben ist das Bild des 45jährigen G. und ein Faksimile.

Zürich.

G. Schrenk.

H. J. Honders, *Andreas Rivetus als invloedrijk Gereformeerde theolog in Hollands bloeitijd*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff 1950. (XII u. 195 S.) Gr. 8°. fl. 4.—.

Auch hier erfreut uns eine Arbeit aus A. Eekhofs Schule, ebenfalls ein Neubruch, die erste Monographie über Rivet — denn das Beste, was wir bisher über den französischen Calvinisten wußten, stand in Chr. Sepps „Het godegeerd Onderwijs“ und in G. Cohens „Ecrivains français en Hollande“ 1920, S. 293 ff. Honders hat — wie van Itterzon bei Gomarus — in exakter, gründlicher Benutzung der Quellen und mit guter Kenntnis der Literatur (manchmal sind die bibliographischen Mitteilungen mehr als hinreichend) Rivet wiederum nicht in die großen dogmengeschichtlichen Zusammenhänge eingeordnet, sondern vielmehr seine Persönlichkeit und den Charakter seiner geistigen Leistung an sich aufgerissen. Bei Rivet ist diese Beschränkung darum zulässiger, weil er noch weniger als Gomarus auf die Folgezeit gewirkt hat, sondern mehr als höchst charakteristische Zeitgestalt fesselt. Das Leben dieses aristokratisch gestimmten „Glückskindes“, des Theologen, Kanzelredners, vornehmen Hofmannes und gewichtigen Diplomaten, des „Erzbischofes von Holland“ (S. 164) wird S. 5 bis 34 mit Geschick dargestellt: wie der Abkömmling der Hugenottenfamilie, der Prediger des Herzogs de la Tremoille, führend auf den französischen Synoden, damals schon als Patristiker und Polemiker bekannt, durch Erpenius' Sendung vom französischen Boden losgerissen wird und trotz des Widerstandes seiner Gattin, die sich darüber von ihm trennt und stirbt, als Dozent für das N. T. in Leiden angeworben wird, wo er sich dann als Mitarbeiter an der Synopsis bekannt macht; sodann seine Arbeit als Erzieher des Prinzen Willem im Haag und seine Beziehungen zum Hofe, seine letzte Tätigkeit als Kurator der „Illustrē School“ zu Breda. Ergiebig ist der folgende Abschnitt über R. und die heilige Schrift (S. 35—70). Die noch nicht geschriebene Geschichte der protestantisch-römischen Kontroverse im nachreformatorischen Zeitalter bedarf dringend solcher Einzelstudien als Fundament. Da die Schriftbehandlung eines Rivet wie vieler anderer seines Zeitalters sich vor allem in der antirömischen Bestimmtheit auswirkt, bietet sie viel mehr für dies Thema als für die Auslegungsgeschichte selbst. Besonders bezeichnend ist auch hier die Differenz zu Calvin (vgl. J. A. Cramer, *De Heilige Schrift bij Calvin* 1926, S. 116—138), von dem er sich nicht in der angelegentlichen Betonung des Heilsinhaltes der Schrift unterscheidet (S. 49), wohl aber darin, daß er allen menschlichen Irrtum in der göttlich diktierten Schrift verneint (S. 51), steht er doch sogar in der Frage der Herkunft der Punktation des Textes auf Seiten der Buxtorfs gegen Elias Levita und L. Capellus.

Dogmengeschichtliche Ortsbestimmung müßte ihn auch mit den anderen Biblizisten seiner Tage vergleichen. Doch konnte sich die Arbeit hier ja wohl beschränken. S. 71—87 handeln von seinem Kampf gegen Rom, vornehmlich gegen die Jesuiten. Wichtig sind hier die Ausführungen über seine Wertschätzung der Bezeichnung „catholicus orthodoxus“. Die Kirche des orthodoxen Katholizismus ist ihm die unsichtbare Kirche der Prädestinierten. Trotz der Verweise auf die „evangelische Katholizität“ Fr. Heilers hat aber diese Formel sehr wenig mit jener zu tun, sondern ist in Wirklichkeit nichts als der Anspruch, daß die reformierte Kirche der Dordrechter Observanz das eigentliche Erbe der alten Kirche verwalte. S. 88—106 wird der Streit gegen den erasmisch-humanistisch gefärbten Katholizismus des Hugo Grotius behandelt, der das sola fide der Rechtfertigungslehre als sittlich bedenklich ablehnt. Mit Schaudern wendet sich Rivet auch ab von der bloß zeitgeschichtlichen Erklärung des N. T., wie sie jener vertritt (S. 95). S. 107—129 beschäftigen sich mit der Polemik des 76jährigen gegen den hypothetischen Universalismus Amyrauts. Der Abschnitt über R. als Éthiker illustriert trefflich die unmittelbaren Nachwirkungen Calvins. In der Zinsfrage votiert er ganz im Sinne des Reformators (S. 159 ff.). Ebenso ist seine Bekämpfung der Reglementierung der Prostitution (141), sein gegen den Tanz und das Theater gerichteter Entscheid echt kalvinistisch. In der Sabbatfrage aber geht er weiter, auch als Gomarus, indem er auf das Gebot des Schöpfungssabbats zurückgreift. Das Kapitel: „R. als Prediger“ (S. 146 bis 157) nimmt die Anregung G. Cohens auf und sucht R.s schriftauslegender Predigt ihren Ehrenplatz in der Geschichte der reformierten Homiletik zu sichern. — Die fördernde Arbeit ist geschmückt durch ein Porträt des 75jährigen (von 1647), ein Faksimile, die Abbildung des Epitaphiums (darauf Beilage 2), ferner sind beigelegt Stammbaumstudien, ein Brief R.s an David de Wilhem (12. Febr. 1631) und ein noch nicht herausgegebener an Descartes von 1644.

Zürich.

G. Schrenk.

G. P. van Itterzon, *Het Gereformeerde leerboek der 17de eeuw „Synopsis purioris Theologiae“*. 's- Gravenhage: Martinus Nijhoff 1931. 87 S. Gr. 8°. fl. 1.80.

Die berühmte Leidener Synopsis von 1625, die reformierte Musterdogmatik der gereinigten und geeinigten Fakultät der Polyander, Rivetus, Walaeus, Thysius, die nach der Dordrechter Synode bis zum Aufkommen des Cartesianismus in der niederländischen Kirche unzählige Studenten und Prediger in der Orthodoxie unterwiesen hat, wurde zwar 1881 durch H. Bavinck neu herausgegeben, gehört aber nach wie vor zu den wenig mehr beachteten Lehrbüchern des älteren Protestantismus — nicht nur weil diese langatmigen Darbietungen in endlosen Disputationen und Thesen recht ermüden, sondern auch weil der Typus dieser korrekten Lehre, die nur Formulierung von Resultaten der Lehrkämpfe, aber nicht originalen Neubruch vermittelt, wenig Anregendes enthält. Und doch ist dies grundlegende Werk eine wesentliche und unentbehrliche Hilfe zum Verständnis der nachfolgenden Entwicklung. Es ist verdienstlich, daß uns v. I. zu kurzer Orientierung den Zugang zu dem 880 S. starken Sammelbuch in einer fleißigen Analyse erleichtert, indem er diese zuerst im Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis N. S. Teil XXIII, 1930, S. 161—213, 225

bis 259 erschienene Arbeit nun auch in Buchform herausgibt. Sie ist gedacht als Vorarbeit zu einem größeren Werke über die niederländische reformierte Dogmatik im 17. Jahrhundert. Im wesentlichen bietet v. I. wiederum Tatsachenmitteilung in strengster Sachlichkeit. Gerade so tut die straffgefaßte Inhaltsangabe S. 2—53 willkommenen Dienst. Es folgt S. 53—60 eine kurze Biographie der Verfasser, S. 62 f. Bibliographisches, S. 64—66 ein Verzeichnis der in der Synopsis zitierten Autoren von der patristischen Zeit bis ins 17. Jahrhundert hinein und endlich S. 66—87 eine kurze Charakteristik der dogmatischen Eigenart und Bedeutung des Buches, die sich vor allem befaßt mit der Schriftbehandlung und -wertung, der Stellung zur Scholastik, der Polemik gegen Rom, die Sozianer, Anabaptisten, Remonstranten, Libertiner, Lutheraner usw., die dann weiter die spezifisch reformierten Züge behandelt (den Gesichtspunkt der Ehre Gottes, die synthetische Methode, den Prädestinianismus) und am Schlusse kurz dem Einfluß des Buches nachgeht (S. 83 ff.). Den Vergleich dieses Lehrtypus mit dem Calvins wird sich der Verfasser für sein größeres Werk vorbehalten haben. Erst so wird dieser eigentümliche Übergang zur ausgeprägten Scholastik, die zwar hier noch oft verdeckt, aber doch — trotz des vielen echt Calvinischen — schon voll wirksam ist, plastisch vor uns stehen. Das könnte nach den verschiedensten Seiten hin aufgewiesen werden: Einmal in der Auffassung der Theologie überhaupt, denn die in Disp. I, thes. 1 (vgl. dazu Gomarus Opera III, p. 1, Disp. I, thes. 1) zwar genannte, aber im ganzen Charakter dieser Theologie doch nicht durchgeführte Unterscheidung zwischen sermo Dei und sermo de Deo, die nicht bewahrt vor der Identifikation von Offenbarung Gottes und Wissenschaft dieser Offenbarung — geht Hand in Hand mit der Betonung der praktischen Lebensseite der Theologie. Das bedingt ebenso eine Zwitterstellung, wie es die Inspirationslehre der Synopsis tut, die auf der einen Seite jene auffallende Weite zeigt: die heilige Schrift symbolum und index des Wortes, das Wort symbolum und index der Gedanken — und dann doch wieder die Schreiber als amanuenses Gottes sich vorstellt, die der heilige Geist davor bewahrt, Fehler zu machen. Die Bevorzugung des grammatisch-historischen Sinnes der Schrift (vgl. oben das bei Gomarus und Rivetus Gesagte) ist gewiß Calvin verwandter als Cocceius — aber wenn Polyander mit Berufung auf Augustin *Physica, Ethica, Politica* und andere Wissenschaften in den Kreis der Theologie einbezieht (I, 11—12, 3—4), so werden wir doch wieder ganz in die Nähe von Voetius gerückt. Die gleiche Zwitterhaltung begnugt in der Stellung zur Sabbatfrage: die Substitutionstheorie wird verbunden mit den reformatorischen Freiheitsmotiven und das mußte gerade so den Sabbatstreit in seiner letzten Schärfe vorbereiten. (Zur Substitutionstheorie auf der Dordrechter Synode vgl. van Itterzon, Gomarus, S. 305.) So bietet gerade die Synopsis eine eindrückliche Probe für den Übergang von Calvin zur Scholastik. Die Skizze legt zur Würdigung dieser größeren Zusammenhänge das Material trefflich bereit. So heißen wir die Arbeit willkommen als Leitfaden für eine erleichterte Lektüre der Synopsis, wie man sich ihn auch für andere ebenso zeitraubende Produkte dieses foliantenhaften Jahrhunderts dringend wünscht.

Zürich.

G. Schrenk.

D. Johann Georg Schelhorns Briefwechsel mit Einleitung und Erläuterungen, herausgegeben von D. Friedrich Braun. (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, herausgegeben von der Kommission für bayerische Landesgeschichte, Band 5.) München 1930. Verlag der Kommission. VIII und 795 S. 8°. RM. 28.—.

Es ist erstaunlich und hoherfreudlich, daß in der großen Notzeit unseres Volkes die bayerische Kommission doch ein Werk herausgeben kann, von dem Th. Kolde in der Protestantischen Realencyklopädie 3. Aufl. 17, 553, 11 sagt: „Für die Gelehrten geschichte seiner (sc. Sch.s) Zeit sind die in verschiedene Bibliotheken gekommenen Reste seiner Briefsammlung eine noch längst nicht erschöpfte Fundgrube“. Das bestätigt sich auf jeder Seite des uns jetzt von D. Braun geschenkten Briefwechsels des einstigen gelehrten Memminger Pfarrers. Man mag es dem greisen Herausgeber von Herzen gönnen, daß er seine fast 40jährige Sammelarbeit nun zu einem glücklichen Abschluß hat bringen dürfen. Schon 1894 hat Braun in den Blättern für württ. Kirchengeschichte drei Briefe J. A. Bengels an Sch. mitgeteilt (S. 47 f.), dann 1898 in den Beiträgen zur bayer. K. G. ein Lebensbild Schelhorns folgen lassen. Nun gibt er aus den etwa 800 Briefen, die sich auf Schelhorn beziehen und in den Bibliotheken von München, Nürnberg, Hannover, Hamburg, Frankfurt und Göttingen zu finden sind, eine Auswahl von 360 wörtlich wiedergegebenen Briefen von, über und an Sch. Von Sch. selbst sind 176 Briefe mitgeteilt, über Sch. die Briefe des Kardinals Quirini. Unter den 62 andern Briefschreibern finden sich neben Bengel vor allem Z. C. von Uffenbach, Urlsperger, J. Schaitberger, G. C. Rieger, die Mönche M. Reichböck, F. v. Stang, Kardinal Passionei u. a., unter den Briefempfängern L. v. Mosheim, Ch. M. Pfaff, Ph. H. Weißensee, G. G. Zeltner. Die Hauptmasse der Briefe fällt in die Jahre 1726 bis 1754, die Zeit der Veröffentlichung der großen Zeitschriften Sch.s *Amoenitates literariae* und *Amoenitates historiae eccles. et liter.* Die übrigen 130 Briefe verteilen sich auf die Jahre 1713—1762. In den Anmerkungen aber gibt Braun noch eine große Anzahl von Briefauszügen und Regesten, so daß wohl kein wichtiger Brief übersehen ist. In den Briefen tritt uns vor allem der Kenner und Sammler von Druckwerken aller Art entgegen, aber auch der glückliche Familienvater, der sprachlich wohlgeschulte Theologe, der Prediger und taktvolle Seelsorger, der gewandte Polemiker, der Freund der Tamulenmission und der Diaspora in Spanien, Italien und besonders in Salzburg; wir bekommen einen Einblick in das Leben der Reichsstadt Memmingen, ihre Fürsorge für ihren theologischen Nachwuchs, hören vom Haller Brand von 1728, vom Studentenleben (S. 105), vom Studium und der Sprechweise der Pietisten (S. 116), von den respektablen Studienreisen am Anfang des 18. Jahrhunderts (S. 120), beobachten den Einfluß der französischen Sprache und das langsame Zurücktreten der lateinischen. Vor allem hören wir viel über das Bibliothek- und Archivwesen, hören vom Zustand der württ. Bibliotheken (S. 143), vom Schicksal der St. Galler Bibliothek (S. 195), von der Mühe der Archivbenützung (S. 148), vom Verkehr mit den Bibliothekaren der Vaticana (S. 671, 759), vom Gegensatz zwischen der Bücherliebhaberei und den Haushaltnöten (S. 268), von Interesse, Eifer und Schwierigkeiten der Klosterbibliothekare (S. 380, 384), von Konvertiten, Separatisten, Wiedertäufern und der Sammlung für die vertriebenen Salzburger (S. 458, 469, 475, 501, 512, 566, 755, 772), vom Gebrauch der

Bibel in der Hausandacht (727), vom Ringen der Geister am Salzburger Bischofssitz (S. 662).

Der Reichtum des Buchs hätte durch ein besseres Register mehr erschlossen werden sollen. Schon das beigegebene Personenregister ist mangelhaft. Ein Ortsverzeichnis und Sachregister fehlt ganz. Und doch läßt sich ein solches Sammelwerk nur dann bequem benützen, wenn es durch gute Register sofort übersichtlich wird. Denn wer kann sich heute Zeit nehmen, den ganzen Band gründlich nach allen Einzelheiten gelehrter Forschung durchzusehen? Freilich ist die Mühe, ein solches Register anzulegen, eine sehr große. Um nur ein paar Beispiele zu nennen, so fehlen im Namensverzeichnis Franz, Nikol. S. 250, 257, bei Karrer Gg. S. 321, Messerer S. 289, Niemann S. 189, Schärer, Georg S. 47 A., Schmidlin S. 557.

S. 750 A. 1 ist doch wohl *volunt* zu lesen statt *nolunt*. S. 232 A. 1 a ist völlig mißverständlich. Gemeint ist natürlich Murbach im Elsaß, auch in der zitierten Stelle aus der württ. Kirchengesch. S. 46. In der Donaugegend Württembergs gibt es wohl alte Besitzungen des elsässischen Klosters Murbach, aber kein Kloster Murbach! S. 189 dürfte wohl statt Niemannianis zu lesen sein Neumannianis. Zu denken ist an den bekannten Breslauer Prediger D. Caspar Neumann, allerdings schon 1715 gestorben; aber er korrespondierte 1712 lebhaft mit Bengel über exegetische Fragen. (Vgl. Burk, Ph. D., Briefwechsel Bengels S. 52—67.) S. 289 A. 5 ist Joh. Bernhard Messerer, seit 1716 Spitalprediger in Hall, gemeint. Sollte in dem seltsamen *Tiraquelliana* S. 229 ein Hinweis stecken auf den durch seine Poolestudien Sch. sicher bekannten Tremellius oder auf das ihm aus der Tamulenmission wohl bekannte Tinnevelli?

Besonders dankbar benützt man die Einleitung; hier bespricht Braun die Briefe und Schriften Sch.s nach ihrem Fundort, dann sein Leben und seine schriftstellerische Arbeit, vor allem eingehend seine großen Sammelwerke und seine historischen Einzelschriften, er sucht Sch. eine bessere Würdigung zu verschaffen, als Kolde sie ihm in der Prot. Realencyklopädie zuteil werden ließ. In zwei weiteren Abschnitten schildert Braun den leidenschaftlichen Sammeleifer, den literarischen Verkehr und das Schicksal der Bibliothek Sch.s. Nicht bloß für die Gelehrten geschichte, sondern auch für die Geschichte der lutherischen Kirche und ihrer Geistlichkeit, wie für die Geschichte Schwabens, vor allem seiner Reichsstädte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist das Buch eine sehr schätzenswerte, reichhaltige Quelle, für deren Erschließung der Herausgeber und die Kommission für bayerische Landesgeschichte aufrichtigen Dank verdient.

Horb.

G. Bossert.

Leo Just, Hontheims Bemühungen um einen Bischofssitz in den österreichischen Niederlanden (1756—62). Sonderdruck aus: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. Bd. XXI, S. 256—290. Rom, W. Regenberg, 1929/30.

Entgegen der seit Franz X. Feller weitverbreiteten Anschauung, Honheim habe seine antikuriale Schrift herausgegeben, um sich bei der österreichischen Regierung in Gunst zu setzen und dadurch sich ein Bistum in den Niederlanden zu sichern, macht es Just glaubhaft, der Weihbischof habe sich in dieser Richtung bemüht, „um sein Werk im Schutz der österreichischen Behörden publizieren zu

können". Das Bistum von Ypern ging für ihn verloren, da die Kaiserin Maria Theresia ungedacht seiner Empfehlung durch ihren Schwager, den Statthalter Karl v. Lothringen, den bevollmächtigten Minister Cobenzl und den Kanzler Kaunitz sich aus innerpolitischen Erwägungen nicht entschließen konnte, einen Nicht-Niederländer zu ernennen. Die erstmalig veröffentlichten Archivalien gewähren einen Einblick in die Kirchenpolitik der Wiener Regierung.

Wien.

Karl Völker.

Hermann Jekeli, Die Herrnhutische Bewegung in Siebenbürgen. Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Lebens im Sachsenlande. 326 S. Sonderabdruck aus dem Archiv d. Ver. für siebenb. Landeskunde, Bd. XLVI, Heft 1/2. Verlag von Krafft und Drotleff, Hermannstadt, 1931.

Ein Buch über ein Stück Geschichte des siebenbürgischen evangelischen Lebens kann in unsrer Zeit wohl auf unsere Teilnahme rechnen, besonders wenn es eine so gediegene Arbeit ist wie die des Direktors des deutschen evangelischen Gymnasiums in Mediasch. Auf Grund der Quellen des Unitätsarchivs in Herrnhut und der des Brukenthalischen Museums in Hermannstadt, die von Seite 11—25 ausführlich aufgezählt werden, gibt er eine Darstellung der Herrnhutischen Bewegung in Siebenbürgen (1740—93), indem er möglichst viel die Quellen reden läßt und sie durch maßvoll abwägende Urteile charakterisiert.

Man sieht dabei wieder, was für ein Reichtum an lebensvollen Einzelzügen in den Quellen aus der Zeit des Pietismus steckt, deren vollkommene religionspsychologische Auswertung eine besondere Arbeit erfordern würde. — Das Herrnhutertum ist in seiner Anfangszeit keineswegs auf Herrnhut oder die Wetterau beschränkt, sondern eine Bewegung, die alle evangelischen Länder erfaßt. Seine Geschichte in Siebenbürgen ist ein Trauerspiel: Zuerst warme Begeisterung und dann unter dem Druck der Verfolgung durch die Kirche Verleugnung und Abfall mit allen ihren den Charakter zerbrechenden Wirkungen. Besonders das Schicksal des Pfarrers Honnius ist ergreifend. Siebenbürgen war auch ein besonders schwieriger Boden. Von der katholischen Maria Theresia beherrscht, war man in Siebenbürgen zu ängstlicher Vorsicht gezwungen, und daraus erklärt sich der besondere Verfolgungsseifer der lutherischen Kirche. Auch konnte Herrnhut in dieses Land nicht seine besten Kräfte schicken; es mußten Siebenbürger sein, die dort ihre Geschäfte trieben; andere wären ausgewiesen worden. Darum waren diese Vertreter Herrnhuts oft auch der Lage nicht gewachsen. Das Ergebnis seiner Arbeit sieht Jekeli wohl hauptsächlich in einer Berichtigung der Beurteilung der siebenbürgischen Volksart, die man als zum Rationalismus geneigt bezeichne. Die zahlenmäßig nicht große, aber immerhin tief eingreifende Herrnhutische Bewegung ist ihm ein Beweis dafür, daß das siebenbürgische Volk auch für eine warmherzige Frömmigkeit aufgeschlossen und daß darum der etwa vorhandene rationalistische Zug mehr eine Folge der historischen Bewegung des Rationalismus und weniger die Wesensart des siebenbürgischen Volkes ist. Eine besondere Kennzeichnung der herrnhutischen Frömmigkeit gibt Jekeli außer allgemeinen Bemerkungen nicht, sie ist auch auf Grund des wenig ausgeprägten siebenbürgischen Herrnhutertums nicht leicht zu geben. Man kann noch die Frage stellen, wie weit die orthodoxen Lutheraner Siebenbürgens schon von der beginnenden Aufklärung

beeinflußt, also auf einem Wege von der reformatorischen Frömmigkeit weg gewesen sein mögen. (Sie benutzen ja im Kampf gegen die Herrnhuter die Schriften des Wolffianers Siegmund Jakob Baumgarten.) Dann könnte man die Tragik jener Zeit darin sehen, daß sich die auf dem Wege zum Rationalismus befindliche Kirche Siebenbürgens die stärkste antirationalistische Kraft des 18. Jahrhunderts — Zinzendorf — entgehen ließ, daß, wie auch Paul Wernle in seinem Werk über den schweizerischen Protestantismus des 18. Jahrhunderts feststellt, die Theologen im Namen des reformatorischen Christentums die Herrnhuter bekämpften und dabei nicht ahnten, daß diese jenem Christentum näher standen als sie selbst.

Herrnhut.

Bettermann.

Krüger, Gustav, Die Religion der Goethezeit. Tübingen. J. C. B. Mohr, 1931, IX u. 155 S. Steif brosch. RM. 6.—, geb. RM. 8.—.

So oft in der letzten Zeit das Verhältnis von Idealismus und Christentum behandelt wurde, so gibt es, abgesehen von der gedrängten Zusammenfassung des Referenten, noch keine kurze Darstellung der Religion der Goethezeit. Deshalb entspricht Krügers Buch, das aus Vorträgen hervorging und sich vor allem an gebildete Laien wendet, einem Bedürfnis. Es zerfällt in 6 Abschnitte: 1. Vorhalle (Überblick über freiere religiöse Strömungen vor der Goethezeit). 2. Die deutsche Aufklärung (Hier behandelt Krüger auch Lessing und Kant, ohne zu übersehen, daß sie in vielem die Aufklärung überragen. S. 31 gebraucht Krüger den Begriff „Rationalismus“ für die gesamte Aufklärungstheologie. Demgegenüber möchte ich, wie schon in meinem Artikel „Rationalismus“ in RGG, mit Aner in seiner „Theologie der Lessingzeit“ entschieden dafür eintreten, daß man diesen Begriff, entsprechend dem Gebrauch der Zeitgenossen, auf die letzte Phase der Aufklärungstheologie beschränkt). 3. Der christliche Idealismus der Hamann, Lavater und Jacobi (dessen relativer Abstand von den beiden anderen nicht verkannt wird). 4. Herder und Goethe (Das Her vorbrechen des neuen, weiten Offenbarungsbegriffs bei Herder wird mit Recht stark hervorgehoben). 5. Schiller und Fichte. 6. Die Romantik (d. h. Schlegel, Novalis und der junge Schleiermacher). Chronologisch würde auch die Erweckung zum Thema gehören; aber jeder wird zustimmen, daß mit dem Titel „Goethezeit“ im wesentlichen die Schicht der Idealisten erfaßt werden soll.

In einem kurzen, zusammenfassenden Buche kann natürlich nicht alles zum Thema Gehörige gesagt werden; aber es wird im Verhältnis zum knappen Raum erstaunlich viel gesagt, in lebendiger, flüssiger und auf innerer Durchdringung des Stoffes beruhender Darstellung. Alle Genannten ziehen in ihrer charakteristischen Eigenart vor uns vorüber. Leider fehlen Schelling und Hegel, die in eine Gesamtdarstellung der Religion der Goethezeit ebenso hineingehören, wie Schleiermacher mit seinem Gesamtwerk (nicht nur der jungen Schleiermacher).

Krüger ist, wie alle Theologen, die den Idealismus lieben, betroffen von dem Satze Korffs, daß die deutsche Kultur mit Lessing und Goethe in die Periode ihres Heidentums eingetreten sei, und von dem Ressentiment der dialektischen Theologen gegen den Idealismus, die von der entgegengesetzten Seite her und mit ganz anderer Wertung zu dem gleichen Resultate kommen. Die Frage „Christentum und Idealismus“ durchgreifend zu behandeln, war nicht Krügers

Aufgabe; aber er zeigt mit historischer Besonnenheit, daß die Auseinanderreißung der beiden Größen der Verschlungenheit der geschichtlichen Entwicklung nicht gerecht wird, weist auf die führende Rolle entschiedener Christen im Frühidealismus hin und läßt immer wieder unaufdringlich, aber überzeugend durchblicken, wie viel christliches Erbe im Idealismus steckt. Er bewahrt seine Besonnenheit aber auch darin, daß er weit entfernt ist, Christentum und Idealismus in eines zu setzen; zeigt z. B., wie schwer Herder unter Goethes mangelndem Verständnis für seine christlichen Tendenzen litt, und hebt scharf Schillers Gegensatz zum Christentum hervor. Auch an der Aufklärung sieht Krüger beides: ihren großen Unterschied zur Reformation und ihr relatives Recht, sich für die Autonomie auf die Reformation zu berufen. Die These von Kant als dem Philosophen des Protestantismus lehnt Krüger ab. Ich würde bei Kant, obwohl sein starker Abstand von der Reformation sicher nicht verschleiert werden darf, doch mehr Beziehungen zu ihr annehmen, als Krüger tut. — Im Schlussabschnitt bekennt sich Krüger dazu, daß die Ablehnung der Weltanschauungserkenntnisse, die Aufklärung und Idealismus brachten, zu verhängnisvoller Verengung führt, und daß die schroffe Trennung vom Idealismus, die heute viele Theologen vollziehen, nur etwas Vorübergehendes sein kann. Beides ist auch des Referenten feste Überzeugung.

Bern.

Heinrich Hoffmann.

Ewald Quittschau, Das religiöse Bildungsideal im Vormärz,
ein Beitrag zur Geschichte des Seminarunterrichtes in Preußen.
VIII u. 335 S. 8°. Gotha, L. Klotz 1931. RM. 10.—.

Indem ich an diesem Orte von der Abzweckung des Buches auf die sog. Krisis der evangelischen Pädagogik in unseren Tagen ganz absehe, im Blick auf die der Verfasser seine Untersuchung angestellt hat, darf ich feststellen, daß unsere geschichtliche Kenntnis durch sie sehr erheblich und dankenswert bereichert worden ist. Der große Wert des Buches liegt in dem beigebrachten archivalischen Material. Auf Grund dieser offenbar sehr genau studierten und unter treffenden Gesichtspunkten befragten, zum großen Teil auch wörtlich mitgeteilten Quellen gibt der Verfasser eine Geschichte der preußischen Lehrerseminare von 1817 bis 1840, d. h. von ihren Anfängen an, denn erst da sind eigene Lehrerbildungsanstalten ins Leben gerufen und ist darin eine Staatsaufgabe ergriffen worden. Die nun, und zwar gleich stark, einsetzende staatliche Fürsorge entsprang der Tendenz der Restauration. Diese bestimmte die Form und innere Einrichtung der Seminare, die persönliche Auswahl ihrer Leiter, sie rückte den Religionsunterricht oder besser: die religiöse Charakterbildung in den Mittelpunkt, sie führte zum Kampf gegen den Encyklopädismus und die Realien, selbstverständlich gegen jeden Anschein von Rationalismus — der sich trotzdem mit unglaublicher Zähigkeit (sollte man nicht sagen: mit einem sadlich unüberwindlichen Redt) behauptete —, aber auch gegen die Methode Pestalozzis und die Begründung der Religion auf Erlebnis und Gefühl, statt auf Gehorsam und Ordnung; sie führte dazu, den Katechismus vor dem biblischen Lesebuch, das Dogma, die zusammenhängende Glaubens- und Sittenlehre, vor der Geschichte zu bevorzugen (ein Bestreben, das in der Praxis regelmäßig korrigiert wurde), und der Lehrerbildung das Ziel zu setzen, als gälte es nicht eigentlich Lehrer, sondern einen

clerus minor, Propagandisten der Religion und Gehilfen des Pfarrers auszubilden. Quittschau zeigt den geistigen Gehalt der Restauration, betont stark ihre anfängliche Unabhängigkeit von der Erweckung, ihren Abstand auch von dem idealistischen Geist der preußischen Reformer (Süvern z. B.), ihren Ursprung aus dem Bedürfnis nach Autorität in einer fundamental erschütterten Welt und ihre prinzipielle Todfeindschaft gegen die optimistische Menschenbeurteilung der Aufklärung. Quittschau hat gewiß recht, daß die Restauration keineswegs so ideenarm und negativ-reaktionär war, wie etwa später die „Regulative“. Er erklärt sie für einen in seiner Art „grandiosen Versuch einer Immunisierung des modernen Geistes, um durch objektiv-autoritative Gestaltung der göttlichen Inthronisierung des Menschen zu wehren und alles zu dem wahren Realgrund aller Dinge zurückzuleiten“ (S. 182). Aber auch er muß anerkennen, wie groß die Gefahr war, die religiöse Erziehung statt zur Wiederbelebung reformatorischen Glaubens als Mittel zur Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der durch die Revolution erschütterten Staats- und Gesellschaftsordnung zugunsten der Privilegierten zu benutzen. Im Mittelpunkte steht die umstrittene Gestalt von Ludolph Beckedorff, dem Quittschau in Auseinandersetzung mit Max Lenz (Gesch. der Univ. Berlin) eine gerechte Würdigung erringen möchte und dem er ebensoviel Sympathie entgegenbringt wie z. B. Diesterweg Abneigung; sein Versuch, Beckedorff gegen den Vorwurf katholisierender Tendenzen, schon während seiner Amtsführung, also vor seinem Übertritt, zu rechtfertigen, dürfte freilich die Frage nahelegen, ob sein eigener Kirchenbegriff noch für evangelisch gelten kann. Neben Beckedorffs Verhältnis zu Altenstein und zum König, der vielleicht mit niemand sonst so weitgehend übereinstimmte wie mit ihm, bis die Konversion ihn in Ungnade stürzte, weiter zu seinen Mitarbeitern, Theremin auf der einen Seite, Neander, Ehrenberg, Roß auf der andern, zu den provinziellen Leitern des Schulwesens, deren rationalistische Einstellung ihm unablässige Hemmisse bereitete, zu den Seminardirektoren, unter denen Franz Ludwig Zahn, Harnisch und Kawerau besonders hervorgehoben werden: über alles dies erfährt man aus dem Buche sehr viel Neues und auch für die Gesamtbeurteilung des Vormärz Bedeutsames. Nur eins leider fehlt ganz, nämlich ein Urteil über diese Erziehung von denen, die ihr Objekt waren, von den Zöglingen der Seminare. Wurde die ländliche Absicht, aus ihnen lauter christlich-gläubige, königstreue und konservative, mit ihrem kargen Los zufriedene Staats- und Kirchendiener zu bilden, erreicht? Oder sieht die Sache von unten gesehen nicht doch sehr anders aus? Bekanntlich sind die Allgemeinen Bestimmungen Falks und Schneiders von 1872, die den Beifall des Verf. nicht haben, gerade dadurch hervorgerufen worden, daß als Ergebnis der damals herrschenden Seminarbildung ein furchtbarer Haß gegen Christentum und Kirche in die Öffentlichkeit getreten war. In diesem Punkte bedarf das Buch unbedingt einer Ergänzung.

Frankfurt a. M.

Erich Foerster.

Eberhard Kürze, Die Nachwirkungen der Paulskirche und ihrer Verfassung in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung und in der Verfassung von 1919 [Historische Studien, Heft 203], Berlin, E. Ebering. 1931; 118 S.

Die spärlichen Spuren einer positiven Anerkennung der Paulskirchenverfassung in dem staatsrechtlichen und politischen Schrift-

tum vor dem Weltkriege und selbst noch während des Krieges, der, je mehr er sich der Niederlage zuneigte, desto mehr die Frage der zukünftigen Gestalt des Reiches auf die Tagesordnung setzte, werden zunächst angeführt. Mit der Revolution wurde der Rückblick auf 48 allgemeiner, der Versuch, daran anzuknüpfen, stärker. Das zeigt sich in den mancherlei Vorarbeiten zur Weimarer Verfassung, am meisten in den Entwürfen von Preuß, der z. T. wörtlich Formulierungen der Paulskirche aufnahm und grundsätzlich die Verfassung von 1918 nach dem Muster der von 48 unter Ausscheidung des Bismarckschen Werkes gestalten wollte. Im Verfassungsausschluß und in den Verhandlungen der Vollversammlung wurde diese Tendenz von den Parteien der Weimarer Koalition mehr oder minder bejaht, vom Zentrum besonders die kirchlichen Grundrechte der Paulskirche, während die Rechte vor diesem Vorbilde, das seinerzeit zum Mißerfolg geführt habe, warnte und möglichst viel von der Bismarckschen Verfassung zu retten suchte, und die Unabhängigen es gleichfalls ablehnten, weil sie darin einen andern, den liberalen, Geist spürten, als den der proletarischen Revolution. Der Verf. geht allen Bezugnahmen auf 48 sorgfältig nach, besonders eingehend auch bei den Grundrechten, und kommt zu dem Ergebnis, daß zwar Nachwirkungen der Paulskirche in der Weimarer Verfassung klar und bewußt aufgenommen sind, daß aber gerade einige der politisch wichtigsten Anliegen der Paulskirche unerfüllt geblieben sind. — Vermißt habe ich unter den behandelten Vorarbeiten Albrecht Mendelssohn-Bartholdy, *Der Volkswille — Grundzüge einer Verfassung* (München 1919).

Frankfurt a. M.

Erich Foerster.

Sören Kierkegaard, Religion der Tat. Sein Werk in Auswahl.
Mit einem Vorwort von Gerhard v. Mutius. Hrsg. v. Eduard Geismar (und Rudolf Marx), Leipzig, Alfred Kröner 1931. Lw. RM. 5.50.

Es fehlt nicht an älteren Kierkegaard-Anthologien in deutscher Sprache, mag man nun an die Tagebücher oder an die gesammelten Werke Kierkegaards denken. Schon A. Bährhold gab in den 1870er Jahren verschiedene Sammlungen von Auszügen aus Kierkegaards Schriften heraus. Eduard Lehmann (1915) und Hermann Ulrid (1925) haben diesen Weg weiter verfolgt. (Unter den mannigfaltigen Tagebuch-Anthologien ist die inhaltreichste und vielseitigste die von Th. Haecker 1923 in zwei Bänden erschienene und die neueste von R. Dollinger „So spricht Sören Kierkegaard“.) Nichtsdestoweniger muß man Ed. Geismars neu erschienene Anthologie mit Freude begrüßen. Die Schwierigkeit ist für jeden Herausgeber offenbar vor allem l'embarras de richesse. Eine Auswahl, die wirklich erleuchtend soll, muß von einem Mann getroffen werden, der nicht nur ein guter Kenner Kierkegaards ist, sondern der auch etwas vom eigenen Geist Kierkegaards in sich aufgenommen hat. Geismar erfüllt diesen hohen Anspruch. Der erste Abschnitt („Die Unzulänglichkeit des Nur-Menschlichen“) ist vorzugsweise den pseudonymen ästhetisch-philosophischen Schriften gewidmet. Der folgende tut den Schritt von der „Immanenz“ zum höchsten Wert, dem religiösen Verhältnis. Im dritten wird uns ein anschauliches Bild vom religiös-christlichen Leben gegeben. Von den beiden letzten Abschnitten richtet sich der erste auf das Verhältnis zwischen Wahrheit und Leben („Geist ist: welche Macht die Erkenntnis eines Menschen über sein Leben hat“). Der letzte gibt

wiederum dem vorigen Relief, indem er einige selbstbiographische Aussprüche bringt.

G. v. Mutius leitet sein Vorwort mit dem Hinweis ein, daß eine Anthologie „eine Konzession an den Zeitmangel und die Flüchtigkeit des modernen Menschen“ sei. Zweifellos ist dies so. Aber jeder, der sich ernsthaft in diese Anthologie vertieft, wird kräftig zur Besse rung seiner eigenen Flüchtigkeit gebracht und stark in dem unter stützt, was Kierkegaard selbst „Unruhe in Richtung auf die Ver innerlichung“ nennt.

Uppsala.

Torsten Bohlin.

Gerhard Masur, Friedrich Julius Stahl, Geschichte seines Lebens. Erster Band, Aufstieg und Entfaltung. 1802 bis 1840. Berlin 1930. E. S. Mittler und Sohn. VIII u. 336 S. RM. 14.—.

Von Friedrich Julius Stahl existieren in Wolfenbüttel, als Hinter lassenschaft eines Pfarrers, der im Auftrag der Erben eine Biogra phie versucht hat, aber damit nicht zustande gekommen ist, die bei Stahls Tode vorgefundene Papiere (Kolleghefte, Entwürfe, persönliche Aufzeichnungen), vermehrt durch Erinnerungen von Verwandten und Freunden, Briefe und dergleichen, die jener Pfarrer gesam melt hatte. Dies ganze, anscheinend recht umfangreiche Material ist die Grundlage zur Arbeit Masurs. Zu ihm sind dann noch Archiv studien getreten und haben in München, Erlangen, Wien, Karlsruhe, Berlin zur Vermehrung der Unterlagen beigetragen. Auch hat Masur es sich nicht nehmen lassen, aus 7—8 Bibliotheken Briefe zusammen zu bringen. So auf das reichste ausgerüstet, hat er diese Biographie unternommen. Sie ist im geistesgeschichtlichen Stile geschrieben. Das rein Persönliche hat mangels an Zeugnissen sehr zurücktreten müssen. Die Entwicklung des Menschen hat aus geistesgeschichtlicher Um gebung und eigenen Werken und Taten rekonstruiert werden müssen. Nach dieser geistesgeschichtlichen Seite hin trägt die Arbeit ganz das Gepräge des Mannes, dem das Buch gewidmet ist: Friedrich Meineckes. Grenzen des Stoffes gibt es für den Verfasser nicht. Er ori entiert sich mit Fleiß und Weitblick über alles, was für das Verständnis dieser Lebensarbeit nötig ist. Die Judenemanzipation in Bayern, die Philosophie Hegels und Schellings, die Entwicklung der baye rischen Verfassungsgeschichte, die Geschichte der Rechtswissenschaft, die Geschichte der bayerischen und überhaupt der deutschen Er weckung, die Frage der Staatslehre Luthers, — in allem hat er die neueste und ältere Literatur, zum erheblichen Teil auch die Quellen eingesehen, und weiß gewandt und sicher zu urteilen. Man begreift gerne, daß er über der ganzen Arbeit fünf Jahre angespannt gesessen hat.

Das Ziel Masurs ist nicht die untersuchende, sondern die darstel lende und gestaltende Biographie. Man bekommt also nirgends einen genauen Bericht über den Nachlaß; auf Streitfragen in der Beurteilung Stahls wird nur andeutend und einfach Stellung nehmend einge gangen. Das Bild steht über dem Begriffe, die Zusammenfassung über der Zergliederung. Der Verfasser bemüht sich sichtlich auch, den vornehmen, an Perspektiven reichen Stil der großen Historie zu schreiben. Doch ist so viel an Anmerkungen beigegeben, daß man über die Unterlagen seiner Urteile und Bilder immer im klaren ist. In früheren gebildeteren Zeiten wurden solche Biographien im deut schen Hause auch von Nichtgelehrten gelesen. Masurs Biographie ist

zu solchem Zwecke sicherlich auch geeignet, obwohl ihr Stil von der edlen Einfalt der großen klassischen Vorbilder dieser Art Biographie entfernt ist und an Sprachmißbräuchen und -verzerrungen dem feinfühligen Leser gelegentlich Ärgernis bereitet. Fremdworthäufung ohne Not, manchmal ganz sicher, weil der Verfasser das Fremdsprachliche eleganter findet; Ausdruck der reinen Vergangenheit durch das Imperfekt statt des Perfekts; die bekannte neudeutsche Prädikatform „dieser Mann ist ein guter“ als Regel; barbarische Neubildungen wie „Verhaltung“ etwa statt Weise des Verhaltens, eine Mischung aus Haltung und Verhalten, die an beide erinnern soll; gespreizte und gehäufte Bilder und eine ganze Menge solcher Greuel mehr, die gar nicht nötig wären — denn gelegentlich zeigt der Verfasser, daß ihm die Gabe ganz einfacher Rede durchaus gegeben ist.

Man merkt an solchen Biographien, wie uns das 19. Jahrhundert historisch zu werden beginnt. Masur steht durchaus nicht auf Stahls Standpunkt, hat nicht einmal nach seinem eigenen Standpunkte die Voraussetzungen besonderer Sympathie für den Mann. Er ist ihm einfach eine große und mächtige Gestalt aus der deutschen Geschichte der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, eine der persönlichen Verknotungen der deutschen Geistesgeschichte, die nach vielen Seiten hin Zusammenhänge vorwärts wie rückwärts zu verfolgen gestatten, und darum Gegenstand liebenvoller Erforschung und liebenvollen Verstehens, unbekümmert darum, ob die eigentliche politische Tendenz und der eigentliche Glaubenshintergrund dem Darsteller fremdartig bleiben oder nicht. Was Masur angezogen hat, ist insofern gerade die Vielfältigkeit und Gebrochenheit Stahls. Wie hier abstrakte Begrifflichkeit und konkretes politisches Wollen, die Geistigkeit des romantisch und historisch durchfärbten Idealismus und konfessionelle Gläubigkeit sich zusammenfinden, und wie trotz der Widersprüchlichkeit der Elemente ein reiner und starker persönlicher Wille alles zu einer Einheit verklammert, das hat ihn gepackt. Und von einem hat ihn Stahl innerlich überzeugt, wie wohl jeden, der sich wirklich mit ihm eingelassen hat: von der unbedingten Sauberkeit, mit der hier Leben und Lehre zusammenstimmen, von der Innerlichkeit der Überzeugung, die nur das tut, was sie muß, und die sich auch durch abschreckende Erfahrungen nicht in ihren Prinzipien irre machen läßt. So geht ein Stück einführender Bewunderung für etwas in seiner Weise Wunderbares und Großes durch das Buch, einer Bewunderung, die noch dadurch gemehrt wird, daß der Abstand der Zeiten dem Verfasser die Genialität mancher Stahlschen Konzeptionen und die noch unerschöpfte Bedeutung mancher seiner Ideen auch für die heutige Rechtslehre ruhig einzustehen gestattet.

Der vorliegende erste Band der Biographie, welcher die Geschichte und Lebensarbeit Stahls bis zur Berufung nach Berlin schildert, läßt sich in drei Sinnabschnitte zerlegen.

Die ersten drei Kapitel (S. 1—110) schildern Jugend, Studentenzeit und Münchener Privatdozentenzeit. Die genaue Analyse des jüdischen Milieus sowie der unter dem Einflusse von Thiersch erfolgenden, auf ein allgemeines idealistisches Christentum zu geschehenden Bekehrung, dann die lebendige Schilderung der christlich-deutschen Burschenzeit, sowie des Zusammenstoßes mit Hegel und des Angezogenwerdens von der historischen Schule und von Schelling geben diesen Kapiteln den Inhalt. Stahl, ein von Schelling systematische Anregung und Rückhalt empfangendes Glied der historischen Rechtsschule, das ist das Ergebnis. Der Theolog wird an

diesen Kapiteln nur eins vermissen: die Bekehrung zum Christentum ist gar zu sehr als eine Hinwendung zum christlich durchdrungenen deutsch-idealistenischen Geiste geschildert. Daß schon hier die Offenbarungsfrage, die Christusfrage, für Stahl eine eigentümliche Abwandlung in das idealistische Christentum seiner Lehrer hineinbringt, ist nicht deutlich reflektiert. Dadurch wird die spätere Entwicklung unorganischer an die Jugendwende angeschlossen, als es der Fall sein kann. Es wäre zu wünschen, daß die Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte sich entschlössen, das Glaubensbekanntnis des jungen Stahl, das nach Masur in den Akten der neuwärtigen Kirche zu Erlangen November 1819 aufbewahrt wird, ganz zu drucken, nachdem es uns Masur nicht vollständig mitgeteilt hat. Gleichwohl, der Höhepunkt dieser ersten Kapitel bleibt sicherlich die Rekonstruktion der Jugendeinflüsse bis hin zur Bekehrung. Das hätte nicht besser gemacht werden können, auch wenn die Bekehrung selbst nicht ganz in der Tiefe erfaßt ist.

Die nächsten drei Kapitel (S. 111—250) haben zum Hauptinhalt die erste Auflage von Stahls Lebenswerk, der „Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht“. Zwischen die Analyse des ersten und des zweigeteilten zweiten Bandes tritt als Zwischenspiel das Erlebnis der Julirevolution und die Veränderung der Lebensumstände durch das Würzburger Ordinariat. Das macht eindrucks- voll die These Masurs von der Zweigesichtigkeit des Werkes. Der erste Band enthält eine in Theismus und Persönlichkeitsgedanke verankerte Begründung der Rechtsansicht der historischen Schule, ist als die fehlende systematische Antithese der historischen Rechtsschule gegen Hegel gemeint; die nicht fehlenden konservativen christlichen Elemente sind dieser Absicht untergeordnet. Der zweite Band entwickelt die Idee des christlichen Staats. Der Offenbarungsglaube wird Herr des Systems an Stelle der geschichtlichen Ansicht, natürlich nicht ohne ihre Elemente in sich aufzunehmen, und der konservative Politiker ordnet die freieren Elemente seines Denkens einem autoritären anstaltlichen Staatsgedanken mit pedantischen theologischen Parallelien bis ins Einzelne ein. An der Frage, ob man die gewiß eingetretene literarische Verengung eines ursprünglicheren weiteren Plans so systematisch interpretieren darf aus dem Übergewicht hier des einen, dort des andern der in Stahl miteinander ringenden Prinzipien, ob man eine Verschiebung der sachlichen Ansicht dahinter annehmen kann oder nicht, wird die Beurteilung der Analyse von Stahls Entwicklung durch Masur entscheidend sein. Ich habe meine Zweifel, ob nicht hier die eigene Systematik Masur zu sehr die Hand in der Interpretation geführt hat, ob nicht eine alles zusammenzwingende Einheit der Gesamtansicht in beiden Bänden mit Recht behauptet werden könnte, auch unter Zugeständnisse an Masurs Einzel- aussagen. Dem sei es wie es wolle. Eine Fülle einzelner Beobachtungen, vor allem hinsichtlich der Bedingtheit des Ganzen durch das bayrische Milieu und hinsichtlich des Gedankenfortschritts gegenüber der Rechtslehre vor Stahl, sind auf alle Fälle gültig, unabhängig von der Gültigkeit der Grundbetrachtung.

Die letzten beiden Kapitel (S. 251—335) sind sicherlich der Höhepunkt dieses ersten Bandes. Die Schilderung Stahls im Verhältnis zu Erlangen, und seiner Kämpfe für sein Erlangen und für seine Staatsbetrachtung in der Kammer von 1837 sind das Lebendigste und Konkreteste an dem ganzen Buche. Und das letzte Kapitel, die Aufführung des Werdegangs von Stahls „Kirchenverfassung nach Lehre

und Recht der Protestant“ aus den ungedruckten Manuskriptbänden des Nachlasses führt in stofflich ganz neues und unbekanntes Gebiet. Masur hat nachgewiesen, wie während der Würzburger Jahre Stahl noch einmal ganz ernst um Recht und Sinn des protestantischen Kirchentums gerungen hat, und wie er erst in Erlangen ganz zum Lutheraner geworden ist. Hier, wo er das dem Kenner Stahls am meisten Überraschende sagt, ist nun freilich auch am sichersten, daß er den geistesgeschichtlichen Einsatzpunkt nicht klar genug gefaßt hat. Er zeigt, daß Stahl in Würzburg von einer Kirche der Zukunft geträumt hat, die Katholizismus und Protestantismus in sich aufnehmen werde nach dem Lebendigen in ihnen beiden. Er hat aber nicht gesehen, daß Stahl damit nur eine Idee Schellings, also eine sicher schon in Münden empfangene Idee innerlich verarbeitet hat. Der Gedanke dieser „johanneischen Kirche“ gehört bekanntlich zu den letzten und höchsten Ideen in Schellings Philosophie. Dann kann aber der Würzburger Eindruck nicht so entscheidend gewesen sein, wie Masur meint. Die Dialektik des Prozesses ist weit innerlicher und tiefer begründet.

Es versteht sich, daß nach der ganzen Art des Buchs auch sonst, wo Masur auf die geistesgeschichtlichen Hintergründe kommt, man an den Stellen, die man zufällig näher kennt, Wünsche übrig hat. Das über Stahl und Hegel Gesagte geht ganz gewiß in der richtigen Richtung. Aber man wünschte es sich bestimmter, schärfer in dem oder jenem Punkte. Es ist das Schicksal des seinen Gegenstand groß und weit anschauenden Historikers, daß er überall bis an die Grenzen seines Wissens getrieben wird und daß Virtuosität und angespannter Fleiß das nicht ganz verhüllen und ersetzen kann. Es wäre undankbar, wenn man da Einzelnes monieren wollte. Man wird dem zweiten Bande dieses mutigen und klugen und zugleich lebendigen und belehrenden Buches mit Freude entgegensehen.

Göttingen.

E. Hirsch.

Dom Cuthbert Butler, The Vatican Council. The Story told from inside in Bishop Ullathorne's Letters. 2 Vols. With Portraits. London, New York, Toronto, Longmans, Green and Co., 1930. XIX u. 300 S. VI u. 309 S.

Dom Butler, bis 1922 Abt von Downside Abbey, lebt in Zurückgezogenheit in Ealing Priory, London. Er ist den Fachgenossen bekannt als Herausgeber der *Historia Lausiaca* und der Benediktinerregel, sowie der schönen Bücher über Benedictine Monachism und Western Mysticism. Kaum beachtet wurde bei uns sein *Life of Bishop Ullathorne* (2 Bände, 1926), des Benediktiners, der als Bischof von Birmingham am Vatikanischen Konzil teilgenommen hat. Die Briefe, die dieser „letter-writer of the old school“ Woche für Woche nach der Heimat geschrieben hat, vornehmlich an die Superiorin des Dominikanerinnen-Konvents in Stone, bilden das Mittelstück der Erzählung Butlers. Um mit ihnen zu beginnen: sie haben mich etwas enttäuscht. Ullathorne war zwar ein eifriges, aber doch nur wenig hervortretendes Mitglied des Konzils. Er hielt sich nicht allein „aloof from all extra-conciliar movements“ (1, 206), sondern hat sich auch in den Sitzungen meist zuhörend verhalten. Sein Vertrauen darauf, daß der heilige Geist das Konzil erleuchten werde, hat — wie freilich auch bei manchem anderen der Väter, nicht zuletzt bei Pius selbst — eine etwas kindliche Färbung: „The Holy Ghost will settle the matter“ (2, 67); „God can as easily make his vicar infallible as His Church“

(2, 213) u. ä. Mit Beifall führt er das Wort eines very able archbishop an: Attende et videbis; post aliquot tempus, Dominus Deus interveniet.“ Wenn daher Butler meint (1, 258), daß Ullathornes Briefe ein „counterpoise to those of Quirine“ bilden möchten, so hat er gewiß in dem Sinne recht, daß Ullathorne niemals Klatsch weiterträgt. Aber da der Bischof sich streng an das päpstliche Schweigegebot gebunden fühlt, so erfährt man — abgesehen von einigen anglica — von ihm kaum etwas, was man nicht auch anderswo lesen kann, und seine Berichterstattung hält sich stark an Äußerlichkeiten. Er war in seinem ganzen Verhalten, wie Bischof Moriarty, der kühne Irländer, von ihm sagte (2, 30), ein „model of prudence“. Von Anfang an gehörte er zu den Vertretern einer „moderate declaration“ (1, 209, 216), und die Darlegung des Sinnes der Unfehlbarkeit und ihrer Schranken, die er nach der Rückkehr vom Konzil seinen Diözesanen in einem ausführlichen Hirtenbrief (2, 209 ff.) gab, ist wirklich ein Muster verständiger, die Sache treffender Überlegung. Aufs Ganze gesehen, sind aber diese Briefe doch recht matt, und von der siedeheißen Atmosphäre, die das Konzil beherrscht, ist hier nichts zu spüren. So sind denn die Quirinusbriefe, auf die Butler schlecht zu sprechen ist (1, 226: „tendentious and exaggerated; ähnlich öfter), keineswegs durch sie entwertet. Butler ist der Frage des Quellenwertes sichtlich nicht mit eigenem Studium nachgegangen. Ich kann mir nicht denken, daß er, der sonst so Besonnene, sein wegwerfendes Urteil aufredterhalten würde, wenn er den Aufsatz von E. A. Rolloff in dieser Zeitschrift 35, 1914, 204—254 unvoreingenommen lesen möchte. „Die Briefe können weder durch offizielle noch durch sonstige Publikationen widerlegt, beiseite geschoben oder überboten werden.“ Das ist auch heute noch richtig und sollte von jedem Unbefangenen anerkannt werden.

Wie man das von vornehmerein annehmen durfte, schließt sich Butler in der Sache der gemäßigten Stellungnahme Ullathornes an. Das ist nur zu begrüßen. Denn es ist sicher das Wertvollste an seinen eigenen Ausführungen, daß er noch einmal die Schranken der vatikanischen Deklaration — in Abweichung von den Wünschen der Extremisten — überzeugend auseinandersetzt. Was er darüber in den Schlussabschnitten (*Interpretation of the Decrees. — Impressions and Reflexions*) sagt, ist so besonnen, daß ihm jeder, den Parteinahme nicht verblendet, beipflichten wird. Überhaupt ist besonnen wohl das richtige Wort für die ganze Darstellung. Es gilt auch für das unvoreingenommene Urteil über die Minorität und ihre nicht immer — wenn auch lange nicht so schlimm, wie es den erbitterten Gegnern erscheinen möchte — einwandfreie Behandlung. Den Rednern der Mehrheit wird wiederholt (2, 240 u. ö.) zu Gemüte geführt, daß gerade sie durch endlose Rede — B. mißt sie vielleicht zu sehr mit der Elle nach den Kolumnen bei Mansi (1, 186, 189, 200 u. ö.) — die Debatten verlängert haben. Überhaupt: „the waste of time was very great (2, 240). Scharfe Kritik erfährt auch das Schweigegebot (2, 241). Pius muß es sich wiederholt (z. B. 2, 199 ff.) sagen lassen, daß sein Eingreifen in den Gang der Verhandlungen die Erörterung ungünstig beeinflußte. Dem Papstkult vor und während des Konzils ist Butler deutlich abgeneigt: von der berühmten Adresse von 1867 heißt es (1, 86), daß „to the matter-of-fact English mind it sounds flamboyant, effusive, and even adulatory“. Stark betont Butler (2, 71, 209 u. ö.) — und die Erfahrungen der hinter uns liegenden Jahrzehnte haben ihm darin recht gegeben — die einschneidende Bedeutung, die der an-

fänglich so wenig beachtete dritte Kanon der Konstitution (Summepiskopat) im Lauf der Jahre gewonnen hat. Die Befürchtungen der Gegner, daß es Unfehlbarkeitserlasse regnen würde, haben sich nicht bestätigt. Ist doch keine einzige Ex-cathedra-Erklärung seit 1870 erfolgt. Auch die Enzyklika *Pascendi* — und man könnte noch anderes nennen — „is only the highest act of the pontifical magisterium next to ex cathedra definition“ (2, 226).

Butler rechnet mit einem allgemein nicht im engeren Sinn theologisch interessierten Leserkreis. Er warnt den Leser sogar einmal (2, 119) vor den nunmehr (Kap. 22 und 23) notwendig werdenden gelehrten Erörterungen. Von den großen Konzilsgeschichten (Friedrich, Granderath) unterscheidet sich die seine dadurch, daß der Blick immer auf das Wesentliche gerichtet ist; für das Detail wird man darum immer noch zu jenen greifen müssen. Auf Friedrich ist Butler schlecht zu sprechen. Es will mir aber nicht scheinen, daß er ihm — vom bloßen Klatsch zu schweigen — gerecht wird. Unentbehrlich bleibt ja nach wie vor Friedrichs erster Band: Die Vorgeschichte. Was Butler hier bietet, ist gewiß nicht falsch, geht aber nicht in die Tiefe. Gestehst er doch selbst (1, 60), daß er Lamennais nur aus zweiter Hand kennt, und läßt sogar den Namen mehrfach (1, 60 dreimal; 2, 275) falsch (Lammenais) drucken. Auch mit der deutschen Entwicklung ist er offenbar nicht genügend vertraut. Das Urteil über Döllinger hätte sonst nicht so scharf ausfallen können oder dürfen. Überhaupt aber bringt Butler für die tief eingewurzelte Abneigung der deutschen „Inopportunisten“ gegen den päpstlichen Absolutismus in jeder Form nicht ausreichendes Verständnis auf. Kettelers Fußfall, der doch Bände spricht, kommt daher nicht zu seinem Recht. Vigeners großes Werk wird Butler nicht kennen. Eine besondere Vorliebe hat er für Ollivier (*L'état et l'église au concile du Vatican*, 1877), dessen Unparteilichkeit er nicht genug zu rühmen weiß. An Granderath übt er wohl Kritik, aber sicher nicht ausreichend. Hier hätte ihm die Lektüre von Mirbts vortrefflichem Aufsatz (Hist. Zeitschr. 101, 1908, 529—600) manches Licht aufstecken können. Unter anderem hätte er sehen können, daß Friedrichs von ihm mehrfach im Einverständnis mit Granderath beiseite geschobene Mitteilungen oder Auffassungen durchaus nicht so verwerflich sind, wie es Granderath darzustellen beliebt. Übrigens ist es ihm entgangen, daß Friedrich den Schleier über den „drei in Rom befindlichen Freunden“, die zu den Quirinus-Briefen beigesteuert haben, selbst gelüftet hat (Briefe an Döllinger. Internationale kirchliche Zeitschrift 1916, S. 185). Es waren Lord Acton, Dupanloup und Stroßmayer. Friedrich scheidet also dabei aus. Er bemerkt selbst, daß Actons Gewährsmänner durchaus andere waren als die seinigen. Im Anhang läßt Butler die beiden Konstitutionen *De fide catholica* und *De ecclesia Christi lateinisch* (nach Mansi) und englisch abdrucken. Eine willkommene Zugabe sind die Porträts von 30 führenden Bischöfen. Irrtümer sind mir nicht begegnet. Nur 1, 51 lies Heinrich statt Hans Holtzmann. Auf S. XVII wird mitgeteilt, daß ein italienischer Schweizer, Emilio Campana in Lugano, an einer ausführlichen Geschichte des Konzils arbeitet, von der der erste Band in zwei Teilen (900 Seiten), die Vorgeschichte behandelnd, 1926 erschienen ist.

Gießen.

G. Krüger.

M a r t h a W o l l e n w e b e r, Theologie und Politik bei A. F. C. Vilmar. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hrsg. von Paul Althaus, Karl Barth und Karl Heim. 3. Reihe, Bd. 1.) München, Chr. Kaiser. 1930. 241 S. In Subskr. RM. 6.—, einzeln RM. 7.80.

Vorliegendes Werk habe ich bereits angezeigt in Chr. Welt 1930, Nr. 21, Sp. 1036; ich habe dabei ausgeführt, daß ich seine positive Bedeutung als Einführung in das Verständnis und die Kritik Vilmars sehr hoch schätze. Wenn im folgenden hauptsächlich kritische Fragen laut werden, so soll damit jenes allgemeine Urteil nicht zurückgenommen, sondern dem Charakter dieser Zeitschrift gemäß die Diskussion über den historischen Gegenstand eröffnet werden.

Die Besprechung dieser Münsterschen historischen Dissertation, die in allgemeiner Fragestellung und bis in stilistische Einzelheiten hinein unter dem Einflusse Barths steht, ist im Rahmen einer Zeitschr. für Kirchengeschichte insofern schwierig, als die Verfasserin bewußt „von einer umfassenderen Einordnung in die großen theologischen, philosophischen, politischen Strömungen der Zeit abgesehen“ hat, vielmehr den „Versuch einer grundsätzlichen, systematischen Aufhellung des Problems, das mit der Vereinigung von Theologen und Politiker in einer Person gestellt ist“, unternimmt. Damit ist gegeben, daß unsere Kenntnis Vilmars, seines geschichtlichen Wirkens und dessen Folgen, nicht erweitert worden ist. Der letzte Teil, der die praktische Realisierung der politischen und kirchenpolitischen Grundsätze Vilmar behandelt, beruht gänzlich auf sekundären Quellen, Hopfs Vilmarbiographie (Marburg 1913) und den neueren Darstellungen der Zeitgeschichte. Verfasserin empfindet das nicht als Mangel ihrer Darstellung; ihr ist das Geschichtlich-Tatsächliche — darin kann sie sich gewiß nicht auf Vilmar selbst berufen! — „eine Art Bilderbuch zu allem bisher festgestellten Grundsätzlichen, eine Art Illustration zu bereits vorhandenem Text“ (184). So kommt man ihr gegenüber als Theologe in die peinliche Lage, über den Nutzen der Historie empfehlend zu handeln, zum mindesten aber darauf hinzuweisen, daß eine gründlichere Durchdringung der geschichtlichen Zusammenhänge sie in ihrem Streben nur gefördert hätte, „die Fragen zu hören, zu bewegen, selbst fragend aufzugreifen“ (Vorw.). Was einleitend (S. 8/11) als historische Fixierung geboten wird, kann und soll nichts mehr als Allgemeinheiten bringen, die „Typen des theologisch-politischen Konservativismus“ (S. 19/21) sind reine Begriffsschemata, die es wohl ermöglichen, in interessanter Weise das dialektische Verhältnis von Theologie und Politik herauszustellen, nicht aber, der Fülle konservativer Typen im 19. Jahrhundert und damit der geschichtlichen Eigenart des Konservativismus Vilmar auch nur andeutend gerecht zu werden. Man kann eben im Blicke auf eine geschichtliche Persönlichkeit keine „Frage“ stellen, ohne die Fragen, die jene an ihre Umwelt gestellt hat, und damit auch diese Umwelt selber sachgemäß zu bezeichnen. Sonst kommt man zu solchen Urteilen wie diesem: S. 21): „Den allgemeinen Standpunkt der Restaurationszeit nach den Freiheitskriegen, eines Haller z. B., hat Vilmar scharf verurteilt“, einem Urteil, das eben in seiner Allgemeinheit falsch ist. Am meisten rächt sich diese Mißachtung der konkreten geschichtlichen Situation in dem Abschnitt, der das innere Wesen der neuen Zeit und Vilmar's Polemik dagegen (S. 113 ff.) behandelt. Indem hier bewußt auf eine Distanzierung gegenüber den Werturteilen Vilmar's verzichtet wird, verfällt die Darstellung einem Fehler, an dem (wenn man so sagen

darf) Vilmar nicht schuldlos ist. Für ihn ist die durch das Jahr 1848 bezeichnete Zeitwende zugleich der Beginn der endlichen Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, steht also in eschatologischer Beleuchtung. Wenn wir dagegen heute den Politiker und Theologen Vilmar in seinem Kampfe gegen die Mächte seiner Zeit betrachten, haben wir die eschatologische Haltung wohl für Vilmar mit in Ansatz zu bringen, zugleich aber zu fragen, ob seine Wertung der Zeitereignisse unter eschatologischem Aspekt wirklich sachlich begründet und nicht allzu direkt vorgenommen ist, d. h. wir müssen seine geschichtliche Umwelt mit ihm zusammen sehen und würdigen. Es bedeutet geradezu einen Mangel an Ernst in unserer prinzipiellen Frage, wenn wir uns die eschatologische Deutung, die eine bewußt in der Geschichte lebende Persönlichkeit wie Vilmar ihrer Gegenwart gibt, einfach zu eigen machen, ohne sie von unserer Gegenwart aus, d. h. geschichtlich, zu verstehen.

Aber diese Bemerkungen sollen ja nur die Grenze der Arbeit andeuten; innerhalb ihrer ist eine sorgsame und ergebnisreiche Durchdringung des geschichtlichen Materials gegeben. Auch Untersuchungen, die die Kenntnis eines historischen Tatbestandes nicht erweitern und vertiefen — beides gehört untrennbar zusammen —, sondern unsere Erkenntnis klären, haben ihren geschichtlichen Wert. Und das ist hier unbestreitbar der Fall. Es wird der enge Zusammenhang nachgewiesen, der zwischen der Struktur des theologischen und politischen Denkens bei Vilmar besteht, so zwar, daß die Theologie stets die Oberhand hat, die Intensität ihres Denkens aber auch die Klarheit der politischen Doktrin und die Entschiedenheit des politischen Handelns fördert. Grundlegend für den auf diese Weise sich ergebenden Konservativismus sind Geschichte und Erfahrung. Freilich ist m. E. das Charakteristikum des Vilmarschen Erfahrungsverständnisses nicht eindeutig genug bestimmt. Daß die Erfahrung ausschließlich mit der Geschichte zusammenhängt, ist wohl gesehen, aber nicht genügend gewürdigt; jedenfalls ist der Unterschied, der sich infolgedessen der pietistischen Erfahrungstheologie gegenüber erhebt, nicht scharf genug herausgehoben. Es handelt sich bei dem „subjektiven Prinzip der Erfahrung“ (S. 79) um eine Kollektiverfahrung, die als solche dem einzelnen ohne persönliche Zutat, rein geschenkweise, zuteil wird, die deshalb aller „psychologischen Beschreibungen“ spottet, und bei der die „naturalistischen Bilder“ allein die kollektivistische Gebundenheit dieser Erfahrung, nicht ihr eigentliches Wesen andeuten sollen. Man mag über eine solche Erfahrungstheologie denken wie man will, grundsätzlich sollte man indessen zugeben, daß sie mit dem pietistischen Erfahrungsprinzip nichts zu tun hat. Allein von dieser kollektiven Erfahrung aus ergibt sich dann die Beziehung zur politischen Legitimität; keinesfalls kann im Sinne Vilmars das gefühlsmäßige Moment des patriarchalischen Verhältnisses zur Obrigkeit (S. 80) mit einem gefühlsmäßigen Erfahrungschristentum in Verbindung gebracht werden. So ist denn auch das allgemeine Urteil (S. 82), Vilmar habe „an Stelle des Gebens eine Gegebenheit gesetzt“, mindestens noch genauer zu exemplifizieren und gegenüber anderen geschichtlichen Tatbeständen abzugrenzen, um richtig zu sein. Richtig ist die entscheidende Bedeutung des Organismusgedankens für Vilmars Verständnis des Gegebenen in Kirche und Staat erkannt, die eigentümliche Spannung, in der dieser Gedanke mit dem idealistischen Persönlichkeitsbegriff und mit dem „Prinzip der Legalität“ (S. 89 ff.) steht, indessen nicht gesehen. Es rächt sich hier wieder, daß

mit dem „der Zeit geläufigen Begriff des Organismus“ gearbeitet wird, ohne daß die eigentümliche Art, in der Vilmar diesen Zeitbegriff verwendet, zeitgeschichtlich näher bestimmt würde. Ich darf für die nähere Begründung auf die letzten Kapitel im zweiten Band meiner Arbeit über „Aufklärung, Idealismus und Restauration“ verweisen (Gießen 1930), wo ich den Versuch gemacht habe, die historische Herkunft und Vielgestaltigkeit des Organismusgedankens gerade im Blick auf Vilmar zu erfassen.

So führen alle Einwände in Einzelfragen immer wieder auf die grundsätzliche methodische Frage zurück, ob es möglich ist, einem geschichtlichen Sachverhalt gerecht zu werden in grundsätzlicher — ja doch nicht rein durchzuführender! — Absehung von der geschichtlichen Umwelt. Indem wir diese Frage verneinen müssen, erkennen wir durchaus die solide historische Kleinarbeit an, die der Arbeit W.s zugrunde liegt, bestreiten aber, daß sie *unsere* Frage nach dem Verhältnis zwischen Theologie und Politik so deutlich, wie es uns heute notwendig ist, gemacht hat, weil sie die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Theologie und Politik bei Vilmar im geschichtlichen Sinne nicht scharf genug gestellt hat.

Marburg-Michelbach.

W. Maurer.

Walter Nigg, Franz Overbeck, Versuch einer Würdigung.
München, C. H. Beck Verlag, 1931, XI u. 234 S. 10 Mk., geb.
12.50 Mk.

Der Theolog, den Nigg zu würdigen versucht, ist zweifellos ein psychologisches Rätsel. O. hat dreißig Jahre lang sein Amt als neutestamentlicher Exeget und Historiker der alten Kirche geführt, ohne an Gott zu glauben. Er hat daraus nie ein Hehl gemacht. Als „Atheist“ wollte er freilich nicht gelten, blieb nur dabei, wie Nigg betont, „konsequenter Agnostiker“ zu sein. Persönlich, sagt O. immer wieder, habe er *keine Religion*, nicht ganz selten, daß er sich kurzweg einen „Heiden“ nennt. Und doch bis ins Alter ordentlicher Professor der Theologie in Basel! Er hat offenbar zeitweise stark mit sich gerungen. Aber erst 1897 (60jährig: er war in Basel seit 1870; geb. 1837, † 1905) kam er zu dem „Entschluß“, sein Amt aufzugeben, in den „Ruhestand“ überzutreten. Offenbar ein tief ernster, in seiner Lebenshaltung nach Menschenmaß tadelloser, gewissenhafter, sehr fleißiger Gelehrter. Nichts als ein solcher wollte er sein. Nigg arbeitet weithin auf Grund des handschriftlichen, seiner Menge wegen nicht edierbaren Nachlasses von O. Bekannt ist, daß dieser der intimste Freund Nietzsches war, aber eben nur „Freund“, nicht „Anhänger“. Geistig direkter bestimmt, in seiner Welt- und Geschichtsanschauung zweifellos stark beeinflußt war er von Schopenhauer. O. stand unter vielerlei „Erbshaft“: seine Familie, eine deutsche aus Frankfurt a. M., ist eine Generation lang in England heimisch gewesen; der Vater siedelte nach Petersburg über, wo sein Sohn Franz geboren wird von einer Mutter, die katholische Französin war; beizeiten zieht die Familie, die offenbar wohlhabend, wenn nicht reich war, nach Dresden. Als Knabe von 12 Jahren kommt O. mit dahin, nachdem er zuvor in einem Pariser Internat seine ganze erste Lernzeit durchgemacht. Er „empfand“ sich stets als Deutscher. Aber er sprach französisch, englisch, ja russisch wie deutsch. Er wurde Student der Theologie (in Leipzig und Göttingen, 1856—61), wußte selbst nicht, weshalb. Schon in Leipzig gibt er mit Bewußtsein, vielmehr Entschluß, es auf, abends das Vaterunser zu sprechen, die

letzte Form von Religionsübung, die er noch getätig habe. Kurze Zeit versucht er es mit Schleiermacher, findet keinen Geschmack an ihm. Und wird doch nie irre, daß er Theolog bleiben könne. Für die „Wissenschaft“, wie er diese versteht, bleibt ihm das „Christentum“ als Geschichterscheinung „interessant“, für den „Forscher“ ein überreiches „Stoff“, speziell in seiner Entstehung, der von Jesus gewollten Form. Als „Kirche“ degenerierte die Gemeinde Jesu sehr rasch. Jesus war nur Schöpfer eschatologischer Hoffnung, praktisch von Weltverzweiflung, Weltflucht. Die kirdliche „Theologie“ hat im Grunde nichts mit ihm zu tun: „Das Christentum“ hat nicht Sinn, nicht Recht. O. scheint es als seinen Beruf gedacht zu haben (schon als Privatdozent in Jena?), der Theologie das Ende zu bereiten. Auf dem Katheder war er zurückhaltend, „schonte“ seine Studenten durch „bloße“ Sachlichkeit. Seine geistige Erholung war die Musik. Nigg gibt ein recht fleißig erarbeitetes Bild seiner wissenschaftlichen Forschung. Das Buch ist sehr „schonsam“. Aber das ist wohl letztlich das Richtige.

Halle a. S.

F. Kattenbusch.

Heinrich Weinel, Richard Adalbert Lipsius (Samm lung gemeinverst. Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 147). J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen 1930. 1,80 Mk.

Am 14. Februar 1930 waren hundert Jahre verflossen, seit R. A. Lipsius geboren. Sein Nachfolger (nächst H. H. Wendt, † 1928) H. Weinel hat ihm da eine Gedächtnisrede vor versammelter Universität halten mögen, die ich vortrefflich finde. In knapper, jedem, auch dem Nichttheologen, verständlicher, dem Theolog vieles sagender Überschau über L.s Entwicklung gibt er ein fein gezeichnetes, auch in bloßen Andeutungen lehrhaftes Bild von seiner Theologie. L. war kein „Großer“. Das behauptet auch W. nicht. Und er war doch ein Mann von „Bedeutung“. Zumal an seiner Hauptwirkungsstätte (Jena: 1871—1892, 19. August). Dort war er unfraglich eine Leuchte. Aber er war überhaupt —, neben H. J. Holtzmann — die „Leuchte“ der in seiner Zeit als die „liberale“ betitelten Theologie. Meine Meinung über ihn ist, daß er als Historiker (der ältesten christlichen Litaturgeschichte, zumal durch das Werk „Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden“, 3 Bde., 1883—90) sich dauerhafteren (jetzt wage ich das Wort) Ruhm gesichert hat, als durch sein Lehrbuch der Dogmatik (zuerst 1876; nach seinem Tode, von ihm selbst noch bis zuletzt betreut [dann durch O. Baumgarten], 3. Aufl. 1893). Sehr zur Ehre gereicht es dem streng gewissenhaften Manne, daß und wie er bereit blieb, hinzu-, ja in bestimmtem Maße umlernend an seinem „System“ zu schaffen. Aber es ist nicht recht ein „Ganzes“ geworden, was er herausbrachte. Ich kann es glauben, was W. immer wieder betont, daß L. in der Annäherung an Ritschl nicht sowohl durch diesen „bestimmt“ gewesen, als früheren Eigenideen erst relativ spät, wider Schleiermacher, Folge gab. Er blieb nur dabei überall hängen in den Ideen seines eigentlichen Meisters, kam wider ihn nicht „durch“. Doch ich hadere mit W. nicht. Jeder veraltet, ob der Historiker einen bedeutenden Gelehrten als etwas früher oder später überwunden ansieht, macht nicht viel aus. Die Feier des 100. Geburtstags von R. A. Lipsius war voll berechtigt.

Halle a. S.

F. Kattenbusch.

Hans Barion, Rudolph Sohm. (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, Heft 81.) Tübingen, J. C. B. Mohr. 1931, 28 S. RM. 1.80, Subskr. RM. 1.50.

Obwohl der Verfasser dieser gehaltvollen Habilitationsvorlesung an zwei Stellen Sätze von mir in dieser Zeitschrift (1929: Sohm widerlegt?) anführt, empfinde ich doch seine Ausführungen als die denkbar stärkste Stütze meiner Verteidigung Sohms gegen die Kritik Günther Holsteins, dessen früher Tod zu meinem großen Leid eine Fortführung der Debatte abgeschnitten hat. Barion ist katholischer Kanonist. Er vertritt kurz gesagt die These, daß Sohms Stellung juristisch, rechtslogisch und soziologisch, unangreifbar ist: „Wenn wirklich sein Kirchenrecht die Folgerung aus den evangelischen Grundsätzen über die Freiheit eines Christenmenschen ist — und auf diesen Nachweis waren die ganzen Ausführungen angelegt —, dann kann die Entscheidung für oder gegen Sohm nicht auf juristische, sondern muß auf theologische Erwägungen gestützt werden.“ „Der Glaube bestimmt den Kirchenbegriff, der Kirchenbegriff bestimmt das Kirchenrecht. Wer sich zur Glaubensüberzeugung Sohms bekennst, dem fällt es schwer, wie das Beispiel Holsteins zeigt, das Kirchenrecht zu begründen; der Katholik muß von seinem Glaubensstandpunkt aus, nicht um juristischer Überlegungen willen, Sohms Gedanken ablehnen.“ Das trifft den Nerv auch meiner Meinung und rechtfertigt mein Interesse an der Streitfrage. Es handelt sich um die Konsequenz des protestantischen, genauer gesagt: lutherischen Kirchenbegriffs im Unterschiede vom katholischen oder — müssen wir heute hinzufügen: von dem der Jakobuspartei in der Urgemeinde. Dieser Kirchenbegriff erfordert die Unterscheidung von Kirche im Glaubenssinn und Kirchen im Rechtssinn, die diesen Namen nur per nefas tragen; und dieser Unterscheidung wird auch die Meinung nicht gerecht, die heute, „wie es scheint, die Ansicht hat, die communis opinio aller evangelischen Theologen und Juristen zu werden“, die das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche als das von Leib und Seele faßt, denn dadurch wird die „Wesenskirche“ von der Rechtskirche abhängig gemacht und dieser eine Unentbehrlichkeit für jene beigelegt, die ihr nach evangelischem Glauben nicht eignet. Barions Vorlesung macht sehr deutlich, wie schwer es ist, Sohms Grundthese abzulehnen, ohne den protestantischen Kirchenbegriff zu verleugnen oder zu verwischen. Vgl. die ausführliche Besprechung in der D. Litztg. 1931, H. 45, S. 2145 f., von dem Tübinger Rechtslehrer Walther Schönfeld.

Frankfurt a. M.

Erich Foerster.

Evangelische Diaspora und Gustav Adolf-Verein.
Zum 70. Geburtstag des Vorsitzenden des Gustav Adolf-Vereins.
Franz Rendtorff-Festschrift. Herausg. von Bruno Geißler, Verlag
des Zentralvorstands des Evang. Vereins der Gustav Adolf-Stiftung 1930. 455 S.

„Die bunte Fülle der Fragen, die in den verschiedenen Abhandlungen aufgeworfen werden, hat etwas Beunruhigendes und Bedrängendes an sich. Dieses Bild entspricht aber der Wirklichkeit. Die Diaspora hat nicht ein immer gleiches Gesicht. Geschichte und Umwelt individualisieren ihre Züge. Sie lebt weniger als festgeprägtes Kirchentum der Heimat von der tragenden Kraft der Institution und muß noch mehr als dieses von dem Augenblick leben.“ Diese Charakteri-

stik, die Präsident D. Dr. K a p l e r in dem Geleitwort ausspricht, trifft den Sachverhalt. Die Fülle der Beiträge, aus denen hier nur das für den Historiker Bedeutsame genannt werden kann, lässt sich systematisch in drei Gruppen gliedern: 1. Grundsätzliches zur geistesgeschichtlichen und theologischen Problematik der Diaspora. 2. Diaspora und Gustav Adolf-Verein in Vergangenheit und Gegenwart: z. B. B r u h n s, Die evangelische Diaspora im heiligen römischen Reich deutscher Nation nach dem Westfälischen Frieden; H o f f m a n n - U l m, Die Aufnahme der Salzburger Glaubensflüchtlinge in Deutschland; B l a n c k m e i s t e r, Sachsenhilfe für bedrängte Glaubensgenossen in alter Zeit; T e u t s c h, Der Gustav Adolf-Verein und Siebenbürgen; C. S c h n e i d e r, Das Evangelium der deutschen Reformation in angelsächsischem Gewand; S t ö k l, Sprechen konfessionelle Gründe gegen den politischen Wiederanschluss Österreichs an das Deutsche Reich?; P o e l c h a u, Die St. Petri-Kirche in Riga; W e h r e n f e n n i g, Bedeutung und Gel tung unserer Kirche für das Sudetendeutschthum. 3. Kirche und Diaspora: z. B. G r ü n e r, Baltischer Protestantismus; H a u ß, Die Konstanzer Zuchtordnung von 1531; Th. H e c k e l, Die deutschen evangelischen Gemeinden in den Welt-, Haupt- und Handelsstädten; M a l m g r e n, Die wissenschaftliche Schulung von Glaubenszeugen im Leningrader Predigerseminar; S c h u b e r t, Die katholische Kirche und das Auslandsdeutschthum. Ein ausgezeichnetes Sachregister zieht durch die 30 Abhandlungen den sachlichen Querschnitt und formt die Schrift zu einem Handbuch für Diasporakunde in den gezogenen Grenzen um.

Die Würdigung der inhaltsreichen Festschrift kann nur einige grundsätzliche Bemerkungen anfügen. Die Festschrift ist ein zwingender Beweis für die Notwendigkeit, die Probleme der evangelischen Diaspora grundsätzlich und geschichtlich der leider immer noch nicht durchgeführten umfassenden wissenschaftlichen Behandlung zuzuführen. Sie ist ein Beweis insbesondere für die Fruchtbarkeit der kirkengeschichtlichen und praktisch-theologischen Erkenntnisse. Die Festschrift enthält einige vortreffliche prinzipiell theologische Darlegungen. Wesen und Formen der Diaspora bedürfen aber mehr, als dies heute noch der Fall ist, der systematischen Bestimmung einerseits von der gegenwartsnahen Theologie her, andererseits von der staatskirchenrechtlichen und völkerrechtlichen Seite her.

Berlin.

Theodor Heckel.

H e i n z K l o ß, Zur Entwicklung des Protestantismus im Übersee-deutschthum. Mitteilungen der Akademie zur wissenschaftlichen Erforschung und zur Pflege des Deutschthums. München 1930. Viertes Heft. S. 173—214.

Der Verfasser beklagt zunächst mit Recht die wissenschaftliche Vernachlässigung der Geschichte des deutschen Auslandprotestantismus besonders in den angelsächsischen Ländern. Er gibt einen Überblick über die Zahlenverhältnisse der deutschen Mitglieder amerikanischer Kirchen, zeigt dann die Ursachen der Entdeutschung weiter Kreise und verfolgt im einzelnen Geschichte und Wesen der wichtigsten Gruppen, nämlich der Missouriynode, des deutschamerikanischen Methodismus, der American Lutheran Church, der United Lutheran Church, der Evangelical Church, der Mennoniten und Herrnhuter in den Vereinigten Staaten, Kanada und Australien. Klar und scharf sieht er die doppelte Spaltung, die die meisten dieser Kirchen und

Gruppen zerreißt: die konfessionell-theologischen und die sprachlich-völkischen Kämpfe. — Abgesehen von der mühevollen und fleißigen Kleinarbeit, die die geschichtlichen und statistischen Abschnitte erforderten, und die, soweit es bei der gänzlich ungenügenden Art amerikanischer Konfessionsstatistik möglich ist, mit großer Sorgfalt gemacht ist, sind besonders die grundsätzlichen Erwägungen am Schluß begrüßenswert. „Man wird in Zukunft lernen, in vielen Fällen sprachlich entdeutsche Auswanderernachkommen noch als enge Verwandte des eigenen Volkstums zu achten“ (S. 200), das ist ein zweifellos richtiger, zu wenig in die Tat umgesetzter Gedanke.

Kritisch bin ich jedoch gegen den allzu großen Optimismus des Verfassers. Er urteilt doch zu sehr von der Literatur und von den Meinungen einiger Führer aus. Im amerikanischen kirchlichen Alltag, besonders der jungen Generation, auf den Streitsynoden und in den Kämpfen der Sitzungen und Konferenzen bekommt man ein trüberes Bild. Die Entdeutschung der Kirchen geht heute schneller vor sich als die der Vereine, weil das amerikanische Kirchentum aller Richtungen — auch die Missourier — den großen Verschmelzungsprozeß zu einer amerikanischen Nationalreligion langsam, aber unaufhaltsam mitmacht. Der Deutschamerikaner leistet hier viel weniger Widerstand als etwa der Skandinavier; Menckens berühmter Aufsatz (S. 176) ist leider nur allzu richtig, denn Mencken ist heute sicher einer der besten Kenner dieser Fragen. Auch die scheinbar günstigen Zahlenbilder dürfen darüber nicht hinwegtäuschen. Die Zahlen von 1916 sind nicht mehr brauchbar; erst 1917 setzt doch die geradezu unheimliche Schnelligkeit der Entdeutschung ein. Auch der Name „stammdeutsch“ ändert daran nichts. Vergessen wir nicht, daß die „stammdeutschen“ Lutheraner Amerikas relativ den höchsten Prozentsatz von Kriegsfreiwilligen gegen Deutschland gestellt haben, daß der Präsident der am reinsten „stammdeutschen“ Synode öffentlich mit großer Zustimmung der Synodalglieder erklärte, seine Kirche sei ihrem Wesen und ihrer Geschichte nach rein amerikanisch, daß die amerikanischen Lutheraner aller Färbungen Versammlungen und Bittgottesdienste abhielten, um Elsaß-Lothringen von dem „harten Druck der preußischen Union“ zu befreien. Nicht die „stammdeutschen“, sondern die „stammenglischen“ (Episkopalisten und Presbyterianer) und „stammskandinavischen“ Denominationen haben heute die lebendigsten Beziehungen zu deutschem Geistesleben. Gründe und Belege dafür habe ich schon an anderer Stelle wiederholt gebracht. Starke Ressentiments, konfessionell-theologische Beschränktheit und mangelhafte Ausbildung der Pastoren in den „deutschen“ Denominationen scheinen mir die wichtigsten und gefährlichsten zu sein. Am wenigsten kann ich dem über die Missourisynode Gesagten zustimmen. Mit einer nicht überbietbaren Schroffheit haben sich die amerikanischen Missourier gegen deutsche Theologie, die australischen gegen deutsche Sprache und deutsches Volkstum in den letzten Jahren immer wieder ausgesprochen. Das Beibehalten der deutschen Sprache ist nur noch weithin Missionsmittel. Die Missourisynode ist deshalb für das überseeische Deutschstum geradezu gefährlich, weil sie überall versucht, noch bestehende Verbindungen zum deutschen Geistesleben zu zerschneiden, um ihre Rechtgläubigkeit nicht in Gefahr zu bringen. Wenn sich der Anglisierungsprozeß langsamer vollzieht, liegt es nur am Konservativismus der alten Generation missourischer Mittelwestfarmer — aber dies Geschlecht stirbt aus.

Diese kritischen Bemerkungen wollen den Wert des Aufsatzes nicht herabsetzen. Man muß dem Verfasser sehr dankbar sein, daß er diese sehr schwierigen und verwickelten Fragen einmal sachlich angefaßt und gründlich durchdacht hat. Hoffentlich fallen seine Schlußgedanken auf fruchtbaren Boden; wir brauchen ganz notwendig eine deutsche theologische und kirchliche Literatur in englischer Sprache, wenn uns nicht auch die noch erhaltenen Reste stammdeutschen Kirchentums ganz verloren gehen sollen.

Riga.

Carl Schneider.

Corpus confessionum: Die Bekenntnisse der Christenheit. Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart. Herausg. von Cajus Fabricius. (Lieferung 1—5, 10—15.) 20. Abteilung: Englische Evangelisationsgemeinschaften. 1. Band: Die bischöfliche Methodistenkirche, ihre Kirchenordnung und ihre Katechismen, hsg. von C. Fabricius. XXXVIII, 720 S. Berlin, de Gruyter 1931. RM. 66.50. Hldr. 73.—.

Drei Jahre, nachdem das Corpus confessionum zu erscheinen begonnen, liegt nunmehr der erste Band abgeschlossen vor. Es sollen in dieser Zeitschrift nur abgeschlossene Bände besprochen werden, daher nimmt die Besprechung auf die Lieferungen 4—9, die einem andern Bande angehören, keine Rücksicht.

Der Herausgeber hat die Urkunden der englischen Evangelisationsgemeinschaften mit den amerikanischen Methodisten begonnen, weil hier die deutsche Abzweigung wesentlich die gleichen Ordnungen und Bestimmungen hat, so daß es möglich war, für die deutsche Übersetzung, die neben den englischen Grundtext nach den Grundsätzen des Corpus confessionum zu stellen war, eine vorhandene Übersetzung für weite Strecken zu übernehmen. Der Band enthält: a) Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church 1924; S. 1—436. Hier ist die amtliche deutsche Ausgabe von 1926/28 als deutscher Paralleltext verwandt, so, daß Kürzungen und Veränderungen sichtbar gemacht sind und dennoch zum Teil mit Zuhilfenahme einer dritten Spalte der englische Originaltext vollständig verdeutsch ist. Diese Kirchenordnung ist eine umfassende Selbstdarstellung der Kirche in allen ihren Zweigen, und gibt über Wichtiges wie Lehre und Gottesdienst, und weniger Wichtiges, wie Traktatverbreitung und Kirchenbau, bis ins Einzelne Auskunft. b) Änderungen der Kirchenordnung von 1928, S. 436—584, nebst Anhängen S. 584—610. c) Fünf Katechismen, die eine offizielle Anerkennung in der bischöflichen Methodistenkirche gefunden haben. S. 610—719. Nämlich: 1. Nasts größerer Katechismus 1868. 2. Katechismus der bisch. Methodisten in Deutschland 1926. 3. Biblischer Katechismus 1907. 4. Junior Catechism der bischöfl. Kirche des Südens 1905. 5. Standard Catechism. 1905.

Sämtliche Texte sind mit penibler Sorgfalt wiedergegeben. Die Einleitung des Herausgebers fügt noch drei wertvolle Dinge hinzu: 1. den Bericht über die Bekehrung des John Wesley, 2. das General Statement, das die Methodisten im Census der Vereinigten Staaten von 1926 über Geschichte und Art ihrer Kirche gegeben haben, 3. ein Literaturverzeichnis, welches das zum Studium des Methodismus Notwendige zusammenstellt.

Es ist in dem Bande alles, was zur Kenntnis des gegenwärtigen amerikanischen Methodismus in Verfassung, Lehre und Gottesdienst nötig ist, in einem Bande zusammengestellt. Die Ver-

sprechungen, die das *Corpus confessionum* bei seinem Beginnen machte, sind für die amerikanischen bischöflichen Methodisten und ihren deutschen Zweig ohne Rest erfüllt. (Von anderer Seite gegen die Vollständigkeit erhobene Einwände berücksichtigen nicht genug, daß der Herausgeber nicht das Ziel hatte, Quellen zur Geschichte des Methodismus im 18. Jahrhundert zu geben, und daß der Band über den englischen Methodismus noch aussteht.) Der Band enthält viele Dinge, die sonst nur mit Mühe zu beschaffen sind und manchen Konfessionskunde treibenden Gelehrten bisher nicht zu Gesicht gekommen sind. Sorge macht nur eins: der Umfang, den das *Corpus confessionum* gewinnen muß, wenn — wie verheißen — alle christlichen Gemeinschaften auf die gleiche Weise in ihren grundlegenden Urkunden dargestellt werden sollen.

Göttingen.

E. Hirsch.

Eugenio Pacelli, Gesammelte Reden. Ausgewählt und eingeleitet von Ludwig Kaas. Buchverlag Germania A.-G., Berlin 1930. 199 S. Geb. RM. 4.50.

Ernst Thrasolt, Dr. Carl Sonnenschein. Der Mensch und sein Werk. Kösel u. Pustet, München 1930. 405 S.

Zwei für die Kenntnis des gegenwärtigen Katholizismus recht wertvolle Bücher. Die Reden des Nuntius, die Prälat Kaas mit einer bewundernden Einleitung vorlegt, spiegeln bestimmte Seiten seines Wesens ausgezeichnet wieder: eine, ebenso Art wie Überlegung entstehende verhaltene Form des Auftretens, die zwar einförmige, aber doch modulationsfähige Gedankenführung und Sprache, eine glückliche Begabung für den Ausdruck einfachen Empfindens. Natürlich darf man nicht mehr erwarten, als kurze Repräsentationsreden halten können. Davon hebt sich sehr reizvoll das erfreulich wenig auf Heiligenleben geschminkte, aber um so eindrucks vollere Bild ab, das Thrasolt von Sonnenschein entwirft. Nichts von den Unmöglichkeiten, dem Dilettantismus, der Überhetzung und Zerfahrenheit seiner Art wird beschönigt. Aber gerade dadurch wird man willig gemacht, die Augen für die edte Kraft der Hingabe an das Evangelizare pauperibus (den Denkspruch, den er auf seine Primizbilder schrieb), den ungeheuren Arbeitstrieb und das imponierende Hilfswerk, das er schuf, zu öffnen. Das Buch hat auch dokumentarischen Wert für die kath. Studentenbewegung und die kath. Arbeit in Berlin.

Gießen.

Heinrich Bornkamm.

Die Erinnerungen Rudolf Kittels aus seinem mit überlegener Umsicht und persönlicher Tapferkeit geführten Revolutionsrektorat, die ursprünglich nur für die Familie und einen späteren Geschichtsschreiber der Universität Leipzig bestimmt waren, sind nach seinem Tode mit Zustimmung des Leipziger Akademischen Senates veröffentlicht worden (Die Universität Leipzig im Jahr der Revolution 1918/19. W. Kohlhammer, Verlag, Stuttgart 1930, 174 S., RM. 5.—).

Bornkamm.

P. Albert Stára, Praemonstratenser, Pfarrer in Landeck bei Petschau, Böhmen, Tschedhoslowakei, beabsichtigt, eine Sammlung von Sagen, Legenden etc., über Praemonstratenser und Praemonstratenserklöster in Buchform herauszugeben und bittet, ihm zu diesem Zweck recht zahlreiche Mitteilungen über derartige Sagen, sowie über einschlägige Literatur zukommen zu lassen.

Register.

I. Aufsätze und Literaturberichte.

	Seite
Benz, E., Joachim-Studien I. Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims	24
Bornhausen, K., Neue Literatur zum Jansenismus	464
Bornkamm, H., Die Literatur des Augustana-Gedächtnisjahres	207
Clemen, O., Epigramme auf Teilnehmer am Wormser Religionsgespräch 1540/41	441
Glaue, P., Liturgiegeschichtliche Forschungen	455
Gradenwitz, O., Textschichten in der Regel des H. Benedict	257
Hermann, R., Bemerkungen zu Erich Seeberg, Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums	195
Jacobs, H., Studien über Gerhoh von Reichersberg	315
Ladner, G., Der Bilderstreit und die Kunst-Lehren der byzantinischen und abendländischen Theologie	1
Möller, G., Föderalismus und Geschichtsbetrachtung im XVII. und XVIII. Jahrhundert	393
Nordmann, W., Im Widerstreit von Mystik und Föderalismus. Geschichtliche Grundlagen der Eschatologie bei dem pietistischen Ehepaar Petersen	146
Scheel, O., Haithabu in der Kirchengeschichte	271
Stammler, W., Sprachliche Beobachtungen an der Luther-Bibel des XVII. Jahrhunderts	378
Vogelsang, E., Zur Datierung der frühesten Luther-Predigten	112
Waitz, H., Pseudoklementinische Probleme	186

II. Besprochene Bücher und Abhandlungen.

Achterberg, H., Interpretatio christiana	238	Bibliography, Internat., of hist. sciences. I. 1926	228
Aegidius Rom. De eccl. potestate	490	Bihlmeyer, K., Kirch.gesch. I	475
Althaus, P., Ethik i. Augsb. Bek.	215	Bilkins, W., Spuren von Vulgata, Brevier u. Missale	463
Analecta Bollandiana XLVIII, 1. 2	221	Birkner, J., Augustinus Marius	247
Barion, H., Rud. Sohm	521	Boudriot, W., Altgerman. Religion	238
Baumstark, A., Missale Romanum	459	Borchling, C. u. Clausen, B., Niederdeutsche Bibliographie. 1	471
Bett, H., Joachim of Flora	488	Bornkamm, H., Der prot. Mensch	217
Beyer, H. W., Bekenntnis u. Geschichte	216	Borries, K., Grenzen u. Aufgaben der Geschichte	218

Browe, P., Fronleichnamsfest	462	Hansmann, K., Neuentd. Komm. z. Joh. Ev.	479
— Elevation i. d. Messe	462	Harms, K., Gottesd. Beichte	470
Buonaiuti, E., Gioach. da Fiore	487	Helm, R., Hieronymus' Zu- sätze i. Eusebius' Chronik	234
Butler, C., The Vatican Council	514	Hermann, R., Theol. Würdi- gung d. Aug.	214
Campenhausen, H. v., Asket. Heimatlosigkeit	237	Historiker-Vers, Halle	475
Caspar, E., Papsttum I.	228	Hohlwein, H., Sacr. Gregor.	458
Clemen, K., Fontes hist. rel. germ.	238	Holinka, R., Sektenwesen in Böhmen	491
Cochlaeus, J., Aequitatis discussio	495	Honders, H. J., Andreas Ri- vetus	501
Corpus Confessionum 20	524	Itterzon, G. P. van, Francis- cus Gomarus	499
Dannenbauer, H., Kaiser- krön. Karls d. G.	482	— Het Gereformeerde leer- boek	502
Davids, J. A., De Orosio et Augustino	236	Jaeger, W., Neuentd. Komm. z. Joh. Ev.	479
Deinhardt, W., Jansenismus	465	Jahresber. f. deutsche Gesch. 4. 1928	223
Dephoff, J., Konzil v. Basel	244	Jedin, H., Albert Pigge	496
Duhm, Th., Gottesdienst	455	Jekeli, H., Herrnhut. Be- weg. i. Siebenbürgen	506
Eekhof, A., K.gesch. Arbeit	475	Joh. Georg, Herzog zu Sad- sen, Neue Streifzüge	468
Elert, W., Die Aug. u. d. Ge- danke d. christl. Solidar- ität	216	— Neueste Streifzüge	470
Engel, J., Schisma Barbaros- sas	241	Juhász, C., Tschanad-Temes- varer Bistum	487
Fendt, L., Wille d. Reform.	215	Just, L., Hontheims Be- mühungen um einen Bi- schofssitz	505
Ficker, J., Augsb. Konf. in ihrer ersten Gestalt	208	Kierkegaard, S., Religion d. Tat	510
— Eigenart d. Augsb. Bek.	216	Kirsch, J. P., D. stadtröm- christl. Festkal.	458
Fiore, G.da, Tractatus super IV Evangelia	487	— Stationskirchen	460
Fogelklou, E., Die hl. Bir- gitta	491	— Kirchengeschichte I	227
Fritsch, E., Islam u. Chri- stentum	485	Kittel, R., Leipzig	525
Galley, A., Jahrhunderteiern	217	Klauser, Th., Die Cathedra im Totenkult	461
Gatzweiler, O., Liturg. Hand- schriften	463	Kloß, H., Prot. i. Übersee- deutschum	522
Gedenkbuch anl. d. 400jähr. Jahreswende d. Conf. Aug.	473	Köhler, W., Historie und Metahistorie	218
Groethuysen, B., Bürgerl. Welt- u. Lebensansch. II	464	Kohlmeyer, E., Von Augs- burg n. Wittenberg	216
Haake, P., Christiane Eber- hardine	251	Kristeller, P. O., Seele bei Plotin	229
Halbauer, F., Mutianus Ru- fus	494	Krüger, G., Religion der Goethezeit	507

Krüger, G., Kirchgesch. II, 1.	470	Revue Bénédicte, XLIII,
Kurtze, E., Nachwirk. der Paulskirche	509	1. 2 222
Lampert, Kirche u. Staat i. d. Schweiz I	498	Rohde, E., Psyche 475
Lehe, E. v., Papsturk. f. d. Erzstift Bremen	243	Rolffs, E., Tertullian 476
— Kirchl. Hadeln u. Wursten	243	Schelhorn, Briefwechsel 504
Leser, H., Pädagog. Problem I. II.	249	Seeberg, E., Ideen z. Theol. d. Gesch. d. Chr. 195
Lösch, St., Epist. Claudiiana	225	— Festrede 217
Loesche, G., Gesch. d. Prot. i. Österr.	253	Seeberg, R., Festschrift 219
Loewe, W., Deutsche Gesch.	223	Seppelt, F. X., Bistum Breslau 472
Masur, G., Stahl I.	511	Scheel, O., Dok. z. Luthers Entw. 244
Maurer, W., Oekumeniz. u. Partikul.	214	Schottenloher, K., Landshuter Buchdr. 248
Mehl, E., Prozeß d. Cecco d'Ascoli	490	Schwartz, E., Acta conc. oec., Tom. I, Vol. I 234
Michels, P. Th., Bischofsweihtagte	457	Stadelmann, R., Geist d. ausgehenden Mittelalters 492
Mogk, E., Sühnekreuze	486	Theobald, Physiologus 484
Montalbán, F. J., D. span. Patronat	497	Thieme, K., Augsb. Konf. u. Luthers Katedh. 211
Montebaur, J., St. Eucharius-Matthias zu Trier	471	— Ethik in Mel. Apologie 215
Nagel, W. E., Luthers Anteil a. d. Conf. Aug.	210	Thrason, E., Sonnenschein 525
Neubner, J., Die hl. Handwerker	467	Vehse, O., Amtl. Propag. 243
Nigg, W., Overbeck	519	Vierbach, A., V. A. Winter 252
Nisters, B., Fulgentius v. Ruspe	236	Viller, M., Saint Maxime 237
Oesterley, W. O. E., Jewish Background of the Christian Liturgy	455	Vischer, E., Schule, Kirche u. Staat i. Basel 472
Origenes, Homilien z. Lukas	230	Völker, K., Österr. Protestantentpatent 253
Pacelli, E., Reden	525	Walter, J. v., Torgauer Art. 209
Papyri Jandanae Fasc. V.	477	— Luther u. Melanchthon 210
Préclin, Les Jansenistes	465	Warburg, Vorträge der Bibl. 1926—27. 1928—1929 465
Quittschau, E., Rel. Bildungsideal	508	Webb, C. C. J., Pascal 465
Raymond, J. W., Use of wine	456	Weinel, H., Lipsius 520
Rendtorff, F., Botsch. der dttsch. Reform	216	Werdermann, H., Wittenberger Gemeinde 245
— Festschrift	521	Wirtenberg, G., Tabellen 475
		Wollenweber, M., Vilmar 517
		Wolter, F., Wie sah Christus aus? 224
		Wotschke, Th., Ref. Gesch. Böhmens u. Mährens 497
		Zahn-Festgabe 221
		Zimmermann, H., Cranach 495

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

**DRITTE FOLGE I
L. BAND HEFT I/II 1931**



VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und H. Bornkamm

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

Untersuchungen

Seite

G. Ladner, Der Bilderstreit und die Kunst-Lehren der byzantinischen und abendländischen Theologie	1
E. Benz, Joachim-Studien I. Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims	24
E. Vogelsang, Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten	112
W. Nordmann, Im Widerstreit von Mystik und Föderalismus. Geschichtliche Grundlagen der Eschatologie bei dem pietistischen Ehepaar Petersen	146
H. Waitz, Pseudoklementinische Probleme	186
R. Hermann, Bemerkungen zu Erich Seeberg, Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums	195

Literarische Anzeigen und Berichte

H. Bornkamm, Die Literatur des Augustana-Gedächtnisjahres	207
Allgemeines	218
Altertum	224
Mittelalter	238
Reformation	244
Neuzeit	249

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

**DRITTE FOLGE I
L. BAND HEFT III/IV 1931**



VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U.B.TÜB.

28 JAN 1932

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und H. Bornkamm

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

Untersuchungen

	Seite
O. Gradenwitz, Textschichten in der Regel des H. Benedict	257
O. Scheel, Haithabu in der Kirchengeschichte	271
H. Jacobs, Studien über Gerhoh von Reichersberg	315
W. Stammler, Sprachliche Beobachtungen an der Luther-Bibel des XVII. Jahrhunderts	378
G. Möller, Föderalismus und Geschichtsbetrachtung im XVII. und XVIII. Jahrhundert	395
O. Clemen, Epigramme auf Teilnehmer am Wormser Reli- gionsgespräch 1540/41	441

Literarische Berichte und Anzeigen

P. Glaue, Liturgiegeschichtliche Forschungen	455
K. Bornhausen, Neue Literatur zum Jansenismus	464
Allgemeines	465
Altertum	475
Mittelalter	482
Reformation und Gegenreformation	494
Neuzeit	498

Beiträge zur Wissenschaft
vom Alten und Neuen Testament
Herausgegeben von Rudolf Kittel

Dritte Folge

1. Heft: Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum.
Von Gerhard Kittel. 8°. IV u. 200 S. 1926. RM. 8.40
2. Heft: Gott und Mensch im Alten Testament.
Von Johannes Hempel. 8°. VIII u. 224 S. 1926. RM. 9.60
3. Heft: Der Heilige Geist in den Lukasschriften.
Von Heinrich von Baer. 8°. VIII u. 220 S. 1926. RM. 9.60
4. Heft: Studien zu Ezechiel und dem Buch der Richter.
Von Siegfried Sprank und Kurt Wiese. 8°. VII u. 74 S. und II u. 61 S. 1926. RM. 7.—
5. Heft: Untersuchungen zum Bundesbuch.
Von Alfred Jepsen. 8°. VIII u. 108 S. 1927. RM. 4.80
6. Heft: Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids.
Von Leonhard Rost. 8°. IV u. 142 S. 1927. RM 7.—
7. Heft: Textstudien zum Buche Hiob.
Von Georg Richter. 8°. IV u. 92 S. 1927. RM. 4.80
8. Heft: Die Worte der Dämonen im Markusevangelium.
Von Otto Bauernfeind. 8°. VIII u. 104 S. 1927. RM. 4.50
9. Heft: Die Einheit des Tritojesaja (Jesaja 56—66).
Von Karl Elliger. 8°. IV u. 126 S. 1929. RM. 6.—
10. Heft: Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsam-sitischen Namengebung.
Von Martin Noth. 8°. XIX u. 260 S. 1929. RM. 12.—
11. Heft: Das Gottesvolk im Deuteronomium.
Von Gerhard von Rad. 8°. IV u. 100 S. 1929. RM. 5.40
12. Heft: Der Gott der Väter.
Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion.
Von Albrecht Alt. 8°. IV u. 84 S. 1929. RM. 3.60
13. Heft: Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen. III. Septuaginta-Probleme.
Von Alexander Sperber. 8°. VIII u. 101 S. 1929. RM. 7.50
14. Heft: IV. Masoreten des Westens. II. Das palästinische Pentateuchtargum. Die palästinische Punktation. Der Bibeltext des Ben Naftali.
Von Paul Kahle. Mit einem Beitrag von Dr. R. Edelmann und 16 Lichtdrucktafeln. 8°. XII, 68, 95 S. 1930. RM. 20.—
15. Heft: Amos. Versuch einer theologischen Interpretation.
Von Karl Cramer. 8°. IV u. 216 S. 1930. RM. 12.—

*Beiträge
zur Philosophie und Psychologie*

Herausgegeben von T. K. Oesterreich

1. Heft: T. K. OESTERREICH, Die Probleme der Einheit und der Spaltung des Ich. 1928. 8°. VIII und 37 Seiten. Geheftet RM. 2.—.
2. Heft: RICHARD RÖSEL, Die psychologischen Grundlagen der Yoga-praxis. 1928. 8°. VII u. 135 Seiten. Geheftet RM. 7.—.
3. Heft: KARL SCHUMACHER, Ein Vergleich der buddhistischen Versenkung mit den jesuitischen Exerzitien. 1928. 8°. VIII u. 78 S. Geheftet RM. 3.60.
4. Heft: HERBERT GRABERT, Die ekstatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen. 1929. 8°. X u. 108 Seiten. Geheftet RM. 4.20.
5. Heft: T. K. OESTERREICH, Das Mädchen aus der Fremde. Ein Fall von Störung der Persönlichkeit. 1929. 8°. XII u. 178 S. Broschiert RM. 7.50.
6. Heft: GOTTFRIED NIEMEIER, Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart. 1930. 8°. VIII u. 205 S. Broschiert RM. 7.80.
7. Heft: KURT STEIGER, Die Struktur männlicher Durchschnittsreligiosität. Eine religionspsychologische Untersuchung. 1930. 8°. XV u. 140 S. Broschiert RM. 6.—.
8. Heft: T. K. OESTERREICH, Gutachten in einem Hellseherprozeß. 1930. 8°. V und 117 Seiten, 2 Tafeln. Broschiert RM. 6.30.



T. K. Oesterreich

Die philosophische Bedeutung
der mediumistischen Phänomene
8°. VII und 54 Seiten. Geheftet RM. 2.—

10. OKT. 1960

18. NOV. 1960

- 9. 3. 66

- 5. Feb. 1968

21. MAI 1968

30. JAN. 1969

0. 5. 69

29. Jan. 1971

1. JUNI 1971

15. MAI 1973

7. MAI 1974

10. APR. 1975

6. JULI 1976

16. MRZ. 1977

- 9. JAN. 1979

2. 5. 78

24. 8. 79
29. JAN. 1979

- 5. MRZ. 1979

21. DEZ. 1979

2. JULI 1980

11. 12. 80

19. JUNI 1981

25. 09. 81

- 7. JAN. 1982

21. FEB. 1983

