

N12<524498060 021

ubTÜBINGEN

BUCHBINDEREI VON
W. HURM
TÜBINGEN

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE VI

LV. BAND 1936

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gh 2554

Druck von W. Kohlhammer, Stuttgart / Printed in Germany

Dritte Folge VI
LV. Band 1936

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und W. Dreß

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ROBERT HOLTZMANN / WILHELM WEBER

INHALT

ERSTES UND ZWEITES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

Seite

R. Seeberg †, Staat und Kirche in der Gegenwart 1
R. Strothmann, Heutiges Orientchristentum und Schicksal der Assyrer . 17
B. Altaner, Sprachkenntnisse und Dolmetscherwesen im missionarischen und diplomatischen Verkehr zwischen Abendland und Orient im 13. und 14. Jahrhundert 83
B. Stephanides, Die geschichtliche Entwicklung der Synoden des Patriarchats von Konstantinopel 127
Th. Haralambides, Die Kirchenpolitik Griechenlands 158
K. Guggisberg, Das Christentum in Hallers „Restauration der Staatswissenschaft“ 193
H. Waitz, Das Problem des sogenannten Aposteldekrets 227
J. Koch, Kritische Bemerkungen zu Hildebrand Bascours neuer Ausgabe der Eckhart-Prologe 264
A. Mirgeler, Ernst Benz: Ecclesia Spiritualis 286
W. Richter, A. von Harnacks Stellung im kulturellen Leben seiner Zeit . 295
G. Siedel, Nochmals zum Text der „Theologia deutsch“ 305
O. Clemen, Die Acta exustionis antichristianorum Decretalium in deutscher Übersetzung 313

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

W. Baetke, Germanische Religion, Sachsenbekehrung und frühmittelalterliches Christentum 322
Fr. Zöpfl, Mittelalterliche Ordensgeschichte 329
W. E. Peuckert, Magie 349
Allgemeines 368
Alte Kirche 382
Mittelalter 393
Reformation 403
Neuzeit 412
Zur polnischen Kirchengeschichte 430
Aus Zeitschriften 434

DRITTES UND VIERTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN Seite

K. D. Schmidt, „Nuntius Dei“ in der Germanenmission 437

K. Burdach †, Der Kampf Walthers von der Vogelweide gegen Innozenz III. und gegen das vierte Lateranische Konzil 445

J. Hashagen, Die Devotio Moderna in ihrer Einwirkung auf Humanismus, Reformation, Gegenreformation und spätere Richtungen . . . 523

M. Schüler, Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift De servo arbitrio . 532

H. Leube, Pascals Lettres Provinciales 594

W. Hočevar, Die Anfänge der Reformation auf dem Gebiete des heutigen Jugoslavien 615

H. Kopf, Christophorus Longolius 634

A. Schleiff, Orthodoxie, Pietismus und Absolutismus; ein Pastorenprozeß 650

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

P. M. Baumgarten, Bellarminiana 661

Allgemeines 670

Alte Kirche 678

Mittelalter 683

Reformation und Gegenreformation 706

Neuzeit 717

Zur Geschichte der Ostkirche 727

Register 731

UNTERSUCHUNGEN

Staat und Kirche in der Gegenwart.

Eine prinzipielle Besinnung aus dem Jahr 1935 in einem Kapitel der „Ethik“ *) von † Reinhold Seeberg.

1. Wir haben schon früher erkannt, daß und wie das kirchliche Amt auf Grund der Schrift und im Anschluß an das kirchliche Bekenntnis die Leitung der Entwicklung der Kirche versehen soll. Hierdurch soll aber nicht nur die Stetigkeit dieser Entwicklung, sondern auch ihr Fortschritt gewährleistet werden. Nun werden aber diese Verhältnisse sowohl vereinfacht als kompliziert durch den rechtlichen Charakter der kirchlichen Ordnungen. Während nach der bisherigen Darlegung die Autorität des Amtes lediglich darauf beruhte, daß es Organ der Gesamttendenz der Gemeinde oder des geschichtlich objektiven Geistes in ihr ist, wird diese Autorität dadurch, daß sie in der Kirche als einem Rechtsorganismus in Anwendung kommt, aus einer sittlichen in eine rechtliche verwandelt.

Die rechtliche Organisation der Kirche ist eine historische Notwendigkeit, auch für den Protestantismus, der ein „göttliches Kirchenrecht“ nicht anerkennt, sondern das Kirchenrecht als eine weltliche Ordnung oder als geschichtliches Recht beurteilt. Man kann dem entgegenhalten (Sohm), daß das rein geistliche Wesen der Kirche das Kirchenrecht in jeder Form ausschließe und daß innerliche Vorgänge, um die es sich in der Religion handelt, ihrer Natur nach zu der Zwangsordnung des Rechtes in Widerspruch stehen. Indessen trifft diese Kritik schließlich nicht zu. Die Kirche als eine menschliche Gemeinschaft bedarf zu ihrem Bestande in der Welt einer festen und beständigen Organisation des ihre Glieder verbindenden gemeinsamen Willens. Diese Verbindung kann nicht in der Form einer aggregativen Gesellschaft gedacht werden, da dadurch der geschichtliche Charakter dieser Vereinigung als einer von Gottes Geist geschaffenen und gelei-

*) Die Ethik von Reinhold Seeberg erscheint Herbst 1936 in dritter völlig umgearbeiteter Auflage im Verlag von W. Kohlhammer in Stuttgart.

teten Gemeinschaft zerstört und sie der Willkür ihrer jeweiligen Mitglieder ausgeliefert wäre. Ebenso wäre unter dieser Voraussetzung nicht nur die notwendig zu sichernde Stellung der kirchlichen Amtsträger ausgeschlossen, sondern auch die für die Glieder der Kirche erforderliche Stetigkeit der evangelischen Verkündigung und die einheitliche Wirkung auf das Volk. Dann aber kann der in Frage stehende gemeinsame Wille nur in der Form einer öffentlich anerkannten und somit rechtlich gesicherten Ordnung vorgestellt werden. Dazu kommt noch ein anderes. Das Wesen des Rechtes besteht nämlich keineswegs in der Zwangsgewalt, sondern in der normativen rein formalen Ordnung des Zusammenlebens als eines menschlich sozialen. Die besondere Art und der eigentümliche Zweck des Subjektes dieser Ordnung wird gemäß der nur formalen Art des Rechtes durch dies keineswegs betroffen, sofern sie nur von dem Volk oder doch von großen Gruppen desselben getragen wird und zu der gemeingültigen Ordnung des Staates nicht in Widerspruch steht. Somit ist Kirchenrecht möglich ohne eine Veränderung des religiösen Glaubens oder der sittlichen Richtung in der Kirche. Es gereicht aber auch nicht zur Aufhebung der sittlichen Freiheit der Kirchenglieder, sofern diese mit ihrem Willen zur Kirche gehören und anderenfalls in der Lage sind, die kirchliche Gemeinschaft zu verlassen.

Das Kirchenrecht ist also notwendig, sofern die Kirche eine dauernde Gemeinschaft in dem Leben des Volkes sein will, und es ist möglich, sofern die rechtliche Ordnung die Art des Glaubens und der Liebe in keiner Weise berührt und daher dem innerlich freien Leben der Kirchenglieder keine Schranke zieht. Dabei ist es entscheidend, daß das kirchliche Recht eben nur als die menschliche Ordnung des sozialen Zusammenlebens der Christen innerhalb eines Volkes und Staates angesehen wird, nicht aber als göttliches Gebot zur Bestimmung des Zieles und Inhaltes dieses Zusammenlebens gewertet wird. Hierdurch unterscheidet sich das evangelische Verständnis des Kirchenrechtes grundsätzlich von dem katholischen.

Das Kirchenrecht stellt also nicht fest, was und wie in der Kirche zu glauben und zu lieben ist, sondern es fordert nur, daß die von der Kirche als notwendig anerkannten Formen ihrer Betätigung von ihr selbst als einer im Raum von Volk und Staat wirksamen Gemeinschaft konsequent eingehalten werden. So gewinnen das Bekenntnis,

das die Kirche sich aus ihrem Glauben herausgebildet hat, ebenso wie die ihrem Wesen entsprechende Art der Liebesbetätigung an ihren Gliedern wie an der Welt oder ihre Verfassung und amtliche Ordnung die Art staatlich anerkannter Ordnungen, deren Einhaltung ihrem Wesen entspricht, aber auch in keine Kollision zu der Ordnung von Volk und Staat tritt. Wenn dann im Lauf der Entwicklung sich eine Fortbildung dieser Formen als nötig erweist, so weisen Verfassung und Recht den Weg hierzu; aber diese wird wieder im Einverständnis mit dem Staat erfolgen müssen.

Die Notwendigkeit einer derartig festgelegten Ordnung ergibt sich weiter auch daraus, daß eine große Gemeinschaft wie die Kirche, die fast alle Untertanen des Staates umfaßt und in ihr inneres wie äußeres Leben eingreift, von dem Staat nur anerkannt werden kann, wenn sie sich in festen rechtsgültigen und daher der staatlichen Kontrolle zugänglichen Formen organisiert. Dabei sei aber nochmals hervorgehoben, daß die Kirche als eine empirische geschichtliche Größe die Form der von Gott gegebenen Gemeinschaftsordnungen annimmt und dadurch in Beziehung zu diesen tritt und demgemäß ihre Lebensordnungen gestalten muß, ohne dadurch die ihre Grundrichtung bedingende Offenbarung aufzugeben. Nicht also, sofern sie das werdende Gottesreich ist, tritt sie mit dem Staat in ein Rechtsverhältnis; sondern sofern sie eine menschliche Gemeinschaft ist, die der Formen einer solchen bedarf. Indem aber der Staat diese Ordnungen anerkennt, erhält die Kirche ein rechtsgültiges Bekenntnis und eine rechtsgültige Verfassung, rechtlich befugte Behörden, rechtsverantwortliche Beamte und mit alledem das Kirchenrecht.

2. Da Kirche wie Staat das ganze Volk umfassen, so bestehen zwischen ihnen naturgemäß B e z i e h u n g e n, die auch durch eine etwaige Trennung beider nicht aufgehoben werden. Die Art dieser Beziehungen kann sich je nach den geschichtlichen Voraussetzungen verschiedenartig gestalten. Es kann das Staatsoberhaupt seine Gewalt als gottgegeben auch auf die Kirche ausdehnen (griechische Kirche), oder es kann umgekehrt aus der Stellung des Oberhauptes der Kirche seine direkte oder doch indirekte, wirkliche oder ideelle Gewalt auch über den Staat hergeleitet werden (katholische Kirche). Dies beides kommt für uns nicht in Betracht. Es kann schließlich die Kirche als Landeskirche von landesfürstlichen Behörden regiert werden, die ihre Autorität von dem Lan-

desherrn erhalten, welcher die Kirchengewalt zwar nicht vermöge seiner Staatsgewalt, aber in realer Union mit dieser ausübt (deutscher Protestantismus).

Diese Auffassung hat für die Kirche den Vorteil, daß sie ihr eine autoritative Stellung im Volksleben sowie die äußeren Mittel sichert; sie hat aber auch den Nachteil, daß sie die Kirche in ihrer inneren Freiheit beengt, die Selbständigkeit und Lebendigkeit der Einzelgemeinden hemmt und die Kirche in die politischen Gegensätze hineinzieht. Zum anderen wird diese Auffassung aber auch für den Staat bedenklich, wenn die Einheit der christlichen Überzeugung in dem Volk, die ihre Voraussetzung ist, nicht mehr vorhanden ist. So kann im Interesse der Gemeinden (Nordamerika) oder auch im staatlichen Interesse (Frankreich) die Trennung der Kirche vom Staat eingeführt werden.

Mit diesen Fragen hatten wir uns nach dem großen Kriege auch in Deutschland auseinanderzusetzen. Es handelte sich dabei wesentlich um folgende Punkte. Es mußte bei dieser politischen Veränderung 1918 die gesamte kirchliche Verwaltung aus dem staatlichen Zusammenhang herausgelöst werden. Es mußten dabei der Kirche die äußeren Existenzmittel gesichert und es mußte ein neues oberstes Organ an Stelle des Landesherrn gefunden werden. Die gesamte Verfassung sollte dabei im Interesse der Kirche so aufgebaut werden, daß einerseits das Laienelement ausgiebiger als bisher an der Kirchenleitung beteiligt, anderseits die Kontinuität und Stabilität dieser gesichert wurde. Da wir hierfür keine feste Rechtsform besaßen, so mußte eine solche in tunlichster Anlehnung an die vorhandenen Formen und mit Verwertung alles praktisch Brauchbaren ohne die abstrakte Konsequenz doktrinärer juristischer Konstruktionen in friedlicher Auseinandersetzung mit der Staatsgewalt gesucht werden. Dabei war die Voraussetzung, daß die Kirche als ein Selbstverwaltungskörper des öffentlichen Rechtes und nicht als ein Privatverein anzusehen sei, und daß sie nicht als ein korporativer Verband der einzelnen Gemeinden, sondern als Anstalt zu betrachten sei. Sodann war zu fordern, daß ihr die öffentlichen Staatszuschüsse weiter gewährt oder entsprechend abgelöst wurden, und daß ihr das Recht der Besteuerung ihrer Glieder, und zwar am bequemsten und besten im finanztechnischen Rahmen der staatlichen Steuererhebung, gewahrt blieb. Das Kirchenregiment sollte wie bisher

von stabilen Behörden im Zusammenwirken mit der synodalen Vertretung der Einzelgemeinden, der Provinzialkirchen wie der Landeskirche ausgeübt werden. In der synodalen Vertretung sollte im Interesse der Mitarbeit des ganzen Kirchenvolkes das Laienelement aller Stände verstärkt und auch auf die Frauenwelt erstreckt werden.

Die Möglichkeit, den Fortbestand der Kirche auch in dem demokratischen Staat zu sichern, schien gewährleistet zu sein. Die einen begrüßten die neue Ordnung, weil die Kirche so von dem staatlichen Einfluß frei zu werden schien, die andern, weil so der Staat als religionsloser betrachtet werden konnte. Kirche und Religion wurden nicht zerstört wie in Rußland; aber der Staat war grundsätzlich religionslos; und das machte sich auch in Volksleben und Sitte allmählich geltend; und daher gingen auch die Hoffnungen, die man an das „Jahrhundert der Kirche" geknüpft hatte, nicht in Erfüllung. Der Grundschaden lag in dem die Volksgemeinschaft zersetzenden demokratischen Individualismus, der alle lebendige Autorität zerstörte, der Klassengegensätze trotz der Parole des „Sozialismus" auf das äußerste zuspitzte und das Schicksal des Volkes in die Hände des verantwortungslosen Parlamentes mit seinen unfruchtbaren Parteimanövern legte. Das konnte auf das Leben der Kirche nicht ohne Einfluß bleiben; denn alles, was das Volk zersetzt, schädigt auch die Kirche. Aber es ist interessant, wie fesselnd auf bestimmte Kreise die Parlamentarisierung des Kirchenwesens gewirkt hat. Es war das wesentlich eine Wirkung des im Staat allmählich durchgedrungenen Liberalismus, was ja wohl auch heute noch hier und da nachzuwirken scheint. Ähnlich dürfte sich einmal die veränderte politische Stimmung unserer Tage auch in der Beurteilung der kirchlichen Verfassungsformen durchsetzen.

3. Es handelt sich jetzt um das Verhältnis der Kirche zum neuen Reich. Wir wollen auch hier nicht Geschichte erzählen, sondern die Verhältnisse prinzipiell erörtern. Daß der neue Staat zu der Kirche und ihrem Glauben ein positives Verhältnis einnimmt, ist bekannt. Man denke etwa an Hitlers programmatisches Wort im Reichstag: „Die nationale Regierung sieht in den beiden christlichen Konfessionen die wichtigsten Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums. Die Sorge der Regierung gilt dem

aufrichtigen Zusammenleben zwischen Kirche und Staat. Die Rechte der Kirche sollen nicht angetastet werden." Aber nicht nur dies, sondern auch der scharfe Gegensatz wider den Individualismus, die Betonung der Volkseinheit durch die zentrale Stellung der nationalen Eigenart, die Überwindung des demokratischen Klassensystems, die Erziehung zur Gemeinschaft, die straffe Ordnung des Lebens, die Hervorhebung des Volkswohles in dem wirtschaftlichen Leben, die Zusammenfassung aller Volksgenossen zu einer Arbeitsfront in berufsständischer Gliederung (s. Genaueres unten!) — diese und andere gesunde und der christlichen Auffassung angemessene grundlegende Gesichtspunkte legen die Hoffnung nahe, daß auch das Verhältnis von Kirche und Staat in dem neuen Reich sich zu gemeinsamer Förderung des Volkslebens gestalten wird. Die schöpferischen Ideen des neuen Staates stehen in einem positiven Verhältnis zu den Tendenzen der christlichen Sittlichkeit und bieten daher der kirchlichen Arbeit an der Volkserziehung mancherlei Hilfsmittel und Anknüpfungspunkte dar. Man wird daher die Hoffnung nicht aufgeben dürfen, daß sich allmählich eine Verständigung zwischen der Kirche und dem neuen Staat finden wird; denn man darf nicht außer acht lassen, daß wir uns in den Anfängen einer Entwicklung befinden, deren Grundlinien zwar deutlich sind, während ihre konkrete Durchführung sich noch naturgemäß in tastenden Versuchen und Ansätzen sich bewegt.

Es ist daher verständlich, daß der Staat die Vereinigung der Landeskirchen zu einer evangelischen Reichskirche erstrebt, da er überhaupt eine konkrete Einheit des Reiches gegenüber den früheren Bundesstaaten sich zum Ziel setzt, und da bei dem Fortfall der früheren Landesherren es an den weltlichen Oberhäuptern der einzelnen (29) Landeskirchen fehlt. Ebenso versteht man aus der totalen und autoritativen Tendenz des Staates, daß er die Autorität des Reichsbischofs zu einer zentralen zu erheben, aber auch die Autorität der führenden Personen oder der Bischöfe mehr nach dem Führerprinzip auszugestalten strebte und dadurch die frühere der Demokratie angenäherte Verfassung einzuschränken trachtete. Diese organisatorischen Umwandlungswünsche entsprachen den Grundkräften des neuen Reiches; und man sollte momentanen taktischen Schwierigkeiten davon möglichst wenig opfern, wenn auch die Hände, die hier

bauen, zarte Hände sein müssen. Daß bei alledem die kirchlichen Bekenntnisse in Geltung bleiben sollen, also der positive christliche Glaubensinhalt unverkürzt erhalten wird, ist öfters klar zugesichert worden. Die kirchliche Einheit würde aber kaum ernstlich gehemmt werden, wenn die lokalen Differenzen lehrhafter und kultischer Art in Deutschland getrost bestehen blieben. Man kann dabei an das kirchliche Zusammenleben von Lutheranern und Reformierten in der preußischen Union erinnern. Wenn man im gegebenen Fall gern den Gegensatz der evangelischen Konfessionen auf das äußerste steigert, so beruht das mehr auf theologischen Konstruktionen als auf der Wirklichkeit des Gemeindelebens. Diese Schwierigkeiten dürften also von der Wirklichkeit her nicht unüberwindlich sein.

Im Mittelpunkt der Erneuerung der kirchlichen Verfassung steht auch heute noch der Gedanke der Reichskirche. Mit dem Gedanken der straffen Durchführung der Einheit des Reiches ist dieser Gedanke zu einer unabweisbaren Notwendigkeit geworden. Er gewährt der Kirche eine hervorragende Stellung in dem Neubau des Reiches, und er sichert dem Staat eine geistige Hilfskraft ersten Ranges in seiner moralischen Arbeit zur Erneuerung des Volkes. Dabei ist es selbstverständliche Voraussetzung, daß Staat wie Kirche ihr Wesen und die Besonderheit ihrer Aufgaben streng einhalten; denn nur so können sie das leisten, was die neue Lage des Volkes von ihnen erwartet. Die evangelische Reichskirche darf somit nicht als utopische Idee oder als staatliche Vergewaltigung abgewiesen werden. Man wendet gegen sie wohl ein, daß das Streben nach ihr nicht sowohl auf religiösen und kirchlichen Interessen als vielmehr auf nationalen oder politischen Motiven beruhe, und daß somit ihre Einführung eine Verweltlichung der Kirche zur Folge haben müsse. Eine solche werde aber die Kirche unfähig machen, ihre religiöse Aufgabe an dem Volk zu erfüllen. Die Kirche bedürfe daher keiner Neuorientierung, sondern müsse nur das Evangelium nach den Bekenntnissen wie bisher verkündigen; denn nur das sei der ihr von Gott gegebene Auftrag. Aber so richtig letzteres ist, so wenig folgt daraus die Isolierung der Kirche gegenüber dem Volk und dem Staat etwa in einer besonderen neuen Zeitlage. Denn gerade dadurch würde die Auswirkung der Kraft des Evangeliums innerlich wie äußerlich gehindert werden. Selbstverständlich soll die Kirche

auch an dem Zeitgeist eine in dem Evangelium gegründete Kritik üben, wenn es dessen bedarf. Auch die Reichskirche darf sich dieser Aufgabe nicht entziehen, sofern sie echte Kirche bleiben soll. Es ist nicht angängig, daß die obersten kirchlichen Instanzen gegenüber den Angriffen seitens der „Deutschen Religion" schweigen oder kein Wort finden, wenn von hervorragenden Stellen her — durchaus im Widerspruch gegen die angeführten Worte des Führers — so geredet wird, als wenn der nationale Aufstieg durch die Kirche eher gehindert als gefördert werde. Jenes Schweigen wie dieses Reden sind deshalb so gefährlich, weil sie die Gegensätze, die überwunden werden sollen, von maßgebenden Stellen her fortdauernd neu erregen. Man kann keine Reichskirche wollen und proklamieren und dann von der einen Seite her sich so verhalten, als kennte diese nicht alle wirklichen Aufgaben der Kirche und von der anderen Seite her so, als hätte die Kirche überhaupt keine Bedeutung für den Staat.

Daß im übrigen bei einer Vereinbarung zwischen zwei Gemeinschaften, die sich auf mannigfaltige Verhältnisse erstrecken, und die einen umfänglichen Apparat an Personen umfassen, es einer f e s t e n verfassungsmäßigen und von beiden Seiten als r e c h t s g ü l t i g a n e r k a n n t e n F o r m u l i e r u n g dieses Verhältnisses bedarf, darf als selbstverständlich gelten. Das schließt das gegenseitige Vertrauen in keiner Weise aus, ist aber im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der beiderseitigen Faktoren notwendig. Fest vereinbarte Ordnungen erhalten zudem das Bewußtsein von der Autorität und Sinnhaftigkeit der Lebensorganisationen besser aufrecht als gelegentliche Beschlüsse oder begeisterte Schlagworte, wie die Geschichte immer wieder zeigt.

4. Nun erweist sich aber mit steigender Deutlichkeit, daß weite kirchliche Kreise zwar die Idee einer evangelischen Reichskirche anerkennen, aber hinsichtlich ihres Wesens in grundsätzlichem Gegensatz zueinander zu stehen behaupten und sich demgemäß in wenig erfreulicher Weise bekämpfen. Es ist nicht leicht, diesen Gegensatz verständlich zu machen. Es ist die sog. B e k e n n t n i s f r o n t, und es ist eine Gruppe, die als „D e u t s c h e C h r i s t e n" bezeichnet worden ist. Beiden ist gemeinsam das Bekenntnis zum Evangelium und das Bestreben, dies Evangelium zu einer Macht im Leben unseres Volkes zu machen; beide haben auch ein Bewußtsein von der großen Auf-

gabe, die Gott gerade in der Gegenwart seiner Kirche stellt. Ich sehe dabei von allen kirchenrechtlichen Zänkereien oder etwaigen Personalfragen ab. Aber gerade, wenn man das Wesen der Gegensätze erfassen will, ist es schwer, die Leidenschaft zu verstehen, mit der sie verfochten werden, zumal von der Bekenntnisgruppe. Ein harmloses Auge sieht nur eine verschiedene Akzentuierung innerhalb der gleichen Gedankengruppen; es ist kein den Glauben im ganzen betreffender Gegensatz wie der einstige von „positiv" und „liberal". Beide Richtungen hatten das Unglück, mißdeutet zu werden. Die eine wurde ziemlich oft, aber fälschlich, mit der sog. „Deutschen Glaubensbewegung" in Zusammenhang gebracht, und hätte sich dagegen noch mehr wehren müssen. Die andere wurde mit dem Ärgernis gebenden Wort „Orthodoxie" abgetan. Sie beging dabei den Fehler, daß sie wohl das Bekenntnis hochpries, aber keine vertiefte, praktisch religiöse Erkenntnis aus ihm erschloß. Es langt nicht, wenn man durch bloße Wiederholung zur Zeit beliebter theologischer Formeln das meint ersetzen zu können. Es ist ein ähnlicher Irrtum, wenn man auf der anderen Seite glaubt, an die Volksseele heranzukommen durch schneidige Ausdrücke wie „heldisch" u. dgl. Die Sachen sind eben weit schwieriger als man zumeist denkt. Beide Gruppen dürfen sich nicht einbilden, die Wiederholung irgendwelcher Formeln täte es, sie mögen nun biblisch sein oder bei der heutigen Jugend in Gebrauch sein. Es bedarf der Arbeit einer ganzen Generation, den neuerschlossenen Sinn unserer Bekenntnisse — man denke nur an die Lutherforschung unserer Zeit — in die Denk- und Gefühlswelt des neuen Deutschland zu übersetzen. So haben beide Gruppen in ihrer Weise Recht und Unrecht. Die einen wollen die Goldbarren, die wir ererbt haben, bewahren; die andern trachten sie in gangbare Münze umzusetzen. Beides ist gut, aber keines kann des andern entraten. Daher sollen beide lernen zusammenzuwirken. Und das um so mehr, als die Gesamtlage unseres Volkes heute so dringend wie noch nie einer wirksamen Kirche bedarf; und wirksam kann sie, wie die Lage ist, nur werden als einheitliche evangelische Reichskirche; und diese wiederum hat Raum für mannigfache Stimmungen und Richtungen in sich, ohne darum ihr Fundament aufgeben zu müssen.

5. Noch eine Frage muß hier kurz erwogen werden. Es handelt sich darum, woher denn der scharfe Gegensatz kommt, wenn doch sach-

lich keine tieferen Motive zu Gegensätzen vorliegen. Es kann sich nicht um die Fortsetzung des alten Gegensatzes von „Orthodox" und „Liberal" handeln; denn zur Bekenntnisfront gehören manche Theologen und Nichttheologen von durchaus liberaler Herkunft und Haltung; und zu den deutschen Christen werden manche gezählt, die früher als orthodox bezeichnet wurden. Eher könnte man an eine Differenz des politischen Empfindens als Ursache der Entzweiung denken. Die einen werden ganz und gar von der nationalsozialistischen Welle getragen, die anderen bleiben mehr hängen an parlamentarischen Erinnerungen, kirchenrechtlichen Schemata und an der „freien Kirche" des Zwischenreiches. Das ist keineswegs als Tadel gemeint, sondern soll nur zur Erklärung einer interessanten kirchengeschichtlichen Erscheinung dienen.

Sehe ich recht, so hängt die hervorgehobene Differenz mit gewissen Unterschieden der Erkenntnismethode und der Weltanschauung zusammen. Auf der einen Seite faßt man die Erkenntnis mehr im nominalistischen oder doch neukantischen Sinn auf. Es handelt sich um eine Summe einzelner für sich seiender Begriffe, die man dann nach dem eigenen Willen bzw. nach praktisch erscheinenden Gesichtspunkten zusammenordnet und dabei naturgemäß dem Hergebrachten zuneigt. Gegenüber diesem Intellektualismus vollzieht sich auf der andern Seite die grundlegende Wahrnehmung mehr unter dem Einfluß der Erfahrung, der Willensbewegung und des Gemütslebens. Man wird des Geschehens daher mehr als einer von Gott gewirkten lebendigen Einheit inne. Dem Intellektualismus dort steht hier die Intuition und der Voluntarismus in der Erfassung des Lebens Gottes und seines Wirkens in der Welt gegenüber. Nicht nur die Vielheit ist von Gott, sondern auch die Einheit in der Vielheit. Man denke dabei an Meister Eckhart, an Nikolaus von Kues, an Luther, aber auch an Hegel und Schelling, wenn man sie richtig versteht. Ich bin auf diese Erklärung der in Frage stehenden Differenz gekommen, da ich, seit ich selbständig denke, stets mehr der zweiten Denkweise zuneigte und dann, wiewohl ich stets am positiven Christentum festgehalten habe, doch bald dies deutsche Christentum zu verstehen lernte.

6. Wenn man die beiden besprochenen, heute miteinander ringenden Auffassungen des evangelischen Christentums miteinander vorurteils-

frei und an keine Partei gebunden vergleicht, so kann m. E. nicht geleugnet werden, daß eine Verständigung zwischen ihnen, rein sachlich gesprochen, möglich ist. Bei einer solchen wäre natürlich den besonderen Neigungen und Absichten beider Gruppen Rechnung zu tragen und jeder Zwang bei der Vereinigung zu meiden. Die Gemeinsamkeit im Bekenntnis, im Dienst am Volk, sowie in der Anerkennung der staatlichen Ordnung wären die Hauptpunkte, und in diesen liegt m. E. keine prinzipiell trennende Anschauung vor; auch nichts, was eine Verletzung des Gewissens auf der einen oder anderen Seite mit sich brächte. Das gilt in dem gleichen Maße von den Pfarrern wie von den Gemeinden. Wäre erst die künstliche Wand der beiderseitigen Versteifung auf gewisse unbegründete Behauptungen, die keineswegs das Wesen der Sache treffen, niedergelegt samt den Übertreibungen und Verbitterungen, die solche Kämpfe mit sich bringen, so wäre die Verständigung von innen her möglich. Aber es geschieht nicht eben selten, daß je größer die Dinge sind, um die der Streit geht, desto kleinlicher ihre Vertreter werden. Man beruft sich dann wohl allzu schnell auf das Gewissen, wo nur Eigensinn und Rechthaberei vorliegen. Man muß sich übrigens auch von der Einbildung frei machen, als wenn das vernünftige Handeln immer auch sündhaft wäre.

Wir hoffen, daß wir über alle diese Schwierigkeiten doch noch hinwegkommen werden, um die einheitliche evangelische Reichskirche zu erreichen. Die Hauptkräfte, die dafür in Betracht kommen, sind die evangelischen Pfarrer. Wenn diese nicht blindlings den Parolen der Führer folgen, sondern auf Grund der eigenen Erfahrung und im Hinblick auf die ungeheure Bedeutung der Herstellung einer Reichskirche die Sache ihren Gemeinden leidenschaftslos und klar vortrügen, so glaube ich, daß in diesen alsbald sich eine ruhige und wirklich urteilsfähige Stimmung einstellen würde. Zerbricht dagegen der Plan der Reichskirche, so wäre das fraglos im wesentlichen durch den evangelischen Pfarrstand veranlaßt, und die Konsequenzen für den deutschen Protestantismus würden schließlich sehr schwere sein.

7. Es kann — wieder in rein wissenschaftlichem Interesse, das sich freilich noch mit dem praktischen Problem berührt — die Frage nach dem möglichen Ende des besprochenen Gegensatzes aufgeworfen werden. Was zunächst den Standpunkt des Staates be-

trifft, so ist er geklärt einerseits durch die wiederholt ausgesprochene Anerkennung des Bekenntnisses der Kirche, anderseits durch die Erklärung der Reichsregierung vom 30. Januar 1935. Das Reich erklärt hier die Gesetzmäßigkeit der durch Reichsgesetz anerkannten Verfassung der deutschen evangelischen Kirche vom 11. Juli 1933, der am 22. Juli 1933 vollzogenen Wahlen der Körperschaften in den Gemeinden, der aus diesen Wahlen hervorgegangenen Nationalsynode sowie der durch diese vollzogenen Wahl des Reichsbischofs. Diese rechtsgültige Erklärung ist von Bedeutung für die kirchliche Gesamtlage [1]). Daß diese Feststellung nicht allgemein Anklang finden würde, war vorauszusehen. Immerhin hat sie eine Rechtsgrundlage geschaffen. Freilich wird durch das Gesetz allein eine innere Überwindung der Gegensätze nicht erreicht werden. Es muß vor allem erkannt werden, daß eine Reichskirche notwendig ist, um einen einheitlichen autoritativen religiösen Einfluß auf das Volk zu gewinnen, der zugleich in seiner Berechtigung von dem Staat anerkannt wird. Es würde so in Schicksalstagen des deutschen Volkes die Mitarbeit der Kirche gesichert und öffentlich anerkannt werden; der Strom heiligen Geistes könnte in das Bett geleitet werden, das Gottes Weltordnung ihm bestimmt hat. Es ist klar, daß die Gruppe der „deutschen Christen" diese Reichskirche mit Freuden begrüßen wird. Ihnen würden sich, unbeschadet etwaiger Differenzen, nicht wenige anschließen, die sich bis dahin zu keiner der beiden Gruppen bekannt haben, aber ihren kirchlichen Sinn bewahrt haben. Dazu kämen, wenn es wirklich ernst wird, wohl auch viele bisherige Anhänger der sogenannten Bekenntnisfront, nicht nur aus äußeren Beweggründen, sondern unter dem Druck ihres Gewissens angesichts der neuen Lage und ihrer Aufgaben.

Das wäre um so lebhafter zu begrüßen, als dadurch von vornherein und nicht erst unter dem Druck der Praxis gewisse deutschtümliche Einseitigkeiten und Übertreibungen hintangehalten würden. Daß auch in der so gedachten Reichskirche relativ ver-

1) Der am 23. Okt. 1935 verstorbene Verf. hat die Einsetzung der Kirchenausschüsse noch belebt und zu ihnen Stellung genommen. An seinem Text hat er jedoch nichts mehr geändert, vielleicht auch nichts mehr ändern wollen. So soll jede weitere Korrektur unterbleiben; auch deshalb, damit die prinzipielle Stellungnahme des Autors klar erkennbar bleibe.

schiedene Anschauungen und sie vertretende Gruppen entstehen würden, ist selbstverständlich; denn so ist es fast immer gewesen; zudem brauchte dadurch die Einheit des Glaubens und die Lauterkeit der Liebe in keiner Weise gefährdet zu werden. In dieser Welt wird eben das Ideal der Kirche nie abzugslos verwirklicht.

Wenden wir uns nun der Bekenntnisfront zu. Setzen wir den Fall, die soeben skizzierte Möglichkeit würde zur Wirklichkeit, so bliebe von der Bekenntnisfront eine relativ kleine Gruppe von Anhängern noch, die nach Lage der Dinge vielleicht zur Separation sich entschließen würden. Diese Separation könnte angesichts der steigenden Autorität der Reichskirche allmählich zersetzt und aufgesogen werden; sie könnte aber auch bei der Tenazität der Gegensätzlichkeit in kleineren Gemeinschaften — man denke etwa an die Sekten — sich erhalten. Die zweite Möglichkeit wäre, daß die Bekenntnisfront selbst zur Reichskirche würde. Das ist aber wegen ihrer Stellung zum neuen Staat im großen zurzeit nicht wohl möglich. Setzen wir aber, daß es doch geschähe, so wäre sie, wenn nicht sofort eine Spaltung der neuen Kirche eintreten soll, gezwungen, mit den deutschen Christen sich zu verständigen und dann auch von ihrer übersteigerten Dogmatik abzugehen. Unwillkürlich fragt man sich, warum das alles nicht schon früher geschehen konnte. Indessen, es gibt eine dritte Möglichkeit, die weit näher liegt als die eben besprochene. Es ist die, daß die Bekenntnisfront an Umfang und Einfluß weiter zunimmt, daß sie also *die* deutsche Kirche wird, natürlich aber nicht die vom Staat anerkannte Reichskirche. Sie würde dadurch eine sogenannte Freikirche und hätte damit vielleicht alle Aufgaben, Ausgaben und Lasten, die auf einer solchen liegen, zu tragen. Dabei ist noch zu bedenken, daß, wenn bei späteren Generationen der Wille zur Reichskirche wieder auflebte, es keineswegs sicher ist, ob der Weg dazu noch offen sein wird.

Es sind sehr ernste Bedenken, die sich wider die Separation oder dann die Freikirche erheben. Zunächst darf nicht übersehen werden, daß es sich um eine neue, unserem Volk fremde Form handelt, an die dieses sich bekanntlich nur schwer gewöhnt. Ein weiterer Rückgang des kirchlichen Sinnes und der kirchlichen Sitte würde daher ziemlich sicher eintreten. Die völlige Trennung vom Staat dürfte

weiter der autoritativen Stellung der Kirche im Volksleben Eintrag tun. Die Agitation für die deutsche Glaubensbewegung würde in immer weiteren Kreisen Anklang finden. Eine etwaige Aufhebung oder erhebliche Einschränkung der theologischen Fakultäten würde die schlimmsten Folgen für die zeitgemäße Durcharbeitung der religiösen Gedanken oder eine ebenbürtige Verteidigung derselben wider wirklich oder auch nur scheinbar andersartige Gedanken der sonstigen Wissenschaften haben. Was die theologischen Fakultäten für die Geschichte der Kirche zu bedeuten gehabt haben, weiß jeder. Daß man durch theologische Seminare etwa einen Ersatz für die theologischen Fakultäten gewinnen könnte, ist ein kindischer Gedanke. Aber schlimmer als alles dieses wäre das Urteil des Volkes, daß in einer nationalen Entscheidungsstunde die Kirche versagt habe, und zwar ohne einen wirklich einleuchtenden Grund. Man kann zu alledem noch hinzufügen, daß in kurzer Zeit die Kirche, wenn ihr die staatlichen Zuschüsse entzogen würden, sich in der größten Notlage befände, der private Hilfe nicht abhelfen könnte, jedenfalls nicht auf die Dauer. Das alles braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Jeder, der nicht träumt, versteht es.

8. Nun wird man aber sagen: Alles Gesagte mag zutreffen, trotzdem muß die Kirche am Evangelium auch in der größten Not festhalten. Aber das ist nur ein erdichtetes Martyrium; denn der Staat denkt nicht daran, die Verkündigung des Evangeliums zu verhindern. Und auch in all den neuen Ordnungen und Gesetzen liegt nichts, was dem Christentum den Weg verlegte. Was soll also die Separation? Heißt es wirklich im Sinn des Evangeliums handeln, wenn man, da man über die Rechtsgültigkeit bestimmter Synodalbeschlüsse oder über die Eignung bestimmter Personen zu ihren Ämtern verschiedener Ansicht ist, die kirchliche Separation in Aussicht nimmt, trotz der furchtbaren Gefahren, die sie mit sich bringt? Die Zerspaltung der Kirche ist doch eine schwere Gefahr für den Bestand und für die Wirksamkeit der Kirche in Deutschland, wie wir gezeigt haben. Gewisse Verschiedenheiten der Anschauungen dagegen, sofern sie nicht dem Wesen des Evangeliums widersprechen, gefährden nicht Wesen und Bestand der Kirche; sie sind soweit hüben und drüben zu ertragen, wenn sie auch eine gewisse Unruhe mit sich bringen, die übrigens unter Umständen sehr förderlich sein kann. Wir kommen damit zum Schluß wieder auf den Gedanken

zurück, daß es für Kirche, Volk und Staat das Geeignetste und Förderlichste wäre, wenn die Mehrzahl der Christen in den beiden einander bekämpfenden Gruppen den christlichen Mut fände, sich öffentlich zu der Reichskirche zu bekennen.

Noch auf eines mag in diesem Zusammenhang verwiesen werden. Wir stellen Kirche und Welt einander gegenüber. Das ist gewiß zutreffend, wenn man die Welt als die vom Bösen beherrschte Menschheit denkt. Aber Christus hat doch auch die Jünger angewiesen, aller Welt das Evangelium zu bringen. Welt in diesem Sinn ist überhaupt die Menschheit im Sinn der Gemeinschaft. Gottes ewige Ordnung schafft alle Menschen zu Gemeinschaftswesen, und er erhält die Gemeinschaftsordnung (Familie, Volk, Staat) als Ordnung, wiewohl die menschliche Sünde alles Mögliche tut, diese Ordnungen zu verderben. Wer also das Evangelium verkündigen will, kann es nicht im leeren Raum, auch nicht vor einem vor allem getrennten Du oder Ich tun, sondern er erreicht die Menschen nur in dieser Gemeinschaftsordnung. Die Kirche ist nichts anderes als der Gotteswille, seine Schöpfungsordnung trotz des Widerstandes der Sünde aus Gnade zu erhalten. Das kann aber nur geschehen, indem die von Gott bewegte Kirche sich innerhalb der von Gott geordneten Gemeinschaften bewegt und die widernatürliche Bewegung, die die Sünde in ihnen bewirkt, niederringt. Dadurch erhalten aber die Glieder der Kirche außer der natürlichen Beziehung zur Gemeinschaft noch eine besondere Beziehung zu ihr. Daraus wird dann das dauernde Verhältnis, in dem die „Gemeinschaft der Heiligen" oder die Kirche zu den Gemeinschaften der Welt steht.

Hieraus ergibt sich ein Doppeltes, nämlich, daß die Kirche die Beziehungen zu der Welt zu suchen verpflichtet ist, aber auch, daß sie die Gabe Gottes für die Welt rein hält von den verkehrenden Einwirkungen der Welt. Daher soll die Kirche die Beziehungen zu Volk und Staat suchen, die volkstümlichen Gewohnheiten und Ausdrucksformen brauchen, an gute Sitten anknüpfen und dem Staat den ihm zustehenden Gehorsam treu leisten. Aber dabei soll die Kirche stets in ihrer Verkündigung dem Inhalt nach sich streng an Gottes Offenbarung halten. Auf diesen Inhalt und seine Wirkung kommt es an, so sehr man ihn zur Verdeutlichung und Aneignung in volkstümliche oder auch moderne Wendun-

gen, den Bedürfnissen der Hörer entsprechend, kleiden mag. Daß hier gewisse Aufgaben für die Zukunft unsrer Kirche vorliegen, ist ebenso sicher wie, daß wir wohl erst in den Anfängen ihrer Lösung stehen. Jedem Zeitalter erwachsen hier neue Aufgaben. *Verbum dei manet in aeternum;* aber die Predigt von dem Wort schreitet fort. Wir müssen uns das eine wie das andere auch heute wieder sagen lassen, zumal in dem uns bedrückenden Kirchenproblem. In einem Gegensatz wie dem besprochenen kann es nicht Sieger und Besiegte geben. Aber es ist trotzdem zu hoffen, daß die, welchen es wirklich um Gottes Reich in der Kirche wie im ganzen Volk geht, niemals schließlich verstoßen werden.

Heutiges Orientchristentum und Schicksal der Assyrer.

Von R. Strothmann,
Hamburg 20, Inselstraße 29.

Orientalische und allgemeine Kirchengeschichte.

Orientalische Synchronismen zur westlichen Kirchengeschichte. Dogmengeschichtliche Zeitparallelen. Orientchristentum zwischen Westchristentum und Islam.

Zur gleichen Zeit, als Kolumban und Gallus in Bregenz die Götterstatuen vernichteten und Gallus dann seine Missionseinsiedelei bezog, eroberte der zoroastrische Perserkönig Chosrau II Parwez vorübergehend das christliche Damaskus und Jerusalem mit der Grabeskirche; beim Tode von Gallus waren diese beiden

Die *Umschrift* nach Fachregeln ist auf wörtliche Textzitate beschränkt, wobei etwaige Rukkàchā aus dem Wortbild zu erschließen ist. Von den Personennamen sind die allgemein christlichen in unsere Form gebracht, während z. B. die Katholikos des letzten Jahrhunderts, Abraham, Ruben, Paulus (S. 42 und 64), in Wirklichkeit von den Assyrern Oraham, Ruwel, Polus genannt werden. Der heutige umschreibt seinen Namen Isai auf englisch mit Eshai, also ziemlich der Pešîṭṭā entsprechend. Erzbischof Jahbalàhā (S. 69 f.) heißt in den Genfer Eingaben Yuwalaha. Nicht geändert werden durften die selbstgewählten Namensformen, unter denen Orientalen als Verfasser in westlichen Sprachen auftreten, wie die amerikanischen (S. 59) oder die zu Paris (S. 66), ebensowenig die Unterschriften in internationalen Korrespondenzen und Kongreßakten. Trotz starker dialektischer Verschiebungen (vgl. Th. Nöldeke, Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See und in Kurdistan, Leipzig 1868) ist z. B. im Stammesnamen der 'Grenzler' Tchoma oder Tchuma die alte syrische, auch assyrische Form *teḥômā* erhalten, wie auch die 'Viehhürden' *ṭejārē* der Tiari erkennbar bleiben. Bei den Ortsnamen erschien es von vornherein unangebracht, griechische und lateinische (S. 21 u. ö.) nach der orientalischen Quellenvorlage zu entstellen. Bei bekannteren mußte zwecks Auffindbarkeit in Karten die bei uns übliche Gestalt berücksichtigt werden. Außerdem stehen gerade im Wohnbereich der Nestorianer syrische, arabische, türkische, persische und auch kurdische Namensformen und -aussprachen nebeneinander. Unter diesen Umständen mußte der Druck, damit das Textbild nicht zu unruhig wird, sich bescheiden, bei Ischodenach und Mutasim statt *Išô'denaḥ* oder *Ješû'denaḥ* und *al-Mu'taṣim,* bei Amadia und Bakuba statt *'Imâdîja* und *Ba'qûbā.*

Städte seit 9 Jahren fest in der Hand der muhammedanischen Araber. Während Willibrord zu den Friesen zog, konnten, reichlich 40 Jahre nach dem ersten Einbruch, die Araber Nordafrika als gesicherten muhammedanischen Besitz betrachten; das Karthago der Tertullian und Cyprian und der zwanzig Basiliken hatte seinen Rang abgetreten an Kairowan, das in den Wunderlegenden von seiner Gründung durch Okba ibn Nafi, 670, als Arsenal des Islam für alle Zeiten gefeiert wird [1]). Als Widukind die Taufe annahm, übernahm Harun ar-Raschid das Chalifat und reorganisierte sofort von westlich des oberen Euphrat bis über Tarsus eine breite militärische Ausfallfront [2]) gegen das Byzantinerreich; die ortsangessenen Christen, so im Bezirk des vorher bereits von Byzantinern verwüsteten Hadath (unweit Marasch beim Goinik-See, heute verschwunden), sahen viele ihrer Kirchen zerstört und als Baumaterial verwandt und wurden Zeugen, wie aus den Kämpfen gegen Kaiserin Irene und darauf Kaiser Nikephoros große Gefangenentrupps eingebracht wurden [3]). Aber selbst in solcher Lage erreichte unter den Monophysiten noch 798 Patriarch Kyriakos, 793—817, keine Verständigung mit dem Gegenpatriarchen Gabriel, der am alten Schisma des Julian von Halikarnass festhielt [4]). Vielmehr erhob sich in seiner eigenen jakobitischen Kirche ein heftiger Streit um die alte, aber nur fakultative Messeformel 'Das Himmelsbrot brechen wir' [5]). Eine bischöfliche und klösterliche Gruppe, welche zugleich die Verhandlungen mit den Julianisten ablehnte, wollte sie zum Kanon erheben. Schließlich exkommuniziert, wählte sie zum Gegenpatriarchen einen Mönch Abraham [6]), polemisch nach IV. Mose 16, 1 Abiram genannt, und suchte die Spaltung bis nach Ägyp-

1) Jâqût IV 212 f.; Nuwairî bei G. de Slane zu Ibn Ḫaldûn, Histoire des Berbères, hrsg. von P. Casanova, Paris 1925, I 327.

2) Ṭabarî III 604; Ḥamadânî (Bibl. Geogr. Arab. V) 111.

3) Michael der Syrer, 482 Mitte unten; in der Übersetzung des Herausgebers J.-B. Chabot, La Chronique de Michel le Syrien (hier Bd. III, Paris 1905), sind die Textseiten eingetragen.

4) Ebd. 485 links oben.

5) Ebd. 480 unten ff.

6) Ebd. 492 rechts oben, 495 rechts unten; al-Makîn, Historia Saracenica, ed. Th. Erpenius, Leiden 1625, 123; Severus ibn Muqaffa' bei E. Renaudot, Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum, Paris 1713, 249, 256.

ten zu tragen, so daß Kyriakos in Briefwechsel mit seinem koptischen Amtsgenossen Markus II, 793—819, treten mußte. Bis zu Prozessen vor Emiren und Chalifen, zunächst Harun, wurde der Kampf geführt und erst beigelegt unter dem folgenden Patriarchen Dionysios von Tellmachre, 818—45. Dieser Kirchenpolitiker und -historiker, bekannt durch seine kirchendiplomatische Reise nach Ägypten, wo er den Chalifen Mamun begleitete und den Emir Abdallah ibn Tahir aufsuchte, hatte genügenden staatlichen Rückhalt, um den Abraham durch Gefängnis [7]) mürbe zu machen. Immerhin unternahm nach dessen Tode sein Bruder Simeon noch 837 einen schwachen Versuch, das Gegenpatriarchat fortzusetzen.

Im Jahrzehnt der Gründung des Erzbistums Hamburg stieß der Chalif Mutasim [8]) aus jenen Grenzfesten des Harun weit gegen Kaiser Theophilos vor. Von Angora transportierte man die Nicht-Geflohenen karrenweise ab. In Phrygien zerstörte das muhammedanische Heer die große Feste Amorion, die schon vom Kaiser hart mitgenommen war; die meisten Einwohner wurden getötet, 6000 Gefangene laut Angabe des Muhammedaners Tabari (III 1255, 14) noch auf dem Transport; die Insassen der zahlreichen Nonnenklöster waren dem Militär preisgegeben. Die allgemeine Unordnung wirkte sich auch in den Kirchen aus. Bei den Nestorianern führte der Tod des Katholikos Sabrischo II (etwa: Jesu-Hoffnung), ungefähr 831—35, in den folgenden Jahren zum Kandidaturkampf zwischen Abraham von Hadath und Mar Aba von Beit Lapat (Gundeschapur) [9]); er konnte erst behoben werden durch staatliche Eingriffe und den Tod des Letztgenannten, der gelegentlich eines Besuches am Chalifats- und Katholikatssitz Samarra verunglückte. Orthodoxer Patriarch von Antiochien war seit 813 Hiob, der den Mutasim auf jenen Kriegszügen begleiten mußte, um in griechischer Sprache zur

7) Michael der Syrer, 512 rechts.
8) Ebd. 534 Mitte unten; Ṭabarî III 1236; 1246 ff.
9) Michael der Syrer, 534 oben; Mârî, fol. 190a u. b, bei Maris, Amri et Slibae, De patriarchis Nestorianorum, mit lat. Übersetzung, herausgegeben von H. Gismondi, Rom 1896—99, Bd. I. Der Streit wird nicht erwähnt von 'Amr und Šelîbā, 70 f.; zur Amtszeit des Sabrîšô' vgl. bei allen dreien den Synchronismus mit dem Tode des Chalifen al-Ma'mûn, 218/833.

Kapitulation aufzufordern [10]). Nach seinem Tode 844 stand der Nachfolger Nikolaos von Damaskus, 847—66, in langjährigem groben Wettbewerberstreit mit Eustathios von Tyrus, während „die Juden und die Heiden" (*ḥanpē* = Muhammedaner) darüber spotteten und die Christen mit Dreck bewarfen [11]). Die häretischen Paulikianer aber um Melitene und westwärts wurden unter Häuptling Korbeas zunächst politische Helfer und allmählich Bekenner des Islam; also dieselbe und ebenso folgenschwere Entscheidung, wie sie seit dem 15. Jahrhundert von den Bogumilen Bosniens zwischen dem ost- und dem weströmischen Kirchentum getroffen werden sollte.

Die Mission an Slaven und ihren Nachbarn ist zum Teil das Werk von Kreuzzügen, die im Osten versagt hatten, und in deren Gefolge die erwähnten kleinasiatischen Kampfbereiche restlos aufgegeben wurden. Aus dem gleichen Jahre 1283, da Preußen sich endgültig dem Kreuze beugte, stammt ein Bild der Orientkirchen, gezeichnet am Beispiel der monophysitisch-jakobitischen, wie Kreuzzugsende und Mongolensturm es gestaltet hatten. Ignatios III, Patriarch seit 1246, starb. Zweithöchster Geistlicher war der Maphrian, d. h. der patriarchale Stellvertreter für den östlichen, den Tigris-Bezirk. Es war der Polyhistor Gregor Abulfaradsch, Sohn eines Arztes, verdientermaßen bekannt als Barhebraeus; denn seine ursprünglich jüdische Familie hatte sich für das Christentum entschieden, obwohl es gleichfalls verachtet war, und obwohl das islamische Gesetz für Staatszugehörige jeden Übertritt außer zum Islam verbot. Anläßlich der Vakanz erklärte er auf Vermutungen hin, daß er selbst das Amt erstrebe: „Wie [12]) sollte ich Verlangen tragen nach dem Patriarchat, da doch die Diözesen des Westens (des unmittelbar patriarchalen Bezirks) seit langem verwüstet sind: Antiochien, die da wehklagt und weint, oder die Gemeinden von Gumae (im Festungs-

10) Eutychii Annales, ed. L. Cheikho, Corp. Scr. Christ. Orient., Scriptores Arabici, Ser. III, Tom. IV, II 60; ed. E. Pococke, Oxford 1658, II 438.

11) Michael der Syrer, 536 rechts oben; fehlt bei Eutychios.

12) Chronicon ecclesiasticum, ed. J.-B. Abbeloos u. Th. J. Lamy, Löwen 1872—77, II 459; abgedruckt bei E. (J.) Roediger, Chrestomathia Syriaca, 48.

gürtel des Harun), wo kein Mannesbild (Wortlaut wie II. Samuelis 25, 22) übriggelassen ist, oder Beroea (Aleppo, wo Barhebraeus selbst in den 50er Jahren Bischof gewesen war) oder Mabbog (Membidsch, östlich Aleppo vor dem Euphrat) oder Kallinikos (Rakka am Euphrat) oder Urhai (Urfa-Edessa) und Harran (nördlich von Rakka, südlich von Edessa), die sämtlich zerstört sind, oder die Heptapolis von Melitene, in der kein Haus stehen blieb, nämlich Lakabben, Arka, Kalisura, Gubbas, Semcha, Klaudia und Gargar?" (Melitene = Malatia, nördlich von Edessa beim Euphrat, Garnison schon unter Titus, war alter römisch-persischer, dann früher byzantinisch-arabischer Limesbezirk; vorübergehend stand es im 10. Jahrhundert wieder unter byzantinischem Regiment. Als Metropolitensitz war es von zahlreichen Gemeinden und Klöstern umgeben, hauptsächlich der Jakobiten, denen hier noch in später Verfallszeit ihre beiden großen Historiker geboren wurden: 1126 Michael I 'der Syrer', Patriarch von 1166—99, und 1226 Barhebraeus selbst; die sieben Städte sind sämtlich als Bischofssitze bezeugt, Gubbas für 1246 und Lakabben für 1247 ff., auch als ehemalige des Barhebraeus.)

Diese Proben einer Gewinn- und Verlustbilanz sind jener Zeit entnommen, da die Bedingungen für das Christentum im Osten und im Westen grundverschieden geworden waren und die beiden Kirchengruppen sich ganz aus den Augen verloren hatten. Die gegenseitige Aufrechnung mag mechanisch erscheinen; aber alle Christengruppen bekennen sich im Grundsatz stets zu der Einen Kirche. Demnach gehört, unbeschadet der Wichtigkeit intensiver Spezialforschungen, zur Kirchengeschichte auch jeweils die extensive Gesamtaufnahme des wechselnden äußeren Bestandes, aber auch die Zusammenschau der inneren Vorgänge.

Dogmengeschichtliche Zeitparallelen. Der Bilderstreit war für das vorderasiatische Christentum von noch mehr grundsätzlicher Bedeutung als für das europäische, wie er denn bei Jachja ibn Mansur (Johannes Damascenus) und seinem Schüler Bischof Theodor Abu Kurra von Harran im Zusammenhang ihrer Auseinandersetzung mit dem jungen Islam zu bewerten ist. Bevor die islamische philosophische Propädeutik der westchristlichen Theologie über Spanien vertraut wurde, hatte

sie auf die ostchristliche eingewirkt, und zwar muß das noch stärker gewesen sein, als es bis jetzt nachgewiesen ist; denn die vielen Religionsgespräche mit Muhammedanern, etwa des Nestorianer-Metropoliten Elias bar Schinaja von Nisibis oder des Jakobiten-Patriarchen Michael des Syrers, setzen das voraus, auch sonstige Dialoge, die nur literarische Einkleidung sein mögen. Und wie dann Barhebraeus in *Ware der Waren und Hinweise und Anregungen*[13]) den Aristotelismus des Avicenna glatt übernahm, so kann etwa bei Domenicus Gundissalinus, dem Mitübersetzer von Werken der Farabi, Ghazali, Avicenna, Ibn Gabirol, für die unter seinem eigenen Namen gehenden Schriften wie 'De immortalitate animae'[14]) nicht zur Frage stehen, ob, sondern nur wie er von den östlichen Vorgängern zusammentrug, von denen er in 'De divisione philosophiae'[15]) eine stattliche Reihe ausdrücklich nennt. Jüngere westliche Scholastiker führen weitere Orientalen, so den Rabbi Moses (Maimonides), als ihre Autoritäten vor, selbst in Bibelkommentaren. Die so entstehende Sorge um Wahrung des Dogmengehaltes vor averroistischen und vor avicennistischen Philosophumena war gleich jener vor mystischen Spekulationen dem damaligen christlichen wie dem islamischen und auch dem jüdischen Osten nur zu bekannt.

Derartige Gegenüberstellungen werden bei selbständiger nüchterner Betrachtung der beiderseitigen Quellen nicht nur eine verwischende Gleichmacherei verhindern, sondern vielmehr das Unterscheidende anschaulicher hervorheben können. Die westliche Dialektik über 'providentia' und 'concursus dei' klingt anders als das gleichzeitige Grübeln der Syrer, welche sich durch die zweimalige grausame Zerstörung von Edessa, 1144 und 1146, wieder auf das primitiv harte Rätsel der Theodikee zurückgeworfen sahen: Basilius bar Schummana, damals Jakobiten-Metropolit von Edessa und durch seinen Kreuzfahrerherrn Joscellin II selbst des Verrates bezichtet, ferner Metropolit Dio-

13) *tēgrat tēgràtā* und *remzē wa-me'îrànàwàtā*, vgl. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 317.

14) Bei G. Bülow, in Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, 1898, Heft 3, 102 ff.

15) Bei L. Baur, ebd. IV, 1906, Heft 2—3.

nysios bar Salibi von Amida (Dijarbekr), Bischof Timotheos von Gargar und der Mönch Abu Ghalib hatten schwer mit der müden Skepsis ihrer Gläubigen zu ringen; Bischof Johannan von Mardin aber, sonst gefeiert als „das Licht der Welt in den Wohnungen der Rechtgläubigen" (Monophysiten), verlieh dem Zweifel an der Vorsehung offenen Ausdruck: „Nicht von seiten des Herrn ist die Bestimmung *(puqdànā)* ausgegangen, daß die Türken Edessa in die Gewalt bekommen sollten; wäre nämlich ein Frankenheer bereit gestanden, hätte sich (Atabeg) Zengi der Stadt nicht bemächtigen können [16])." Ein solches Heer kam zwar unter Konrad III und Ludwig VII, scheiterte aber völlig schon vor Damaskus, und der ganze Fall, der neben der Vernichtung vieler Christen auch eine für die Zukunft verhängnisvolle Etappe in der christlichen, besonders der armenischen Exulantenwanderung bedeutet, blieb im Osten viel bedenkenreicher, als im Westen gleichzeitig Bernhard von Clairvaux in 'De consideratione' II 2 sich ihn zurechtlegen zu können meinte. Doch den westlichen optimistisch wirkenden Deduktionen und der ostchristlichen an Fatalismus anklingenden Stimmung ging es um denselben Christenglauben. Im Interesse eines religiösen und konfessionellen modus vivendi wandte sich *Das Buch von der Erkenntnis der Wahrheit oder der Ursache der Ursachen* [17]) spekulativ ausgleichend an die drei „gläubigen Geschlechter... die Christen in allen Arten ihrer Bekenntnisse und die Israeliten oder Haus Juda in aller Verschiedenheit ihres Gottesdienstes und die Ismailiten oder Hagarener (Muhammedaner) in allen Arten ihrer Dogmen". Der ungenannte Verfasser gibt sich als Bischof von Edessa und schrieb spätestens in der Zeit, in welche Lessing seine entsprechende Tendenz dichterisch zurückverlegt hat. Übernahm dieses Buch schon im Titel muhammedanische Gottesbezeichnungen, so drangen mystagogische Gnosisformeln und -stimmungen von hellenistischem Ursprung, aber von arabischer philosophischer Ausprägung, unter dem Namen des

---

16) Michael der Syrer, 632 rechts.

17) *îda'tā da-šᵉràrā au 'ellat 'elᵉlàn,* fol. 71 a; vgl. 3 a, 4 a, 9 a, 19 b, u. ö.; bei L. Kayser, syrische Ausg., Leipzig 1889, deutsche Übers., Straßburg 1893.

Katholikos Elias III Abu Halim, 1176—90, bis in die nestorianischen liturgischen *Gebete für den Morgengottesdienst* [18]) hinein. Und für 'De tribus impostoribus', also die Parodie auf den Unterschied der Religionen, machen selbst Muhammedaner einen von ihren eigenen Häretikern haftbar, nämlich jenen Karmatenhäuptling zu Lachsa am Persischen Golf, der 930 den Schwarzen Stein aus Mekka entführte: „Es wird überliefert [19]), daß Abu Tahir Dschennabi, der Gottverfluchte, erklärte: 'In die Irre geführt haben die Menschheit ein Hirt, ein Arzt und ein Kameltreiber. Der Hirt und der Arzt treten mit angelernten Dingen auf; der Kameltreiber brachte überhaupt nichts.' Er meinte die Gebenedeiten Gottes: mit dem Hirten Moses — zu dem Gott gesprochen hat! mit dem Arzt Jesus — den Geist Gottes! und mit dem Kameltreiber Muhammed — den Geliebten Gottes!"

Legt man durch die Linie des chronologischen Ablaufs Querschnitte, so sieht man Perioden von verhältnismäßig ruhiger Stetigkeit wechseln mit Zeiten lebhafter Verschiebungen. Diese sind so alt wie das Christentum; schon neutestamentliche Sendschreiben berichten zugleich auch von Verlusten, und zwar an die 'Welt' und an 'Häresien'. Soweit es geschichtliche Erscheinung ist, bewegt sich das Christentum in inneren Wandlungen und äußeren Wanderungen. Für letztere ergeben sich jeweils drei Bereiche: Von einem Kerngebiet aus wird es in Neuland vorgetragen, jedoch gleichzeitig auf älterem Gelände zurückgedrängt; aber gemäß dem Befehl „Wenn sie euch in einer Stadt verfolgen, so flieht (als Boten) in eine andere" haben, woran noch zu erinnern sein wird, selbst die bedrängten Orientchristen auf das Apostolat nicht verzichtet. Die intakte Kernchristenheit aber kann, soweit sie noch den Begriff der Kirche kennt, nicht untätig zusehen, wenn in ihrem Rücken Positionen verlorengehen. Somit steht sie in doppelter Außenarbeit, die sich nur sehr zu Unrecht unter einen gemeinsamen Namen zusammen-

18) Ausgg. und Übersss. siehe Baumstark a. a. O., S. 289, Anm. 2, dazu 354; ders. in Oriens Christianus 1931, 118 ff.

19) Muḥammad b. al-Ḥasan ad-Dailamî, *qawâ'id 'aqâ'id âl Muḥammad* (s. darüber Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1934, S. 32), faṣl V, mauḍi' 6, nach Privatmanuskript aus Jemen, 28, 8 ff.

fassen läßt: Mission in nichtchristlichem Land und Hilfsstellung im gefährdeten Altland. Auf ersterem Felde winkt die lohnende, wenn auch mühsame Aufgabe, ein Neues zu pflügen für die christliche Einsaat. Der Boden des ehemals christlichen Orients ist sehr gründlich bestellt mit eigenstem Gewächs, das nun seit 1300 Jahren fest verwurzelt und das Christliche immer weiter abdrängt. Zwar hat die westliche Christenheit ihren Sendungsauftrag auch auf die Glaubensgenossen im Osten ausgedehnt, schon seit langem in angestrengter Arbeit, nicht ohne mancherlei Ergebnis in sozialer, kultureller und, soweit das überhaupt ausgesprochen werden darf, auch in religiöser Hinsicht, freilich auch unter recht vielen Mißverständnissen, wie sie gerade unter Verwandten besonders ernst auftreten können. Aber aus diesem westchristlichen Hilfswerk wurden periodenweise plötzlich ganze Stücke herausgerissen, dabei zugleich die betreffenden örtlichen Christenheiten hart mitgenommen, und übrig blieb höchstens die nachträgliche Aufgabe der Ambulanz: Flüchtlinge und Waisen zu sammeln.

Stürme sind gleichfalls über die Missionsfelder draußen hinübergegangen und zwar in bedenklichsten Verwicklungen; denn der Westen sandte auch Wirtschaftler, Kolonialpolitiker und Militärs. Doch die Gefahren konnten umgebogen werden zur Sichtung der gewonnenen Glieder und zur selbstbesinnenden Überprüfung der eigenen Arbeitsweise. Im Orient, wo sich zufolge der Zwischenstellung seiner Christenheit jegliche Erregung leicht ins Religiöse hinüberspielt und sich hier restlos auswirkt, wenn sie sich politisch kein Ventil öffnen kann, führt sie immer wieder zu seiner Niederlage.

Orientchristentum zwischen Westchristentum und Islam. Der Orient hat nie, auch nicht geistig, Kolonie Europas sein wollen, wie er denn auch im einst gemeinsamen Christentum sich stets seine Sonderstellung bewahrte. Von den kaiserlichen Konzilien hat er Nicaea noch angenommen, freilich sehr zögernd, die später so benannte Nestorianische Kirche erst 410 auf der Epiphaniensynode des Katholikos

Isaak [20]) an seinem Patriarchensitz in der großpersischen Hauptstadt Seleukia-Ktesiphon, und zwar unter Beirat vom Bischof Maruta des damals oströmischen Maiperkat (Martyropolis, zwischen dem oberen Tigris und dem Van-See), dem Mitgliede einer gleichzeitigen politischen kaiserlichen Gesandtschaft an den Landesherrn, den zoroastrischen Perserkönig Jezdegerd I. Den weiteren Konzilien hat der eigentliche Orient, also abgesehen vom nicht charakteristischen, nach Europa zu gelegenen Küstenrand, die Gefolgschaft hartnäckig verweigert. Vielmehr schuf er sich im Islam eine eigene Kampfreligion als Einheit von Glauben, Staat und Soldatentum. Höhenleistungen im Lebenswerk seines Begründers und von seinen Biographen auch stets als solche gepriesen sind die Kriegszüge, nach Ibn Sa'd (II 1, 1) im ganzen 64, von denen er 17 persönlich anführte; sie liefern noch heute den beliebten Stoff für echt muhammedanische Erbauungsbücher [21]). Gleichsam Apostelrang erhalten Männer mit Kriegsdekorationstiteln wie Hamza Löwe Gottes, Sa'd Pfeil des Islam mit der Paradiesesverheißung, Chalid Schwert Gottes u. a. Nicht Passion ist sein Martyrium, sondern Opfertod draufgängerischer Fechter, zunächst bei den heimischen Wüstenstraßen-Zusammenstößen, dann in den Weltgeschichte machenden Siegen gegen das Perser- und das Oströmerreich. Woran letzteres im Osten sich stets wund gerieben hatte, der Knoten der Christologie, war mit soldatischer Simplizität durchgehauen. Jesus durfte bleiben, Christus mußte abtreten (Koran IV 169 u. ö.). Dies war bereits erledigt, ehe eine sorgfältige kaiserlich-christliche Vermittlungstheologie sich noch 4 Jahre bestrebte, den Knoten dogmatisch zu lösen und in der Monotheletischen Ekthesis eine Formel zu finden für das — vergebliche — Bemühen, wenigstens die monophysitische Orientgruppe für die Reichskirche zu retten. Von ihr, vom Ausland also, waren die Orientchristen nun frei; aber im eigenen Lande waren sie in die Verteidigung gedrängt, und diese war geschwächt: erstens von außen her, nicht durch einen eigentlichen Zwang, aber durch die Tatsachenmacht des Islam;

20) Bei J.-B. Chabot, Recueil des Actes synodaux de l'Église de Perse = Notices et Extraits des Manuscrits, Bd. XXXIII, Paris 1902, 20 f.
21) R. Paret, Die legendäre Maghāzi-Literatur, Tübingen 1930.

zweitens und mehr noch von innen her, durch die Möglichkeit, sich ihm anzuschließen, ohne Jesus aufgeben zu müssen. So haben Übertretende in die neue Religion eine große Mitgift kirchlichen Gutes eingebracht, einiges wie das Vaterunser islamisch abgewandelt, anderes wie manche Bergpredigtstellen ohne weiteres auf Muhammed übergeschrieben. So wurde die Sunna und die Mystik bereichert. Bereichert, nicht geschaffen; beide sind Eigengebilde des Islam, auch seine Mystik, dieser sein logisch geradezu notwendiger Ausgleich: nachdem der Gottmensch preisgegeben war, stand der Mensch Gott wieder in Ferne gegenüber, und jeder Drang zur Gottesschau mußte sich in das Unendliche stürzen, schließlich schrankenlos bis zur Vereinerleiung mit der Gottheit. Daher die kühne Verstiegenheit islamischer Mystik. Eine Rabia oder einen Halladsch[22]) kann es in christlicher Mystik nicht geben; denn soweit diese wirklich noch christlich sein will, gilt das Sich-Bescheiden eines jeden Christen auch für ihr Gott-Sehen: „Der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoße sitzt, der hat es uns verkündiget"; der Mittler der Liebe Gottes ist zugleich Hüter der Ehrfurcht vor Gott.

Die Auffüllung durch christlichen Erbanfall hat den Urislam zugleich geweitet. Wohl erst dadurch wurde er endgültig übernational und steigerte seinen Missionsdrang ins Ökumenische. Gerade dieses Gemeinsame gibt dann aber, abgesehen vom staatlichen Verbot, eine Erklärung für das Fehlen einer orientchristlichen Mission an Moslemen. Denn ein anderes ist es, von Götzen zu Jesus Christus zu führen, und ein anderes, von einem fest ausgeprägten antichristlichen Jesus zu Christus Jesus. Und nicht verschüttet war durch die Überlagerung der islamische Urgedanke: Ehre des Einen Allah! und darauf ein Stolz seiner Gläubigen, der sie auch in Jahrhunderten äußerer Ohnmacht durchhalten ließ; es ist jenes in den Quellen immer wieder entgegentretende Ideal *murûwa wa-dîn*, Mannhaftigkeit und Religion, zur Dreiheit gesteigert durch den ebenso oft berufenen und ebenso stolzen *'aql*, Verstand.

22) Hier genannt, da in europäischer Sprache zugänglich; s. M. Smith, Rābi'a the Mystic, Cambridge 1928; L. Massignon, La passion d'Hallaj, martyr mystique de l'Islam, Paris 1922; vgl. J. Schacht, Der Islam. Religionsgeschichtliches Lesebuch Nr. 16, 87 ff.

So war das Kreuz wieder als Ärgernis und als Torheit bloßgestellt und wurde verlassen, auch von Nestorianern, und doch machen sie eine Ausnahme vom allgemeinen Niedergang des Christentums. Wo lagen vor 1000, 1100 Jahren die Kernstellen der Christenheit? Das ist eine allkirchengeschichtliche Frage, folglich schwer zu beantworten, da die Geschichte der Kirche hinter die Partikularkirchengeschichten zu stark zurückgetreten ist. Es kann hier also nur und unter allem Vorbehalt eine Ansicht vom orientalischen Blickpunkt aus geboten werden, auch zur Wiedergutmachung für allzuhäufige Verkennung. Dabei wird sich die eingangs aufgestellte Gewinn- und Verlustbilanz verschieben durch die Erinnerung an das dort angedeutete Apostolat auch der bedrängten Altchristenheit. Zu jener Zeit, als das islamische Chalifat noch Staat, Militär, Religion in starker Einheit darstellte, als das Christentum nach dem inneren Germanien erst allmählich und in die slavische Welt noch kaum vorgetragen wurde, in Spanien schon starke Verluste erlitt und in den ehemals byzantinischen Übersee-Provinzen Ägypten und Palästina-Syrien bereits zusammenzubrechen begann: damals war ein wichtigstes Zentrum der Christenheit und ihrer Mission, zumal wenn an der Missionsregel von Matthaeus 10 gemessen, Bagdad und die anderen Residenzen, wo das Nestorianische Katholikat oft weilte, und besonders die nestorianischen Klöster. Ihre Reihe begann westlich vom mittleren Tigris in dem vorwiegend monophysitischen Klosterbergland, das noch heute seinen Namen 'Berg der Gottesdiener' nach den Mönchen trägt: Tur Abdin, als der Athos des Orients eine Fundgrube kirchlicher Kunst; dicht besetzt war das ganze Hügelgelände östlich vom Tigris; auch in Städten gab es Niederlassungen. Um die heutige Katastrophe in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen und nach ihrer allkirchlichen Bedeutung abzuwägen, empfiehlt sich in aller Knappheit ein Rückblick auf die Zeit seit der völligen Abschneidung vom Westen[23]).

23) Für die alte Zeit vgl. J. Labourt, Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide[2], Paris 1904.

Das Mittelalter der Nestorianerkirche.

Politische und kulturelle Lage. Nestorianische Heiden-Mission in islamischer Zeit. Niedergang der Nestorianerkirche; Kreuzfahrer und Mongolen. Erstarrung der Nestorianerkirche zur Millet der Assyrer. Übergangskrise zur Neuzeit; Türkische Reformen und kurdisch-assyrische Kämpfe. Bestand der Assyrer um 1915.

Der nach Länderschicksalen wechselnde Begriff Mittelalter läßt sich hier ziemlich fest abgrenzen. Im Jahre 637 bei Eroberung und Zerstörung von Seleukia-Ktesiphon flieht auch Katholikos Ischojahb II (Jesus-schenkte), 628—44 oder 46, erlangt dann aber gleich den übrigen Christenhäuptern Anerkennung für seine Kirche als geduldete Gemeinschaft im islamischen Reiche. Fast genau 1200 Jahre später macht der Westen sie durch kirchliche und politische Anteilnahme zu einer internationalen Angelegenheit; die Neuzeit meldet sich an. Hineingekommen ist die Nestorianerkirche nicht mehr; die Übergangskrise wird zur Endkrise von fast genau 100 Jahren Dauer, bis in unsere Tage. Daß sie in diesen zusammen 1300 Jahren bis auf einen Rest verschwunden ist, oder vielleicht gerade umgekehrt, daß sie überhaupt solange durchgehalten hat, mag sie einem Erbe aus ihrem Altertum verdanken, nämlich der Tatsache, daß sie sich stets auf sich selbst stellen mußte. Denn wichtig im Unterschied von den bestehenden Westkirchen oder etwa von der schnell verschwundenen Kirche Nordafrikas ist das eine: nie hat sie einen Konstantin erlebt. Man müßte wohl die Märtyrerzahlen aus vielen sonstigen alten Christenverfolgungen zusammenrechnen, um jene zu erreichen, mit der sich diese östliche Kirche gegen die heidnisch-römische Kolonialmacht und vor allem gegen das magier-persische Reich durchgesetzt hatte.

Die politische und kulturelle Lage wurde also nicht ungewohnt grundsätzlich verändert, als die Staatsgewalt auf den arabischen Islam überging. Damals umspannte die Nestorianerkirche das heutige Persien, griff nordöstlich bis an den Oxus, östlich bis Herat in Afghanistan, hatte an der indischen Westküste und im heutigen Irak-Mesopotamien die Vorhand vor den monophysitischen Jakobiten und begleitete diese zum mesopotamisch-syrischen Grenzgebiet. War schon unter den Persern Mission an Gliedern der Magier-Staatsreligion theo-

retisch verboten gewesen, so war sie an Muhammedanern des Islamstaates auch faktisch streng ausgeschlossen. Aber das Gebiet jener Orientchristenheit, bislang immer wieder Kriegsschauplatz, gehörte nun, als nach 970 Jahren die Kampffront Alexander-Rom-Byzanz gegen Persien-Parthien-Persien gefallen war, zum einheitlichen Großreich der Araber. Diese stellten für die Kultur ihre bald herrschende Sprache, gegen welche sich das Syrisch-Aramäische wegen der nahen semitischen Verwandtschaft nicht halten konnte; aber zum Kulturgehalt stellten neben den Eroberern und den sich anschließenden Neumoslemen auch nicht-übergetretene Christen wie Juden ihren schöpferischen Anteil, so von den Nestorianern die Vermittler griechischen Wissens wie Honein ibn Isaak nebst seinen Schülern, vor allem seinem Sohn Isaak, der bei westlichen Scholastikern oft genannt wird, ferner Abdalmasich (entspricht Christodulos) ibn Naima, Abu Bischr Matthaeus ibn Jonas und der Katholikatssekretär Abulfaradsch ibn Taijib, sowie die Ärztegeneration aus dem Hause Bochtischo (Jesu-Glück). Daß freilich die Unterworfenen trotz der theoretischen Duldung praktisch unter dem hemmungslos jugendstarken Islam-Arabertum noch mehr eingeengte zweitklassige Minderheit waren als unter dem Magier-Persertum der letzten Zeiten, erfuhren auch die Nestorianer von Anfang an. Aber wie sie sich innerhalb des neuen Großreiches kirchlich sogar nach Westen in den breiten monophysitischen Gürtel und den schmalen orthodoxen Küstenrand als Diaspora bis Damaskus und Ägypten einschoben und selbst das südarabische Bistum Sanaa [1]) noch zu bewahren versuchten, konnten sie, eben als Glieder der angesehensten Asien-Großmacht mit einer weiten Umwelt in Verbindung stehend, ihren kirchlichen Ausdehnungsdrang draußen betätigen, auch nicht völlig behindert in neu dem Reiche einverleibten Grenzgebieten, obwohl die dortigen Heiden formalgesetzlich den Islam annehmen sollten.

Die nestorianische Heiden-Mission in islamischer Zeit erreichte die Bergländer Gilan und Dailam [2]) am Kaspischen Meer, griff vom transoxanischen Samarkand aus

1) Thomas von Margā, The Book of Governors, ed. and transl. by E. W. A. Budge, London 1893, 64. 2) Ebd. 238, 253, 259 ff.

nach dem heutigen Russisch-Turkestan und noch im 11. Jahrhundert weiter zu Teilgruppen türkischer und tungusischer Stämme[3]). Ein großes Werk wurde schon im 7. Jahrhundert in Angriff genommen durch eine wirkliche China-Inland-Mission von der Landseite her, wenn auch z. T. unter dortigen Fremden; ihr Zeuge ist das vielgenannte chinesisch-syrische Missions-Denkmal von Singanfu in der Landesmitte, errichtet zur Zeit des Katholikats-Überganges von Henanischo II (Jesu-Gnade), 773—80, auf Timotheos I, 780—832. Zum Vergleich der damaligen Christenheit des Orients mit der gleichzeitigen Europas, das wirklich so klein ist, wie es auf der Landkarte aussieht, messe man die Entfernungen ab. Freilich eins muß dabei in Rechnung gestellt werden, ohne daß es als glattes Minus auf die Orientseite der Kirchengeschichte gebucht werden dürfte: Nie waren alle Bewohner Christen. Staatliche Mächte, wie deren in Europa viele den Missionaren halfen, standen im Osten fast restlos gegen sie. Und die religiöse Tradition scheint im Orient dem Evangelium gegenüber widerstandskräftiger gewesen zu sein als im Westen, wo sie für weite Gebiete kaum erkennbar ist. Vor allem aber waren drüben die Wettbewerber zahlreich, zunächst noch der eben dort bodenständige Manichäismus, weiter im Osten der Buddhismus, dann vor allem aber der sich vom Eroberer zum Missionar umstellende Islam selbst, zu dem im nestorianischen Kernbereich bereits Scharen überzugehen sich veranlaßt sahen. Daß aber noch bis ins 13. Jahrhundert die kirchliche Organisation mit über 25 Metropolitanprovinzen und vielen hundert Bistümern fast intakt war, daß sogar die früh aufgeriebene chinesische Christenheit im 11. Jahrhundert noch teilweise wieder aufgebaut werden konnte, macht den unaufhaltsamen Niedergang seither um so ernster. Ihn zu bedenken mag für die Westchristenheit peinlich sein, aber den Mut dazu muß sie schon aufbringen; sonst dürfte sie nicht nur nicht in diesen Osten blicken, sondern nicht einmal in den Osten des eigenen Konti-

3) Für den ferneren Osten vgl. außer der Literatur seit Le Quien, Oriens Christianus, Paris 1740, II 1245 ff., und P. Y. Saeki, The Nestorian Monument in China, London 1916, auch wichtige kurze Notizen wie von P. Pelliot und A. C. Moule, in Journal of the Royal Asiatic Society 1933, 15—20; M. Scott, in The Chinese Recorder 1930, 104—08.

nents. Und bei aller vordringlichen Wichtigkeit ihrer großen Neufelder draußen hat auch sie, sinngemäß, das Motto übernommen: „Wenn ich dein vergäße, Jerusalem!" Ein gewisser anderer Mut erscheint freilich nicht am Platze zu sein, nämlich der zu einer Zensur über jenes eifrige Sendungswerk und damit über die Nestorianer selbst. Ob sie sich vielleicht mit Einprägung äußerer Ritualien an Festen, Fasten und Liturgievollzug begnügt hätten? Ob von ihren beiden Botengruppen die weltfremden Mönche die Neophyten nicht hinreichend weltwiderstandsfähig, die reisenden Kaufleute sie vor allem zu Geschäftsfreunden gemacht hätten; ob beide mehr in orientalischem Abenteurer-Wanderdrang die Länder durchlaufen hätten, um Proselyten zu machen; übrigens auch die Meere: vom Indischen Ozean nahm schon Kosmas Indikopleustes in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts in seine 'Christliche Topographie' [4]) die Dioskuren-Insel (Sokotra) auf. Für sie haben z. B. die Katholikos Enos, 877—84, und Sabrischo III, 1064—72 [5]), Bischöfe ordiniert; noch Marco Polo [6]) traf dort Christen, die erst nach der Portugiesenzeit verschwunden sind.

Der Zerfall der ja nicht ganz unbekannten Nestorianer-Großkirche kann begreiflicherweise Historikern, die sich nicht mit kargen pragmatischen Angaben begnügen möchten, die Frage nach den Ursachen aufdrängen [7]). Die Antwort würde schwerlich anderes ergeben als eine nachträgliche Konstruktion, das Heute mit dem Einst in Einklang zu bringen; sie müßte letzteres also abwerten. Vorbedingung für solche Kritik wäre aber eine zum Vergleich berechtigende genaue Kenntnis der Ost- und der Westkirchen einschließlich ihrer äußeren und geistigen Gegebenheiten, was aber mangels wirklicher universaler Geschichte der Kirche unmöglich erscheint. Gewiß läßt sich am Gehalt der exegetisch-dogmatischen und legendär-mönchischen Quellenschriften unschwer recht viel kopfschüttelnde Kritik üben, wenn wirklich

4) 178; vgl. auch zu Taprobana-Sielediva ebd. u. 336; bei Migne PSGr LXXXVIII 170, 446.

5) Mârî (in Maris, Amri et Slibae I), fol. 228 b zu Sabrîšô'.

6) A. Bürck, Die Reisen des Venezianers Marco Polo², Leipzig 1855, 573.

7) Zu L. Browne, The Eclipse of Christianity in Asia, Cambridge 1933, vgl. Theologische Literaturzeitung 1935, 337—40.

die orientalische Seele ohne weiteres am westlichen Maßstab ermessen werden darf, und wenn etwa das Neue Testament nur europäisch verstanden und interpretiert werden soll und nicht auch orientalisch. Um den Kausalnexus zum Niedergang zu errechnen, könnte man aus Eigendarstellungen manche ungünstigen Vorgänge bei Patriarchen, Bischöfen und Gemeinden zusammenstellen; aber was wären sie sonderlich Orientalisches? Und die Berichte über Bekehrungen bringen auch im Osten mehr das äußerliche Ergebnis und das Beiwerk, als eine seelische Analyse. Auch sind sie unsystematisch und für eine wirkliche Missionsgeschichte schwerlich ausreichend. In der späteren Notzeit ging noch manche Schrift verloren, und schließlich versickerte das Schrifttum vollständig, als es nur noch heißen konnte, das nackte Leben und mit dem ererbten, gewiß erstarrten Gottesdienst einige Restbestände christlicher Gewöhnung zu retten.

Der Niedergang der Nestorianerkirche ist demnach noch unklarer als der Aufstieg. Man liest allgemeines von Eroberer- und Bürgerkriegen, die den ganzen Orient betrafen, von steuerschraubenden Behörden, aber auch von Überfällen gewöhnlicher Räuber, unter all dem die nicht mit Staatsmacht Ausgestatteten am ehesten zu leiden hatten; ganz abgesehen davon, daß sich manche Erregung über die schwere Zeit an den Minderheiten, die nun einmal als fremdartig empfunden wurden, schadlos hielt. Das war die zweite Stufe im doppelten Abgleiten: durch den frischen Islam des Frühmittelalters war die Kirche zweitklassig geworden und zugleich so in Schicksalsgemeinschaft mit ihm geraten, daß sie seinen Niedergang im Spätmittelalter mitmachen mußte. Ihn hat sie als der schwächere Teil nicht überstanden, so daß heute, da der Orient sich aufrafft, dort, wo er sein Schicksal selbst bestimmt, kaum noch Kirche da ist; zudem ist das neue nationalstaatliche Prinzip bewußt oder unbewußt so islamisch durchdrungen, daß der mittelalterliche Riß praktisch nicht völlig überwunden ist. Zur schleichenden Entkräftung treten im Spätmittelalter besondere Katastrophen durch außenpolitische Komplikationen.

Die Kreuzfahrer mußten den Gegensatz Islam-Christentum ungeheuer verschärfen. Die Konrad, Richard, Ludwig, die Legaten und Feldbischöfe, die Mönche im Ritter- und Bettlergewand: alle diese 99 sind, zwar ohne jedes Ergebnis, aber persönlich wenigstens so einigermaßen heil wieder aus dem Orient herausgekommen; jetzt aber war die Orientchristenheit das 1 Verlorene in der Wüste. Da die Ritter nicht vorgedrungen sind bis ins eigentliche Nestorianergebiet, wo sich immerhin vom damals militärisch sehr schwachen Bagdad aus erregte Stimmungen auswirkten [8]), sei hier ein anderes Beispiel gewählt: Nach der Eroberung von Antiochien durch die Kreuzfahrer, 1098, mußte der eben gewählte orthodoxe Patriarch Johannes IV dem ersten Katholiken Bernhard von Valence Platz machen. Der letzte dieser Lateiner oder sein Vertreter wurde bei der muhammedanischen Wiedereroberung durch den ägyptischen Mamlukensultan Baibars, 1268, am Altar erschlagen, weniger ein Märtyrer- als ein Kreuzkriegertod. Das Patriarchat so wiederherzustellen, erwies sich als unmöglich. Die Orthodoxen, welche seit Johannes IV die Tradition im Exil aufrechterhalten hatten, kehrten zwar zurück; aber der Westen des Patriarchates mit der Hauptstadt war stark verwüstet und entchristet, wie es Barhebraeus 15 Jahre später schildern sollte. Die orthodoxen Patriarchen verlegten darum ihren Sitz an die heutige Stelle in den von Kreuzfahrern nicht eroberten Osten, nach Damaskus. Dies zählte damals selbst noch viele Christen und war mit einem starken Kranz von hauptsächlich orthodoxen Metropolitensprengeln umgeben: Aleppo, Höms (Emesa) Malula, Kara, Saidanaja, Jabrud, Hauran. Freilich standen die Patriarchen in Damaskus nun ganz unter den Augen der moslemischen Behörden, und noch die ganze erste Hälfte des 14. Jahrhunderts hindurch bis auf Ignatios II und Pachomios I ist die Sukzessionsliste mehrfach unterbrochen oder völlig unbekannt [9]).

8) al-Qalânisî, bei H. A. R. Gibb, The Damascus Chronicle of the Crusades, London 1932, 111.

9) Konstantin Bâschā, (arab.) Blatt aus der Geschichte des Patriarchates von Antiochien, o. O. 1909; V. Vandenhoff, in Theologie und Glaube, 1921, 372—79; (Paul von Aleppo) Reise des Patriarchen Makarios ibn Za'îm, arab. u. franz. bei B. Radu, in Patrologia Orientalis XXII, 1930, 24 ff., 54 ff. und die dort genannte Literatur.

Zwar schien sich weiter im Osten den Nestorianern eine ganz große, eine politische Gelegenheit zu bieten. Eine politische für sie, die nie Staatskirche waren? Aber in der Welt lebten auch sie und mußten sich schon in ihr einrichten, wie mit ihrer weltlichen, so auch mit ihrer geistigen Habe. Der Islam war die staatgewordene Religion; sein Schöpfer ist zugleich einer der größten Staatsmänner des Orients. Um dem Islam verhandlungsfähig gegenübertreten zu können, mußte die Kirche zugleich zu einem halbweltlichen Staat im Staate werden. Das ist der Sinn des Begriffs *millet*. Die Millet der Nestorianer vertrat ihr Katholikos bei der Regierung, wie er für sie haftbar war; daher auch der häufige Aufenthalt in Nähe des Hofes, der sich oft in die Katholikos-Wahl und in innerste Angelegenheiten eindrängte; in den Berichten hört man dann die Kirchenleiter gleichsam aufatmen, wenn sie sich immer wieder auf Zeit in ihre Klöster begeben. Es mag sehr sublim christlich sein, vor dem Saeculum zu warnen und das Gestalten des Christentums zur verfaßten Kirche als Konkretisierung zu tadeln. Aber wäre innerhalb des sehr realen Islam die Christenschaft nicht zu fester Form verdichtet gewesen, wäre sie buchstäblich zerflossen. An eine jener politischen Aussichten mag wenigstens kurz erinnert werden, weil das dem Verständnis der Gegenwart dient; denn auch das heutige Assyrerschicksal erscheint nach dem sichtbaren Anlaß und dem äußeren Ablauf als politisches Geschehen; es wird vor allem im Urteil der Gegner geflissentlich als solches hingestellt, als veranlaßt von ihnen selbst in einer verlockend erscheinenden politischen Situation.

Die Mongolen waren den Nestorianern nicht ganz unbekannt. Auch ihnen waren sie mit ihrer Glaubensbotschaft bereits entgegengezogen. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts gab es Christen schon am Zentrallager von Karakorum. Als eben an der Orient-Westküste die letzte Kreuzfahrerfeste gefallen war, wählten die Nestorianer einen Turko-Mongolen aus ihrem Missionsland, gebürtig aus Kuoscheng, Mönch von einem Kloster bei Peking, zum Katholikos, obwohl er die syrische Kirchensprache nicht verstand; das hieße ins Europäische übersetzt, einen Papst, der kein Latein kannte. Es ist Jahbalaha III (entspricht Theo-

dor), 1282—1317 [10]). Während das jakobitische Patriarchat wieder in Schisma ging, leitete er seine Kirche erfolgreich und sandte 1287 den Abt Sauma an den Papst nach Rom und an die Könige von Frankreich und England — Deutschland war wieder einmal mit kaiserlichen und partikularen Hausmachtprojekten befaßt. Der Plan war, den vorderasiatischen Islam zwischen einem zentralasiatischen und dem europäischen Christentum zum mindesten in Schach zu halten. Die Mongolen sind aber doch aufgesogen, die östlichen von China, die westlichen vom Islam. Und das Endergebnis der groß-kirchenpolitischen Epoche Kreuzzüge-Mongolensturm hat schon Barhebraeus, der selbst gelegentlich durch bewaffnetes Mönchsgeleit geschützt werden mußte, gekennzeichnet anläßlich eines Sonderfalles. Ein Mönch vom Michaelskloster bei Mossul wurde Muhammedaner, bzw. mußte es werden, nach Verkehr mit einer Muhammedanerin. Als sein Oheim-Mönch ihn durch Vermittlung des neutralen mongolischen Präfekten wiederholen wollte, nahm die muhammedanische Bevölkerung von Mossul eine so drohende Haltung ein, daß sie selbst die Mongolen zurückschreckte und triumphierend den Übergetretenen mit einem für solche Erfolge üblichen Demonstrationsfestzug durch die Straßen führte. Für die Christen aber wurde so „die spätere Einengung *(àqᵉtā)* schlimmer, denn die vorige war" [11]). Der zweite Mongolensturm unter Timurlenk verschärfte die Not.

Die Erstarrung der Nestorianerkirche zur Millet der Assyrer vollzieht sich allmählich seit dem 14. Jahrhundert, und der heutige Name hat eine lange Vorgeschichte. Er ist nicht rassisch, vielmehr ursprünglich gleichfalls kirchlich zu verstehen. Die islamische Zentralmacht hatte vorüberziehenden Eroberern und ständig sich bekämpfenden wechselnden kleinen Gewalthabern Platz gemacht. Um die Religion überhaupt retten zu können, mußten die Nestorianer ihre Gemeinschaft durch staatsähnlichen Zusammenschluß stärken; die Kirche verlor die Interterritorialität. Je näher Arabien, desto mehr zerfielen seit

10) Histoire de Mar-Jabalaha; 3. syr. Ausgabe von P. Bedjan, Paris 1895; Übersetzung von J.-B. Chabot, Paris 1895.
11) Chronicon Syriacum, ed. P. Bruns und G. G. Kirsch, Leipzig 1789, 549; mit lat. Übersetzung.

der Jahrtausendwende die Metropolien und Bistümer: Perat de Maischan (Basra), Ledan (beim einstigen Susa), Kaschkar (Wasit), Beit Lapat (Gundeschapur) und Seleukia-Ktesiphon selbst (ersetzt durch Madain). Sie aber waren für die Katholikatswahlen entscheidend gewesen neben den nördlicheren Karka de Beit Selokh (d. i. Seleukos-Hausen, Kerkuk), Arbela und Nisibis. In Richtung hierher verlegte sich der Schwerpunkt zum Bezirk von Mossul, der noch heute, abgesehen von der Hauptstadt, nur wenig Araber zählt, dagegen gleich den letztgenannten viele Kurden. Er hatte im Sprachgebrauch der Kirche, die dort schon anfangs des 2. Jahrhunderts Fuß faßte, den alten Namen Assur (Âtûr) stets beibehalten. Für Theologie ließen jetzt die Zeitverhältnisse keine Muße, geschweige denn für Dogmatik, zu der überhaupt dem Orientalen das Charisma zu fehlen scheint. Es ging um die Lebensexistenz, die Voraussetzung der theologischen. Enttäuscht von jedem Vertrauen, mit den moslemischen Herren und Volksmassen der unsteten Zeit auskommen zu können, stellten sie sich immer mehr auf sich selbst als Diaspora-Kleinvolk in Notwehr. So wandelte sich auch die Kirchenleitung. Sie wird Mitte des 15. Jahrhunderts erblich in der angesehensten und wehrhaftesten Familie; fast ständiger Amtsname ist seit Ende des 15. Jahrhunderts Simeon. Der ehelose Katholikos, unterstützt von seinen Brüdern, ist zugleich weltliches Haupt bei weitgehender echt orientalischer Selbstbestimmung der einzelnen Stämme. Einer der Neffen wird als *nâṭar kurs^{e}jā* (Thronanwärter) zum Nachfolger erzogen.

Doch dieses den Verhältnissen entsprungene Mittel zur Erhaltung bewirkte zugleich Zersetzung, und die Wanderung der Kirche, d. h. der Rückzug, setzt sich fort. Sie wird auf den weiteren Norden beschränkt; auch Assur selbst beginnt, von der ständig weiter greifenden Islamisierung abgesehen, zwar nicht dem Christentum, aber der Nestorianerkirche verloren zu gehen. Von jenen Mächten, an welche der Katholikos Jahbalaha III seine Botschaft gesandt hatte, war eine nicht ganz ausgeschieden, war nicht ganz auszuscheiden, da sie nicht nur politisch war. Widerstand gegen das säkularisierte Katholikat führt 1552 anläßlich der Wahl des Simeon bar Mama zu einer bischöflichen

und mönchischen Opposition. Sie wählte den Abt Sulaka vom Kloster Rabban Hormizd (Name eines Märtyrers aus der Perserzeit). Er schloß sich Rom an. So entstand nach mehrfachen Annäherungsversuchen seit der Kreuzfahrerzeit das unierte Patriarchat der sogenannten Chaldäer, zunächst in Dijarbekr (Amida). Im 16. Jahrhundert erkannten auch mehrere Inhaber des alten Katholikates von Mossul den Papst an. Als es sich wieder löste, wurde 1681 jenes zu Dijarbekr mit dem ständigen Amtsnamen Josef erneuert, 1830 aber mit dem Mossuler vereinigt, das endgültig seinen Anschluß an Rom gefunden hatte als Patriarchatus Babylonensis Chaldaeorum in Bagdad bzw. Mossul, seit 1900 unter Josef Immanuel II Thomas. Nur zum Verständnis der Lage innerhalb der ehemaligen großen Nestorianerkirche mußte an dieses chaldäische Patriarchat erinnert werden. Seine sehr bewegte Geschichte [12]) kann hier unberücksichtigt bleiben, da die heutigen unierten Chaldäer vom Schicksal der Assyrer, abgesehen von zufälligen Verwechslungen, ebensowenig betroffen sind, wie die übrigen Christenreste des Irak.

Infolge der fortschreitenden Union ist den Rest-Nestorianern schließlich das Gebiet geblieben, welches an der heutigen Nordgrenze des Irak im Hakkiari-Bergland ansteigt und nordöstlich zum See von Urmia abfällt. Es sollte der letzte feste Wohnsitz werden und Ausgangspunkt der heutigen Exilwanderungen. Hier zwischen muhammedanischen Kurden kam die völkisch-kirchliche Gesellung als Koalition von Stämmen zum Abschluß. Sie ist neben den Maroniten die einzige Orientchristenheit, welche nicht als Unterworfenenklasse der Rajah lebte, sondern bei sehr loser Anerkennung der wenig effektiven türkischen oder persischen Regierung im bewaffneten autonomen Selbstschutz. In Uschnu südlich von Urmia hatte bereits Dencha I (entspricht Epiphanios), 1256—81, Vorgänger von Jahbalaha III, zeitweilig residiert, um näher im Schutz der Mongolen zu sein. Ein Sonder-Katholikat für dieses Kurdistan trat 1575 in Urmia auf. Es stand unter dem Begründer Simeon IX (nach anderer Zählung VII) und seinen

12) G. Beltrami, La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione = Orientalia Christiana XXIX, Rom 1933; P. Naṣrî, (arab.) Geschichte der syrisch-chaldäischen Kirche, Mossul 1905—13.

nächsten Nachfolgern in loser römischer Union, seit Ende des 17. Jahrhunderts nicht mehr. Aussterben und Absplitterung führte diese Kirchenleitung tiefer ins Gebirge. Nach endgültiger Union des Mossuler Patriarchats ist diese assyrische Simeonslinie das einzige Katholikat der Nestorianer. Seinen letzten festen Wohnsitz hatte es im 1960 m hohen Gebirgsdorf Kotschanes, 8 km nördlich von Dschulamerg rechts über dem oberen Großen Zab, dem linken Nebenfluß des Tigris. Priester und Bischöfe als Anführer in Kämpfen sind bis zur Gegenwart keine seltenen Erscheinungen gewesen. Das äußere kirchliche Leben, Gottesdienst, Feste und anstrengende Fasten, blieb in treuer Überlieferung gewahrt; aber die theologischen Kraftquellen waren versiegt; Klöster gab es nicht mehr. Beibehalten wurde die syrische Sprache; sie hat sich freilich von jener der Peschitta-Bibel und des Gottesdienstes stark entfernt. Der Verkehr mit den Nachbarn, bei einzelnen Gruppen möglicherweise die tatsächliche Herkunft, verschaffte auch dem Kurdischen Eingang, kaum aber dem Türkischen oder dem Arabischen. Ihr Syrisch denken sich die Nestorianer gern als die Fortsetzung des alten Assyrisch. Daß sie heute den Zusammenhang mit den vorchristlichen Assyrern so stark beanspruchen, entstammt erst ihrer Berührung mit der internationalen Politik und soll die eigenen Forderungen nationalhistorisch begründen. Ihre neuzeitlichen Wortführer sprechen viel mehr von den Tiglathpilesar, Salmanassar, Sargon, als von den Hiba (Ibas), Barsauma, Babai, Ischodenach, und kennen nationale Kriegslieder besser als die Gesänge des Narsai (Narses), der „Harfe des hl. Geistes". Ein eigentlicher konfessioneller Sondername fehlt. Sie möchten einfach Christen *(nàṣràjē)* sein. Persönliche Beziehung zu Nestorius selbst hatte diese Kirche nie gehabt, sondern erst nachträglich von ihm gehört und, wenn sie sich bei innerchristlichen Auseinandersetzungen mit Dogmatik befassen mußte, mehrfach gegen die Benennung Nestorianer protestiert. Gewöhnt hat sie sich freilich daran, wie denn auch der heutige Katholikos sie nicht ganz abgelehnt, sonst aber die Bezeichnung als Patriarch des Ostens *(madnᵉḥā)* oder der (As-)Syrer *(Sûrjàjē)* vorzieht.

Die Übergangskrise zur Neuzeit fällt dieses abgelegene Bergvölkchen ziemlich plötzlich und sogleich sehr heftig an in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts. Ausgelöst wird sie durch drei von außen kommende Einwirkungen: Die Tanzimat-Reformen der Pforte, die europäische Diplomatie, die westkirchliche Bemühung um religiöse und kulturelle Förderung dieser alten Kirche. Die Diplomatie nimmt insoweit eine Zentralstellung ein, als ursprünglich sie auf ein türkisches Reformwerk gedrängt und dieses in ihrem Sinne beabsichtigt hatte, und als sie auf die dortigen Zustände aufmerksam gemacht wurde eben durch die kirchlichen Boten, die wiederum diplomatischen Schutzes nicht ganz entraten konnten. Von diesem eifrigen Sendungswerk der westlichen Kirchen können hier nur einige Stichproben-Daten angedeutet werden. Amerikanische Presbyterianer kamen 1835 nach Urmia und errichteten 1842 beim Gebirgsstamm der Tiari in Aschita ein großes Missionsgebäude. Französische Lazaristen folgten 1840 nach Urmia und belebten wieder die wenigen Chaldäer aus der früheren Union, hauptsächlich im etwas nördlicheren Bezirk Salmas, wo schon 1839 im Dorfe Chosrowa eine erfolgreiche Schule gegründet war, der 1844 eine katholische Kirche folgte. Erzbischof Howley von Canterbury sandte 1843 eine Botschaft an den Katholikos. Groß sind die Verdienste dieser Sendboten um die Wissenschaft, besonders Geographie, Soziologie und Philologie. Die Kirchengeschichte verdankt ihnen das erste Tatsachenmaterial; ihre Urteile sind dagegen öfter kirchlich-theologisch und durch das verschiedene Arbeitsziel bedingt: Kulturprotestantismus, Übertritt fordernde Union, durch Wiederbelebung konservierendes Episkopalsystem. Die mühevolle Sammlungsarbeit hatte somit zugleich zersetzende Wirkung infolge des Gegeneinanderarbeitens, wie es in den entsprechenden Veröffentlichungen nicht selten schroff durchblickt. Es sei je ein Vertreter genannt: J. Perkins[13]), Begründer der Presbyterianermission; E. Boré[14]), ursprünglich Forscher im Auftrage der Französischen Akademie und konsularisch Bevollmächtigter, als solcher schon

13) A residence of 8 years in Persia, Andover 1843.

14) Correspondance et Mémoires d'un voyage en Orient, Paris 1840, Bd. II.

an der Mission und bei Einrichtung der Chosrowa-Schule mitwirkend, seit 1849 Mitglied des Lazaristen-Ordens, als dessen Generaloberer er 1878 gestorben ist; der Anglikaner G. P. Badger [15]), der Bote an den Katholikos, dem die Orientalistik zugleich die erste Kenntnis vom charidschitisch-ibaditischen Islam in Oman verdankt. Auch die sehr stattliche nicht-kirchliche Reiseliteratur [16]) der 30er und 40er Jahre zeigt, wie stark damals Kurdistan, auf einem der Wege zu den Ausgrabungen von Ninive gelegen, Forschungsreisende anzog. Die Anwesenheit von Fremden und ihr den Orientalen stets verdächtiges Ausfragen verschärfte die kurdische Erregung über die türkischen Tanzimat, die als europäische Fälschung und Gefährdung islamischen Wesens verhaßt waren. In Brand gerieten die von auswärts herangetragenen Zündstoffe durch einen örtlichen Funken, an sich ohne besondere Gefährlichkeit.

Türkische Reformen und kurdisch-assyrische Kämpfe. Kleinkriege zwischen Kurden und Assyrern waren landesüblich und eigentlich nicht von vornherein religiös bestimmt, wie sie denn zu Überkreuzbündnissen je kurdischer und assyrischer Stämme führen konnten, und für die Kampfesweise, vor allem die Behandlung von Gefangenen und Beute, wurden meist ungeschriebene Gesetze einer gewissen Ritterlichkeit beachtet. Jetzt wurden sie förmlich zum Glaubenskrieg. Das erstürmte Gebäude zu Aschita wurde kurdische Ausfallsburg für Massenmorde und Verwüstungen. Damals sind auch viele handschriftliche Bücher vernichtet [17]). Daß für die Christen Einspruch erhoben wurde durch Stratford Canning, den Stambuler Botschafter Englands, dessen Konsul Rassam für Bagdad-Mossul selbst Assyrer war, verschärfte den Gegensatz und führte zum Einschreiten der Türken, aber letzthin zu einer, wenn auch etwas verdeckten Einheitsfront zwischen ihnen und den sonst auf ihre Selbständigkeit so eifersüchtigen Kurden. Die Türken verstanden es, die anders gedachten Reformen zur Verwirklichung ihrer bis-

15) The Nestorians and their rituals, London 1852, Bd. I.
16) Vgl. V. Minorsky zum Artikel Urmiya, in Enzyklopädie des Islām, IV 1122.
17) G. Diettrich, in Nachrichten Kgl. Ges.Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1902, 160.

lang nur nominellen Herrschaft zu benutzen. Die Kurden, die auch seither die Nicht-Muhammedaner systematisch haben verdrängen helfen, ahnten schwerlich, wie sie dem heutigen durchzentralisierten völkischen Freistaat vorarbeiteten, in dem nun sie die Minderheit sind als Kurden gegen Türken und als Altmuhammedaner gegen türkisierten Islam oder turanisches glaubenersetzendes Berufungsbewußtsein. Aber schon damals sind die beiden führenden kurdischen Chane Bedr und Nurallah schließlich in türkischer Verbannung geendet. Im ganzen bedeutete das Ergebnis eine Festsetzung und Stärkung des Türkentums auch hier, nachdem bereits im 12. Jahrhundert weiter westlich der Sieg türkischer über kurdische Stämme nebenher zahlreiche Christen erledigt hatte[18]); ein Vorgang, der schon damals ein Jahrhundert lang kurdisch-christliche Fehden zu bitteren Kriegen gesteigert hat.

Als 1849 der Katholikos Mar Abraham Simeon XVII, 1820—1860, nach ziemlich willkürlicher Zählung der 102te in der Sukzession, nach sieben Jahren der Flucht zu Rassam von Mossul in das verbrannte Kotschanes zurückkehrte, war auch hier im Bergland das Nestorianertum zur Minderheit und einer Unterworfenen-Rajah ähnlich geworden. Es war ebenso gefährlich wie verheißungsvoll, daß im Norden ein neuer Anwalt zu erstehen schien: Rußland mit seinem heute noch nicht zwei Jahrzehnte aufgegebenen Programm der Christenbefreiung und der Kreuzeserhöhung auf der Hagia Sophia. Kirchliche Boten arbeiteten seit 1895 vor, nicht ohne Erfolg. Beim Tode des 103ten Katholikos, Mar Ruben Simeon XVIII, 1860—1903, stand das Nestorianertum als Kirche fast in der Auflösung; die Übergänge zu den alten Missionen, vor allem der katholischen, mehrten sich; hinzu kam eine beachtliche Absplitterung zu den Russisch-Orthodoxen, besonders noch im Jahre 1913.

Der Bestand der Assyrer im Entscheidungsjahr 1915 ist unter solchen Umständen sehr schwer abzuschätzen. Abgesehen davon, daß die Übertritte nicht immer eindeutig waren noch stetig blieben, und daß Bischöfe und Priester selbständig mit den Missionen Fühlung nahmen, ohne die Beziehung zum

18) Michael d. Syrer, 733 unten.

Katholikat abzubrechen, wird überhaupt die Gesamtzahl dieser Christen aus politischen Gründen sehr unsicher gehalten. Assyrer verleihen ihren Forderungen gern Nachdruck durch Behauptung von über 200 000 Opfern seit 1915; die Landesregierungen bestreiten durch geringfügige Ziffern das Vorhandensein einer ernsthaften Minderheitsfrage. Geschätzt werden mag auf irgendwie zwischen 100 000 und 200 000. Von ihnen lebte etwa ein Viertel auf persischem Boden an der türkischen Grenze, und zwar vom Norden an gerechnet in der Provinz Adherbeidschan kaum noch im Bezirk Salmas, deren Rest-Nestorianer, besonders zu Chosrowa und Patawur, chaldäisch geworden waren; den Hauptanteil stellten südlicher Stadt und Distrikt Urmia. Während der südlichste Provinzkreis um Uschnu seit langem rein kurdisch-muhammedanisch geworden war, lebten noch einige Chaldäer in der südlich anschließenden Provinz Persisch-Kurdistan, deren Hauptort Senna (Sinan-diz) katholischer Bischofssitz war. Von den persischen Nestorianern durch Kurden getrennt, folgten nach Westen auf türkischem Boden im hohen Bergland mit tiefen Flußtälern die eigentlichen Assyrer in mehr als einem Dutzend Stämmen. Die stärksten waren die Gawar, Dschilu (Gelu), Baz, Tchuma, Diz und Obere Tiari, diese rechts über den Großen Zab hinübergreifend zum Anschluß an Untere Tiari und Barwar. Die weiter nach Westen folgenden ehemaligen Nestorianer in Richtung Seerd waren Chaldäer; auch nach Süden zum alten Assur reichten die Assyrer nur mehr in kleinsten Gruppen; in der Mossulebene war die chaldäische Union, seit 1730 unter Führung der Dominikaner, ziemlich abgeschlossen; sie drang auch bereits ins Bergland vor. Die Berg-Nestorianer selbst waren meist Hirten mit Sommerwanderungen und Terrassen-Ackerbauer; einige, so vor allem Dschilu, deren Gebiet bis über 3000 m hinaufsteigt, zogen weit umher als Hausierer. (So wird auch ihr Name erklärt; da er etymologisch mit *gòlāh-gàlûtā* in Verbindung gesetzt werden kann, knüpft sich an sie die vom Presbyterianer A. Grant [19]), dem Erbauer jenes Aschita-Hauses, vertretene Hypothese, die Assyrer seien Nachkommen der zehn Stämme Israel.) Die Häuptlinge werden als Malik (König) bezeichnet. In kleineren Gruppen

19) The Nestorian Christians or the lost tribes [3], London 1844.

konnten auch die Bischöfe die weltliche Leitung übernehmen; bei ihnen war teilweise gleichfalls die Neffen-Erbfolge durchgedrungen. Die kirchliche Gliederung zählte 7 Bistümer und die Metropolie von Rostaka-Schamsdina, nahe der persischen Grenze.

Wie das Nestorianertum durch die eifrigen fremdchristlichen Bemühungen kirchlich seiner mittelalterlichen Abgeschlossenheit entrissen war, so politisch durch die Reformen der Türkei. In der Zukunft mußte es sich zeigen, ob und in welcher Weise die Türkei sich erneuern würde, und falls, ob dann mit ihr ein bewußtes christliches Assyrertum vereinbar bleibe. Die Geschichte hat nicht gewollt, daß beide das unter sich ausmachten. Noch viel verschärfter und plötzlicher als in jenen 30er und 40er Jahren des 19. Jahrhunderts wurde im 20. die unentrinnbare Entscheidungsfrage von Europa gestellt, als anläßlich einer innereuropäischen Auseinandersetzung der Orient zum Kriegsschauplatz wurde, und zwar zum wichtigsten, freilich nicht militärisch, obwohl hier erste Entscheidungen gefallen sind, aber politisch: es ging um den Versuch einer Lösung der orientalischen Frage schlechthin. Nun nehme man einerseits diese durch das Stichwort Tanzimat ausgelösten Religions-Guerillas als die Koordinate für äußeren Ablauf und andererseits jenes Mongolen-Projekt als die Abszisse für großpolitischen Ausblick: so läßt sich an diesem Koordinatensystem fast mit unerbittlicher Folgerichtigkeit das heutige Assyrerschicksal gleichsam im voraus ablesen. — Es war hier nicht beabsichtigt, eine vollständige geschichtliche Darstellung zu bieten, sondern nur mit einigen wichtigen rückwärtigen Verbindungslinien aus der dunkleren mittelalterlichen Sondergeschichte der Assyrer an ihr jetziges Schicksal heranzuführen. Ebenso notwendig sind einige Seitenlinien.

Heutiger Stand der Orientchristenheit.

Muhammedanische Landscheide zwischen der Ost- und der Westchristenheit. Die einzelnen Länder: Türkei, Syrien, Palästina und Transjordanien, Ägypten, Abessinien, Irak-Mesopotamien.

Auf die übrigen Kirchen im Islambereich ist wenigstens ein Seitenblick zu werfen, da auch sie sämtlich in den innereuropäischen Krieg auf orientalischem Boden und dann in die schwere

Auseinandersetzung zwischen Orient und Okzident hineingezogen wurden. Bei mehreren ähnelt das Ergebnis dem Assyrerschicksal. Aber dies als Paradigma schlechthin erscheinen zu lassen, hieße das Bild der islam-christlichen und öst-westlichen Beziehungen entstellen. Zu Katastrophen kam es da, wo religiöse und politische Ziele gegeneinanderstießen; wo sie sich nicht verwickelten, oder wo das eine stark genug war, das andere niederzuhalten, dort blieben Schonstellen; zwischen Wüstenstrecken liegen noch Oasen. Für jede dieser Kirchen würde eine Sonderdarstellung nötig sein. Stoff liefern sie reichlich, und er ist deswegen nicht unbedeutend, weil sie nur kleine Gemeinden unter dem Kreuz sind. Es kann nicht wohl verkannt werden, daß eine Epoche kirchlicher Passion vor zwei Jahrzehnten im vorderasiatischen Osten eingesetzt hat; ihr Weitergreifen auf den Osten Europas ist unter kirchengeschichtlichem Gesichtspunkt gemäß I. Petrus 4, 12 nicht als etwas unerhört Fremdartiges aufzufassen (ξενίζεσθαι), sondern als Schicksalsgemeinschaft (κοινωνεῖν).

Muhammedanische Landscheide zwischen der Ost- und der Westchristenheit. An dieser Stelle soll nur ein allgemeiner flüchtiger Überblick den Hintergrund für die Assyrerkatastrophe sichten. Der erste Eindruck ist die stark geschwundene Christenzahl. Beim Auftreten des Islam erstreckte sich die Christenheit zusammenhängend von östlich des Rheins bis östlich des Tigris. Die Kreuzfahrer durchzogen auch jenseits der byzantinischen Grenze größere geschlossene Strecken christlichen Gebietes bis Jerusalem. Noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts gab es auf dem Wege dahin in dichter Folge christliche Stützpunkte. Heute sind die Orientchristen zu Lande von der europäischen Christenheit abgeriegelt durch die so gut wie völlige Entchristung Kleinasiens. Der Große Krieg war auch ein Kampf um den Orient und beginnt, von dort aus betrachtet, im Jahre 1919, nachdem ein vierjähriges Ausscheidungsverfahren vermeintlicherweise den Weg für die Orient-Aufteilung frei gemacht hatte. Sie erfolgte durch das Diktat von Sèvres. Antwort waren die Freiheitsaufstände vom Nil bis Persien, von Arabien bis an den Bosporus. Bei dem im Vorkampf ausgeschiedenen und von eigenen Sorgen überdrückten Mitteleuropa fanden jene

Kämpfe wenig Beachtung, wirkten zudem im Zeitalter der technischen Kriege als kleine Nachgeplänkel, während tatsächlich sie den Endpreis bestimmten.

Die Türkei antwortete mit dem Sieg am Sakaria vom 13. September 1921. Weltgeschichtlich[1]) bedeutet er nichts Geringeres als die Quittung für Issus, Gaugamela und Arbela. Europa muß sich nach mehr als 2000 Jahren anschicken, ein wichtiges Stück vom orientalischen Boden aufzugeben, und damit fällt das dortige Christentum. Daß es bereits seit 1914 innerpolitisches Opfer der sich in ihrem Existenzkampf in eine starke Verdachtspsychose und verkrampften Grimm hinein steigernden Türken gewesen war, ist seiner Zeit hinreichend bekanntgemacht durch die späteren Urheber von Sèvres. Nur einige erinnernde Beispiele[2]): 1920, am 12. März, 1., 23., 25. April, wird von den verschiedenen Instanzen, dem Obersten Rat, der Mandats-Kommission, dem Völkerbund und Amerika, ein aus der Rest-Türkei auszuschneidendes Armenien offiziell anerkannt, ohne daß ihm gegen die erstarkende Türkei irgendwelche Hilfe gebracht wird. Am 8. November 1920 richten die Armenier an die Mächte ihren Aufschrei: ‚Wir wurden allein gelassen'! Am 3. Dezember 1920 müssen sie zu Alexandropol-Gümrü bedingungslos kapitulieren. Am folgenden Tage erklären sich die Mächte, welche den Armenier-Staat fingiert hatten, gegen dessen Zulassung zum Völkerbund, der dann auch am 16. Dezember die unbequeme, zur opfervollen Hilfe verpflichtende Aufnahme ablehnt. Inzwischen wird noch am 10. Dezember 1920 auf dem Landkartenpapier zu Sèvres das freie Armenien eingetragen: ein willkommenster Dienst für die Türkei, daß eine ihrer Bevölkerungsgruppen zum selbständigen Staat auf der Feindesseite erklärt wird; denn es gibt ein Völkerrecht und im besonderen ein Landesrecht mit Hochverratsparagraphen. So konnte die Türkei die Armenierfrage endgültig er-

1) Vgl. R. Hartmann, Die Welt des Islam einst und heute, Leipzig 1927, 29.

2) Vollständige Daten mit genauen Quellenverweisen bei G. Jäschke und E. Pritsch, Die Türkei seit dem Weltkriege, Berlin 1929; aus: Die Welt des Islams, Bd. X, mit Fortsetzungen in Bd. XII und XV.

ledigen, was dann drei Jahre nach Sèvres im Frieden zu Lausanne gleichsam legalisiert werden mußte.

Das Ergebnis [3]) in ein paar Probestrichen: Im vorderen Kleinasien liegt manche frisch zerstörte Moschee: das war der Vormarsch der Griechen. Ihr König Konstantin I, von den Seinen bereits gern der Zehnte genannt, als erhoffter Nachfolger des letzten Konstantinopolitaners, war bei der Landung in Smyrna 1919 vom Metropoliten Chrysostomos als Kreuzfahrer begrüßt. Aber für einige zerstörte Moscheen gibt es viele zerstörte und verlassene Kirchen: das war der türkische Vormarsch. So ist auch Nicaea (Isnik) aus der Christenheit ausgeschieden, unmittelbar bevor die 1600-Jahrfeier hätte gehalten werden können. Zwar der Ort des ersten Konzils, der Kaiserpalast, war längst verschwunden; aber unter den reichen Mosaikbildern ihrer Kirche Κοίμησις τῆς Παναγίας hatten bis dahin noch 100 Christen von 500 Dorfbewohnern ihre Gottesdienste gefeiert an eben der Stätte des Konzils von 787, welches eine zwar innerkirchliche, aber stark antiislamische Entscheidung gefällt hat. Manchenorts ist schon heute die Lage der bisherigen Kirche kaum wiederzufinden. Magnesia (Manisa) am Sipylos war bislang noch Bischofssitz, der sehr alte Tradition hatte und zur Zeit des oströmischen Kaisertums Vorhut des kleinasiatischen Christentums gegen den vordringenden Islam gewesen war, als im Rücken zu Konstantinopel das lateinische Kreuzfahrer-Kaisertum den späteren Türken so gründlich vorarbeitete; heute ist die Kirche Autogarage, und ihr ehemaliger Charakter wirkt bereits genau so sagenhaft wie oben auf dem Sipylos die Tantalusburg und der Niobefels. In Pergamon z. B. gab es bis dahin noch zwei Kirchen; die eine ist heute Arbeitsschuppen, in der anderen lagen noch nach einem Jahrzehnt die Knochen erschlagener Christen. Dabei ist Pergamon ein viel besuchter Ort wegen der Ausgrabungen an seiner alten Tempelburg. Die Offenbarung nennt sie Satans Stuhl. Aber über ihren unzerstörbaren Glanz dürften die neuen Ruinen aus der christlichen Episode bald vergessen sein.

3) Für die einzelnen Kirchen vgl. in Theologische Blätter seit 1929 die einschlägigen Aufsätze und die Notizen „Aus den orientalischen Kirchen".

Nach solcher jüngsten Orient-Kriegsgeschichte, die mehr, als es offiziell in Erscheinung tritt, auch eine Religionsgeschichte ist, kann es nicht verwundern, daß die Volkszählung vom 28. Oktober 1927 für die Türkei bei 13¼ Millionen Muhammedanern und 80 000 Juden, abgesehen vom europäischen Rest, nur noch 110 000 Griechisch-Orthodoxe und 70 000 Armenier berechnet. Doch darf dieser Befund, den das Thema zu berichten aufgibt, nicht isoliert betrachtet werden. Unter den Kriegsabschlüssen der jüngsten Zeit nimmt der von Lausanne eine Sonderstellung ein als wirkliche Friedensverhandlung beider Parteien, sowohl der Türken als auch der Gegner. Sie legte im gewissen Sinne ein humanes Prinzip zugrunde, wenn dies Wort Rücksicht auf Menschen bedeutet. Die siegreiche Türkei erhielt den Boden ihres bisherigen kleinasiatischen Landes zur vollständigen Selbstverfügung, zog dafür aber im Austausch gegen dortige Christen die Muhammedaner aus den Gebieten, die seit 1912 an Griechenland gefallen waren, nach Kleinasien zurück. So trifft heute der Reisende, der vom entchristeten Anatolien nach Europa kommt, dort zum Ausgleich ein entislamisiertes Gebiet. In Saloniki ist eine einzige leere Moschee erhalten als Denkmal dafür, daß nach 500 Jahren Griechisch-Mazedonien wieder christlich geworden ist, nachdem im Ringen zwischen Bulgaren, Türken und Griechen die Bevölkerung durch Umsiedlung und Flucht 16 mal gewechselt hatte. Freilich mangelt dem unterlegenen Griechenland der Raum für die vielen Aufnahmen, da es 1½ Millionen ‚Repatriierter' aufnehmen mußte, denen nur 320 000 Auswanderer Platz machten, während die weite Türkei auch aus sonstigen ehemaligen europäischen Besitzungen viele freiwillig einwandernde Muhammedaner an sich zu ziehen reichlich neuen Leerraum hatte. Wenn auch in der Sprache der säkularen Türkei die aus Griechenland Gekommenen amtlich Mubaddala (Ausgetauschte) heißen, so werden doch alle diese Einwanderer allgemein Muhadschirun genannt, also mit dem Ehrentitel jenes Kreises, der 622 um des Glaubens willen mit Muhammed nach Medina auswanderte. Auf anatolischem Boden finden sich griechisch-orthodoxe Reste zu Isparta in Pisidien und Karaman in Süd-Lykaonien, Armenier in Charput am Antitaurus, Bidlis westlich von dem Van-See, Trapezunt und

Cilicien. Dazu kommen vereinzelte Unierte; so darf in Pauli Missionsstadt Konia (Ikonion) ein kleines Koster von früher her noch die etwa 100 Uniert-Armenier betreuen. Im allgemeinen aber fehlt es verhängnisvoll an Geistlichen. In Pauli Heimat zu Adana bei Tarsus zeigt der Herbstmarkt zur Zeit der Baumwollernte ein sehr verändertes Bild. Von den bekannten drei Kaufleuten der Türkei sind die beiden christlichen stark ausgeschieden. Wohl waren in den entscheidenden Jahren 1921/22 Anstrengungen gemacht, das orthodoxe Christentum durch türkischen Nationalismus zu retten. Sie gingen aus von dem alten Bischofssitz Kaisarie (Caesarea). Er beansprucht ein so hohes Alter, daß in der traditionellen Bischofsliste jener große Kappadokier Basilios, dem mehrere Ostkirchen ihre Liturgie verdanken, bereits als zehnter erscheint. Hier versuchte Priester Eftim (Euthymios), den türkischen Moslemen den Anstoß an eben diesem Gottesdienst zu nehmen durch Türkisierung. Als türkisch staatlicher Gegenpatriarch gegen den griechischen, mit diesem aber das gleiche orthodoxe Bekenntnis betonend, wollte er ein türkisches Christentum auf den Gleichklang mit den Regierenden stimmen, die ja auch türkische Muhammedaner sind, mit dem Ton auf türkisch, soweit sie nicht überhaupt der völkisch-turanischen Haltung huldigen. Aber nur vereinzelte folgten dem Eftim, und die Regierung, der es nicht allein um die Ausscheidung des Griechentums ging, beachtete ihn wenig. Von den zwei orthodoxen, neben einem armenischen und einem jüdischen, in der Parlamentsaufstellung vom 8. Februar 1935 zugestandenen Abgeordneten von im ganzen 399, ist aber Stamati Zihni ein Eftim-Anhänger und den Orthodoxen ebensowenig genehm wie der zweite, Dr. Taptas, der die Minderheitsrechte preiszugeben geneigt sei.

Anders S y r i e n. Die fränkischen Kreuzfahrer hatten herausgemußt, die Kirche nicht ganz. Die damalige Union mit den Maroniten, wahrscheinlich einst Monotheleten, hat durchgehalten und konnte auf andere Gruppen ausgedehnt werden. Und die Franken kehrten als Franzosen wieder; so die Könige Franz I und Heinrich II, wenn auch ihr Dienst für die Kirche im Dienst ihrer eigenen Politik stand, als sie sich gegen den Deutschen

Kaiser verabredeten wie mit Protestanten um den Preis von Metz, 1548 und 1552, so mit Sultan Soliman II um eine Politik, die den Orientchristen als türkischen Untertanen den Rückhalt diplomatischer Fürsprache [4]) gewährte. An solches Schutzverhältnis knüpft das heutige Mandat an. Syrien zählt neben vielen französischen Soldaten sehr viele Mönche; genau so muß es in den Kreuzzügen gewesen sein. Die Libanonresidenz des päpstlichen Delegaten ist umgeben mit Klöstern und Sommersitzen von vier unierten Patriarchaten: der Maroniten, der Melchiten (ehemals Orthodoxen), der Syrianer (ehemals monophysitischen Jakobiten) und der Uniert-Armenier. Die altorientchristlichen Gruppen des vielgespaltenen Patriarchates Antiochien sind kaum gefährdet vom Islam, schrumpfen aber vor dem Unionsdrang Roms, während die Evangelisierung ernste Rückschläge erfuhr. Denn wenn schon Anschluß an eine Westkirche, dann lockt den syrischen Christen die Konfession des Mandatsherrn; die Angelsachsen haben sich an dieser romanischen Sphäre ziemlich desinteressiert, und das deutsche evangelische Werk der Kaiserswerther blieb konfisziert. Wie denn überhaupt westliche Staaten den östlichen, sogar der Türkei, einen, wenn sie ihn noch gebraucht hätten, willkommenen Anschauungsunterricht [5]) erteilt haben, wie man religiöse Dinge ins Politische abschiebt und sie dann harten Staatsnotwendigkeiten opfert.

Im ganzen ist das Durchgangsland Syrien der religionsgeschichtlich am meisten durchfurchte Boden der Erde. Er wäre das ideale Anschauungsgelände für kirchen- und dogmengeschichtliche Seminare, aber auch für allgemein religionswissenschaftliche. Gemeint ist nicht Vergangenes aus Ausgrabungen, obwohl schon Ras Schamra [6]) viel Religionsgeschichtliches zu sagen hat, sondern Vorhandenes; nicht ein Museum, sondern buchstäblich ein Konservatorium. Eine historisch erläuterte Konfessionsstatistik würde aussehen wie eine Abschlußquittung

4) Siehe schon die Verhandlungen zwischen Franz I und Soliman II bei E. Charrière, Négations de la France dans le Levant, Paris 1848, I 131 und 242 Anm.

5) Siehe Orientalistische Literaturzeitung, 1928, 249.

6) O. Eissfeldt, in Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Ges., a. a. O. 173—84.

der Dogmengeschichte. Schon manchen mittleren Ort kann man nicht verstehen ohne präsentes Wissen um mehrere Konzile, aber ebenso um die Unterkonfessionen des Islam und dazu noch um tüchtige Stücke konservierter Gnosis. Nach bisheriger [7]) Schätzung zählten von rund 3 Millionen Bewohnern die reichlich 2 Millionen Mohammedaner 1½ Millionen Sunniten, 130 000 Zwölferschiiten, 160 000 ultraschiitische Nosairier, 90 000 Drusen, je 15 000 gnostizierende Ismailiten und Ali-Vergotterer. Für sich stehen 8000 altgnostizierende Jeziden und 16 000 Juden. Die 550 000 der Christenheit verteilen sich auf die Altorientchristen: 170 000 Orthodoxe, 8000 monophysitische Jakobiten, durch Flüchtlinge auf 60 000 vermehrte gregorianische Armenier und auf 2000 angewachsene Nestorianer; dann reichlich 300 000 Katholiken in 5 unierten Riten, dazu einige Lateiner; endlich 9000 Evangelische verschiedener Denominationen. Die Verteilung der Konfessionen führte im Mandatsinteresse auf Grund einer Konfessionsgeographie zur Aufteilung in 4 Staaten, besonders zur Heraushebung des sehr katholischen, vor allem maronitischen Libanon als Landungsbrücke für die Beherrschung des Inneren; aber wenigstens in wirtschaftlichen Dingen vertritt gerade der Maroniten-Patriarch Anton Petrus Arida stark die syrischen Ansprüche. Die Altorientchristen gehen auch politisch mehr mit den Muhammedanern zusammen. Denn formell heißt die Frage nicht Christentum oder Islam, sondern Asien oder Europa, Freiheit oder Kolonie? Seit der Beschießung von Damaskus 1925, wo noch heute Basare in Trümmern liegen bis zur traditionellen „Gasse, die da heißt die gerade", wurde der Freiheitskampf einstweilen suspendiert und in die Politik verlegt und jetzt hier durch das Vorbild des mandatsfrei gewordenen Nachbarn Irak frisch angestachelt.

Es mag enttäuschend sein, daß in das Thema so viel Politik hineinragt; aber nach dem Orientchristentum und seiner etwa möglichen Erhaltung zu fragen, das bedeutet auch die Bedin-

7) Neueste Zählungen, deren Einzelposten noch nicht erreichbar waren, die aber das Ziffernverhältnis der Konfessionen nicht verschieben, errechnen eine Gesamtbevölkerung von reichlich 3,6 Millionen; genaue Einzelzahlen für den Libanon nach der Volkszählung vom 31. Januar 1932 finden sich in *Mašriq* 1932, 787—89.

gungen, unter denen es lebt, zu untersuchen. Die Antwort lautet, primitiv ausgedrückt: Der Orientchrist — ob das wirklich Gewähr bietet, steht dahin — ist, hat zu sein Nationalist. Daher auch das Scheue, stets etwas Ablehnende gegenüber dem westchristlichen Besucher. Um Ausscheidung europäischen Wesens bemühen sich die Orientkirchen schon als solche, wie etwa das Beispiel des Patriarchates Jerusalem zeigen mag.

Palästina gehört nicht eigentlich zum Orient. Es ist international. Und der dortige Mandatar konnte es nicht zur christlichen Landungsbrücke für seine Asien-Kolonien ausbauen, wie der syrische den Libanon, zumal da er seit den Kreuzzügen seine Konfession gewechselt hat, sondern gliederte sich eine Internationale an, zurückgekehrte verwestlichte Nachkommen der vorchristlichen semitischen Bewohner. Das erwirkt den orientalischen Zusammenschluß der Bodenständigen, Muhammedaner wie Christen. Letztere verteidigen zugleich ihr konfessionelles Sonderrecht vor dem fremdkonfessionellen Herrn. Das zeigte sich z. B. beim Besuch des Erzbischofs Cosmas Lang von Canterbury im April 1931. Während einer seiner Vorgänger, Thomas Baldwin, 1191 vor Akko gestorben ist, durfte er nicht als Pilger kommen, sondern mußte zunächst abwartend an der Küste kreuzen, um dann nur als distinguierter Privatgast-Tourist die Grabeskirche aufsuchen zu können unter der Eifersucht der Orthodoxen, etwa der Hälfte der 80 000 Landeschristen mit ihren ältesten Rechten, und der Katholiken, die trotz des unglücklichen Ausgangs der Kreuzzüge durch franziskanische Zähigkeit sich einzelne Reservate gerettet hatten und diese dann in weitsichtiger Diplomatie ausgebaut haben. Aber alle Vorsicht des Reisenden beruhigte noch nicht die Empfindlichkeit der Neuen im Lande und führte zu einer Anfrage im englischen Unterhaus über den etwa als offiziell geplant gewesenen Besuch des höchsten Kirchenmannes aus dem Mandatarreich im Lande jüdischer Heimstätte. Das löste den bitteren Vergleich der orthodoxen Damaszener Zeitung *Alif-Bâ'* (Alphabet)[8]) aus: der Erzbischof habe nicht als Erzbischof ins Land kommen dürfen, nicht weil ein neuer Saladin aufgestanden sei — die Jahrhunderte

8) Ausgabe vom 12. März 1931, siehe Oriente Moderno, 1931, 185.

sind drüben ein Nichts —, sondern weil die eigentlichen Mandatsherren es nicht gestattet hätten, nämlich Zion und Griechentum. Auch der *Alif-Bâ'* ist, wie die einheimischen Orthodoxen, deren Organ die Zeitung *Filasṭîn* (Palästina) ist, arabischer Gegner des eigenen, des griechischen Patriarchates Jerusalem. So klafft innerhalb derselben christlichen Konfession der Riß Asien-Europa.

Deutlicher tritt das noch hervor im eigentlichen orientalischen Teil des Sprengels Jerusalem, in Transjordanien. Es bestehen noch vier Bistümer, darunter das alte Madeba im Moabiterlande. Jedoch die Bischöfe leben auf beschaulichen Posten im Kloster zu Jerusalem, Griechen, welche die Landessprache meist ebenso wenig beherrschen wie die andere griechische höhere oder klösterliche Geistlichkeit der im übrigen arabischen Kirche, so daß ernste Landeschristen auf das Ableben des kranken Patriarchen Damian I. geradezu warteten, um dann einen arabischen zu wählen oder sich zu trennen. Im ganz christlichen großen Dorf Madeba selbst traf man nur einen orthodoxen Priester. Schon erhebt sich unweit der Kirche mit dem berühmten Mosaik eine der Melchiten, und auf dem Burgberg steht eine stattliche katholische Missionskirche; die Melchiten erhielten 1932 einen römisch durchgebildeten arabischen Erzbischof. Es bemühen sich auch die Anglikaner; aber ihnen steht bei dem Selbständigkeitsstreben des Volkes oder aber der Rücksicht auf die Muhammedaner schon die bloße Tatsache des britischen Mandates entgegen. Und im Patriarchat führte der Gegensatz nach dem Tode Damians am 14. August 1931 zur Vakanz; es ist der Stuhl von Jakobus dem Gerechten, Kyrill dem Katecheten und jenem Gegner des Ekthesis-Ausgleiches Sophronios, der noch unter dem arabischen Einbruch unmittelbar vor der Eroberung seine dogmengeschichtlich denkwürdige und kirchenpolitisch bezeichnende Weihnachtspredigt[9]) hielt. Die Wahl des bisherigen Metropoliten Timotheos Themilis nur durch die griechisch-klerikale Synode vom 22. Juli 1935 hat das Bedenkliche dieser Patriarchatsvakanz eher verschärft als behoben.

9) Fol. 147, siehe bei H. Usener, in Rheinisches Museum 1886, 500 ff., bes. 509.

Mit der Entscheidung für den Orient treten die Orientchristen auch in die inneren, zumal die kulturpolitischen Auseinandersetzungen des Orients ein, und nun natürlich nicht einheitlich. Altes kämpft mit Neuem. Das ergibt nicht selten eine ideelle Frontgemeinschaft muhammedanischer und christlicher Modernen gegen christliche und muhammedanische Konservative.

In Ägypten traten angesehene Männer von den Kopten, die 870 000 von 1 180 000 Christen bei 13 Millionen Muhammedanern und 63 000 Juden zählen, der neuen Freiheitsbewegung frühzeitig bei durch Anschluß an die Wafd-Partei, die ihren Namen (Sendung) daher führt, daß sie 1919 mit einer Gesandtschaft zu Paris auftrat, um bei den Friedensverhandlungen die völlige Unabhängigkeit ihres Landes zu fordern. Auch bei dem 1919 in Ägypten gleichfalls ausbrechenden Orient-Freiheitskampf standen die Kopten nicht auf seiten des christlichen Protektors. Und die Parlaments-Delegation, welche 1930 in London die größere Selbständigkeit forderte, bestand aus zwei Muhammedanern und zwei Kopten. Aber wie der national-demokratische Wafd seine Ansprüche auch gegen den König richten kann, so üben Wafd-Kopten und sonstige Fortschrittler kirchlich scharfe Kritik am Patriarchen. Man kann diese Gegensätze begreifen: ein in jeder Hinsicht alter Herr, der ganz in und von dem Bewußtsein lebt, daß er in lückenloser Sukzession der 93. Amtsnachfolger des hl. Athanasius ist; jedenfalls ist er, so klein, man darf nicht sagen: kleinlich, die Verhältnisse geworden sind, kaum weniger umstritten. Und wie Athanasius fünfmal flüchtig oder verbannt war, so hat auch Johannes XIX mehrfach gedroht, sich in ein Kloster zurückziehen zu wollen. Die Erklärung dieser Schwierigkeiten, nicht der Einzelheiten, aber der innerchristlichen Kampfatmosphäre, kann man schon ganz beiläufig von Moslemen hören. Etwa erregtes Gespräch von wafditisch gesinnten Gebildeten aus den Kreisen um die Azhar-Universität: der inzwischen auf Betreiben der Studierenden gestürzte Rektor der Azhar, Achmed Zawahiri, habe als oberster Islamvertreter, gestützt durch den König, den Gegner des Wafd, mehr als 50 modern gebildete, jedoch einwandfrei islamische Dozenten von Azhar und Tanta und aus leitenden Kulturämtern

abgebaut — und nun weiter in derselben Erregung wie für eine eigene Sache —, genau so wie die Regierung die Kopten durch den rückschrittlichen Patriarchen leiten lasse. Den Fortschritt aber will man nach den Zeiten bloßer Nachahmungen selbst erwirken, nicht durch Fremde bestimmen lassen; zu den jüngsten Angriffen gegen die Missionen, besonders evangelische, verbanden sich politische Motive mit islamischen und selbst landeschristlichen.

Abessinien, sprachlich zur semitischen Welt gehörig, muß als kirchliche Provinz des seit 1000 Jahren sprachlich semitisierten Ägyptens auch der Orientchristenheit zugerechnet werden. Eine bis heute nachwirkende Schicksalsstunde durchlebte dies altchristliche Land vor 400 Jahren. Damals war überhaupt Großkirchengeschichte, die nur Deutschland nicht recht zu Bewußtsein gekommen ist, weil es ganz von der ernsten innerkirchlichen Angelegenheit der Reformation beschlagnahmt war. Die großchristliche Außenarbeit umging die muhammedanische Landsperre, folgte der neu gefundenen östlichen Seestraße und gelangte so in den Rücken des Islam. Man erinnere sich der Missionsdaten für Senegambien, Kongo, einzelne ostafrikanische und ostarabische Punkte, Ceylon, Goa (hier zum Teil nicht Mission, sondern Unionsarbeit unter Jakobiten und Nestorianern), dann beim Indienkaiser Akbar, ferner vom Bistum Macao nach China, und endlich noch Japan, während im äußersten Westen Kolumbus ausdrücklich für die Kirche einen neuen Kontinent gesucht hatte. Eine so willensstarke Christenzeit ließ auch den gefährdeten altorientalischen Christenbestand nicht außer acht. Erwähnt wurde schon das damalige Bemühen, ihn durch ein Protektorat diplomatisch zu retten. Und 1541 ist Vasco de Gama's Sohn in Abessinien als Retter gegen vordringende Moslemstämme gefallen. Aber die Union durch nachfolgende Jesuiten führte zu innerchristlichen Kämpfen, die zwar schließlich die Einheit der monophysitischen Landeskirche wieder herstellten, jedoch zugleich den Islam erstarken ließen. Die neuzeitliche Besinnung der orientalischen Völker auf sich selbst erfaßte auch Abessinien. Kirchlich erreichte es durch Anbahnung einer eigenen bischöflichen Organisation eine größere Selbständigkeit gegen-

über seinem Oberhirten, dem koptischen Patriarchen von Alexandrien-Kairo, aber unter Verzicht auf die bisherigen Glieder in dem von Italien annektierten Erythräa; diese wurden unmittelbar dem Patriarchen unterstellt; unter ihnen führten auch die Missionen, italienische katholische und kleinere schwedische evangelische, zu einigen Erfolgen, die auch wieder etwas ins Hauptland selbst übergriffen. Politisch zog der Selbstbehauptungswille Abessinien gleichfalls in die große innereuropäische Auseinandersetzung seit 1914 hinein, von beiden Gruppen umworben. Der Erbe der alten Dynastie, Liddsch Ijasu (Prinz Josua) und seine Berater ahnten, daß dem ganzen Lande das Schicksal des abgerissenen Küstengebietes drohe. So schloß er sich den Mittelmächten an und versuchte einen Durchbruch zur Afrikafront. Daß auf seiten der Mittelmächte auch die muhammedanische Türkei stand und für den Fürsten auch muhammedanische Abessinier kämpften, gab der gegnerischen Politik die Handhabe einer christlichen Parole. Die Führung übernahm der Ras (Häuptling) Tafari Makonnen. Nach erfolgreicher Empörung 1916/17 nahm er Ijasu gefangen, machte sich zum tatsächlichen Regenten und ließ sich 1928 zum Kaiser Haile Sellasie (Kraft der Dreifaltigkeit) salben; nicht ohne den Widerspruch zahlreicher Häuptlinge. Noch 1932 wurde Ijasu durch einen Aufstand seiner Häuptlinge vorübergehend befreit[10]; die erneute Haft endete im November 1935 mit seinem Tode. So hat abessinische oppositionelle Politik auch auf diesem Schauplatz den Sieg der Alliierten entschieden und somit unbewußt die besten Vorbedingungen geschaffen für die kolonialen Ansprüche, die politischen wie die kirchlichen, an dies einzige noch christlich regierte Land des semitischen Bereiches. Sollten sie zur Ausführung kommen, so läßt sich eins fast berechnen: wenn eine europäische Macht schon das Odium militärisch-kolonialer Besetzung auf sich nimmt, und wenn die kirchliche unter Zusammenarbeit zwischen Quirinal und Vatikan und unter Lahmlegung der evangelischen Mission, wie bisher schon in Erythräa, besser ge-

10) Amtliche Darstellung der heutigen Regierung in *Brehān-ennā salām* (Licht und Heil) vom 16. Juni 1932, siehe Oriente Moderno, 1932, 361 ff.; im übrigen Theologische Blätter 1930, 225—33.

lingen sollte als früher: die Empfindlichkeit der Muhammedaner, schon fast der Hälfte der vielfach nur nominellen Untertanen des Kaisers, der für viele noch der einfache Ras Tafari geblieben ist, wird auf das äußerste zu berücksichtigen sein. Der Islam ist nun einmal nach Herkunft, Wesen und Ausprägung die orientalische Religion schlechthin und darum dem Christentum so entgegengesetzt, und er versteht es ausgezeichnet, sich als den Hüter gegen das Europäische und als den Garanten für dereinstige Freiheit anzubieten und sich inzwischen, wie die bisherige Kolonialgeschichte zeigt, für das Tolerieren eines Kolonialregimentes reichlich Kompensationen geben zu lassen. So kämpfen heute Muhammedaner Abessiniens gegen die Italiener für ihr orientalisches Land, einstweilen, wenn auch mit halbem Eifer, an der Seite des christlichen Kaisers. Wieder erscheint die Frontstellung Orient-Europa. Dem entspricht es ganz, daß im stark miterregten Nachbarland Ägypten der für Abessinien zuständige orientchristliche Koptenpatriarch Johannes XIX kirchliche Fürbitte anordnet, und daß er zusammen mit dem ägyptisch-muhammedanischen Prinzen Omar Tusun das Patronat über das 'Allgemeine Komitee zur Verteidigung Abessiniens' übernimmt. Beide veröffentlichten bereits anfangs Oktober 1935 einen scharfen Protest gegen den Kolonialkrieg und eine feste Solidaritätszusicherung für Abessinien unter Anspielung auf den ältesten muhammedanisch-abessinischen Freundschaftsakt, als unter der noch schwierigen Lage Muhammeds vor der Hedschra seine bedrückten Anhänger beim damaligen Negus Zuflucht fanden.

Irak-Mesopotamien ist, da Arabien ganz ausscheidet, das letzte dieser Länder des semitischen Kulturkreises mit Christenresten. Und hier hat der erste Satz zu lauten: die Christenheit des Landes ist nicht verfolgt worden. Es umfaßt 3 Millionen Muhammedaner, zur größeren Hälfte Schiiten, zur kleineren Sunniten; dazu kommen als Minderheiten etwa 90 000 Juden, 20 000 jezidische und 8000 mandäische Gnostiker und um die 80 000 ansässige Christen. Sie sind zur kleineren Hälfte Altorientchristen, d. h. Nestorianer, Jakobiten, gregorianische Armenier in den Städten; zur größeren Hälfte unierte Katholiken, d. h. Chaldäer, Syrianer, Armenier, vereinzelte Melchiten und

Lateiner; dann reichlich 1000 Evangelisierte. Die Zählung der Christen ist besonders dadurch erschwert, daß sich unter ihnen viele finden, die noch seit der türkischen Erhebung eingeflüchtet sind; z. B. wurde das katholische Armenier-Bistum von Mardin in der Osttürkei am Tur Abdin, dessen Inhaber Nasimian hatte fliehen müssen, 1919 nach Bagdad verlegt. So berechnen katholische Schätzungen [11]) die oben genannte christliche Gesamtzahl allein für die Unierten. Im ganzen erreichen die Christen jedoch höchstens einen Drei-Prozentsatz der Gesamtbevölkerung. Davon wohnen aber mehr als drei Viertel in der nördlichen Provinz Mossul, wo allein es auch völkische Unterschiede gibt; die Muhammedaner sind meist Kurden mit einigen Türken. In den beiden übrigen völlig arabisierten und islamisierten Provinzen, Bagdad in der Mitte und Basra im Süden, betreuen einige Unbeschuhte Karmeliter, Anglikaner und Presbyterianer die wenigen Christen in den Städten. Politisch ging es zunächst um dieses eigentliche Babylonien. Es wurde britisches Mandat. Das bedeutete auch hier den Freiheitskampf der Befreiten und für den Kriegsgewinner einen neuen kostspieligen Krieg in klimatisch ungünstigem Lande. Flugzeuge allein können auch nicht Krieg führen; sie brauchen Bodentruppen zur Hilfsstellung und zur Ausnutzung ihrer Wirkungen. So erfolgte das Aufgebot arbeitsloser Soldaten. Das waren die assyrischen Berg-Nestorianer. Damit beginnt der lange IV. Akt eines zwanzigjährigen Emigranten-Trauerspiels, dessen V. Akt zur Stunde mit einer fünften Auswanderung anheben soll.

Das assyrische Enddrama.

Der fünffache Auszug: Von Hakkiari nach Urmia. Zum Kaukasus. Zum Irak. Durchbruchsversuch nach Syrien. Zum Großen Chabur.

Einem Gegenwartsthema, dazu noch einem so heiklen, steht von vornherein eine große Schwierigkeit entgegen. Es gibt reichliche, begreiflicherweise mehr oder weniger subjektiv gefärbte Literatur, aber kaum Quellen. Und die Assyrer sind von vornherein im Nachteil. Eigentliche Schriftsteller gibt es unter ihnen

11) Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, 1933, 308, Anm. 3.

nur in ausgewanderten Familien, besonders in den Vereinigten Staaten, wo sieben oder acht nestorianische Gemeinden bestehen. Wichtig für das Verständnis der geschichtlichen Voraussetzungen der heutigen Katastrophe dürfte eine Schrift des Priesters George Malick zu Minneapolis in Minnesota sein, oder eigentlich seines Vaters, welche die sehr wenig bekannte Nestorianerkirche des 16. und 17. Jahrhunderts behandelt, vom Sohne veröffentlicht wurde, aber nur privat, und leider nicht erreichbar war. Die neueren Geschicke der Nestorianer beklagte einer der Ihren, Professor Yohanan von der Columbia-Universität, in *The Martyrdom of a Nation*, New York, Putnan Verlag. Vor allem aber widmet George M. Lamsa in New York seiner angestammten Kirche eine rege schriftstellerische Tätigkeit. In *The Secret of the Near East, slavery of women, social, religious and economic life in the New East*, Philadelphia in Pennsylvanien 1923, lieferte er eine fast apologetische Selbstdarstellung des Orients vor dem Okzident; er hielt sogar eine Verständigung zwischen dem Ostchristentum und dem Islam als einer christlichen Sekte und zwischen Assyrern und Türken für möglich, falls keine, auch nicht eine christlich-missionarische Einmischung des Westens erfolge. Stark orientalisches Traditionsbewußtsein zeigt er auch in *Key to the original Gospel*, Philadelphia 1931, und *My Neighbour Jesus in the light of his own language, people and time*, New York 1932. Einen geschichtlichen Überblick auch mit Berücksichtigung des inneren Lebens hatte er bereits mit W. Ch. Emharit veröffentlicht als *The Oldest Christian People, a brief account of the history and tradition of the Assyrian people and the fateful history of the Nestorian Church*, New York 1926.

Viel schwieriger als diesen westlich gebildeten, in einer Weltsprache schreibenden Diaspora-Assyrern, die aber fernab von den heutigen Vorgängen leben, wird es den selbst betroffenen Einheimischen, den eigentlichen handelnden oder vielmehr leidenden Personen des großen Dramas, zu Worte zu kommen. Ihre Sprache, wie der Katholikos gern betont, 'die Sprache Jesu', d. h. als aramäisch ihr nächst verwandt, hat keinerlei Reichweite, so daß sie sich in ungewohnten Fremdsprachen auszu-

drücken versuchen müssen. Unter diesen Umständen sind als wichtigste Unterlagen zu bezeichnen die Akten der Friedensverhandlungen und besonders des Völkerbundes. Dabei sind die Assyrer gleichfalls im Nachteil, da sie als Nicht-Mitglieder amtlich nicht vorgelassen werden. Doch sind auch weniger die ausgedehnten Rats- und Kommissionsverhandlungen zu berücksichtigen, als vielmehr die Eingaben der Parteien. Sie sind authentisch, damit aber nicht objektiv, sondern zu werten als Klage, Anklage, Gegenklage, Verteidigung. Sie gewähren also wenigstens einen Einblick in den Gang und in die Motive des Streites. Wichtig ist daneben, was in sonstigen Darstellungen weniger an Urteilen als an positiven Tatsachen Mithandelnde oder Beobachter mitteilen: der Katholikos [1]), die irakische Presse und solche Europäer, die aus eigener Wirksamkeit unter den Assyrern selbst [2]) oder auf Grund militärischer [3]) und politischer [4]) Stellung im Lande Teileinsicht in die jeweilige Lage gewinnen konnten. Das Veröffentlichte wurde dankenswerterweise durch mehrere privatbriefliche Auskünfte ergänzt. Eine für universale Geschichte der Kirche durchaus wünschenswerte oder vielmehr notwendige Geschichte der Assyrer und der Nestorianerkirche in der neuesten Zeit würde diesen Quellenersatz breit zu entfalten und im einzelnen kritisch zu sichten haben. Hier soll nur in strenger Bescheidung schlichten Berichtens der Szenenablauf aus den Dokumenten mit knappen Strichen herausgeschält werden. Kirchengeschichte war wieder einmal in Kriegsgeschichte gemündet.

I. Akt: Katholikos war seit 1903 der 104te Mar Benjamin Simeon XIX. Der türkische Statthalter gab ihm 1914 zwar Zusicherungen. Doch die amtliche Erklärung des Kampfes zum Dschihad (Religionskrieg) durch den Scheich ül-Islam machte argwöhnisch. Bereits setzten Gewalttätigkeiten ein gegen die benachbarten Armenier. Ein Assyrerbischof Dencha und 60

1) The Assyrian Tragedy, Annemasse 1934, ohne Verfasser, zugestellt vom Katholikos.
2) W. A. Wigram, Our smallest Ally, London 1920.
3) J. G. Browne, The Iraq Levies 1915–32, London 1932.
4) R. S. Stafford, The Tragedy of the Assyrians, London 1935. — Zeitschriftenartikel sind verzeichnet in The Moslem World unter 'Periodicals'.

Mann wurden getötet. Hormizd, Bruder des Katholikos, damals in Konstantinopel, begab sich heim, kam aber nicht mehr lebend an. Die Russen rückten vor und besetzten im April 1915 den benachbarten Bezirk von Van.

1. Szene: Am 10. Mai 1915 beschließen Katholikos und Notabeln in einer Beratung zu Diz am Großen Zab den förmlichen Anschluß an die Gegner der Türkei. Völkerrechtlich wichtig ist der spätere formal-juristische Entscheid der Völkerbundskommission von 1925 anläßlich der Mossulgrenzfrage [5]). „Es ist kein Zweifel, daß sich dies Volk in bewaffnetem Aufstand gegen seine gesetzmäßige Obrigkeit auf Anstiften von Fremden und ohne jede Provokation von seiten der türkischen Autoritäten erhoben hat." Zunächst aber ist die Begeisterung für den Katholikos und das Kriegsziel groß, gemäß dem langen Kriegsgesang [6]), gedichtet von einem Diakon Ephräm:

Brüder auf, erhebt euch, schüttelt Schlaf und Schlummer ab;
Nehme jeder sein Gewehr, zu streiten mit den Türken.
Jetzt dämmert der Tag, da wir unseren Feinden entgegengehn.
Fort ziehn wir zum Kampfe in deinem Namen, Mar Simeon.

Hin eilen wir zum Streite, stürmend über die Berge;
Die Herzen all verlangen nach Mossuls fruchtreichen Ebenen.
Ninives schöne Stadt fordert ihre Kinder zurück.
Fort ziehn . . .

An des Tigris Ufern lag die heilige Ninive;
Ihre alten Mauern sollen uns Diadem und Krone sein.
Sie allein, Assyrer, kann unseres Reiches Stätte werden.
Fort ziehn . . .

5) Document C. 400 M. 147, 1925 VII, im Bericht der am 30. September 1924 eingesetzten Kommission an den Rat; diese Entscheidung ist mit besonderer Betonung zitiert in C. 542, 1925 VII, Schreiben des türkischen Vertreters Ruschdi, siehe Journal Officiel 1925, 1437, Annex 789 d.

6) Vollständig in englischer Übers. bei Wigram a. a. O. 15 f.

2. Szene: Schon kurz nach der Kriegserklärung ändert sich die strategische Gesamtlage. Die Russen räumen Van im Rückzug auf Persien nach Urmia. Den Kampf gegen die isolierten Assyrer übernehmen die Kurden und treiben sie die Berge hinauf, 3000 Meter hoch. Die verlassenen Dörfer besetzen die Feinde. So schwindet letztes Assyrergut einschließlich der paar Bücher und der Kirchen; im Stammgebiet der Dschilu allein werden 40 zerstört, darunter die alte Mar Zia, die aus ihrer Blütezeit noch chinesische Votive enthielt. Es naht der Winter.
3. Szene: Heimlich umschleicht Benjamin, nur von einem Malik begleitet, die kurdischen Truppen auf entlegenen Bergpfaden, um persönlich aus Persien russische Hilfe zu erbitten. Sie kann nicht gesandt werden. Er kehrt auf ebenso gefahrvollem Weg zurück.
4. Szene: Der Katholikos wagt nun seinerseits mit seinen Assyrern, etwa 25 000 Männern nebst Familien und Vieh, einen kühnen Durchstoß zu den Russen, zunächst nach Westen, da sie auf der direkten Linie im Osten bereits abgeschnitten sind, dann die Kurden umgehend oder militärisch in Schach haltend. Es gelingt ihnen, ohne allzu große Verluste, nach Urmia durchzubrechen. Aber der Erfolg ist zugleich verhängnisvoll. Die Bergnestorianer haben ihre Heimat aufgegeben; nur wenige sollten, und nur vorübergehend, sie wiedersehen. Das war der erste Auszug.

II. Akt. Urmia gehört zum neutralen Persien, das ohne sein Zutun und zu seiner großen Erbitterung Kriegsschauplatz der Fremden geworden war.
1. Szene: Die eingedrungenen sehr bergrauhen Krieger helfen tapfer den Russen gegen türkische Angriffe, haben aber schon durch ihre bloße Anwesenheit Gelegenheit genug, sich selbst, die einheimischen Nestorianer und die übrigen Christen, hauptsächlich Armenier, gründlichst verhaßt zu machen. Um so mehr verfolgen sie das Ziel, um dessentwillen sie den Durchbruch gewagt hatten: mit starken Bundesgenossen die Heimat wieder zu erobern.
2. Szene: Der Katholikos sucht persönlich den Oberkommandierenden, Großfürsten Nikolaus, in Tiflis auf. Aber ein-

mal an die Alliierten angeschlossen, müssen die Assyrer das eigene nächste Ziel zurückstellen und sich der allgemeinen strategischen Lage anpassen. Sie werden für einen großen militärischen Plan aufgespart. Benjamin erhält nur einen Orden. Aber es erfolgt eine Notstandsmaßnahme, die sich für die Zukunft als eine glückliche Ausnahme vom übrigen Assyrerschicksal erweisen sollte.

3. Szene: Im Interesse der militärischen Versorgung und Schlagfertigkeit werden etwa 15 000 assyrische und einige andere Nicht-Kombattanten in den Kaukasus abgeschoben und dort untergebracht, zum Teil angesiedelt, mit dem Ergebnis, daß es allein die Russen sind, also heute die Sowjets, bei welchen Assyrer bis jetzt eine Heimstätte gefunden haben. Das war der zweite Auszug.

III. Akt. 1917 machen die Briten in Mesopotamien Fortschritte. Bagdad fällt am 11. März. Es geht um den großstrategischen Plan, mit den Russen von Norden her die Mittelmächte auch an dieser einzig noch offenen Stelle abzuriegeln. Zur Schließung der Lücke werden einbezogen Armenier, auch vielfach Flüchtlinge, dann diese Assyrer und als dritte Kurden vom Stamme Schekak unter dem Agha Simko (Fürst Ismael); Kurden, also Muhammedaner! Aber es stand ja selbst der Scherif von Mekka auf der antitürkischen Front, also gegen den nominellen Chalifen des Islam, und man kämpfte für die kleinen Völker, nicht für Religionen, für Assyrer, nicht für nestorianische Christen.

1. Szene: Im amerikanischen Missionsgebäude zu Urmia setzen im Herbst 1917 die Militärs den Kriegsplan auf [7]). Doch Rußland sendet das versprochene Korps nicht mehr. Es geht in Revolution. Persien ermannt sich.

2. Szene: Der Kurde Simko lädt den verbündeten Katholikos zur Besprechung ins Dorf Kohnaschehr und läßt ihn am 25. Februar 1918 meuchlings erschießen. (Er selbst ist dann 1930 in Persien ermordet worden.) Die Assyrer sind wieder gänzlich isoliert. Da überbringt ein britischer Flieger aus Mesopotamien den Plan, aus 400 km Entfernung ein Reiterdetachement in die persische Steppe entgegenzusenden.

7) Ebd. 35.

3. Szene: Die Assyrer mit allen Angehörigen und vielen sonstigen Christen, etwa 70 000, fassen den verzweifelten Entschluß zum Durchbruch. Einer der Häuptlinge vom Stamme Baz, Agha Petrus, zu dessen abenteuerlichem Vorleben auch ein Aufenthalt als Händler in Amerika gehört, reißt die Führung an sich, nicht ohne starken Widerspruch der anderen Malik. So ziehen sie wenig diszipliniert nach Süden inmitten feindlich gesinnter Bevölkerung durch Wüstenstrecken und gelangen ab 30. Juli 1918 unter schweren Verlusten an Sterbenden, Gefangenen und Getöteten, freilich auch die notwendigen Lebensmittel selbst nehmend, zum Verabredungsort Sain Kaleh am Dschagatu, aber eine Woche zu spät. Nachdem beim Weiterzug im ganzen fast ein Drittel aufgerieben ist, stoßen sie erst vor Hamadan (Ekbatana) auf Briten und werden in Richtung Bagdad weitergeleitet und in der Nähe nordöstlich zu Bakuba untergebracht; das im ganzen von 49 000 Christen, darunter etwa 32 000 Assyrern, passiert ist[8]). Hier im Flüchtlingslager endet der III. Akt mit der
4. Szene: Zu den vielen Krankheitsopfern, welche das Lager noch fordert, gehört auch der 105. Katholikos Mar Paulus Simeon XX, jüngerer Bruder und Nachfolger des Ermordeten; er ist 1920 an der Auszehrung gestorben. Inzwischen werden viele der bei Urmia verbliebenen Christen, auch Missionare, umgebracht, wodurch der allerdings nicht für alle endgültige Verlust auch der persischen Nestorianerheimat noch verschärft wird. Das war der dritte Auszug.

IV. Akt. Die Zusammendrängung sehr eigenwilliger Stämme im Lager dient der Einheit schlecht. Einen gewissen Zusammenhang verbürgt nur Surma, die sehr energische Schwester der beiden letzten Katholikos, ein ähnlich in der Assyrergeschichte nicht ganz seltener Fall. Sie weilt aber von 1919 bis 1920 zur Vertretung der assyrischen Ansprüche in England, ist übrigens die Urheberin einer Schrift[9]) über die kirchlichen Gebräuche der Assyrer mit einem Bericht über den Mord an Benjamin. Beim Tode des Paulus zählt der Anwärter-Neffe, der heutige Katho-

8) H. H. Austin, The Baqubah Refugee Camp, London 1920.
9) Surma d'Bait Mar Shimun (d. h. aus der Patriarchatsfamilie), Assyrian Church Customs and the Murder of Mar Shimun (XIX Benjamin), London 1920.

likos Mar Isai Simeon XXI, erst 11 Jahre; die Wahl, welche trotz der Erbfolge formell immer aufrechterhalten ist, findet statt, als eine größere Gruppe, darunter manche Gegner der Katholikatsfamilie, in ein neues Lager zu Mendan, nordöstlich von Mossul, übergesiedelt war. Im Norden von Mossul liegt die Heimat, welche wiederzuerobern die Assyrer um so mehr hoffen können, als die Türken inzwischen besiegt sind und um Waffenstillstand haben bitten müssen. Aber genau wie in Urmia sollen sie noch einmal ihre eigenen militärischen Pläne fremden strategischen Zielen opfern, als auch im Irak das Ende des großen Krieges den Anfang des wirklichen Krieges bedeutet.

1. Szene: 1919 werden die Assyrer zum Aufgebot gerufen. Seit 1921 wird die Rekrutierung erfolgreich dank der Fürsprache von David, dem Vater des Katholikos, und von Wigram [10]), dem ehemaligen anglikanischen Missionar zu Kotschanes. Dieses sehr schlagfertige Aufgebot von Assyrern, obwohl jeweils höchstens 2500 und im ganzen nur 4000 Mann, hat hervorragenden Anteil an der Gründung des Mandates Irak und des Thrones von König Faisal. Das ist aber ein Paradoxon nicht nur vom völkischen Gesichtspunkt aus, da der Araber den Arabern aufgezwungen wurde, sondern mehr noch vom religionsgeschichtlichen. Faisal ist Blutsnachkomme des Propheten in 37. Generation, aber Sunnit. Schärfste Gegner des Mandates und deshalb des Faisal waren die Schiiten, deren Besonderheit gerade die Verehrung des heiligen Prophetenblutes ist. Die christliche Soldateska hat dem christlichen Mandatar geholfen, in dessen Interesse den Träger und die Verehrer von Muhammeds Blut zusammenzuschweißen. Während im Süden die Araber durch kurdische Beihilfe befriedet waren, haben die Assyrer vor allem im Norden die Kurden gründlich mit den tatsächlichen Kriegszielen bekannt gemacht. So haben sich diese Landfremden beim Mandatar den wohlverdienten Ehrentitel „Unser kleinster Bundesgenosse" erworben, bei den Landesbewohnern aber einen starken Haß als gegen Kolonialsöldner, und manche unvergessenen rauhen Zwischenfälle jener Tage 1923 und 1924, so in Mossul, Amadia, Kerkuk, Sulaimanija, sind in den späteren Schreckensszenen des V. Aktes mit

10) Stafford a. a. O. 65.

wohlverwahrter Rache beglichen worden. Aber alles vom ersten Kriegsbeschluß bis zum Söldnerdienst war unternommen worden in Hoffnung auf ein selbständiges Assyrerreich. Inzwischen kommt die große Enttäuschung:

2. Szene: In Sèvres-Paris drängten sich die ungerufenen Abordnungen der kleinen orientalischen Völker, wie der erwähnte ägyptische Wafd, und eine kurdische, so auch eine der Assyrer und Chaldäer. Ihre Wortführer, Said Namik und Rustam Nedschib[11]), berufen sich auf das völkische Prinzip, da auch die Muhammedanisierten der Rasse nach zu ihnen gehörten; insoweit mit Recht, als bei vielen führenden Familien, z. B. jener der ehemaligen Mossul-Präfekten Abdeldschelal, der Übertritt noch bekannt ist, ganz abgesehen davon, daß die weiblichen Ahnen vielfach Christenmädchen waren, die in die Harems der Großen geraten sind. Auf Grund der Versprechungen bei Eingehen der Bündnisse fordert die Delegation als Garantie für das Christentum des Ostens den assyrischen Staat, vorläufig unter europäischem Protektorat, mit Ausgang zum Indischen Ozean und zum Mittelmeer. Doch von jenen Bündnisverhandlungen, geführt von Agenten und Militärs, besonders russischen, war bei den zu Sèvres vertretenen Auswärtigen Ämtern in amtlichen Akten nichts bekannt. Ergebnis am 10. August 1920 war: Inaussichtnahme eines autonomen Kurdistan, das aber müsse „vollkommene Garantie bieten für den Schutz der Assyro-Chaldäer und anderer völkischer wie religiöser Minderheiten“ [12]). Gemeint waren mit diesen Kurden jene innerhalb des der Türkei verbliebenen Gebietes; also eine Aufrollung der Türkei auch von Osten her.

3. Szene: Verzweifelt greifen einige Assyrer zur Selbsthilfe. Agha Petrus sammelt im Jahre 1920 Berg- und Urmia-Assyrer zum Vorstoß in die Heimat, ermutigt auch vom syrischen Mandatar, dem in früheren Geheimabmachungen das Mossul-Gebiet zugesprochen gewesen war. Die Vorrückenden ahnen schwerlich, daß sie nur Schachfiguren im politischen Großspiel sind, bei dem

11) Said Namik und Rustam Nedschib, La question assyro-chaldéenne devant la Conférence de la Paix, o. O. u. J. (Paris 1920).

12) Sèvres, Artikel 62; vgl. Nouveau Recueil général de Traités, III 12, Leipzig 1924, 677.

es um Kompensationen bis an den Rhein geht. Uneins spalten sie sich; eine Gruppe kommt in den Bergen um, Petrus flieht mit dem Rest zurück.

4. Szene: Von besserem Erfolg scheint zunächst eine Rückkehr allein von Berg-Assyrern, hauptsächlich Tiari, im Jahre 1922 zu sein. Obwohl manche ihrer tüchtigen Männer beim Aufgebot im Irak bleiben, schieben sie sich wieder zwischen die Kurden in die alten Sitze ein. Aber nach dem Frieden von Lausanne 1923 kann die siegreiche Türkei das ganze Fremdenprojekt Kurdistan erledigen. Seither werden die Kurden ganz anders als 100 Jahre vorher in den neuen türkischen Volksstaat einzentralisiert, zur Not durch Beseitigung ihrer Führer unter dem Vorwurf nationaler Unzuverlässigkeit und mehr noch islamisch-reaktionärer Staatsgefährlichkeit. Was an Christenresten noch da ist, Chaldäer, Syrianer, Armenier und diese Nestorianer, auch einige vom Kaukasus enttäuscht zurückwandernde, flüchtet 1924 nach Syrien und Mesopotamien. Es bleibt nur die Hoffnung auf das zu Lausanne noch unbestimmt gelassene Mossul-Gebiet.

5. Szene: Der Mossul-Entscheid muß abgewartet werden bis 1925. Es gibt darüber eine sorgfältige Studie [13]), obwohl sie auf ihren 10 Bogen die Assyrer nur einmal nebenher nennt; ihr Leitthema ist Petroleum. Es bedarf also der Entschuldigung nicht dafür, daß Politisches und Wirtschaftliches hier im kirchengeschichtlichen Thema erwähnt wird, sondern dafür, daß es zur Klärung nicht genügend berücksichtigt wird. Vergessen sind zwar die Assyrer nicht. Erzbischof Randall Thomas von Canterbury wendet sich am 28. September 1925 laut und öffentlich an den Außenminister: „... daß wir ehrenhafter Weise nicht ignorieren dürfen, was geschehen ist, als wir dies christliche Volk ermutigten, sich uns anzuschließen mit unserer vollen Versicherung, daß sie dann keine Not leiden würden [14])." Der Entscheid hat für England-Irak vollen Erfolg im Petroleum, das heute von Mossul in Röhren bis Haifa und bis Tripolis in Syrien fließt, und hinreichenden betreffs der strategischen Grenzen. Das Hakkiari-

13) U. Hoepli, England im Nahen Osten. Das Königreich Irak und die Mossulfrage, Diss. Erlangen 1931.
14) Veröffentlicht in Times vom 3. Okt. 1925.

Bergland, also das eigentliche Assyrer-Gebiet, verbleibt der Türkei. Die Heimat ist endgültig verloren. Es bleibt nur die Zusicherung der Ansiedlung in Mossul-Irak bei kirchlich-kultureller Autonomie.

6. Szene: Über die Autonomie kommt es zu ernsten Mißverständnissen. Einheitliche Leitung haben die Assyrer nicht. Der junge Katholikos war 1925 dem Erzbischof von Canterbury zwecks Ausbildung im Augustine College übersandt und kehrt 1929 zurück. Er vereint moderne Bildung und westliche Anschauungen mit dem ererbten, anderen Zeiten entstammenden Bewußtsein vom geistlich-weltlichen Beruf des Katholikats. Ernst ist es, daß auch assyrische Gegensätze seine Stellung untergraben werden. Für die Ansiedlung können meist ausscheiden die Urmia-Leute. Sie dürfen allmählich zurückkehren nach Rezaiah. So heißt Urmia heute zu Ehren des Schah Reza Pehlewi, der als Retter des neuen Persien oder vielmehr — national gesprochen — Iran dem Urmia-Makel, daß sich Mittelmächte und Alliierte ohne zu fragen auf iranischem Boden schlugen, ein Ende gesetzt hat. Um die Rückführung bemüht sich stark der britische Hauptmann Hormizd Rassam, Nachkomme des genannten assyrischen britischen Konsuls. Nicht eingeschlossen in die Rückkehr sind die fremden Missionare; das gesamte russische Missionsgut wird sowieso vom neuen Moskau dem persischen Staate geschenkt. Aber bei Täbris und Hamadan waren die Christen verschont geblieben; Rom konnte seither eine apostolische Delegatur errichten. Im äußersten Norden des Irak-Staates in den Bezirken Zacho und Amadia südlich des Hakkiari-Berglandes finden die dort beheimateten Assyrer ihre Unterkunft wieder. Für die übrigen sind Plätze vorgesehen in Amadia und weiter südlich vom Tigris beginnend nach Osten in den Bezirken Dohuk, Alkosch, Scheichan und Akra. Aber es kommt zu ständigen Beschwerden über die zugewiesenen Fleckchen als dürftig, klimatisch untauglich und vor allem trotz der Zusicherung „in homogenen Gruppen" als weit verstreut mit der Gefahr, von der Umgebung aufgesogen zu werden, vor allem von den Chaldäern. Mit „Hinc illae lacrimae" meint der frühere englische Irak-Oberkommissar H. Dobbs [15]), die Anteilnahme

15) Ebd. vom 29. August 1935.

Canterburys und die Auswirkung der dortigen Erziehung als den Gegensatz zwischen Anglikanern und Rom beurteilen zu können. Im Grunde haben beide nicht recht gewollt: die Iraker, die selbst freilich zur Befreiung ihres Landes nichts beigetragen haben, erklären, insoweit mit Recht, die Assyrer nicht ins Land gerufen zu haben; letztere haben nur in die Berge heimgewollt, und da die Türkei die aufständischen ehemaligen Untertanen nicht zurücknehmen will, taucht schon 1925 das Projekt einer Verpflanzung auf, etwa nach Kanada. Jüngere Männer, einmal entwurzelt, ziehen den Dienst im Aufgebot, bei der Polizei oder in städtischen Berufen vor. Inzwischen verdüstern sich die Aussichten. Der Erwerb von Mossul hat das Verhältnis zwischen Mandatar und Irak gebessert und die einheimische Regierung gefestigt. Eine neue staatliche Truppe und Polizei macht die assyrischen Dienste ersetzbar. Arbeitsmangel steigert die Abneigung gegen die Fremden.

7. Szene: Im Juni 1931 wird der Plan bekannt gegeben, nachdem die Eingliederung in das Empire wirtschaftlich und militärisch in der Form des Bündnisses gesichert ist, das Mandat vorzeitig aufzuheben, wodurch die Aufsicht des Völkerbundes erlöschen wird. Die Assyrer müssen sich entscheiden, ob sie sich als Untertanen dem neuen Staat eingliedern lassen wollen. Nicht alle lehnen ab. Die Opposition gegen die Politik des Katholikos verschärft sich. Häuptling Choschaba (entspricht Domenicus) [16]) von den Unteren Tiari und Erzbischof Jahbalaha treten in Verhandlung mit der Regierung und gewinnen Anhänger in allen Stämmen. Der Katholikos schreibt mit führenden Notabeln nach Genf wegen Sicherungen für die Zukunft und schon jetzt am 20. und 23. Oktober 1931 mit der Bitte um Verpflanzung in ein anderes Land. Als er Ende 1932 einen vergeblichen persönlichen Besuch in Genf macht, liegt bei seinen erneuten Eingaben, die durch solche seiner Anhänger unterstützt werden [17]), bereits eine von Jahbalaha unter dem 21. September 1932 angeblich im Namen

16) Neusyrisch für *ḥad-be-šabbā;* vgl. schon Barhebraeus, Chronicon ecclesiasticum, I 786 und dazu Anm. 2.

17) CPM. (Ständige Mandatskommission) 1282 a und b, 1296, 1321.

von 58 Notabeln und 2395 Familien [18]), welche den Patriarchen desavouiert und die Siedlungszuweisungen und Zusicherungen des Irak für befriedigend erklärt. Es folgt nun die Flut der Zuschriften: vom Katholikos und von der irakischen Regierung [19]); Äußerungen vom Mandatar und von Experten. Sie enden als Annexe [20]) in den langen Serien gedruckter Sitzungsberichte. Während in den Kommissionssitzungen und Ratstagungen noch diplomatische Höflichkeiten über ausgezeichnete Arbeit ausgetauscht werden, sind die Akten so lange liegen gelassen oder vielmehr bearbeitet, bis sie sich von selbst erledigen. Am 3. Oktober 1932 wird Irak als selbständiger Staat in den Völkerbund aufgenommen. Die entschiedenen Assyrer sehen ihre Lage als unmöglich an. Das assyrische Aufgebot hat schon im Juni 1932 den Gehorsam aufgesagt.

8. Szene: Ab 1. Juli 1933 erscheinen etwa 800 Mann, zumeist Obere Tiari unter Häuptling Jaku(b) und Tchuma unter Malik Loko (Lukas), an der Mündung des Kleinen Chabur in den Tigris bei der Fähre von Feschabur (Pesch-Chabur), übrigens einem chaldäischen Ort. Sie suchen in einem neuen Exodus für sich und ihre nachzuholenden Familien und Gesinnungsgenossen Aufnahme in Syrien, das hier in einen schmalen Korridor zum Tigris ausläuft. Zu den Verwicklungen der Situation gehört es, daß die Grenzlinie noch nicht ganz festgelegt war. Die Übergetretenen werden von den Franzosen aufgenommen und entwaffnet; verhandeln aber mit irakischen Grenzbehörden; erhalten dann von den Franzosen die abgegebenen Waffen, wie sie sie im Irak ungehindert zu tragen gewohnt waren, wieder und setzen am 5. August, mittags 2 Uhr, über den Tigris zurück [21]). Ab 6 Uhr vernimmt der französisch-syrische Tigrisposten aus der Richtung des irakischen Postens Deirabun an den ersten An-

18) CPM. 1928.

19) C. 814, 1932 VI.

20) Siehe die Zusammenstellung in Journal Officiel 1932, 2285 ff.; vgl. ebd. 1962 ff., 1984 f.

21) Irakische Darstellung C. 461 M. 235 und C. 487 M. 245, 1933 VII, und französisches Aide-mémoire C. 461 M. 225. 1933, s. Journal Officiel 1933, 1112 ff. Eine genaue Karte des Tatortes in der Sonderausgabe zur irakisch-syrischen Grenzfestsetzung C. 578 M. 285, 1932; im ganzen vgl. die deutsch-türkische Karte zum Kriegsschauplatz 1914 ff., bes. Blatt 4 b Môṣul.

höhen starkes Gewehrfeuer, aus dem das der irakischen Maschinengewehre deutlich erkennbar ist. 530 Flüchtlinge kehren nach Syrien zurück, darunter auch Jaku und Loko. Die bei Dairabun Gefangenen werden umgebracht; einige kommen zu ihren Dörfern durch.

9. Szene: Für das Folgende gibt es keine europäischen Beobachter. Die erregte Stimmung nimmt die Regierung zum Anlaß, die wenigen Fremden um ihres Schutzes willen noch Mossul abzuschieben. Selbst die britischen amtlichen Vertreter hören eine Woche lang nur unbestimmte Gerüchte; sogar Administrative Inspector Stafford kann die Tatorte erst 6 Tage nachher sehen [22]). König Faisal ist mit den Hauptministern auf einer Englandreise. Die Führung übernimmt das Militär, unterstützt von kurdischen Freiwilligen. Es ist dies überhaupt seine erste Leistung, die Erledigung der Assyrer. Sie beginnt mit dem Abschießen flüchtiger Assyrer; dann werden ab 8. August systematisch Assyrer, ob Parteigänger des Katholikos und Jaku oder friedliche Siedler, zusammengetrieben und die Männer erschossen. Besonders hart werden Zacho und Dohuk mitgenommen und vor allem westlich hiervon Simel (*sī-mēl* „30 Meilen", an der Abzweigung des Weges nach Zacho von der Hauptstraße Mossul-Dscheziret Ibn Omar). Allein für letzteres nennt der Katholikos mit Belegen 300 Abgeschlachtete vom 11.—13. August. Die vorsichtigste [23]) Schätzung aller Opfer geht auf 600. Die gründliche Nachplünderung der Assyrerdörfer übernehmen Beduinen von Tai und Schammar, die in dieser Gegend alte Namen und Gepflogenheiten aus dem inneren Arabien weiterführen. Christliche Hilfe kann wieder einmal erst nachträglich als Ambulanz in Tätigkeit treten. Auch der IV. Akt mündet in ein Flüchtlingslager zu Mossul, das trotz der Enge über 1500 Frauen, Kinder und Greise gleichzeitig beherbergen muß, und endet mit einer 10. Szene von kirchenhistorischer Tragik. Bereits am 22. Mai 1933 war der Katholikos nach Bagdad beordert und seither von seinen Assyrern abgeschnitten, so daß die irakische Regierung

22) Stafford 169 ff., 177.

23) C. 504, 1933, dazu Bemerkungen der irakischen Regierung C. 545, 1933 I; s. die Annexe 1478 und 79 in Journal Officiel 1933, 1784—1841; vgl. 1643—49.

ihm in seinen Telegrammen und Briefen nach Genf leichtere Versehen nachweisen kann. Am 15. August wird ihm die irakische Staatsangehörigkeit aberkannt; am 18. wird er mit britischem Flugzeug nach Cypern geflogen und kommt am 4. Oktober in Genf an. Auswanderungsversuch von Gliedern der Nestorianergemeinschaft, endend mit dem Abschub ihres Patriarchen: das war der vierte Auszug.

V. Akt: Die Rollen der Vier, der beiden Handelnden und der beiden Zuschauer, haben sich gründlich geändert. Von einer Nestorianerkirche kann kaum noch gesprochen werden. Es gibt, soweit zu erkennen, noch zwei vom Bergland mitgekommene höhere Geistliche: Metropolit Henanischo und Bischof Zia Sargis (Sergius); hinzu rechnet der Katholikos einen Metropoliten zu Trichor an der Malabar-Küste. Der genannte Bischof Jahbalaha war auch aus anderen Gründen als seiner gegnerischen Haltung exkommuniziert worden. Die irakische Regierung sucht mit sehr geringer Schätzung der Opferzahl bei einigem leisen Zugeständnis von Ausschreitungen das Vorgehen als staatspolitische Notwendigkeit gegen Aufständische hinzustellen; wie sie überhaupt einen scharfen Kurs nimmt zu ihrem Ziele, die sehr verschiedenartigen, aber traditionsstarken Bevölkerungselemente in einen festen neuzeitlichen Staat zusammenzubinden. Und gerade in jenem Sommer 1933 waren die Tage des Kurswechsels zur Strenge. König Faisal hatte sich von London krank in die Schweiz begeben, war zwar am 2. August nach Bagdad geflogen, blieb jedoch völlig entschlußunfähig und flog am 2. September wieder ab, nur um am 8. in Bern zu sterben. Regent, dann König wird sein Sohn Ghazi. Er begibt sich am 27. August nach Mossul und dekoriert die Fahnen der siegreichen Truppen. Ihr Anführer Oberst Bekr Sidki, durch Beförderung ausgezeichnet, wird mit seinen Leuten der Held des Tages, von der Menge bejubelt. Auf offiziellen Festen und Empfängen feiert der Regent das Geschehene als die Niederwerfung eines Aufruhrs. Die Notablen der übrigen Landeschristen erhalten gleichfalls Einladungen, denen sie sich nicht wohl entziehen können. So erscheint nach außen ein gutes Verhältnis zu den alteingesessenen Christen. Diese leben freilich unter

günstigeren Bedingungen als die verhaßten Immigranten. Besonders die Katholiken, geleitet von einer welterfahrenen Diplomatie, hatten nach einem klug überstandenen Kulturkampf ihre Stellung gefestigt und ihr autonomes Schulwesen vor den zentralisierenden nationalistischen Aufsichtsbehörden nicht nur zu wahren, sondern noch zu mehren gewußt. Seit 1932 haben amerikanische Jesuiten eine Universität in Bagdad einrichten dürfen; zu den mehr als 100 Studierenden zählen auch Nicht-Katholiken, selbst Muhammedaner. So kann die irakische Vertretung in Genf hinweisen auf frische Loyalitätsadressen vom Chaldäer-Patriarchen Josef Immanuel II Thomas und vom Syrianer-Metropoliten, desgleichen von Armeniern und sogar von einigen seßhaften Nestorianern um Amadia. Anlaß zur Furcht bot die aufgepeitschte Stimmung der Volksmassen immerhin hinreichend. Aber auch diese Demonstrationen trugen mehr fremden- als christenfeindlichen Charakter mit den Schlagworten *ṣalîbîjûn* und *istiʿmâr* (Kreuzfahrer und Kolonie). Der ehemalige Mandatar, der am 28. Januar 1932 zu Genf die Verantwortung bei der Verselbständigung des Irak übernommen hatte[24]), soll von vornherein von jeder Einmischung abgeschreckt werden. Wird doch für den Fall eines auswärtigen Einschreitens deutlich genug mit der Vernichtung aller Christen im Lande gedroht und öffentlich das Vorbild der gereinigten und darum geeinigten Türkei gepriesen. Sehr kräftig betont Ghazi dem ehemaligen Oberkommissar, nun Gesandten Fr. Humphrys gegenüber das eigene Selbstbestimmungsrecht und findet damit, nachdem die Angelegenheit rein ins Politische gewandt ist, im ganzen Orient Anklang, so daß selbst die schon erwähnte christliche, aber orient-nationale palästinensische Zeitung *Filasṭîn*[25]) den jungen, damals 21jährigen König poetisch feiert: „Heute ist es die Jugend, die in der Politik das Vorbild liefert." Das Mandatarland sieht sich wieder in ähnlicher Lage wie 30 Jahre vorher, als zwischen der Landung in Alexandrien und der tatsächlichen Besetzung Ägyptens den Muhammedanern noch eben Zeit

24) C. 830 M. 411, 1931 VI mit Verweis auf CPM. I C. 422 M. 176, 1931 VI; siehe Journal Officiel 1932, 471, 606 ff.
25) Ausg. vom 8. August 1933, s. Oriente Moderno 1933, 473.

blieb, das Delta so gut wie zu entchristen. Seine Stellungnahme zum Assyrerfall ist überaus geteilt, wie die mannigfachen widerspruchsvollen Presseartikel jener Tage zeigen. Da sie, abgesehen von einem Aufruf zu einem Assyrer-Hilfskomitee, nur die Bedeutung nachträglicher Literatur haben, seien nur zwei von führenden Männern erwähnt. In der Sitzung der Lords am 29. November 1933 [26]) klagt Erzbischof Cosmas Lang mit großem Ernst und spricht von britischer Verantwortung (responsability). Aber er ist eben ein Lord von vielen und nur Vertreter einer staatlichen Institution und erhält von der Regierungsbank durch Kriegsminister Viscount Hailsham eine Antwort, die beginnt: „Der britische Staat steht in keinerlei Zusammenhang mit dem Eintritt der Assyrer in den Weltkrieg," und die erklärt, an jenem Augusttage hätten die aus Syrien zurückkommenden Assyrer den irakischen Grenzposten angegriffen. Die Eingangsworte stellen die amtliche Auffassung dar; sie war gleichlautend bereits am 5. Dezember 1932 in Genf [27]) geäußert. Als der Vorsitzende der Mandatskommission, der Grieche Theoduli, das Assyreraufgebot anerkannt hatte als „die stärkste Kraft, welche der Mandatsmacht 12 Jahre lang zur Verfügung stand bei Aufrechterhaltung der Ordnung und der Unversehrtheit der Grenzen des Irak, wo immer sie bedroht wurden", erinnerte der britische Vertreter J. Simon daran, daß seine „Regierung für den (assyrischen) Eintritt in den Krieg auf seiten der Alliierten nicht verantwortlich" sei.

Nach Aufgabe der Bergheimat ist auch die Heimkehr in die vermeintliche und jedenfalls die geistliche Heimat Assur-Mossul für die entschiedenen Assyrer endgültig gescheitert. Anstatt des assyrischen Kriegssangs von der heiligen Mutter Ninive könnte die Droh-Weissagung aus der christlichen Bibel bei Zephanja auf die Kirche übertragen werden: „Er wird seine Hand ausstrecken von Mitternacht her. Assur wird er umbringen; Ninive wird er öde machen, dürr wie eine Wüste." So heißt es erneut auf die Landsuche gehen. Von den zwischen 20 000 und 30 000

26) Times vom 29. November 1933.
27) Siehe 11. Sitzung der 69. Ratstagung in Journal Officiel 1932, 1962—66.

Assyrern wollen die meisten das Land unbedingt verlassen. Aber wie schon so oft die Orientchristen, wenn sie, im eigenen Land gedrückt, voll Hoffnung zu den großen Fremdherren vom eigenen Glauben aufblickten, müssen auch sie es im ganz bescheidenen irdischen Sinne verstehen lernen: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne." Denn Weltherrschaft scheint noch nicht Verfügung über den Raum der Erde zu bedeuten; weder im weiten Empire noch sonstwo findet sich ein Platz für sie; und Weltherrschaft scheint noch keine Verfügung über das Geld der Welt zu bedeuten: Alle Kommissionssitzungen haben noch nicht einmal die Finanzierung etwaiger Umsiedlungspläne sichergestellt, ehe diese schon wieder hinfällig werden. Es handelt sich um die mannigfachsten Projekte in verschiedensten Klimata: Brasilien, Ostafrika, Argentinien, Nigerien, Kanada, Britisch-Guayana u. a., und das in Zeiten, da jedes Land sich schon aus wirtschaftlichen Gründen gegen Einwanderer wehrt. Unter solchen Umständen ist es begreiflich, daß der V. Akt lange nicht in Gang kommen kann trotz rühriger Bemühungen, gründlicher Expertenberichte und auch schon einer Vorbesichtigungsfahrt mit dem Nansen-Komitee nach Brasilien.

1. Szene: Endlich scheint eine Lösung wenigstens in Sicht zu kommen, anscheinend plötzlich, in Wirklichkeit schon länger von Assyrern und dem neuen Helfer bedacht, aber ebenso bereits von dem in Aussicht genommenen, gleichfalls vorwiegend muhammedanischen Gastgebervolk scharf kritisiert: Syrien, das alte Gebiet für Völkerablagerungen, das seit 1914, 1921, 1924 schon viele christliche Flüchtlinge beherbergt und nahe der türkischen Grenze Armenier angesiedelt hat, soll auch hier aushelfen. Am 17. April 1935 kann eine außerordentliche Ratstagung [28]) des Völkerbundes den Plan fassen, einschließlich der bereits Hereingekommenen, zunächst 6500, später sämtliche Auswanderungswillige dort aufnehmen zu lassen. Das Angebot erfolgt jedoch nur durch den Syrien-Mandatar, aber nicht ohne Widerspruch von Einheimischen. Kein Land des Orients stellte bislang so viele

28) C. 165 M. 91, 1935, Nr. 3564 und 3568, und Annex 1538; s. Journal Officiel 1935 VII, 555 f., 566 f.; 578 ff. Karte für den Ansiedlungsplan wie zu Anm. 22.

Auswanderer wie Syrien: in die weitere Levante, nach Ägypten, zum Roten Meer, nach Nord- und Südamerika; es fühlt sich darum sowieso schon hart betroffen, daß heutige Sperren ihm selbst die Entlastung durch Auswanderung versagen, geschweige denn dadurch, daß ihm bei sehr schlechter Wirtschaftslage das Hereinlassen von Ausländern zugemutet werde, ganz abgesehen davon, daß nationalistische Kreise in der Aufnahme neuer Fremdkörper eine weitere Hemmung für die politische Verselbständigung des Landes sehen, das zufolge seines langen Geschichtsvorlebens stark aufgespalten ist. Mit Rücksicht auf solche Volksstimmung hatte der Mandatar anläßlich der bisherigen vereinzelten Grenzübertritte erklärt, es könne sich nur um vorübergehende Gastaufnahme handeln. Auch hatte er bei den früheren Umsiedlungsprojekten gefordert, falls eine Möglichkeit draußen gefunden werde, sollten zunächst die Flüchtlinge in Syrien und deren Angehörige im Mossul-Lager berücksichtigt werden. Nun läßt ihm die Aussichtslosigkeit alles anderen das eigene Angebot als Pflicht der Menschlichkeit (appel humanitaire) erscheinen. In Aussicht genommen wird, wie schon einmal im Jahre 1930, das Gelände am Ober- und Mittellauf des Großen Chabur, eines linken Nebenflusses des Euphrat. Während unter Beihilfe des Völkerbundes, westchristlicher Kreise und der irakischen Regierung hier, wie es letztere gefordert hat, über 100 km von der Grenze eine Heimstätte geplant wird, erheben syrische Abgeordnete und Politiker starken Einspruch, dessen Folgen noch nicht abzusehen sind. Auch ist die Geldfrage noch nicht ganz geklärt, zumal da sich im Irak heftiger Widerspruch gegen die finanzielle Zusage der Regierung erhebt. (Inzwischen scheinen sich einzelne Assyrer auf die orientkirchliche Militärfront Abessinien zu begeben.) Sollten die Schwierigkeiten überwindbar sein, so würden die Exulanten als einzige Erinnerung an den alten Schauplatz der großen Nestorianergeschichte nur mitbringen können den Namen jener neben dem Herrenfasten wichtigsten und besonders treu beobachteten orientalisch kirchlichen Rüstzeit. Sie wird gefeiert mit großen ernsten *bà'ûtā* (Liturgiehymnen) von Sünde, Buße und Gnade, die bereits dem hl. Ephräm dem Syrer, gestorben 373, zugeschrieben werden, und heißt das Fasten der Niniviten in naiv-gläubiger

Anknüpfung daran, daß sie und nur sie allein vor allen Heiden ausgezeichnet wurden durch einen Sonderpropheten in dem langen Advent auf Christus hin; es gilt — die Jahrtausende sind drüben ein Nichts — als das Fasten von der Buße, die einst Jonas ihren Vätern predigte zu Ninive. — Auch im Falle der Assyrer muß der Bericht mitten in Andeutungen über eine ungeklärte Zukunft abbrechen. Daß keine abgerundete Darstellung geboten werden kann, eben dies ist wie bei den übrigen Orientkirchen Kennzeichen der Lage. Nur soviel kann gesagt werden: Die erste Szene eines noch sehr undurchsichtigen weiteren Aktes im Schicksalsdrama der Assyrer scheint sich aufzutun. Das würde innerhalb von 20 Jahren der fünfte Auszug.

Das Orientchristentum vor der Theologie und der Orientalistik.

Selbst mit reichlichen Dokumentenbelegen aus der Überfülle von amtlichen Regierungserklärungen und Untersuchungsberichten eines Weltforums, von Anklagen und Gegenklagen der Parteien einschließlich der — beiderseitigen — Greuelerzählungen, würde die innere Geschichte der Vorgänge von den Hakkiari-Bergen über Urmia und den Tigris zum Großen Chabur sich noch nicht schreiben und deuten lassen. Denn an den heutigen Assyrern vollzieht sich das Schicksal von Enkeln. Bedeutsam an diesem Erbvollzug ist der Größen- und Wesensunterschied zwischen der einstigen Kirche und ihrer jetzt betroffenen Endgestalt. Gerade darum ist das Drama kirchengeschichtlich so beachtenswert, weil es kaum noch als Kirchengeschichte erscheint: daß eine Großkirche enden konnte als eine Schar verzweifelter Aufständischer, als „kleinster Bundesgenosse", Soldateska im fremden Söldnerdienst und landsuchende Exulanten. Und doch besteht ein Zusammenhang zwischen jenen alten Verfolgungen seit der 40jährigen Verfolgung von 439—79 unter dem Perserkönig Sapor II und dem heutigen 20jährigen Irrkampf. Die Nestorianerkirche ist unter Blutopfern entstanden, stets martyrienreich geblieben und endet im Blut. So betrachtet wird die Darstellung, die sich beim heutigen Fehlen einer spezifisch theologischen Situation auf die nüchterne Aufzählung des äußeren Szenenablaufes zurück-

zog, der tiefen Tragik der Assyrer oder überhaupt des Orientchristentums in keiner Weise gerecht. Angemessen wäre allein das Format jener biblischen Vorausschau aller kommenden Kirchengeschichte: Offenbarung St. Johannis. Sie ist zwar dem rein westlichen Charakter des Neuen Testamentes entsprechend nur nach Babylon-Rom gerichtet. Aber ein Blick auf das Orientchristentum wird dabei unwillkürlich auch an das Land des echten Babylon denken lassen, das einst unter schwersten Zuckungen zu einem Zentrum der Christenheit geworden ist. Das Buch als solches ist stark umstritten, es sei bizarr. Ist das ein Urteil aus geistiger Notwehr einer Enghorizontigkeit gegen Überdimensionales und aus Gemüts-Notwehr eines erträglich bis behaglich Christ-sein-Könnens gegenüber Störungen durch Anschauen eines tatsächlichen Unter-dem-Kreuz-Stehens? In Wirklichkeit dürfte, wenn sinngemäß in den Maßstab jenes zur Zeit nicht eben wichtigen Erdenwinkels und jener zum Rest zusammengeschrumpften heutigen Christengruppe hineinprojektiert, kein Bild des ganzen Buches zu verzerrt und kein Farbstrich zu grell sein. Seine weite Schau mit dem Leitsatz „Hier ist Geduld und Glaube der Heiligen" würde, in die kurze Sicht auf die Fragen des Tages für die Kirche umgestellt, bedeuten, ob jene Orientchristenreste überhaupt erhalten werden können; eine sehr wichtige Kraftprobe, die weit über den Orientboden hinaus entscheidend ist; ist doch jene Macht, welche dem Christentum das Ursprungsland nahm, dieselbe, welche auf den Missionsfeldern draußen sein schärfster Wettbewerber ist. Aber solche Aufgabensicht liegt jenseits der Berichterstattung von einem fremden Fache her, in dessen Gesichtskreis nur der Tatbestand von Kirchen treten kann, soweit sie in partibus infidelium leben. Die theologische Forschung und auch eine etwaige praktische Wegweisung muß der Theologie vorbehalten bleiben. So wirkt sich die schwierige Zwischenstellung der Orientchristenheit, zumal der nicht europäisch geleiteten, bis zu ihrer Behandlung in der wissenschaftlichen Forschung aus. Zwar haben westliche Theologie und Orientalistik mannigfache Berührungen von den Ruinen von Ur im Lande der heutigen Katastrophe an, um nicht zu sagen vom Paradiese her. Doch von Spezialuntersuchungen in kleinen Kreisen abgesehen, klafft zwischen den

Forschungen aus westlichen Kirchen und denen vom Orient her ein großes Loch. Und in dieses Loch fällt die Wissenschaft von den Kirchen des Orients ziemlich unten durch. Aber das erscheint durchaus begreiflich von beiden Fächern her:

Die Theologie des Westens hat am westlichen Kirchentum und Bekenntnis ihre eigenen wichtigen Stoffe und Sorgen. Sie kann somit kirchengeschichtliche Bücher schreiben, ohne die große Nestorianerkirche und ihr Ende näher zu behandeln; aber für eine Geschichte der Kirche könnte ebensogut die größere Osthälfte des europäischen Kontinents ausscheiden, die für das Werden der Kirche immerhin nicht so konstituierend gewesen ist. Dogmengeschichten schälen die Erscheinungen der Dyoprosopie und des Monophysitismus aus alten, vorab gegnerischen Schriften heraus, obwohl es ein ausgedehntes dyoprosopisches Schrifttum und heute gebrauchte authentische monophysitische Katechismen gibt. Erst ein Einbeziehen auch der jetzigen orientalischen Christentumsvorstellungen [1]) würde die Dogmengeschichte vervollständigen zur Dogmenkunde im Ganzquerschnitt. Und wie solche Lehrbestandsaufnahme würde auch die Betrachtung des äußeren Erlebens der Ostkirchen und des Verhaltens ihrer Vertreter notwendiger Bestandteil einer Geschichte der Kirche sein. Das fordert übrigens das Neue Testament ausdrücklich in Römer 15, 4 und I. Korinther 10, 11 und 12. Es faßt das Schicksal eines jeden Christenheitsteiles nach seinem eigenen Wortlaut als „typisch" auf, und zwar nach beiden Richtungen hin, zum „Trost" und zur „Warnung". Es gibt kein isoliertes Christenheitsglied, auch wenn im älteren Osten noch allgemeiner als im jüngeren Westen das Glaubenserbe erstarrt und das Kirchenleben gehaltsarm sein sollte. So verschieden die Bedingungen im Osten und im Westen erscheinen mögen, es handelt sich schließlich nur um einen Gradunterschied. Im Osten ist alles viel ausgesprochener und gröber sichtbar, da der Islam von Anfang an offen als die Ablösung des Christentums auftrat. Trotzdem mußten die eingangs erwähnten Namen Kyriakos und Gabriel, Abiram und Dionysios, Mar Aba

1) Für eine der Kirchen ist die Lücke inzwischen gut ausgefüllt durch Cl. Kopp, Glaube und Sakramente der Koptischen Kirche, Rom 1932. = Orientalia Christiana XXV.

und Abraham, Nikolaos und Eustathios daran erinnern, daß selbst bedrohlichste Außenlage den inneren Kämpfen keinen Einhalt gebot. Durch das spätere noch ernstere Mittelalter hindurch haben sich ähnliche Vorgänge wiederholt bis in die Gegenwart. Bei den unierten Gruppen zwar verlaufen sie infolge zentraler rein kirchlicher Oberleitung milder oder bleiben innerkurial unsichtbar, und die Achtung vor der Würde des kirchlichen Amtes läßt Absetzungen oder Abdankungen in den Patriarchen- und Bischofsreihen immer seltener werden. Bei den selbständigen altorientalischen Kirchen dagegen ist keine der letzten Patriarchenwahlen ohne große Störungen vor sich gegangen. Mehrfach sahen außerkirchliche Instanzen sich veranlaßt, entscheidend einzugreifen, und konnten bei starker Verwirrung innerhalb der kirchlichen Kreise auf die Leitung nach ihren eigenen Wünschen Einfluß nehmen. So war es beim Ökumenischen Patriarchat seit 1922, weniger bei der zahlenmäßig allerdings unbedeutenden Orthodoxen Alexandrinischen Kirche 1926; sehr stark war aber wiederum das kirchenpolitische Ringen um das Koptische Patriarchat 1927 f. und um das Orthodoxe von Antiochien-Damaskus 1928 f. Bei den monophysitischen Jakobiten handelt es sich um ganz besonders verstörte und von Indien bis Syrien weit verstreute Reste, für die das 1931 gewählte Patriarchat, z. Z. in Aleppo, kaum die sammelnde Zentrale sein kann. Und der Versuch, die vierjährige Vakanz im Orthodoxen Jerusalemer Patriarchat zu beheben, droht heute auf Grund der Anklage innerkirchlicher Gegner die weltlichen Gerichte als die maßgebenden Beurteiler zu beschäftigen. Und daß jetzt in der Notzeit der Nestorianer auch noch die Gültigkeit ihres Katholikats umstritten ist, hat ihr Trauerspiel verschärfen müssen. Aber alle solche östlichen Irrungen nicht als eigene Angelegenheit anerkennen und miterleben zu wollen, dabei könnte sich nur eine solche westliche Theologie beruhigen, welche die jeweiligen Parallelen aus ihrer eigenen Geschichte übersähe.

Inzwischen beginnt ein erwachendes ökumenisches Bewußtsein zu ahnen, daß die Daseinsfrage nicht mehr nur einzelner Kirchen, sondern der Kirche schlechthin gestellt ist als in einer Schicksals-

stunde der Weltchristenheit[2]). Begreiflich aber ist, daß dann solche ökumenische Umschau mehr auf jene Christenheiten gerichtet ist, die noch stehen und sich für die Selbsterhaltung stärker aufrichten können, als auf jene, die schon wie gefallen wirken, deren großkirchengeschichtliche Bedeutung eben durch die Tatsache gekennzeichnet wird, daß es heute nur noch um Kleinleute-Schicksale geht, wo einst blühende Großkirchen wirkten. Gerade daß die Sorgen und Nöte der kleinen östlichen Christenheiten auch so stark die der großen westlichen sind, so daß diese genug mit den eigenen beschäftigt sind, mag es erklären, daß ihnen kaum Interesse und Zeit zu ernstlichem Miterleben bleibt. Und so fällt, von gelegentlichem lauten, vielfach unklaren und meist schnell vorübergehenden Alarm abgesehen, für die Westchristenheit die orientalische im allgemeinen auch aus dem theologischen Rahmen hinaus.

Die Orientalistik andererseits steht dem großen Phänomen Islam gegenüber, dessen Erforschung erst allmählich in das Innere vordringt. Den Islam schlechthin gibt es nicht, nur seine verschieden ausgeprägten Einzelgestalten, deren Propaganda-Tätigkeit auf seinen Neufeldern draußen, etwa in Ostafrika, nicht selten in scharfen gegenseitigen Wettbewerb tritt, trotzdem aber letzthin als Zusammenarbeit aus einem Geiste heraus schafft. Und wenn diese religionswissenschaftlich sehr aufschlußreiche und die Anziehungskraft des Islam erläuternde innere Gliederung und umfassende Entfaltung durchforscht wäre, dann bliebe noch das starke Ausmaß seiner politischen und wirtschaftlichen Geschichte, die einst weltwichtig war und anscheinend sich anschickt, es wieder zu werden. Da ist ferner der große Beitrag seiner Kultur zu den exakten Wissenschaften. Darüber hinaus gibt es dann noch so vieles Anziehende zu studieren aus seiner Zivilisation von 1000 und mancher Nacht. So scheint der Vordere Orient einfach mit dem Islam identisch, zumal da die Orientchristenheit nun einmal wenig Gestalt noch Schöne hat und mit ihrem Geschick und Gehalt neben seinem reichen Stoff leicht so erscheint, wie es eben nur mit einem orientalischen Wort

2) A. Keller, Rufe aus der Zeit, Bern 1935; J. Müller, Die Prüfungsstunde der Weltchristenheit, in ‚Die Furche' 1935, 198 ff.

bezeichnet werden kann: meskin. Aber wie sie als christlich Glied der Kirche ist, so ist sie auch als orientalisch kein Ding an sich. Vielmehr ist sie einerseits den Bedingungen des Orients unterworfen und wäre danach zu beurteilen, andererseits wirkt sie selbst schon durch ihr Noch-Vorhandensein und besonders durch ihre, und seien es nur vermuteten außerorientalischen Beziehungen bestimmend auf die Orientgeschichte ein. Diese, gerade auch die zeitgenössische, muß überhaupt unverständlich bleiben ohne die Beachtung der Minderheiten. Daß sie auf dem alten Boden Babylonien-Assyrien ganz besonders ernste Fragen darstellen, zeigen seither die Unruhen des Frühjahrs 1933. So erklären sich auch die straff zentralisierenden, rein national-säkularen Bestrebungen mehrerer politischen und pädagogischen Wortführer im heutigen Irak. Araber-Kurden, Seßhafte-Beduinen, Sunniten-Schiiten: soviel Namen, soviel völkische, soziale, religiöse Spannungen; und die Judenfrage, so alt wie die babylonische, wenn nicht wie die assyrische „Gefangenschaft", führte schon 1934 zu einem scharfen Boykott. Daß das Vorgehen gegen die Assyrer etwa ein Ablenkungsventil habe öffnen sollen, darf nicht behauptet werden; aber für jene Tage haben viele offizielle und offiziöse Reden die große Einigkeit aller Volksgruppen preisen können. Denn der Gegensatz zwischen Christentum und Islam dürfte, auch ungewollt und unbewußt, am meisten tiefgreifend sein, so gewiß die beiden Ziele unvereinbar bleiben: „Die vor Gott (gültige) Religion ist der Islam" (Koran III 17) und „Daß im Namen Jesu sich beugen sollen alle Knie". Im Sinne des letzteren widmen breite Kreise der Christenheit lebhafte Anteilnahme denen, die in der elften Stunde kamen, oder die in der zwölften noch kommen sollen. Die Orientchristen haben den peinlichen Vorzug, daß sie von der ersten Stunde des Christentums an des ganzen Tages Last und die Hitze getragen haben.

Abgeschlossen Weihnachten 1935.

Korrekturzusatz: Über das Ergebnis der inzwischen z. T. abgeänderten Pläne zur Ansiedlung in Syrien wird in meinen auf S. 47, Anm. 3, erwähnten fortlaufenden Notizen berichtet werden. R. Str.

Sprachkenntnisse und Dolmetscherwesen

im missionarischen und diplomatischen Verkehr zwischen Abendland (Päpstliche Kurie) und Orient im 13. u. 14. Jahrh.

Von B. Altaner,
Breslau, Kapitelweg 2.

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur.

AFH = Archivum Franciscanum historicum, Quaracchi. — Altaner I = B. Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts, 1924. — Altaner II = B. Altaner, Die Heranbildung eines einheimischen Klerus in der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts in ZMW 1928, 193—208. — Altaner III = B. Altaner, Die Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden während des 13. und 14. Jahrhunderts in ZKG 1934, 436—493. — AOL = Archives de l'Orient latin I u. II, 1881—1883. — ASI = Archivio storico italiano. — BECh = Bibliothèque de l'école des Chartes. — Bongars, J., Gesta Dei per Francos, Hanoniae I u. II, 1611. — BOP = Bullarium Ordinis Praedicatorum ed. Ripoll-Bremond, Romae 1729 ff. — Bouquet, Mt., Recueil des historiens des Gaules et de la France, Paris. — Bull. Franc. = Bullarium Franciscanum ed. Sbaralea-Eubel. — Bürck, A., Die Reisen des Venezianers Marco Polo im 13. Jahrhundert, Leipzig 1845. — Dölger, Fr., Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit. Reihe A: Regesten Abt. I, 3. Teil, 1932. — EtFr = Etudes Franciscaines, Paris. — Eubel, C., Hierarchia catholica medii aevi, I², 1913. — Finke, H., Acta Aragonensia, Berlin u. Leipzig 1908 ff. — Golubovich, G., Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano, 1906 ff. — Halecki, O., Un empereur de Byzance à Rome Vingt ans de travail pour l'union des l'églises et pour la défense de l'empire d'Orient 1355—1375, Warszawa 1930. — Hallberg, Ivar, L'extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident des 13e, 14e et 15e siècle, 1907. Diss. Upsala. — Hist. litt. = Histoire littéraire de la France. — HJB = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. — JAS = Journal of Royal asiatic Society, London. — Kohler, Ch., Mélanges pour servir à l'histoire de l'Orient latin, Paris 1906. — Krumbacher, K., Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897. — Langlois, E., Les Registres de Nicolas IV, 1886 ff. — Lemmens, L., Die Heidenmission des Spätmittelalters, 1919. — Matthaeus Parisiensis, Chronica maiora ed. H. R. Luard, 1872 ff. — Mémoires de l'Institut de France, Académie des inscriptions et belles lettres: Abel Rémusat, Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens avec les empereurs mongols VI, 1822, 396 ff., VII, 1824, 335 ff. — MG SS = Monumenta Germaniae historica, Scriptores. — Morgan, J., Histoire du Peuple arménien,

1919. — MPG = Migne, Patrologia graeca. — MPL = Migne, Patrologia latina. — Oudenrijn, M. A., Annotationes bibliographicae armeno-dominicanae. Romae 1921. — Potthast, A., Regesta Pontificum Romanorum, 1874 f. — Raynaldus, O., Annales Ecclesiastici ed. J. D. Mansi, 1747 ff. — Rec. Doc. Ar. = Recueil des historiens des Croisades, Documents Arméniens II, 1906. — Recueil de voyages et de mémoires publié par la société de Géographie t. IV, 1839. — RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain. — RHLR = Revue d'histoire et de littérature religieuses, Paris. — Risch, Fr., Johann de Plano Carpini, 1930. — Risch, Fr., Wilhelm von Rubruk, Reise zu den Mongolen 1253—1255, 1934. — ROCh = Revue de l'Orient chrétien. — ROL = Revue de l'Orient latin. — Schäfer, K. H., Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter Johann XXII., 1911. — Schäfer, K. H., Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Benedikt XII., Klemens VI. und Innozenz VI., 1914. — Soranzo, Giovanni, Il Papato, L'Europa e i Tartari, Milano 1930. — Streit, R., Bibliotheca Missionum, IV, 1928. — Theiner, A. et Fr. Miklosich, Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum Graecae et Romanae, 1872. — Tournebize, F., Histoire politique et religieuse de l'Arménie, 1910. — van der Vat, O., Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts, Werl 1934. — Vinc. Bellov. = Vincentius Bellovacensis, Speculum historiale, Straßburg Joh. Mentelin 1473 (?). — Wailly, N. de, Jean Sire de Joinville, Histoire de Saint Louis ed., 1874. — Wallach, R., Das abendländische Gemeinschaftsbewußtsein im Mittelalter, 1928. — Wyngaert, A. van den, Sinica Franciscana I, 1929. — ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — ZMW = Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft.

Als zu Beginn des 13. Jahrhunderts das Papsttum auf der Höhe seiner Macht stand und zu gleicher Zeit auch mit dem Auftreten der beiden großen Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner die Missionstätigkeit einen gewaltigen Aufschwung nahm, wurde nunmehr auch die Missionsarbeit in deutlichem Unterschied zum 12. Jahrhundert von der römischen Kurie zentral geleitet. Damit traten die Päpste, die bereits seit über hundert Jahren der Mittelpunkt der nach dem Osten gerichteten Kreuzzugsunternehmungen waren, in noch engere Beziehungen zu den fremdsprachigen Völkern des Orients. Die seitdem fast während 200 Jahren kaum unterbrochene missionarische Arbeit erstreckte sich von der nahen griechischen Levante bis nach dem fernsten Osten, der Mongolei und China. Erklärlicherweise gingen in dieser Zeit vom Abendlande nach dem Orient und umgekehrt nicht selten Gesandtschaften ab, um im Dienste der Mission, manchmal aber auch aus politischen Gründen Verhandlungen zu führen. Uns interessieren hier vor allem die wechselseitigen Be-

ziehungen zwischen der römischen Kurie auf der einen Seite und dem griechischen und kleinarmenischen Reich, ferner den orientalischen Christen, einzelnen arabischen Sultanen und vor allem den tatarischen Herrschern auf der anderen Seite. Näherhin soll in den folgenden Darlegungen das kulturgeschichtlich wichtige Problem der sprachlichen Verständigung untersucht werden und damit auch der Frage nach der Existenz, dem Umfang und Ausbau eines geordneten Dolmetscherwesens an den beteiligten Höfen besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

1. Die Lage an der päpstlichen Kurie.

Wenn man den kritisch eingestellten Äußerungen einiger für das Gedeihen der Mission besonders interessierter Persönlichkeiten Glauben schenken wollte, müßte man annehmen, daß, soweit die päpstliche Kurie in Frage kam, kaum je die Möglichkeit bestand bzw. die Voraussetzungen dafür gegeben waren, daß eine aus dem Osten beim Papst eintreffende Gesandtschaft sich sprachlich verständlich machen konnte. Allein der tatsächliche Gang der Geschichte legt die Vermutung nahe, daß, selbst wenn wir keine Einzelheiten kennen würden, es sich bei solchen Urteilen und Aussagen z. T. um Übertreibungen handeln wird. Sehr beachtlich ist, was der bekannte frühere Dominikanergeneral Humbert von Romans in seiner 1274 anläßlich des 2. Lyoner Konzils verfaßten Reformschrift behauptet. Danach geriet man an der päpstlichen Kurie fast regelmäßig in Verlegenheit und Not, wenn man die im Verlaufe der Unionsverhandlungen vom byzantinischen Hofe eintreffenden griechischen Schriftstücke lesen und beantworten sollte. In der Gegenwart, so berichtet Humbert, sei die Kenntnis der griechischen Sprache so selten, daß sich kaum jemand an der römischen Kurie finde, der imstande wäre, die von griechischer Seite eingegangenen Briefe zu lesen, und aus demselben Grunde seien die von Rom zu den Griechen abgehenden Gesandten gezwungen, sich bei ihren Verhandlungen auf Dolmetscher zu verlassen, von denen man nicht einmal sicher wisse, ob sie das Griechische gut beherrschen oder ob sie, falls dies zutreffe, bei ihrer Übersetzer-

tätigkeit wirklich gewissenhaft verfahren [1]). Die Lage wurde vielleicht noch dadurch verschärft, daß beim anderen Verhandlungspartner die Kenntnis des Lateinischen noch seltener anzutreffen war [2]). In dieselbe Richtung weisen ähnliche von mir bereits in anderem Zusammenhang herangezogene Gedanken hin, die Raymundus Lullus und Pierre Dubois ausgesprochen haben [3]). Hier klingt scharf der Vorwurf durch, daß von seiten des Papstes und der kirchlichen Zentralstelle überhaupt nicht oder nur in ganz unzureichendem Maße für ein im Dienste der Mission stehendes Sprachenstudium gesorgt würde. Mit besonderer Heftigkeit äußert sich der immer zu Übertreibungen neigende und in radikalen und absprechenden Urteilen sich gefallende Roger Bacon. Es sei, so läßt sich der genannte Franziskaner vernehmen, für das lateinische Abendland nicht nur wenig ehrenvoll, sondern auch schädlich, wenn die kirchlichen und weltlichen Regierungen nicht einen einzigen des Griechischen oder Arabischen kundigen Menschen ausfindig machen könnten, der ihnen für ihre diplomatischen Verhandlungen zur Verfügung stände. So habe König Ludwig IX. von Frankreich nirgendwo in seinem Reiche, auch nicht an der Pariser Universität einen Gelehrten auftreiben können, der ihm ein Schreiben des ägyptischen Sultans übersetzt hätte. Darob sei der König sehr ungehalten gewesen und habe seinem Erstaunen über die Unwissenheit des Klerus Ausdruck gegeben [4]).

Wie eine genauere Untersuchung und Sammlung von konkreten Nachrichten es uns nahelegt, werden die erwähnten Kritiker mit ihren Klagen und Anklagen, aufs Ganze gesehen, so ziemlich das Richtige getroffen und die Gesamtlage im wesentlichen richtig gekennzeichnet haben, auch wenn man da und dort von erfreu-

1) Ed. Brown, Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum ab Orthuino Gratio editum Coloniae anno Domini 1535, London II, 1690, 220; weiteres bei Altaner III, 446 f.

2) ZKG 1934, 442 A. 10 und u. A. 15 u. S. 93 f.

3) HJB 1933, 194 ff., 213 f., ZMW 1931, 116 f.

4) Roger Bacon, Opus maius ed. J. H. Bridges III, 1900, 120. Vgl. noch ZMW 1931, 116 f. Zur kritischen Vorsicht gegenüber den Behauptungen Roger Bacons mahnt u. a. die von mir ZMW 1928, 195 f. besprochene 1248 in Paris erfolgte Gründung des „Orientalischen Instituts".

lichen Ausnahmen Kenntnis zu nehmen Gelegenheit hat[5]). Von einer grundsätzlich erstrebten, zielbewußten Fürsorge für das Sprachenstudium und einer Pflege und einem Ausbau des Dolmetscherwesens an der römischen Kurie kann für die uns hier interessierende Zeit keine Rede sein. Dafür besitzen wir genügend Beweise.

Einen kulturhistorisch interessanten und für die kuriale Psychologie oder besser gesagt Unpsychologie bezeichnenden Beleg dafür, daß man dem Gedanken, zum Nutz und Frommen der eigenen Sache das Studium fremder Sprachen selbst zu betreiben, ganz fern stand, finden wir in einem vom 8. Juni 1318 datierten und an den armenischen König Oscino adressierten Schreiben Johannes XXII.[6]). So einsichtsvoll und richtig auch die hier ausführlich entwickelten allgemeinen Gedanken über die Notwendigkeit des Sprachenstudiums im Dienste der Mission sind, so werden diese an sich erfreulichen Einsichten durch eine falsche Anwendung zur Wirkungslosigkeit verurteilt und geradezu ins Gegenteil verkehrt. Denn der Papst mahnt nicht, wie man das erwarten müßte, die in Armenien wirkenden Missionare zu eifrigem Studium der Landessprache, sondern bemüht sich darum, mit Unterstützung des Königs das Studium der lateinischen Sprache durch einheimische junge Leute zu fördern, damit diese dann als Dolmetscher im Dienste der Unionsarbeit Verwendung finden könnten. Angesichts dieser verfehlten Einstellung und Praxis ist es nicht verwunderlich, daß man noch viel weniger Sinn und Interesse dafür aufbrachte, dafür Sorge zu tragen, daß

5) Vgl. z. B. meine Abhandlung über die Kenntnis der Griechischen während des 13. und 14. Jahrhunderts, wo u. a. auch die Beantwortung der Frage versucht wurde, welche und wie viele im Dienste der Kurie stehende Unterhändler griechisch verstanden haben; ZKG 1934, 449 bis 469.

6) BOP II, 142; Raynald, Ann. ad 1318 n. 15 f. Näheres in ZMW 1931, 115; vgl. noch Mortier, Hist. des maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs II, 1905, 539; Tournebize, 316. — Die gleiche falsche Taktik, wonach nicht in erster Linie die ins Land kommenden Missionare, sondern die Einheimischen eine fremde Sprache erlernen sollen, wurde auch von Innozenz VI. in seinen Verhandlungen mit Johannes V. Paläologus im Jahre 1355 beibehalten. Lateinschulen sollen für die Griechen in Konstantinopel errichtet werden; Theiner et Miklosich, 31; Halecki, 33 ff.; vgl. dazu die verwandte Forderung des Fr. Adam O. P. bei Altaner III, 441, A. 10.

daheim zum Zwecke und im Dienste der Verständigung mit den aus dem Orient an der Kurie eintreffenden Gesandten und sonstigen Abgeordneten fremde, „orientalische" Sprachen erlernt würden. So finden wir denn auch unter den zahllosen Kategorien und Gruppen der am päpstlichen Hofe angestellten Beamten und Bediensteten [7]) nirgends eine Spur davon, daß dort ex officio Dolmetscher (interpretes) angestellt waren und ihres Amtes walteten.

Bezeichnend für die Mentalität der kurialen Kreise, die keine Förderung und Hochschätzung des für den eigenen Geschäftsbetrieb und erst recht für die Missionsarbeit wichtigen Sprachenstudiums erwarten ließ, ist folgende Beobachtung und Feststellung, die man auf Grund gewisser Formalien des Kurialstils machen kann. In den päpstlichen Beglaubigungs- und Empfehlungsschreiben, die den mit missionarischen oder politischen Aufgaben betrauten, fast ausschließlich dem Franziskaner- und Dominikanerorden entnommenen Gesandten mitgegeben wurden, werden regelmäßig in pathetisch klingenden Formeln die Vorzüge und Leistungen der Abgesandten gepriesen, um sie als für die ihnen übertragene Mission besonders geeignet zu charakterisieren. So werden, um ein Beispiel anzuführen, der für die Entwicklung der Dominikanermission in Konstantinopel bedeutende Wilhelm Bernardi [8]) samt den mit ihm von Bonifaz VIII. 1299 nach dem Osten entsandten Fratres durch folgendes Elogium ausgezeichnet. Der Papst nennt sie fratres praedicatores, quos novimus viros claritate fulgentes, morum honestate conspicuos et diversarum virtutum titulo divinitus insignitos ac litterarum scientia praeditos [9]). In der großen Zahl von uns erhaltenen Schreiben, in denen in diesem Sinne und Stil das Lob der entsandten Missionare gesungen wird [10]), ist mir für unsere Zeit nur ein einziger Fall begegnet, in dem unter den

7) Einen Überblick über die in der Avignoner Zeit am päpstlichen Hofe tätigen Beamten und Angestellten gewinnen aus den bei K. H. Schäfer 1912 und K. H. Schäfer 1914 veröffentlichten Listen.

8) Über ihn vgl. Altaner I, 13 A. 24 und Altaner III, 474 f. Dagegen Arch. FF. Praed. 5, 1935, 390 f.

9) Raynaldus, Ann. ad 1299 n. 39; BOP II, 58 f.

10) Vgl. z. B. BOP I, 485, II, 137, 454 (zweimal), 657, 660; Raynaldus, Ann. ad 1333 n. 19, n. 33, n. 36, n. 40, ad 1346 n. 67, n. 69, ad 1370 n. 9.

aufgezählten Vorzügen auch die für die Durchführung einer solchen Aufgabe besonders wichtige Kenntnis fremder Sprachen hervorgehoben wird. Es handelt sich um den Franziskaner Konrad, der als in diversis scientiis et *linguis* peritus charakterisiert wird. Er war 1317 Sprachlehrer an der Kurie in Avignon und ging 1318 als erster lateinischer Erzbischof von Ephesus nach dem Orient[11]). Nur in einem weiteren Sinne kann hier noch auf den Fall verwiesen werden, in dem Innozenz IV. dem zum Bischof beförderten Nikolaus von Cotrone wegen seiner Kenntnis des Griechischen ein Elogium erteilt[12]). Diese Ignorierung des Vorzuges besonderer Sprachkenntnisse ist vor allem deshalb beachtlich, weil sicherlich der eine oder andere der empfohlenen und belobten Männer sich dieses Vorzuges erfreute[13]). Wenn die römische Kurie sich in ihrem diplomatischen und sonstigen mündlichen und schriftlichen Verkehr mit dem christlichen Orient und ebenso mit den nichtchristlichen Völkern des Ostens grundsätzlich nur der lateinischen Sprache bediente und niemals auch nur eine Übersetzung dem lateinischen Text beigab, so lag dies, abgesehen von anderen Erwägungen und Traditionen z. T. sicherlich daran, daß ihr kaum je geeignete sprachkundige Mitarbeiter zur Verfügung standen, und außerdem fehlte ihr das Verständnis dafür, daß sich aus dem Gebrauch einer dem Adressaten geläufigen Sprache unter Umständen bei den zu führenden Verhandlungen psychologisch bedingte Vorteile ergeben könnten.

Wie war es angesichts dieser wenig erfreulichen Lage in der Praxis möglich, sich mit den an der Kurie in Rom oder Avignon erscheinenden Gesandten und Einzelpersonen des näheren oder ferneren Ostens sprachlich zu verständigen und fruchtbare Unter-

11) Bull. Franc. V, 154 n. 329; Altaner: ZKG 1933, 272 f.

12) Bull. Franc. I, 765; Altaner III, 445, 454. — Das 1227 von Gregor IX. dem gelehrten Übersetzer Michael Scotus wegen seiner hebräischen und arabischen Sprachkenntnisse gespendete Lob (H. Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis I, 1889, 110 n. 54; Ch. H. Haskins Studies in the history of mediaeval science, 1924, 272 ff. und Isis X, 1928, 350—360; A. Thorndike, A History of magic and experimental science II, 1923, 307 ff.) kann hier ebensowenig herangezogen werden, wie drei weitere Fälle, die bereits dem 13. Jahrhundert angehören; vgl. Bull. Franc. VII, 116, 171 n. 472 und 203 n. 544.

13) Vgl. Altaner III, 474 f., 489 über Wilhelm Bernardi und Johannes von Montecorvino.

handlungen zu führen? Zunächst muß festgestellt und besonderes Gewicht darauf gelegt werden, daß in fast allen Fällen, in denen die aus dem Orient beim Papst erscheinenden amtlichen und nichtamtlichen Personen als Bittsteller erschienen, sie von sich aus das größte Interesse daran haben mußten, sich an Ort und Stelle verständlich zu machen. Deshalb fühlten sich erklärlicherweise in erster Linie die Auftraggeber selbst gedrängt und verpflichtet, die Voraussetzung für eine Verständigung zu schaffen, d. h. sprachkundige Gesandte auszuwählen oder für geeignete Dolmetscher zu sorgen. Tatsächlich war im Orient die kulturpolitische Lage in dieser Beziehung eine weit günstigere als im Westen. Dort war es infolge der bald genauer darzulegenden Verhältnisse relativ leicht, das Dolmetscherwesen erfolgreich zu organisieren und auszubauen, und deshalb war es auch eher möglich, sprachkundige Unterhändler oder Dolmetscher nach Europa abzuordnen. In der Praxis entwickelte sich wohl in den allermeisten Fällen die Sache so, daß die am päpstlichen Hofe eintreffenden Missionen ein des Lateinischen oder der lingua franca kundiges Mitglied oder einen mit diesen Sprachen vertrauten Dolmetscher selbst mitbrachten. Wegen der den Orientalen sicherlich bekannten Lage im Westen hatten diese selbst das größte Interesse daran und waren auch öfters in der Lage, dem originalen Beglaubigungsschreiben eine offizielle lateinische Übersetzung beizufügen.

2. Das Dolmetscherwesen der östlichen Reiche im allgemeinen.

Im Unterschied und Gegensatz zum Abendlande und speziell zur römischen Kurie war das Dolmetscherwesen bei den Regierungsstellen der verschiedenen uns hier interessierenden Reiche im allgemeinen gut organisiert und der diplomatische schriftliche und mündliche Verkehr mit dem Abendlande konnte meist ohne besondere Schwierigkeiten durchgeführt werden. Zur Erklärung für diesen grundlegenden Unterschied ist darauf hinzuweisen, daß in sämtlichen in Betracht kommenden Ländern ziemlich leicht sprachkundige abendländische Kräfte in Dienst genommen werden konnten. Denn mit dem Beginn der

Kreuzzüge wurde eine allmählich immer stärker werdende Durchdringung des Orients eingeleitet. Kriegsleute, Gefangene, Sklaven, dann vor allem Kaufleute und bald auch Missionare und Pilger strömten immer wieder dem Osten zu bzw. wurden dort festgehalten. Besonders durch die Gründung der privilegierten Fonaci der italienischen, südfranzösischen und spanischen Handelsstädte ergaben sich bald tausendfältige wirtschaftliche und ideelle, meist freundschaftliche Beziehungen[14]), die es wohl auch manchmal dem Orientalen ermöglichten, sich die Kenntnis einer westlichen Sprache, vor allem der italienischen oder französischen anzueignen. Einzelne Belege und Beispiele werden in den folgenden Abschnitten gegeben.

Am griechischen Kaiserhofe in Konstantinopel war ein besonderes Hofamt eingerichtet, das unter Leitung des μέγας ἑρμηνευτής stand und für die Übersetzung der im internationalen Verkehr eingelaufenen fremdsprachlichen Schriftstücke zuständig war und die Dolmetscher für die mündlichen Verhandlungen zu besorgen hatte[15]). Ähnliches gilt auch von der Staatskanzlei im islamischen Ägypten und z. T. auch von den islamischen Staaten Nordafrikas, Kleinasiens und Syriens[16]). Über die rela-

14) W. Heyd, Geschichte des Levantehandels im Mittelalter, 2 Bde. 1879; A. Schaube, Handelsgeschichte der romanischen Völker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge, 1906.

15) Vgl. Constantinus Porphyrogenitus, De Caeremoniis ed. J. Reiski, 1829. 718 lin. 12 ff., 713 lin. 23 f. oder Codinus, De Officiis in MPG 157, 33 f., 45 f. Dazu weise ich noch auf einzelne mir bekannte Quellennachrichten, die ausdrücklich byzantinische Interpretes nennen, hin. Über Leo Tuscus (2. Hälfte des 12. Jahrhunderts) vgl. J. Hergenröther, Photios III, 791 und RHE 1921, 290 A.; Stephanos Siropulos (um 1324) bei Bongars II, 302 ep. 10, 303 ep. 13. — Über mangelhafte Lateinkenntnis der byzantinischen Dolmetscher klagt Demetrios Kydones in seiner Selbstbiographie bei G. Mercati, Notizie di Procoro e Demetrio Cidone ..., Roma 1931, 360 f.; weiteres bei Fr. Dölger in Byzant. Zeitschr. 1928, 432.

16) W. Byörkam, Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten, 1928; dazu F. Dölger in Byz. Zeitschr. 1928, 432. Im folgenden weise ich auf Nachrichten abendländischer Quellen hin, die uns manche Einzelheiten über das Dolmetscherwesen in islamischen Staaten mitteilen. BECh 36, 1875, 595 f.; Golubovich III, 70; 325; IV, 450; V 295; Analecta Franciscana III, 1897, 614 lin. 21 f.; ASI 1878, 437; Joh. de Mandeville bei van der Aa Bergeron, Voyages faits principalement en Asie dans les 12e, 13e, 14e et 15e siècles, La Haye 1735, col. 11; Joinville ed. de Wailly, 183 n. 335. Christliche Gefangene als Dolmetscher in Finke, Acta II, 759 n. 472; Renegaten als Dolmetscher: Golubovich III, 256; Analecta Franciscana III,

tiv guten Verhältnisse an den Zentren der Tatarenreiche erhalten wir durch Ausschöpfung der im folgenden erstmals herangezogenen Quellen Auskunft und genaueren Bescheid[17]).

3. Die römische Kurie und Konstantinopel.

Nachdem eine allgemeine Charakterisierung der Verhältnisse gegeben und der Unterschied zwischen dem Westen und Osten festgestellt worden ist, soll in den folgenden Abschnitten quellenmäßig dargelegt werden, was wir an Einzelheiten über das Funktionieren des Dolmetscherwesens im Verkehr zwischen der päpstlichen Kurie und den einzelnen Ländern des Ostens wissen und wie sich in manchen konkreten, kulturgeschichtlich lehrreichen Fällen die sprachliche Verständigung in praxi hat durchführen lassen.

In den während des 13. und 14. Jahrhunderts besonders häufigen Unionsverhandlungen zwischen Rom und den griechischen Kaisern waren die Byzantiner in der Regel diejenigen, die durch Abordnung von Dolmetschern selbst die Durchführung der Verhandlungen ermöglichten. In einem anderen Zusammenhange habe ich jedoch gezeigt, daß man auch auf päpstlicher Seite manchmal in der Lage war, den Gesandtschaften sprachkundige Männer beizugesellen[18]). Zu der zur Durchführung der Union

---

541 lin. 33 ff.; Joinville ed Wailly, 215 f., 394 ff.; vielleicht auch Finke, Acta II, 900 n. 577; Abendländische Kaufleute: Bull. Franc. I, 155 n. 164; Potthast, Reg. Pont. 9901; J. Felten, Gregor IX., 1886, 238; Juden als Dolmetscher: Rubio y Lluch I, 11 f., 39 f.; II, 22; Finke, Acta III, 524; vgl. noch Rubio y Lluch II, 13; I 142, 143, 147.

17) RHLR 1912, 118. Von der großen Zahl der im tatarischen Herrschaftsgebiet (Krim und Kiptschak) sich aufhaltenden abendländischen Christen spricht z. B. Johannes von Winterthur ed. Fr. Baethgen, 1924, 149: inter quos (sc. Tartaros) multi erant Latini; von den auf der tatarischen Halbinsel Krim lebenden Genuesen und Venetianern schreibt Fr. Adam O. P.: multi eorum sciunt linguas gentium multas, utpote in illis partibus geniti et nutriti; Rec.Doc.Ar. 407, 551; Mémoires VII, 412 f.; Heyd in Zeitschr. f. histor. Theologie 1858, 318 f.; Chabot: ROL II, 590 A. 1, 593, 596 A. 1, 628; Altaner I, 121 A. 26.

18) ZKG 1934, 449—469. Ein weiterer Beleg ist aus J. Guiraud, Registres d'Urbain IV, t. IV, 1901, 134 n. 295 (auch bei Wadding, Ann. Min. IV, 1931, 226 ff. und Dölger, 42, n. 1911) zu erschließen. Dem Anfang Juni 1262 in die Hände des Papstes gelangten Schreiben des Kaisers Michael VIII. Paläologus lag anscheinend keine lateinische Übersetzung bei, denn der Papst ließ eine solche erst anfertigen. — Vgl. z. B. auch die Nachricht über den russischen Erzbischof Petrus in

von 1274 nach Lyon entsandten Delegation gehörte u. a. auch der μέγας ἑρμηνευτής und zugleich überbrachten die Gesandten das Glaubensbekenntnis des Kaisers in griechischer und lateinischer Fassung [19]). In allen den Fällen, in denen die Überbringung der amtlichen Schreiben in doppelsprachiger Ausfertigung überliefert ist, wird wohl auch die Delegierung eines besonderen Dolmetschers ohne weiteres anzunehmen sein. Auf die genauere Besprechung der von mir gesammelten und hier nur kurz angemerkten Fälle [20]) muß wegen Raummangels verzichtet werden. Die Anwesenheit eigener Dolmetscher finde ich noch bei den 1348 und 1352 in Avignon weilenden griechischen Gesandten bezeugt [21]). Für den diplomatischen Verkehr mit dem Abendlande standen dem byzantinischen Hofe nicht bloß Abendländer als Kenner des Lateinischen zur Verfügung. Es ist als sicher anzunehmen, daß mitunter, wenn auch sehr selten lateinkundige Griechen herangezogen werden konnten [22]). Daß jedoch in Konstantinopel das Interesse für die lateinische Sprache und die

Lyon (1245), der „weder lateinisch, noch griechisch, noch hebräisch verstand, jedoch per interpretem peroptime coram Domino Papa exposuit; Annales monastici ed. H. R. Luard I, 1864, 271 f.; vgl. J. Uminski in: L. Berg, Ex Oriente, Mainz 1927, 224 ff.

19) Dölger, 63 n. 2006; im übrigen vgl. W. Norden, Das Papsttum und Byzanz, 1903, 520 ff.; C. J. Hefele, Konciliengeschichte VI, 1890, 136 ff. Bei Dölger, 62 n. 2002 (November 1273) erscheint der Dolmetscher Goffridus.

20) Dölger, 63 n. 2006 (1274), 70 n. 2028 und 2029 (1277), 72 n. 2041 (1279); Theiner et Miklosich, 8—15 (1277 und 1279); Halecki, 307 (1375); Monumenta Conciliorum generalium saeculi decimi quinti, Vindobonnae I, 1857, 24 (1422); J. Haller, Concilium Basiliense I, 1896, 336. — Dieselbe Praxis wurde auch bei der Entsendung von Gesandten an abendländische Fürsten z. B. an den französischen König geübt; vgl. BECh 53, 1892, 255 (1327); Chronique du Religieux de Saint Denys ed. L. Bellaquet in Collection de documents inédits sur l'hist. de France, (Sér. I, 11) t. II, 1840, 560, 562, 758 (1397).

21) Schäfer, Ausgaben, 1914, 359, 483; Raynaldus, Ann. ad 1348 n. 25 f.: als Dolmetscher werden genannt Nicolaus, interpres maior (1348) und Raphael, episcopus Archadiensis O. F. M.; vgl. Eubel I², 102. — Die in Hist. litt. XXIV, 389 gebotene Nachricht, daß der Gesandte des Kaisers Manuel Paläologus 1395 in Lyon sich mangels eines Dolmetschers nicht habe verständlich machen können, ist, soweit ich sehe, quellenmäßig nicht zu belegen. Berger de Xivery in Mémoires de l'Institut de France XIX, 1853, 1—201 kennt keine 1395 im Abendlande weilende Gesandtschaft.

22) Über die Lateinkenntnis des Johannes Beccus († 1293) vgl. L. Mohler, Kardinal Bessarion I, 1923, 35 und Krumbacher, 96 f.; über Manuel Holobolos: Krumbacher, 771 f. und Altaner III, 473;

abendländische Kultur relativ noch geringer war [23]) als dies umgekehrt bei den Abendländern gegenüber der griechischen Sprache und Kultur der Fall gewesen ist, war in erster Linie psychologisch bedingt; die durch die religiös-kirchliche und politische Entwicklung hervorgerufene Abneigung gegenüber dem römisch-katholischen Westen war zu groß, abgesehen davon, daß die Griechen viel seltener nach dem lateinischen Westen kamen und seine Kultur aus eigener Anschauung kennenlernten.

4. Die römische Kurie und Kleinarmenien.

Da für das exponierte kleinarmenische Reich während des 13. und 14. Jahrhunderts die Gefahr, von dem islamischen Ägypten verschlungen und seiner Selbständigkeit beraubt zu werden, fast immer akut war, blieben auch die Beziehungen zum Abendlande, besonders zur römischen Kurie, rege. Eine Union oder besser gesagt Scheinunion löste die andere ab, je nachdem die Gefahr für den Weiterbestand des Reiches größer oder kleiner war. Immer wieder erschienen deshalb Gesandte des armenischen Königs an der päpstlichen Kurie, um eine militärische oder finanzielle Unterstützung zu erreichen. Zugleich wurden, um diesen politischen Wünschen größeren Erfolg zu sichern, die Abgesandten auch meist bevollmächtigt, über die endlos diskutierte Frage der Orthodoxie des armenischen Volkes und die Durchführung des Anschlusses an die römische Kirche Besprechungen zu führen [24]). Aus dieser Situation heraus erklärt es sich auch, daß Papst Johannes XXII. auf den Gedanken kommen konnte, vom armenischen König die Unterstützung der vom Dominikaner Raymund Stephani [25]) zu gründenden Sprachschulen für Armenier zu verlangen (s. o. S. 87). Wie falsch der eingeschlagene Weg war, ist schon daraus zu erkennen, daß der anonyme dominika-

über Demetrios Kydones und seinen Kreis: Krumbacher, 99 f., 102 f., 487 f., 543 ff., 781 f.; RHE 1921, 530 ff.; Altaner III, 466 f., 467 A. 96, 462 A. 79.

23) Krumbacher, 544; RHE 1921, 530 ff.; Altaner III, 441 A. 10. und o. A. 15.

24) Vgl. z. B. die beiden Werke von F. Tournebize und J. Morgan.

25) Über Fr. Raymund, der 1322 Erzbischof von Ephesus wurde, vgl. Eubel I², 240; Golubovich III, 405; Rec. Doc. Ar. II, p. CLIX; Oudenrijn, 7 A. 3; ROL X, 1903—04, 32 f. = Kohler, Mélanges, 491 ff.

nische Verfasser des 1332 vollendeten „Directorium ad passagium faciendum" darüber klagt, daß die von armenischer Seite gegebenen Versprechungen, quod pueros suos instrui facerent latinis litteris et moribus ac doceri, nicht erfüllt würden [26]). Ein besonders wichtiger Beleg dafür, daß die Kenntnis des Armenischen in kurialen Kreisen als dringlich empfunden wurde, ist die Tatsache, daß in den Jahren 1321—1323 zwei in Avignon weilende armenische Gesandte Raynerius de Costansa und Alexander Petri — es scheinen keine Eingeborenen, sondern Abendländer gewesen zu sein — an der Kurien-Universität armenischen Sprachunterricht erteilt haben. Auch der uns bald wieder begegnende armenische Erzbischof Nerses Balientz, der sich 1340—1343 in Avignon aufhielt, wirkte hier als Lehrer des Armenischen [27]). Trotz dieser kulturgeschichtlich so beachtenswerten Ansätze zu einem Studium des Armenischen im Abendlande müssen wir m. E. annehmen, daß die beim Papst erscheinenden Gesandten selbst für sprachkundige Dolmetscher sorgten. Mehrere ausdrückliche Zeugnisse liegen dafür vor, daß der „interpres" zum Gesandtschaftspersonal gehörte. Außer den zwei bereits genannten Gesandten und Sprachlehrern Raynerius und Alexander finden wir in den Exitus-Belegen der Camera Apostolica unter dem 10. April 1318 einen Gregorius Seguilicus, interpres et procurator regis Armeniae und unter dem 10. August 1323 einen Thomas de Tripoli, interpres domini regis Armeniae in Avignon bezeugt [28]). An den Kardinallegaten Bertrand de Poietto läßt Marino Sanudo im Jahre 1327 einen Brief per Jacobum turchemanum (Dolmetscher) et nuntium regis Armeniae überbringen [29]). Schließlich erfahren wir noch, aus zwei unter dem 10. Oktober 1344 und dem 7. September 1345 ergangenen Zahlungsanweisungen der apostolischen Kammer an die in Avignon

26) Rec.Doc.Ar. II, 487 f.; Golubovich III, 407. In der Bulle Gregors XI. vom 6. III. 1374 (BOP II, 279) werden sogar die latinisierten Fratres uniti O. P. als „ignorantes latinam litteram" bezeichnet. Vgl. noch Wallach 49.

27) Näheres bei Altaner: ZKG 1933, 228, 229 f.

28) Schäfer, 1911, 815, 438. Bei G. Mollat et G. de Lesquen, Jean XXII (1318—1334) Lettres communes II, 1905, 416 n. 9832 (24. Juli 1319) ist Thomas de Tripoli ebenfalls als Dolmetscher des armenischen Königs bezeugt.

29) Bongars II, 312 ep. 19; Eubel I², 36.

weilenden armenischen Gesandten, daß ein Dolmetscher zum Gesandtschaftspersonal gehörte[30]).

Verschiedene für uns wichtige Beobachtungen lassen sich besonders aus der Geschichte der seit 1341 unter Benedikt XII. und seinen Nachfolgern in Avignon geführten langwierigen Auseinandersetzungen über die Rechtgläubigkeit des armenischen Volkes gewinnen[31]). An der päpstlichen Kurie befanden sich damals die Vertreter der zwei einander befehdenden armenischen Parteien. Als Ankläger gegen die Rechtgläubigkeit der Armenier trat der aus seiner Heimat vertriebene Erzbischof Nerses Balientz auf, der zugleich entschiedener Förderer und Vorkämpfer der von den in Armenien missionierenden Dominikanern betriebenen Latinisierung der armenischen Kirche war. Als Verteidiger der Orthodoxie seines Volkes wirkte in erster Linie der armenische Franziskaner Daniel von Täbris. Diese beiden Führer der feindlichen Brüder verstanden lateinisch. In den einleitenden Worten, die der damals fixierten „117 Irrtümer" der Armenier zählenden Liste vorausgehen, finden wir interessante Äußerungen darüber, daß man mit einem beachtlichen Aufgebot von sprachkundigen Hilfskräften sich über die wirkliche religiöse, theologische und disziplinäre Lage der armenischen Kirche Klarheit zu verschaffen bemüht war. Nach dieser Quelle wurden „mehrere Armenier" und dazu „einige Lateiner, die sich in Armenien aufgehalten hatten", vorgeladen und über die religiös-kirchliche Lage in Armenien vernommen. Diejenigen, die kein Latein verstanden, wurden durch „zuverlässige Dolmetscher" (per idoneos interpretes) ausgefragt, die anderen, die lateinisch und armenisch sprechen konnten, wurden unmittelbar verhört. Außerdem wurden mehrere armenisch geschriebene Werke — es handelte sich um dogmatische, liturgische und kirchenrechtliche Schriften — „durch gewisse Personen, die armenisch und lateinisch verstehen und sprechen konnten", z. T. vollständig ins Lateinische übersetzt, z. T. wurden daraus nur lateinische Exzerpte gemacht.

30) Schäfer, 1914, 263, 285.
31) Tournebize, 337 ff., 655 ff.; Morgan, 221; Raynaldus, Ann. ad 1341 n. 48 ff.

Auf Grund dieses umfangreichen Materials redigierte zum Schluß der offizielle Berichterstatter die Liste der „117 errores“ [32]). Als Übersetzer waren damals offenbar Nerses Balientz und Leute seiner Partei tätig [33]). Daß uns damals lateinkundige Armenier begegnen, hängt z. T. auch damit zusammen, daß wegen der furchtbaren Not der Heimat infolge der dauernden Bedrängung durch den Islam nicht wenige Armenier nach dem Abendlande geflüchtet sind [34]).

So günstig sich seit 1341 unter Benedikt XII. die Unionsverhandlungen entwickelten, so schwierig gestalteten sie sich wieder unter Klemens VI. seit dem Jahre 1351. Nachweislich spielte hierbei die Dolmetscherfrage eine hemmende Rolle. Nachdem Klemens VI. 1351 drei cyprischen Bischöfen und dem in Cypern residierenden Patriarchen von Jerusalem die Weisung gegeben hatte, vom Katholikos der Armenier klare und eindeutige Erklärungen zu fordern, ergab sich für die beauftragten Bischöfe die Schwierigkeit, daß sie dem von ihnen in Aussicht genommenen Unterhändler keinen des Lateinischen und Armenischen kundigen Dolmetscher mitgeben konnten. Die vier Bischöfe

32) Raynaldus, Ann. ad 1341 n. 48. Die damals ins Lateinische übersetzten Schriften können aus der „Responsio ad Errores impositos Armenis“ des Daniel von Täbris festgestellt werden; vgl. Rec.Doc.Ar. II, 561, 595, 605, 607 f., 610, 632, 634 f., 637 f., 644, 647 f. — Über Daniel von Täbris vgl. Golubovich IV, 333—362. — Nicht unwichtig wäre eine Untersuchung darüber, ob und wie der Erzbischof Richard Fitzralph († 1360), der seine Summa contra Armenos auf Bitten des Nerses Balientz schrieb, die damals angefertigten lateinischen Übersetzungen der armenischen Schriften benützt hat; dazu K. Werner, Gesch. d. apologet. und polemischen Literatur III, 1864, 409 f.; Zeitschr. f. kath. Theologie 1891, 351 ff.; A. Bellesheim, Gesch. Irlands I, 1890, 520 ff. — F. Macler gibt in der Revue de l'hist. des religions 89, 1924, 61—76 ein Verzeichnis der lateinischen Autoren, die in der Zeit vom 13. bis zum 15. Jahrhundert über die Religion und Kirche der Armenier geschrieben haben.

33) Rec.Doc.Ar. II, 637 f.

34) Schon Matthaeus Paris V, 116, 340 berichtet, daß 1250 und 1252 fratres Armenii, darunter ein Bischof Gregorius im englischen St. Albanskloster weilten. Der armenische Geschichtsschreiber Hayton starb 1308 in Poitiers als Mitglied des Praemonstratenserordens; vgl. U. Chevalier, Répertoire des sources hist. du Moyen Âge I, 1905, 2037; RHE 1929, 185; im 14. Jahrhundert entstanden armenische Klöster in Italien; vgl. z. B. Tournebize, 299 A. 2; Oudenri jn, 45. Weitere Nachrichten zur Geschichte der Armenier im Abendlande in Rec.Doc. Ar. II, 637; Rubio y Lluch II, 264; BOP II, 279. Ob die drei folgenden mir nicht zugänglichen Abhandlungen die hier in Frage kommende

mußten sich damit begnügen, daß für den Katholikos Mechitar bestimmte ausführliche päpstliche Schreiben durch einen „zuverlässigen Boten" überbringen zu lassen; direkte Verhandlungen konnten mit dem Katholikos an Ort und Stelle nicht geführt werden[35]). Aus einem späteren Schreiben Innozenz VI. vom 1. Oktober 1353 erfahren wir weiter, was der armenische König Konstantin III. und der Katholikos auf die erwähnten päpstlichen Darlegungen geantwortet haben. Ihnen sei es mangels eines tüchtigen Dolmetschers nicht möglich gewesen, den Inhalt des ihnen von Klemens VI. übersandten Dokuments ganz zu verstehen; sie könnten darum auch keine völlig befriedigende Antwort geben, wie sie es gern wollten. Das Versäumte würden sie nachholen, sobald ihnen ein geeigneter Dolmetscher zur Verfügung stände. Als daraufhin die cyprischen Bischöfe dem Papste wiederum erklären mußten, daß sie auf Cypern keinen geeigneten doppelsprachigen Unterhändler fänden, schlugen sie schließlich den wegen seiner extremen Lateinerfreundlichkeit in den Augen aller nationalgesinnten Armenier schwer kompromittierten Nerses Balientz vor. Da Innozenz VI. diesen für eine so heikle Aufgabe, wie es die Unionsverhandlungen waren, ungeeigneten und vorbelasteten Mann angesichts der vorliegenden Notlage dennoch akkreditierte, war den Verhandlungen erklärlicherweise ein durchschlagender Erfolg noch viel weniger beschieden, als dies früher und später der Fall gewesen ist[36]).

5. Die römische Kurie und der arabisch sprechende Orient.

Der in der Geschichte der Kreuzzüge (1217 ff.) viel genannte päpstliche Legat und bedeutende Prediger Jakob von Vitry, der

Zeit berücksichtigen, vermochte ich nicht festzustellen; vgl. C. L. Curiel, La fondazione della colonia armena in Trieste in Archeografo Triestino 1929/30, 339—379; V. Hovhannessian in: Pazmaved 87, 39—42; Ch. D. Tékéian, Marseille, la Provence et les Arméniens, Marseille 1929.

35) Raynald, Ann. ad 1351 n. 19 und n. 2—18; Tournebize, 693 f.

36) Raynaldus, Ann. ad 1353 n. 25; AOL I, 280; Tournebize, 696. Zur Illustrierung der Dolmetscherschwierigkeiten im Verkehr mit Armeniern vgl. Altaner III, 491: danach mußte für eine vom lateinischen Metropoliten einberufene 1340 tagende cyprische Synode, um mit den anwesenden Armeniern verhandeln zu können, als Dolmetscher ein Priester namens Petrus von Askalon beigezogen werden.

1216—1228 Bischof von Accon († 1240) war, wird vielfach irrigerweise als Kenner der arabischen Sprache genannt[37]). In einem Ende März 1217 geschriebenen Briefe erwähnt Jakob ausdrücklich, daß er vor arabisch sprechenden Jakobiten in Accon und Tripolis mit Hilfe eines Dolmetschers gepredigt habe[38]). Wenn er dann in demselben Briefe erzählt, er habe die Irrtümer des Islam „per litteras . . . in sarracenico scriptas" bekämpft und widerlegt, so darf man nur annehmen, daß er sich seinen Propagandabrief ins Arabische hat übersetzen lassen[39]). Ebensowenig beweisend ist eine Stelle aus der Vorrede seiner im Lager vor Damiette verfaßten „Historia orientalis". Hier heißt es: Cum igitur causa recreationis et aviditate audiendi aliqua nova et incognita mihi varios libros ex armariis Latinorum, Graecorum et Arabum revolverem, regum orientalium historiae, proelia et gesta casu in manus meas devenerunt. Die Lektüre dieser Schriften habe ihn auf den Gedanken gebracht, seine Historia orien-

37) Ph. Funk, Jakob von Vitry, 1909, 71, 74; Tisserant: ROCh 24, 1924, 350 A. 1; dagegen Hist. litt. XVIII, 244 f.

38) ZKG 1894, 107, 115. Trotz Jakob nur per interpretem predigte, hatte er große Erfolge zu verzeichnen; ZKG 1894, 105; Funk 38, 40, 43 f. Anderseits predigte der päpstliche Legat Petrus Thomas († 1366), der seit 1359 im Orient weilte, vor orientalischen Christen und selbst vor Nichtchristen ohne Dolmetscher, d. h. in französischer Sprache und machte trotzdem den größten Eindruck auf seine Hörer. Vgl. Acta Sanctorum, Jan. II, 1005 n. 51, 52, 1007 n. 59, 1013 n. 88; N. Jorga, Philippe de Mézières, 1896, 105 ff., 129 ff., 215 ff. u. ö. Die Kenntnis fremder Sprachen ist bei päpstlichen Legaten kaum je nachzuweisen. Eine rühmliche Ausnahme machte der in der Geschichte Skandinaviens, der Ostseeprovinzen und Preußens vielgenannte Kardinallegat Wilhelm von Modena († 1251); vgl. die Monographien von H. Fiebig, Phil. Diss. Königsberg in Maschinenschrift und von G. A. Donner, Kardinal Wilhelm von Sabina Helsingsfors 1929, 150 f. In der Zeit seiner Legatentätigkeit in Livland und Estland war ein Deutscher, der sprachkundige Heinrich der Lette sein Dolmetscher. Dieser verstand das Lettische, Livische und Estnische, jedoch nicht das Litauische; vgl. über Heinrich E. Holtzmann in Neues Archiv 43, 1920/22, 161—183; Fr. v. Keußler in Sitz.-ber. d. Ges. f. Gesch. u. Altertumsk. zu Riga aus dem J. 1914, Riga 1914 bis 1921, 150—167; A. v. Transehe-Roseneck in Mitteil. aus der livländ. Gesch. 21, 1928, 291 ff. In der Zeit der Preußenmission erlernte der Legat die preußische Sprache so gut, daß er die lateinische Grammatik des Donatus ins Preußische übertragen konnte. Dadurch wollte er sicherlich die Gründung von Schulen, in denen Preußenknaben unterrichtet und auch als Missionare ausgebildet werden sollten, fördern. Vgl. MG SS XXIII, 921; Altaner I, 164 A. 18 und in ZMW 1928, 204.

39) ZKG 1894, 117.

talis abzufassen[40]). Danach hätte Jakob von Vitry auch griechische und arabische Werke gelesen. Die Falschheit dieser Behauptung wird durch die Tatsache, daß sich in seiner rein kompilatorisch zusammengeschriebenen „Orientalischen Geschichte" nicht die geringste Spur einer Benützung griechischer oder arabischer Historiker nachweisen läßt[41]), klar bewiesen. Wie sollte auch übrigens der im Lager der Kreuzfahrer vor Damiette schreibende Legat Zutritt zu den „Bibliotheken von Griechen und Arabern" gehabt haben. Es handelt sich offenbar um eine übertreibende, aufschneiderische Bemerkung.

Aus der Geschichte der Beziehungen der römischen Kurie zum arabisch redenden Orient ist weiterhin für uns die durch Matthaeus Parisiensis überlieferte Nachricht wichtig, daß ein vom 25. Mai 1246 datierter, an Innozenz IV. adressierter arabisch geschriebener Brief des ägyptischen Sultans, den ein päpstlicher Gesandter heimbrachte, von einem Kurienkardinal verbo ad verbum fideli interpretatione ins Lateinische übersetzt wurde[42]). In den päpstlichen Registern der Jahre 1246 und 1247 finden sich noch vier weitere ursprünglich arabisch abgefaßte Briefe arabischer Sultane und außerdem fünf Erklärungen nestorianischer und jakobitischer Prälaten, mit denen der Dominikaner Andreas von Longjumeau wegen einer Union mit Rom verhandelt hatte; auch einige dieser Dokumente waren wohl ursprünglich in arabischer Sprache niedergeschrieben worden[43]). Für alle diese neun Schreiben darf derselbe Kardinal als Übersetzer vermutet werden. Eine sichere Identifizierung des Kardinals ist leider nicht möglich. Man wird mit E. Tisserant annehmen dürfen, daß es sich um einen Mann handelt, der entweder aus dem damals noch z. T. maurischen Spanien stammte, oder der sich längere Zeit im Orient aufgehalten hatte[44]).

40) Bongars I, 1047.
41) Funk, 133—137.
42) Matth. Paris IV, 566.
43) Über die damals gepflogenen Verhandlungen vgl. Altaner I, 52 ff., 74 ff., 128 ff.; Pelliot: ROCh 24, 1924, 233 ff. und 28, 1931/32, 3 ff.; van den Vat, 154 ff.
44) ROCh 24, 1924, 330 A. 1. — Im damaligen Kardinalskollegium waren zwei gebürtige Spanier, der Magister Aegidius und Wilhelm von Talliante. Außerdem hatte der Engländer Kardinal Johann von Toledo höchstwahrscheinlich in seiner Jugend Medizin und Naturwis-

Beachtlich ist für uns auch, daß Raymundus Lullus, der verdiente Vorkämpfer für ein intensives Sprachstudium im Dienste der Mission, einmal an einer Stelle seines Missionsromans „Blanquerna" voraussetzt, daß dem Papst ein arabisch sprechender Kurialbeamter zur Verfügung steht[45]).

Wiederholt bestanden während des 13. Jahrhunderts Verbindungen zwischen Rom und den Nestorianern[46]). In der Geschichte dieser Beziehungen spielt die Gesandtschaftsreise des Nestorianers Bar Sauma, der in den Jahren 1287 und 1288 nicht bloß als Unterhändler des Tatarenchans Argun von Persien, sondern auch als Abgesandter des nestorianischen Katholikos Mar Jaballaha III.[47]) in Europa weilte, eine besondere Rolle[48]). Zu dieser Gesandtschaft gehörten mehrere in tatarischen Diensten stehende Italiener, von denen einer mit Namen Ugetius ausdrücklich als Dolmetscher bezeichnet wird[49]). Trotzdem scheinen im Verlauf der Unterhandlungen, die mit dem Kardinalskollegium und bald darauf mit dem neugewählten Papst Nikolaus IV. geführt wurden, infolge unüberwindlicher Sprachschwierigkeiten Mißverständnisse unterlaufen zu sein. Denn merkwürdigerweise ließ man in Rom das dem Kardinalskollegium vorgelegte, nicht ganz eindeutig orthodoxe Glaubensbekenntnis des Bar Sauma

---

senschaft in Toledo studiert; J. Maubach, Die Kardinäle und ihre Politik um die Mitte des 13. Jahrhunderts, Phil. Diss. Bonn 1902, 6, 18 ff. und H. Grauert, Meister Johann von Toledo in Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1901, 137.

45) Repos un escrivà en arabic de l'apostoli qui era estat nat e nudrit en la terra de Ultramar e era dels crestians de la centura; Obres de R. Lull IX, 1914, 362 n. 1. Mit den „christiani de centura" sind die Jakobiten gemeint; vgl. Jakob von Verona in ROL III, 1895, 217.

46) Altaner I, 44 ff.; van der Vat, 152 ff.

47) Über zwei im vatikanischen Archiv aufgefundene arabisch geschriebene Briefe Mar Jaballahas III. vgl. ROCh 23, 1922/23, 5.

48) Unsere Hauptquelle ist die von einem Anonymus syrisch verfaßte von J. A. Chabot ins Französische übersetzte Histoire du patriarche Mar Jaballaha III et du moine Rabban Cauma in ROL II, 566 ff.; eine englische Übersetzung von J. A. Montgomery, New York 1927 und eine zweite von E. A. W. Budge, London 1928. Vgl. noch A. Baumstark, Gesch. d. syrischen Literatur, 1922, 325 f.; Soranzo, 260 ff.; A. C. Moule, Christians in China before the Year 1550, 1930, 94—127.

49) Bull. Franc. IV, 6 n. 5, 8 n. 6, 9 n. 10; ROL II, 576 ff.; Potthast, n. 22634, n. 22644; Langlois n. 571 ff. Vgl. noch ASI 1878, 305 f.

unbeanstandet und verzichtete angesichts der ablehnenden Haltung des Nestorianers auf eine Diskussion und genauere Interpretation des Symbols. Man behandelte Bar Sauma als Katholiken und ließ ihn öffentlich und feierlich die Messe lesen [50]). Ebenso scheint man auf nestorianischer Seite den Sinn und die Bedeutung der von Nikolaus IV. an den abreisenden Bar Sauma und seinen Auftraggeber, Mar Jaballaha III. adressierten Schreiben infolge mangelhafter Lateinkenntnis mißverstanden zu haben. In dem an Bar Sauma gerichteten Briefe lobt der Papst den Adressaten wegen seines Missionseifers und mahnt ihn, in gleicher Weise weiter zu arbeiten. In der „Geschichte des Mar Jaballaha III. und Bar Sauma" dagegen wird ganz zu Unrecht behauptet, daß Bar Sauma „vom Papst beauftragt worden sei, alle Christen des Orients zu visitieren" [51]). Dieselbe Quelle weiß über Mar Jaballaha III. zu berichten, daß ihm vom Papst die patriarchale Gewalt über alle Christen des Orients übertragen worden sei. In Wirklichkeit hatte der Papst dem nestorianischen Katholikos ein Glaubensbekenntnis übersandt und zugleich dafür gedankt, daß er die in seiner Heimat missionierenden Franziskaner unterstützt habe [52]). Natürlich ist es nicht ausgeschlossen, daß Bar Sauma oder der anonyme Verfasser der erwähnten Quelle in durchsichtiger Absicht den Sinn der päpstlichen Schreiben absichtlich geändert hat.

Ein weiteres aus der Unzulänglichkeit der Dolmetscher zu erklärendes Mißverständnis ergibt sich aus dem folgenden Sachverhalt. Als Nikolaus IV. im Jahre 1291 zwei Franziskaner Wilhelm von Chieri und Matthaeus von Chieti mit allerlei Aufträgen nach dem Orient aussandte und sie mit der Überbringung von mehr als 30 Bullen betraute [53]), finden wir darunter auch zwei Schreiben, die adressiert sind „Barsaumae episcopo in partibus orientis" und „Nobili viro Rabanathae". In Wirklichkeit handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um ein und dieselbe Person, nämlich um den uns schon bekannten Bar Sauma.

50) ROL II 93 f., 96, 114.
51) Ebd. II, 587 f.
52) Ebd. II, 120, 576 ff., 580, 588; Bull. Franc. IV, 9 f. n. 10 f., 10 n. 11; Soranzo, 265 f.
53) Golubovich I, 354 f., II, 472 ff.; Soranzo, 290—294.

Rabbanatha — es ist ein syrisch-tatarisches Compositum — heißt Mönch und Vater[54]).

Schließlich gehört in diesen Zusammenhang, auch wenn es sich um die syrische Sprache handelt, ein Hinweis auf einen kürzlich im vatikanischen Archiv entdeckten syrischen Brief des jakobitischen Bischofs Dionysius von Täbris, der an Bonifaz VIII. (1302) adressiert ist. Das Original dieses Briefes bietet auf der Rückseite eine lateinische Übersetzung. Als Übersetzer stellt sich Johannes Flamingus, ein Franziskaner aus Täbris, vor. Fr. Johannes bemerkt, er habe den Brief auf Bitten des Bischofs Dionysius cum quodam bene sciente *arabicum* ins Lateinische übertragen. Unser flämischer Franziskaner, der hier das Syrische als arabisch bezeichnet, begleitete höchst wahrscheinlich als Dolmetscher den nach Rom reisenden Gesandten des Bischofs Dionysius. Ein Vergleich der alten von Fr. Johannes gelieferten Übersetzung mit der neuen von A. Kleinhans O. F. M. und B. Ubach O. S. B. gefertigten Übertragung zeigt deutlich, wie frei und ungenau die alte „mit Unterstützung eines guten Kenners des Arabischen" zustande gekommene Übersetzung ausgefallen ist. Die Kenntnis des Syrischen war bei beiden an der Übertragung des Briefes arbeitenden Männern eine unzureichende und mangelhafte[55]).

6. Das Abendland und die Tataren.

a) Das Dolmetscherwesen bei den Tataren.

Seit dem Einbruch der Tataren in Europa und besonders seit der durch Innozenz IV. (1245) aufgenommenen direkten Fühlungnahme mit dem neu entstandenen Weltreiche entwickelten sich zeitweise sehr rege, bis in das letzte Viertel des 14. Jahrhunderts andauernde, Beziehungen zwischen dem christlichen Abendlande und den verschiedenen tatarischen Machtzentren[56]).

54) Chabot in ROL II, 612 A. 2, 628. Zur Deutung von Rabbanatha vgl. Mémoires VII, 369 f.; ROCh 1924, 240 ff., 244; Altaner I, 55 A. 76. Soranzo, 293 A. 4 möchte annehmen, daß kein Versehen der päpstlichen Kanzlei vorliegt, sondern daß Mar Jaballaha III. gemeint sei.

55) AFH 1925, 353 f.; über Bischof Dionysius vgl. ROL II, 585 f.

56) Eine allerdings noch nicht vollständige Zusammenstellung der in Europa erschienenen tatarischen Gesandtschaften bietet R. Röh-

Das für unsere Frage in Betracht kommende Nachrichtenmaterial ist relativ umfangreich und ergiebig und beleuchtet die bereits (o. S. 92) im allgemeinen kurz charakterisierte Lage genauer. Ein sehr instruktives Zeugnis dafür, daß die Sorge um ein gutes Funktionieren des Dolmetscherapparates von Anfang an groß gewesen sein muß, stammt bereits aus dem Jahre 1233. In diesem Jahre begegnete der ungarische Dominikaner Fr. Julian auf seiner Reise nach der Urheimat seines Volkes, dem sogenannten Großungarn — es war der Raum, der etwa durch die Städte Samara-Orenburg-Jekaterinenburg bezeichnet wird — einem tatarischen Gesandten, der „deutsch, ungarisch, russisch, kumanisch, sarazenisch und tatarisch" sprach[57]).

Das Vordringen abendländischer Kaufleute in tatarisches Gebiet, besonders in den Kiptschak und nach Persien und z. T. auch der besonders durch die religiös tolerante bzw. indifferente Haltung der Tataren[58]) geförderte Aufschwung der christlichen Mission boten den Tatarenherrschern die Möglichkeit, die Europäer in ihre Dienste zu ziehen. Mehrere in tatarischen Diensten stehende Abendländer werden uns in päpstlichen Bullen genannt. So lernen wir die Italiener „Sabadinus, Thomas de Anfusis et Ugetius interpres" kennen (1288)[59]). Ein anderes päpstliches Schreiben desselben Jahres ist adressiert: dilectis filiis Johanni de Bonachia, Hugoni Gantelini, Petro de Molina,

richt: AOL I, 650 A. 81. Eine ausführliche Geschichte dieser Gesandtschaften jetzt bei Soranzo, 1930; zahlreiche einzelne Fragen untersucht Golubovich I—V; aus der älteren Literatur hebe ich Abel-Rémusat in Mémoires VI, 396 ff. und VII, 335 ff. und C. Desimoni in Atti della società Ligure di storia patria XIII, 1877/84, 563 ff. hervor.

57) A. Theiner, Vetera Monumenta historica Hungariam sacram illustrantia I, 1859, 153; N. Pfeiffer, Die ungarische Dominikanerprovinz von ihrer Gründung von 1221 bis zur Tatarenverwüstung 1241—1242, 1913, 206 ff.; Altaner I, 153.

58) Über die Toleranz der Tataren vgl. Altaner I, 121; Lemmens, 26 ff. Selbst die Päpste fühlten sich veranlaßt, die Toleranz der Tataren rühmend anzuerkennen; Raynald, Ann. ad 1329 n. 97, ad 1333 n. 35, ad 1343 n. 21.

59) S. die o. A. 49 genannten Fundstellen. Über den historischen Zusammenhang vgl. Golubovich II, 433; ROL II, 571; Soranzo, 269 ff. — 1260 erschien bei Papst Alexander IV. ein Ungar Johannes, der sich als Gesandter des persischen Chans Haluga vorstellte, ohne sich hinreichend legitimieren zu können; Raynald, Ann. ad 1260 n. 29 f.; über andere ähnliche Betrugsmanöver vgl. Altaner I, 138 f. und ZMW 1926, 95 f., 96 A. 26; Lemmens, 51 A. 3.

Girardo Galinuri de Constantinopoli, Balabae de Janua, Girardo de Caturco, Georgio Chufi, Johanni Barlara et Johanni de Casaria laicis illustris regis Tartarorum interpretibus. Es handelt sich hier um italienische Kaufleute, die gelegentlich auch vom Tatarenchan als Dolmetscher verwandt wurden[60]). Weitere Italiener begegnen uns in zwei päpstlichen Schreiben vom 13. Juli 1289 und vom 13. August 1291, nämlich Jolus (= Ozolus) de Pisis und Johannes de Bonastro[61]). An der Spitze der dritten von Argun nach Europa abgeordneten Gesandtschaft stand der Genuese Buscarello (1289)[62]). Hier muß auch des 1295 nach Europa zurückgekehrten Marco Polo gedacht werden, der zugleich diplomatische Aufträge des Großchans Kubilai an den Papst und die Könige von Frankreich und Aragonien zu übermitteln hatte. Der vielgereiste Venezianer sprach sehr wahrscheinlich außer tatarisch und chinesisch auch türkisch und arabisch[63]). 1306 war der wahrscheinlich aus Siena stammende Thomas Ilduci als Gesandter des persischen Chans Olgiaitu tätig[64]). Nach Giovanni Villani, Istorie Fiorentine VIII, 35 trat der Florentiner Kaufmann Bastari in die Dienste des Chans Kassan und sein Sohn erschien später an der Spitze einer Gesandtschaft beim Papste[65]). 1340 erschienen Petranus de Lorto und Albertus als Abgesandte des Beherrschers des Kiptschak beim Papst Benedikt XII. Es handelt sich wahrscheinlich um Genuesen[66]).

---

60) Bull. Franc. IV, 10 n. 12; ROL II, 590 f.; Langlois, n. 581.

61) Raynald, Ann. ad 1289 n. 64 und 1291 n. 33; Potthast n. 23005, n. 23780; Langlois, n. 2243 f. und 6820 f.; vgl. Golubovich II, 441, 442, 475; AFH XVI, 236. Ozolus von Pisa ist wohl identisch mit Zolus de Anastasio, der 1301 als Gesandter des Chan Kassan bekannt ist; Kohler, 277.

62) Golubovich II, 440; Soranzo, 279 ff.

63) A. Bürck, Die Reisen des Venezianers Marco Polo im 13. Jahrhundert, 1845, 47 und A. 23; Altaner I, 87 f. Vgl. noch Michieli, L'opera e la figura di Marco Polo in: Archivio Veneto-Tridentino V, 1924, 225—265; L. F. Benedetto, Marco Polo. Il Milione, Firenze 1928.

64) Raynaldus, Ann. ad 1306 n. 30 f.; Golubovich III, 98; dieser Thomas Ilduci ist wahrscheinlich mit dem o. genannten Thomas de Anfusis identisch.

65) R. Davidsohn, Gesch. von Florenz IV, 2, 1925, 401 f.

66) Golubovich IV, 227 f.; Bull. Franc. VI n. 124.

Außer Kaufleuten wurden von den Tatarenherrschern gelegentlich auch die in ihren Ländern tätigen Missionare für ihre Verhandlungen mit dem Abendlande herangezogen. So gehörten zu der 1262 bei Ludwig IX. von Frankreich erschienenen tatarischen Gesandtschaft, die vom König weiter an den Papst geschickt wurde, zwei als Dolmetscher fungierende Predigerbrüder[67]). Eine allerdings sehr späte Quelle, der Chronist Johannes Meyer O. P. (15. Jahrhundert), berichtet, daß zwei Dominikaner Gigardus und Jacobus als Gesandte eines Tatarenchans bei Klemens IV. (1264—1268) erschienen seien[68]). In seiner Eigenschaft als Dolmetscher scheint auch der Fr. David O. P., Kaplan des Patriarchen Thomas Agni O. P. von Jerusalem, die auf dem Konzil von Lyon (1274) erschienene Tatarengesandtschaft begleitet zu haben[69]). Schließlich wurden auch sprachkundige orientalische Christen zum Gesandtschaftsdienst herangezogen[70]).

Trotzdem das Dolmetscherwesen anscheinend ausgezeichnet organisiert war, sind uns doch Fälle bekannt, in denen infolge von Verständigungsschwierigkeiten nicht erfolgreich verhandelt werden konnte. Eine merkwürdige Situation ergab sich, als 1267 oder 1268 ein Abgesandter des Chans Abagha von Persien bei Klemens IV. erschien. In seinem Antwortschreiben bemerkt der Papst, er habe nur von dem, was ihm der Gesandte mündlich durch Dolmetscher eröffnet habe, Kenntnis nehmen können. Abagha habe sich dieses Mal nicht, wie es sonst der Fall gewesen

67) Monumenta Erphesfurtensia ed. O. Holder-Egger (SS rer. Germ.), 1899, 666; Johannes Vitoduranus ed. Fr. Baethgen, 1924, 15 lin. 14 ff. Vgl. noch Golubovich I, 263, II, 394; Altaner I, 141; van der Vat 125 A. 5.

68) Quellen und Forschungen z. Gesch. des Dominikanerordens in Deutschland XII, 1918, 7, 34 n. 64. Fr. Gigardus ist vielleicht identisch mit dem uns bekannten Fr. Guiscard von Cremona; vgl. über diesen Altaner I 68; Pelliot: ROCh 1924, 292 A. 1 und u. S. 110.

69) Rec.Doc.Ar. II, 779 A. a; Th. Rymer, Foedera, conventiones ... inter reges Angliae et alios ed. 3., Hagae 1745, I, 2, 520; Soranzo, 220 ff.: van der Vat, 125.

70) S. o. S. 101 (Bar. Sauma). Über christliche Georgier als Gesandte bei Johannes XXI. und an anderen europäischen Höfen vgl. Raynaldus, Ann. ad 1278 n. 17; R. Stapper, Johannes XXI., 89 f.; Rec.Doc. Ar. II, 779 A. a; AOL I, 650 A. 81; ASI 1877, 7; 1878, 428, 430, 434. Nach englischen Quellen reisten „sex nuntii solemnes de maioribus totius gentis illius (sc. tartaricae) cum suo interprete"; Rer. Brit. med.aevi SS XIII, 1859, 250 (Johannes de Oxenedes) und Florentius Wigorniensis ed. B. Thorpe II, 1849, 217.

sei, in seinem Briefe der lateinischen Sprache bedient. Deshalb vermochte auch niemand an der Kurie das überreichte Schreiben zu lesen und zu verstehen, und darum nehme er auf den Inhalt dieses Schreibens gar nicht Bezug [71]). Abagha bediente sich offenbar der persischen oder tatarischen Sprache. Daraus ergibt sich als Schlußfolgerung, daß der Dolmetscher, mit dessen Hilfe eine mündliche Aussprache möglich war, die Sprache des Briefes nicht verstanden hat. Die von dem Gesandten und dem Dolmetscher gemeinsam gesprochene Sprache war demnach nicht das Tatarische oder Persische, sondern eine andere Sprache des Ostens, wohl das Griechische oder Arabische. Daß Abagha mit dem Papst sonst auch in lateinischer Sprache korrespondierte, bestätigt uns der von E. Tisserant entdeckte Brief Abaghas, der in dieselbe Phase der Verhandlungen, in das Jahr 1268 gehört [72]). Ebenso brachten die Gesandten Abaghas, die 1274 in Lyon erschienen, ein lateinisches Schreiben, genauer gesagt, auch eine lateinische Übersetzung des damals wohl in persischer Sprache verfaßten Originals mit, die vor dem versammelten Konzil verlesen wurde [73]). Natürlich bemühte man sich auf seiten der Tataren erst recht, den in tatarischer (mongolischer) Sprache mit uigurischen Schriftzeichen verfaßten Originalschreiben eine offi-

71) Raynaldus, Ann. ad 1267 n. 70: ... sane licet litteras, quas exhibuit (nuntius), nullus de his, qui erant in nostra curia legere nobis scivit nec tu sicut alias feceras, in lingua latina scripseras nobis ... Zur geschichtlichen Situation vgl. Mémoires VII, 339; Lemmens, 33; Soranzo, 196 ff.

72) ROCh 23, 1922/23, 4.

73) Labbé-Cossart-Coleti, Concilia XIV, 1731, 504; Raynaldus, Ann. ad 1274 n. 23; Golubovich II, 419 f.; Mémoires VII, 345. — Die Erfurter Chronica S. Petri (ed. O. Holder-Egger in SS rer. Germ. in usum schol. 1899), 265 berichtet, daß der Brief Abaghas „arabisch" geschrieben war. Wegen des Gebrauchs arabischer Schriftzeichen im Persischen ist dieser Irrtum leicht verständlich. Falsche Aussagen über den Gebrauch orientalischer Sprachen kommen in den abendländischen Quellen öfters vor; s. o. S. 103 und u. S. 120. Das Persische wurde allmählich im tatarischen Herrschaftsbereich die am häufigsten gebrauchte internationale Diplomatensprache und hatte für den zwischenstaatlichen Verkehr eine größere Bedeutung als das Arabische; vgl. Pelliot: RHLR 1912, 117 f. und ROCh 1924, 310 A. 1; s. auch die weiter u. vorkommenden Beispiele und S. de Sacy: Mémoires VI, 473 ff. Bezeichnend ist auch z. B. die Bemerkung in einem Briefe des Andreas von Perugia O. F. M. (1326), der von der chinesischen Hafenstadt Zaiton sagt: quae vocatur lingua persica Cayton; Golubovich III, 307; JAS 1921, 103; Hallberg, 94.

zielle lateinische Überseztung beizufügen[74]). Wo dies nicht geschah, mußten erklärlicherweise die größten Schwierigkeiten entstehen. Interessant ist, was wir aus dem Bericht des Fr. Julian O. P. (s. o. S. 104) erfahren. Der um 1237 von seiner Reise nach Großungarn in seine Heimat zurückkehrende Missionar überbrachte dem ungarischen König ein Schreiben eines Tatarenfürsten, das, wie er erzählt, „litteris paganis et lingua tartarica" geschrieben war. „Viele aus der Umgebung des Königs konnten den Brief lesen, aber niemand war da, der ihn verstand." Offenbar konnten die am Hofe des Königs sich aufhaltenden Kumanen den in der auch von ihnen gebrauchten uigurischen Schrift geschriebenen Brief lesen, jedoch sprachen sie nicht tatarisch. Zum Glück hatte Fr. Julian bereits unterwegs (cum transiremus *per Cumaniam*) einen „Heiden" (paganus) getroffen, der ihm das Schreiben übersetzt hat[75]).

Zum Schluß ein kurzer Hinweis auf den in lateinischer Sprache erhaltenen Brief des persischen Chans Argun, der an Papst Honorius IV. (1285) adressiert ist. Dieser Brief ist ein interessanter Beleg dafür, mit welchen Schwierigkeiten gelegentlich die Tatarenherrscher in ihren diplomatischen Beziehungen zum Abendlande mangels sprachkundiger Übersetzer zu kämpfen hatten. Der das Lateinische nur sehr mangelhaft beherrschende Übersetzer entstellte mit seinen ungeheuerlichen Barbarismen den Sinn des Originals stellenweise bis zur Unkenntlichkeit[76]). Vielleicht haben wir in dem im Schreiben als Dolmetscher erwähnten Ise, der zum Gesandtschaftspersonal gehörte, den ungelenken Übersetzer des Briefes vor uns. Pelliot identifizierte, diesen Ise als einen beim Großchan Kubilai einflußreichen, aus dem westlichen Syrien stammenden, auch des Arabischen mäch-

74) Beispiele: Mémoires VII, 398, 428 ff.; Bürck, 40; ROL II, 601 ff.; Golubovich IV, 250 f. — Über die uigurische Schrift: Golubovich III, 17 f.

75) Mon. Hungar. hist. XII, 1869, Cod. diplom. Arpadinus continuatus, 553 f., 559; andere Ausgaben des Berichtes bei Altaner I, 154 A. 9. — Über die Kumanen in Ungarn: Altaner I, 141 ff.

76) Raynaldus, Ann. ad 1285 n. 79; dazu Mémoires VII, 356, 426 f.; Chabot: ROL II, 568 ff.; eine neue Übersetzung ins Französische versuchte Prou, Les Registres d'Honorius, 1888, Introduction n. LXIX und n. 489.

tigen, in chinesischen Quellen unter dem Namen Ngai-sie bekannten Christen [77]).

b) Die Dolmetscherfrage während der Tatarenfahrten des Fr. Ascelinus O. P., Fr. Johannes Pian Carpino O. F. M., Fr. Andreas von Longjumeau O. P. und des Fr. Wilhelm Rubruk O. F. M.

Im Gegensatz zu dem im vorausgehenden aus vielen zerstreuten Einzelnachrichten mosaikartig zusammengefügten Bilde werden uns die folgenden Darlegungen in der Hauptsache auf Grund der uns erhaltenen Reiseberichte der beteiligten Männer konkretere Beobachtungen und Aufschlüsse darüber vermitteln, wie in der Praxis des internationalen Verkehrs die sprachliche Verständigung und Abfassung von Schriftstücken durchgeführt wurde. Es handelt sich hier um die Auswertung des Materials, das in den Quellen über die Reisen und Verhandlungen von vier Männern, die weite Tatarenfahrten unternommen haben, enthalten ist. Es waren dies der Dominikaner Fr. Ascelinus, der Franziskaner Johannes Pian Carpino, der Dominikaner Andreas von Longjumeau und der Franziskaner Wilhelm Rubruk. Die drei erstgenannten reisten im Frühjahr 1245 im Auftrage Papst Innozenz' IV. aus der Konzilsstadt Lyon als Führer dreier getrennter Gesandtschaften zu den Tataren ab. Wilhelm Rubruk dagegen machte sich 1253, ausgerüstet mit einem von König Ludwig IX. ausgestellten Empfehlungsschreiben, als Missionar auf die Reise ins Tatarenland [78]).

Fr. Ascelinus. Von dem über die Reise des Fr. Ascelinus verfaßten Bericht des daran beteiligten Simon von St. Quentin besitzen wir leider nur ein größeres uns durch Vinzenz von Beauvais aufbewahrtes Bruchstück [79]). Laut päpstlicher In-

77) ROCh XV, 1914, 638—640; XXIV, 1924, 248 f.; dazu M. Bihl: AFH XVI, 236.

78) Altaner I, 120 ff., 128 ff.; Pelliot: ROCh 23, 1922/23, 3—30, 1924, 225—235; 28, 1931/32, 3—84; van der Vat, 152 ff.; Streit IV, 9 n. 13.

79) Vincentius Bellovacensis, Speculum historiale XXXI, 2; XXXII, 26—29, 34, 40—51; ROCh 1924, 276 ff. wird das aus dem Bericht des Simon von St. Quentin stammende Gut genauer bestimmt. Ich benütze eine von Johannes Menetelin in Straßburg gedruckte Ausgabe des Speculum, die einen viel verläßlicheren Text bietet als manche

struktion begab sich Fr. Ascelinus zunächst nach Palästina, um von dort aus zu einem in Vorderasien gebietenden tatarischen Befehlshaber vorzudringen. Vom 24. Mai bis zum 20. Juli 1247 weilte Fr. Ascelinus, von drei Ordensbrüdern begleitet, im Lager des Tatarengenerals Batschu [80]). Mindestens einen seiner Begleiter, den Fr. Guiscard von Cremona, der sieben Jahre dem Ordenskonvent von Tiflis in Georgien angehört hatte und wohl eine orientalische Sprache verstand, nahm Fr. Ascelinus erst nach seiner Ankunft in Accon hinzu [81]). Welche Sprache Fr. Guiscard beherrschte, insbesondere, ob er etwas von den für die Verhandlungen mit den Tataren wichtigsten Sprachen, dem Tatarischen und Persischen verstand, ist leider nicht auszumachen [82]). Uns interessiert nicht der Inhalt der im Lager des Tatarenchans geführten Verhandlungen und ebensowenig das Schicksal der Gesandten, sondern nur der Bericht darüber, wie das lateinisch abgefaßte päpstliche Schreiben im Kamp der Tataren in die Batschu anscheinend allein verständliche tatarische Sprache und wie dann umgekehrt das tatarisch aufgesetzte Antwortschreiben ins Lateinische übersetzt worden ist.

Wir erfahren hierüber folgendes. Batschu verlangte, ut mediantibus fratribus et aliis *interpretibus suis* ibidem astantibus litterae Papae in persica lingua scriberentur; deinde Bayothnoy porrectae iterum de persico in tartaricum expositae ab ipso Bayothnoy perlucide et aperte audirentur. Tunc Fr. Ascelinus cum tribus suis fratribus ac tribus interpretibus et scriptoribus Bayothnoy se a multitudine astantium sequestravit . . . litteras Domini Papae de verbo ad verbum mediantibus aliis interpretibus exposuit perseis siquidem notariis scribentibus ea, quae

---

späteren Drucke, insbesondere die von den Benediktinern, Douais 1624 besorgte Edition.

80) Über die Datierung jetzt ROCh 1924, 326; die genaue geographische Fixierung des Kamp Sitiens ebd. 300—302. Nach Vinc. Bellov. XXXII, 47 weilten nur drei Brüder bei Ascelinus im Lager, während sonst lange Zeit über vier Brüder zu seiner Begleitung gehörten.

81) Fr. Guiscard gehörte nur während fünf Monaten zu der Gesandtschaft, die im ganzen drei Jahre und sieben Monate unterwegs war; Vinc. Bellov. XXII, 42, 50; Altaner I, 128. — Ganz ähnlich verfahren auch andere Gesandtschaften; vgl. ASI 1878, 432 und Atti della società Ligure di storia patria XIII, 1877/84, 571, 595, 612.

82) So auch Pelliot: ROCh 1924, 298.

audiebant a *thurcis et a graecis interpretibus* et etiam a fratribus. Itaque litteris transcriptis ac mediantibus interpretibus suis in tartarico Bayothnoy expositis eisque penes se cum bulla retentis idem Bayothnoy misit iterum predictos barones ad fratres cum quodam magno scriba und ließ sie allerdings vergeblich auffordern, ihre Reise bis zum Großchan nach Karakorum fortzusetzen[83]). Aus dem vorliegenden Bericht können wir über die Dolmetscherverhältnisse folgendes feststellen. Das päpstliche Schreiben wurde zuerst ins Persische übertragen und von persischen Sekretären niedergeschrieben, um dann aus dem Persischen ins Tatarische übersetzt zu werden. Bei der Übertragung ins Persische wirkten auf der einen Seite Ascelinus und seine drei Ordensbrüder, auf der anderen Seite die interpretes thurci et graeci mit. Aus diesen Angaben können wir entnehmen, daß Ascelinus oder seine Fratres auch eine fremde Sprache beherrscht haben müssen, um den an der Fassung des persischen Textes arbeitenden Dolmetschern der Tataren behilflich sein zu können. Die Dolmetscher der Tataren waren Griechen und Thurci. Wie Pelliot nachweist[84]), bezeichneten damals syrische und persische Schriftsteller mit „Tarsa", die im Tatarenreich lebenden, auch tatarisch verstehenden Christen, die sich aus dem Volke der Uiguren rekrutierten und meist Nestorianer waren. Da die Tataren ihre Schrift von den Uiguren übernommen hatten, wurden die Uiguren auch als Thurci (Tataren) bezeichnet[85]). Danach dürfen wir als das Wahrscheinlichste annehmen, daß sich entweder unter den Dominikanern jemand befand, der griechisch verstand, oder daß einer der „griechischen Dolmetscher" das Lateinische beherrschte. Außerdem verstanden offenbar die griechischen Dolmetscher auch persisch, um den persischen Text des Papstbriefes fixieren und den „persischen Schreibern" in die Feder diktieren zu können. Die interpretes thurci verstanden

83) Vinc. Bellov. XXXII, 47.

84) Archives pour servir à l'étude de l'histoire des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie orientale, Leyden XV, 1914, 636 und ROCh 1924, 308 A. 1.

85) Vgl. die litterae tharsicae oder die lingua tharsica oder thursica bei Johannes von Montecorvino: Golubovich III, 90, 91. Über die uigurische Schrift vgl. Rubruk bei Wyngaert, 231 n. 5; Golubovich III, 19—28; Risch, Rubruk 1934, 286.

persisch und tatarisch und übersetzten den persischen Text ins Tatarische[86]).

Als endlich die päpstlichen Gesandten heimreisen durften, brachen zugleich zwei Abgesandte des Batschu zum Papst auf. Aus den Namen der Gesandten, die Aybeg und Sargis hießen, darf, wie der Sinologe Pelliot zeigt[87]), geschlossen werden, daß es nicht Tataren, sondern ein Uigure und ein nestorianischer Syrer waren. Die Gesandten sollten dem Papst ein Schreiben des Großchans und einen Brief Batschus überbringen[88]). Matthaeus Parisiensis berichtet hierüber: Carta eorum, quam Papae detulerunt, ter fuit de idiomate ignoto ad notius translata prout nuntii partibus occidentalibus appropinquaverunt. Demnach wurde das tatarische Original der Briefe merkwürdigerweise erst während der Reise, nicht bereits im Lager des Batschu übersetzt und zwar, wie ich vermuten möchte, zuerst ins Persische oder Arabische, dann wohl ins Griechische und schließlich ins Lateinische. In Lyon überreichten die tatarischen Gesandten Innozenz IV. ihre Schreiben. Der Papst empfing, wie derselbe englische Chronist berichtet, die Abgesandten wiederholt in Audienz und unterhielt sich per interpretes freundlich mit ihnen[89]).

Fr. Johannes Pian Carpino O. F. M. Der wagemutige Franziskaner[90]), der auf dem Landwege von Lyon quer durch

86) Über das Persische als Mitglied zur sprachlichen Verständigung s. noch u. A. 93 und S. 116 f. und o. A. 74.

87) ROCh 1924, 327.

88) Vinc. Bellov. XXXII, 50—52; Altaner I, 127.

89) Matth. Paris. V, 37 f. — Simon von St. Quentin bei Vinc. Bellov. l. c. berichtet nichts darüber, wie und wann die lateinische Übersetzung für den Papst hergestellt wurde. Da die Dominikaner und die tatarischen Gesandten zu verschiedenen Zeiten in Lyon beim Papst eintrafen, kann daraus geschlossen werden, daß beide Gruppen nur kurze Zeit zusammen gereist sind. Vgl. Altaner I, 128; Pelliot: ROCh 1924, 269, 316.

90) Sein uns vollständig vorliegender Reisebericht ist ediert in Recueil de voyages IV, 603—773; eine neue kritische Edition von G. Pullé, Historia Mongolarum Viaggio di F. Giovanni da Pian Carpino ai Tatari 1245—1247, Firenze 1913; Mailand 1929 gab Pullé eine italienische Übersetzung heraus. Ich zitiere nach der neuesten kritischen Ausgabe von van den Wyngaert, Sinica Franciscana, Quaracchi I, 1929, 27—134; hier S. XXV—XLII die für Pian Carpino und Wilhelm Rubruk vollständige Bibliographie. Eine deutsche Übersetzung mit gutem Kommentar von F. Risch, 1930.

Deutschland, Polen und Rußland der ostasiatischen Residenz des Großchans zustrebte, nahm unterwegs aus dem Breslauer Franziskanerkonvent den polnischen Fr. Benedikt als Reisebegleiter und Dolmetscher hinzu. Dieser konnte jedoch außer für das polnische nur noch für das russische Gebiet als Dolmetscher Verwendung finden; denn Pian Carpino mietete bereits in Kiew einen neuen Dolmetscher, der ihm die Verständigung mit den Tataren, deren Herrschaftsbereich sechs Tagereisen östlich von Kiew begann, ermöglichen sollte[91]). Schon auf der ersten tatarischen Station in Kanew, wo Pian Carpino dem Kommandanten sein päpstliches Schreiben als Legitimation vorweisen und ins Tatarische übersetzen lassen wollte, mußte er zu seiner nicht geringen Überraschung feststellen, daß sein Dolmetscher dazu außerstande war. Da auch sonst niemand helfen konnte, blieb das Schreiben unübersetzt[92]). Der Dolmetscher konnte offenbar nur Reden, die Dinge des täglichen Lebens betrafen, in Übersetzung wiedergeben. Allem Anschein nach sprach er außer tatarisch nur noch polnisch oder russisch, so daß Fr. Benedikt für Pian Carpino der notwendige Verbindungsmann blieb, um das tatarisch Gesprochene zu verstehen.

Als der päpstliche Legat auf seiner Weiterreise beim Chan Batu, dem Herrn des Kiptschak, eintraf, erbat er sich von Batu Dolmetscher. In gemeinsamer Arbeit mit Fr. Benedikt und einem aus dem Gebiete von Susdal am Hofe Batus weilenden Russen und unterstützt von den Dolmetschern Batus wurde der Papstbrief aus dem Lateinischen „ins Russische, Persische und schließlich ins Tatarische" übersetzt[93]). Die tatarische Schlußredaktion wurde Batu und später dem Großchan Kujuk in Karakorum überreicht. Daß das Dolmetscherwesen am Hofe Kujuks aus-

91) Wyngaert, 107 n. 11, 135 n. 1. Vgl. auch Monum. Hungariae hist. Codex dipl. Arpadinus continuatus XII, 1869, 339 oder B. Dudik, Iter Romanum I, 1855, 327 ff. über die Gewinnung eines neuen Dolmetschers durch vier ungarische Dominikaner auf ihrer Reise nach Großungarn (1237); dazu Altaner I, 154 f.

92) Wyngaert, 107 n. 11. Der Papstbrief bei Raynald, Ann. ad 1245 n. 18 und Bull. Franc. I, 353 n. 75.

93) Wyngaert, 109 n. 16. Wenn der Berichterstatter von der littera sarracenica redet, so ist hier damit das Persische gemeint; s. o. A. 73 u. S. 111 f. F. Risch, 1930, 227 denkt irrigerweise an die arabische oder türkische Sprache.

gezeichnet organisiert war, beweist die Tatsache, daß Pian Carpino hier mehrere Ungarn und Russen, darunter auch russische Kleriker antraf, die lateinisch und französisch verstanden. Manche dieser Abendländer hielten sich bereits länger als zehn, ja bis dreißig Jahre im Tatarenreiche auf und beherrschten natürlich auch das Tatarische[94]). Bei den Verhandlungen mit dem Großchan stand dem päpstlichen Legaten selbst ein Russe mit Namen Temer als Dolmetsch zur Verfügung, der gerade damals als militärischer Begleiter des gleichfalls in Karakorum erschienenen russischen Großfürsten Jaroslaus in Karakorum weilte. Bei der Audienz war auch noch ein sicherlich ebenfalls sprachkundiger Kleriker aus der Begleitung des Jaroslaus und ein anderer Kleriker, der im Dienste des Großchans stand[95]), zugegen. Um zu wissen, in welcher Sprache die Antwort des Großchans an den Papst geschrieben werden sollte, fragte der tatarische Kanzler, ob sich in der Umgebung des Papstes Leute fänden, die russisch, persisch oder tatarisch verstehen. Da Fr. Pian Carpino verneinend antworten mußte[96]), schlug der Legat zugleich vor, man solle das Antwortschreiben des Großchans zunächst in tatarischer Sprache aufsetzen und darauf mit Hilfe der vorhandenen Dolmetscher ins Lateinische übersetzen lassen; er möchte dem Papst die lateinische Übersetzung nebst dem Original überbringen. Diesem Vorschlag wurde nicht ganz entsprochen. Das tatarisch geschriebene Original wurde sofort ins Lateinische übertragen[97]) und zwar, wie es scheint, mit Hilfe eines russischen Dolmetschers, der lateinisch und tatarisch verstand. Der Kanzler und die anwesenden Sekretäre des Großchans suchten immer wieder mit größter Gewissenhaftigkeit festzustellen und sich zu überzeugen, daß bei der Herstellung der Übersetzung nichts ausgelassen und daß alles richtig auf-

94) Wyngaert, 116 n. 29, 122 n. 39.
95) Ebda. 123 n. 40, 128 n. 49.
96) Pian Carpino erklärt 1. c. 123 n. 40: nec ruthenam nec tartaricam nec sarracenam litteram habebamus, verumtamen sarraceni erant in terra, sed a Domino Papa erant remoti; er denkt hier an die in Spanien lebenden Mauren, deren Schriftzeichen auch im Persischen gebraucht werden.
97) Die lateinische Fassung des Briefes: Recueil de voyages IV, 594 f.; ferner bei G. Pullé, 125 und Salimbene in MG SS XXXII, 207.

gefaßt wurde. Zum Schluß ließen die Beamten das kaiserliche Schreiben doch noch, um ganz sicher zu gehen, ins Persische übersetzen, „damit, wenn sich etwa doch ein des Persischen Mächtiger in unseren Landen fände, er dem Papst auch das persisch abgefaßte Schreiben vorlesen könnte". Das tatarische Original wurde dem Gesandten nicht ausgehändigt [98]). Aus der Darstellung Pian Carpinos ist deutlich zu erkennen, mit welch großer Sorgfalt und strengen Kontrolle die Kanzlei des Großchans arbeitete und für eine treue und irrtumsfreie Ausfertigung und Übertragung der amtlichen Schreiben zu sorgen bemüht war.

Fr. Andreas von Longjumeau. Fr. Andreas, der dritte der im Frühjahr 1245 zu den Tataren entsandten päpstlichen Legaten, besaß im Unterschied zu den zwei anderen, bereits erwähnten Kollegen Sprachkenntnisse, die ihn in besonderem Maße für Verhandlungen im Orient geeignet erscheinen ließen. Nicht zuletzt wegen dieses seines Vorzuges wurde der Predigerbruder wie kaum ein zweiter Diplomat und Glaubensbote des Mittelalters mit mehreren wichtigen Missionen im Orient betraut [99]). Im Jahre 1239 brachte ein Dominikanerprior Johannes, begleitet von einem Fr. Andreas O. P., „die Dornenkrone Christi" aus Konstantinopel für König Ludwig IX. nach Frankreich. Sehr wahrscheinlich ist dieser Dominikaner Andreas mit unserem Fr. Andreas von Longjumeau identisch [100]). Die Gesandtschaftsreise des Jahres 1245, die etwa bis Juni 1247 dauerte, führte ihn zunächst zu mehreren nestorianischen und jakobitischen Bischöfen des vorderen Orients, mit denen er erfolgreiche Unionsverhandlungen führte, und schließlich trat er mit einem nicht näher zu bestimmenden Tatarengeneral in Täbris (Nordpersien) in Verbindung [101]). Vielleicht haben wir auch in ihm den päpstlichen Gesandten zu sehen, der Ende 1245 und 1246 die Sultane von

98) Wyngaert, 123 f. n. 41. Die persische Fassung des Briefes wurde erst kürzlich im vatikanischen Archiv entdeckt und veröffentlicht; ROCh 23, 1922/23, 6 ff.; Risch, 1930, 47 f. bietet die deutsche Übertragung des persischen Textes.

99) Altaner I, 53—58, 80 f., 110 f., 128—138; A. Rastoul: Dict. Hist. Géogr. ecclés. II, 1677—1681; Pelliot: ROCh 28, 1931/32, 3—84.

100) So auch Pelliot: ROCh 1931/32, 3.

101) Pelliot: ROCh 1924, 239. 255 f., 313 A. 2 und 1931/32, 21 hat gegen mich (Altaner I, 125 A. 54, 130, 135) erwiesen, daß sich Iltschikatai (Eljigidai) damals noch nicht in Täbris aufgehalten haben kann.

Damaskus, Hims, Kerak und Ägypten besuchte[102]). 1248 nahm er am Kreuzzuge Ludwigs IX. teil und reiste 1249 als Führer einer königlichen Gesandtschaft von Cypern aus zum Großchan der Tataren ins „Tal von Emil" nach Ostasien[103]). 1251 kehrte der weitgereiste Fr. Andreas zu seinem noch immer im Orient weilenden königlichen Herrn zurück. Später arbeitete er als Missionar in Tunis. Während der Expedition Ludwigs IX. nach Tunis (1270) befand sich Fr. Andreas in der Umgebung des Königs, anscheinend um als Dolmetscher tätig zu sein[104]).

Bei unserem Versuch, festzustellen, welche orientalischen Sprachen Fr. Andreas gesprochen oder verstanden hat, lassen sich nicht in allen Punkten völlig eindeutige und sichere Resultate erzielen. Am 20. Dezember 1248 überreichten Gesandte des Tatarenfürsten Iltschikatai, die von zwei nestorianischen Christen David und Marcus geführt wurden, in der cyprischen Hauptstadt Nikosia Ludwig IX. ein in persischer Sprache abgefaßtes Schreiben. Die Tataren erstrebten ein Bündnis gegen den gemeinsamen Feind, die Sarazenen. Vinzenz von Beauvais berichtet in diesem Zusammenhange über Andreas von Longjumeau folgendes: ibique (in Cypern) praesens erat Fr. Andreas Loncumal de ord. praed., qui maiorem ex illis nuntiis (sc. Tartarorum) nomine David noverat utpote quem viderat in exercitu Tatarorum. Litteras autem sibi (sc. regi) praesentatas in lingua persica et litteris arabicis in latinum transferri fecit (sc. rex)[105]). Der damals in Cypern weilende päpstliche Legat Odo von Tusculum jedoch, dessen Bericht Vinzenz von Beauvais wahrscheinlich kannte[106]), übersandte diesen aus dem Persischen übersetzten Brief an Innozenz IV. und berichtet, ohne Fr. Andreas ausdrück-

102) Pelliot: ROCh 1924, 232—238, 249 f., 254 A. 2 und 28, 1931/32, 8—12 tritt mit beachtlichen Gründen dafür ein; dagegen Altaner I, 79 f.; Tisserant: ROCh 1924, 351—354. van der Vat, 155 ff., 157 A. 24 äußert Bedenken.

103) ROCh 1931/32, 54—70.

104) Altaner I, 110 f.; Pelliot: ROCh 1931/32, 82—84.

105) Vinc. Bellov., Speculum hist. XXXII, 90; ebd. 91 lesen wir: iubente rege ipso translatae sunt (litterae) in latinum de verbo ad verbum.

106) ROCh 1931/32, 22 A. 1. Über die Abfassungszeit des Speculum hist. des Vinzenz von Beauvais vgl. ROCh 1924, 280 A. 2 und B. Altaner, Der hl. Dominikus, 1922, 118.

lich zu nennen, nur folgendes: (regi) litteras porrexerunt (nuntii) scriptas lingua persica et litteris arabicis, quas rex interpretari fecit verbo ad verbum [107]). Obwohl Vinzenz von Beauvais den Fr. Andreas nicht direkt als den Übersetzer des Briefes des Iltschikatai bezeichnet, scheint er doch dem ganzen Zusammenhange nach an ihn als Übersetzer gedacht zu haben. Wenn der spätere Chronist Wilhelm von Nangis († um 1300), der in seiner Darstellung von Vinzenz von Beauvais vollständig abhängig ist und ihn meist fast wörtlich ausschreibt, berichtet: Rex autem litteras sibi praesentatas in lingua persica et litteris arabicis in latinum per eundem fratrem (sc. Andream) transferri fecit [108]), so liegt hier kein neues ausdrückliches Zeugnis dafür vor, daß Fr. Andreas der Übersetzer des persisch geschriebenen Briefes war, sondern nur eine Kombination und Auslegung des Textes von Vinzenz von Beauvais, wie wir sie auch heute wohl mit Recht machen dürfen. Darf es nun angesichts dieses Quellenbefundes — der erste Bericht (Odo von Tusculum) erwähnt Fr. Andreas überhaupt nicht, der zweite Berichterstatter (V. von Beauvais) äußert sich nicht direkt und ausdrücklich, erst die dritte, nicht originale Quelle (W. von Nangis) nennt den Fr. Andreas ausdrücklich als Übersetzer — als ganz sicher gelten, daß der Dominikaner persisch verstand und der Übersetzer des Briefes war? Wenn auch m. E. von einer absoluten Sicherheit nicht gesprochen werden kann, da sich die Erwähnung des Fr. Andreas bei Vinzenz von Beauvais schon daraus erklärt, daß Vinzenz auf die Bekanntschaft des Fr. Andreas mit David, dem Führer der Gesandtschaft, hinweisen wollte, so drängt der ganze Zusammenhang und alles, was wir sonst über Andreas wissen, zu dieser Annahme, zumal auch keine positiven Momente dagegen sprechen, daß Andreas der Übersetzer des Briefes und Kenner der persischen Sprache gewesen ist. Eine weitere indirekte, wenn auch wiederum nicht zwingende Bestätigung unserer Annahme

107) L. d'Achery, Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum III, 1723, 624 f.

108) Bouquet XX, 358. Von W. Nangis ist weiter der Bericht in den Grandes Chroniques de France ... publiées par P. Paris, IV, 1838, 293 abhängig, auch hier wird Andreas ausdrücklich als Übersetzer bezeichnet.

finde ich in einem vom 23. Juni 1249 datierten Briefe eines in der Umgebung Ludwigs IX. auf Cypern weilenden königlichen Kammerherrn Johannes Sarrazin. Hier wird erzählt, daß der König auf die Nachricht von der Ankunft der Tatarengesandtschaft auf Cypern den Ankommenden sofort den Fr. Andreas entgegenschickte. Die fremden Gesandten erkannten alsbald in ihm einen alten Bekannten[109]), und, so erzählt unsere Quelle weiter, li roiz fist adonques ces mesaiges venir devant li et parlerent assez en leur langaige et frere Andrieu enroumancoit le Francoiz et le disoit au roi. Hier wird uns von zuverlässiger Seite berichtet, daß Fr. Andreas der Dolmetscher des Königs bei seiner Verhandlung mit den tatarischen Gesandten war. Allerdings darf man es nicht für ausgemacht halten, daß die Gesandten, nestorianische Christen, sich der persischen Sprache bedient haben; ebensogut konnte nach dem Urteil des hier zuständigen P. Pelliot die mündliche Verhandlung auch in der den Nestorianern sehr nahe liegenden arabischen Sprache geführt worden sein[110]). Aus dem Gesagten geht jedenfalls hervor, daß Fr. Andreas zum mindesten eine der beiden hier in Frage stehenden Sprachen, entweder das Persische oder das Arabische, verstanden hat; mit größerer Wahrscheinlichkeit wird ihm zunächst die Kenntnis des Persischen zugesprochen werden dürfen.

Auf Grund des Zeugnisses des sich ebenfalls in Cypern aufhaltenden Jean Joinville, des späteren Biographen König Ludwigs, können wir jedoch behaupten, daß Fr. Andreas auch arabisch verstanden hat. Über die von Ludwig IX. von Cypern aus an den Hof des Großchans abgeschickte Gesandtschaft meldet der Biograph: et ces choses (die Geschenke) leur (den Tataren) envoia il roi par dous freres preescheours qui savoient le sarrazinois pour aus moustrer et enseignier, comment ils de-

109) Aus der Zeit seines Aufenthalts in Täbris; s. o. S. 115. Das Datum des Briefes bei R. Röhricht, Kleine Studien z. Gesch. der Kreuzzüge, Programm des Humboldt-Gymnasium zu Berlin, Ostern 1890, S. 13.

110) ROCh 1931/32, 22. Von Rubruk (ed. Wyngaert, 203 n. 7, vgl. noch 201 n. 3) erfahren wir, daß ein Mitglied der unter Führung des David stehenden Gesandtschaft außer der syrischen und türkischen (d. h. wohl tatarischen) Sprache auch noch das Arabische beherrschte.

voient croire[111]). Daß wir hier unter „sarrazinois" trotz des früher (s. o. S. 107, 113) Gesagten bei Joinville das Arabische, nicht das Persische zu verstehen haben, beweisen andere Stellen seines Werkes; Joinville bezeichnet mit „sarrazinois" immer nur das Arabische[112]). Nimmt man jedoch mit P. Pelliot an, daß in dem vom 30. Dezember 1245 datierten, an Innozenz IV. gerichteten Briefe des Sultans von Hims von unserem Fr. Andreas und seinen Begleitern die Rede ist[113]), so darf man ihm jedenfalls für diese Zeit (1245) noch keine große Fertigkeit im Gebrauch des Arabischen zusprechen, weil in dem Briefe dem Papste mitgeteilt wird, daß eine theologische Disputation zwischen den päpstlichen Dominikanergesandten und den arabischen Theologen des Sultans nicht habe stattfinden können, ob impedimentum linguae arabicae, denn die Legaten nisi in lingua latina sive gallica disputandi consuetudinem non habebant[114]).

Wenn bei der Untersuchung über die Sprachkenntnisse des Fr. Andreas bis jetzt von den Aussagen des Matthaeus Parisiensis abgesehen wurde, so geschah das deshalb, weil hier scheinbar widersprechende Angaben zu finden sind. Der Chronist spricht an zwei Stellen davon, daß der Ludwig IX. übergebene Brief der tatarischen Gesandten ins Lateinische bzw. Französische übersetzt worden sei. Das eine Mal schreibt er: Epistola super his omnibus translata de arabico in latinum et Gallicum; an einer anderen Stelle heißt es: litterae regis Tartarorum translatae de caldeo in Romanum verbo ad verbum[115]). In einem anderen Zusammenhang, wo von dem Aufenthalt des Fr. Andreas

111) ed. Wailly, 74 n. 134; Bouquet XX, 211.

112) ed. Wailly n. 335, n. 354, n. 361, n. 394—396, n. 444, n. 454, n. 458. Wenn auch Joinville n. 134 nur von zwei Dominikanern (anstatt von drei) als Mitgliedern der Gesandtschaft spricht und auch nicht ihre Namen nennt, so ist es klar, daß in erster Linie dem Fr. Andreas die Kenntnis des Arabischen zugeschrieben werden sollte. Vgl. übrigens noch die Grandes Chroniques de France (o. A. 108) IV, 427: danach geht Fr. Andreas als Missionar nach Tunis, pour ce qu'il savoit une partie du langage de Tunes; Altaner I, 110. — Über die Zusammensetzung des Gesandtschaftspersonals vgl. Altaner I, 133, A. 18.

113) ROCh 1924, 254 A. 2; Altaner I, 75 f., 80 f.; vgl. auch die o. A. 102 genannten Stellen.

114) Raynaldus, Ann. ad 1247 n. 64; Golubovich II, 335.

115) Matth. Paris. V, 87, VI, 163 ff. Der lateinische Text des Briefes bei Raynaldus, Ann. ad 1248 n. 34 f.

beim Tatarengeneral in Täbris (um 1246) berichtet wird, lesen wir: novit enim (Fr. Andreas) linguam arabicam et caldeam et nihil potuit eum latere eorum quae dicebantur[116]). Daß der Brief des Iltschikatai an Ludwig IX. nicht in arabischer, sondern in persischer Sprache geschrieben war, ist sicher. Wenn nun Matthaeus Parisiensis, der in Andreas den Übersetzer des Briefes sieht, das eine Mal behauptet, der Brief sei aus dem Arabischen, das andere Mal, er sei aus dem „Chaldäischen" übertragen worden, und er andererseits dem Fr. Andreas die Kenntnis der arabischen und der „chaldäischen" Sprache zuschreibt, so liegt die Vermutung nahe, daß der Chronist mit „chaldäisch" das Persische bezeichnen will[117]). Für gewöhnlich verstehen abendländische Quellen unter „chaldäisch" das Syrische[118]). Die Vorstellungen des englischen Chronisten über die verschiedenen orientalischen Sprachen mögen überdies ebenso wie bei manchem anderen Zeitgenossen unklar und unsicher gewesen sein[119]). Daraus ist vielleicht auch zu erklären, daß das Persische, das sich der arabischen Schriftzeichen bedient, von Matthaeus Parisiensis mit dem Arabischen verwechselt wurde. Auf Grund der hier gegebenen Deutung der Texte des Chronisten gewinnen wir ein neues brauchbares Zeugnis und eine Bestätigung der bereits oben gewonnenen Erkenntnis, daß Andreas von Longjumeau arabisch und persisch verstanden hat.

Zum Schluß noch einen kurzen Hinweis auf eine Nachricht, die sich in einer relativ späten, trotzdem beachtenswerten Quelle findet. Der Chronist Johannes Colonna († 1340)[120]), der einen der Begleiter des Fr. Andreas auf seiner Reise zum Großchan (1249—1251), den hochbetagten Subkantor von Chartres mit Namen Robert, persönlich kannte, berichtet, daß der persisch

116) Matth. Paris. VI, 115.
117) So auch Pelliot: ROCh 1924, 254 A. 2, 1931/32, 22.
118) Vgl. die von mir gegebenen Nachweise: HJB 1933, 217 f.
119) S. o. S. 103, A. 73, A. 96, S. 118 f. Vergleichsweise und als Parallele kann vielleicht auch darauf verwiesen werden, daß die Namen für manche Länder des Orients mehrdeutig waren; vgl. Altaner I, 51 A. 50 u. ö.; besonders Hallberg, 1907 gibt mannigfache Belege.
120) Altaner, Der hl. Dominikus, 1922, 195 ff.; R. Sabbadini: Atti della R. Academia delle scienze di Torino 46, 1911, 830 ff.; V. Rossi: Archivio della r. società Romana di storia patria 43, 1920, 103—111.

geschriebene Brief des Iltschikatai zuerst ins Griechische und dann erst ins Lateinische übersetzt worden sei[121]). Falls diese Nachricht zuträfe, würden wir Fr. Andreas wohl die Kenntnis des Griechischen zusprechen dürfen, es läge jedoch darin ein Präjudiz gegen die vorhin gemachte Feststellung, daß der Predigerbruder persisch verstanden habe; denn man könnte keinen plausiblen Grund dafür angeben, warum der Brief erst auf dem Umwege über das Griechische dem Könige verständlich gemacht werden mußte, wenn Fr. Andreas ihn unmittelbar ins Lateinische oder Französische übersetzen konnte. Überschaut man jedoch die Quellenlage und den inneren Wert der einzelnen Quellennachrichten, so wird man sich dahin entscheiden müssen, daß die zuletzt erwähnte Nachricht des Johannes Colonna kaum Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben kann. Wir dürfen darum das vorhin gewonnene Resultat festhalten: Fr. Andreas hat persisch und arabisch verstanden. Damit möchte ich es jedoch nicht für ausgeschlossen halten, daß der Predigerbruder vielleicht auch, zumal angesichts seiner Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel (siehe oben S. 115), griechisch verstanden hat. Da uns leider keine Aufzeichnungen des Fr. Andreas erhalten sind und wir insbesondere nichts Näheres über seine große Ostasienreise zum Großchan wissen, erfahren wir auch nichts darüber, durch wen der uns in französischem Auszug erhaltene, ursprünglich sicherlich in tatarischer Sprache verfaßte Brief des Großchans an Ludwig IX.[122]), den Fr. Andreas heimbrachte, übersetzt worden ist. Ebensowenig können wir etwas Sicheres darüber sagen, wo und wann sich Fr. Andreas seine für jene Zeit so außergewöhnlichen Sprachkenntnisse erworben hat. Ich halte die kürzlich ausgesprochene Vermutung, daß er bereits in der Heimat den Grund zu seinem Sprachwissen gelegt habe, für ganz unwahrscheinlich[123]).

Fr. Wilhelm Rubruk. Der uns auf Grund seines Reiseberichts[124]) genauer bekannte flämische Franziskaner Wilhelm

121) Bouquet XXIII, 117 f.

122) ed. Wailly, 269 n. 491; Altaner I, 136; Pelliot: ROCh 1931/32, 73.

123) ROCh 1931/32, 4. Über das erst 1248 ins Leben gerufene „orientalische Institut" in Paris vgl. Altaner: ZMW 1928, 195 f.

124) Ich zitiere nach der neuesten Ausgabe von A. van den Wyngaert, Sinica Franciscana I, 1929, 164—332; hier ist auch die

Rubruk reiste 1253, ausgerüstet mit einem Empfehlungsschreiben Ludwigs IX. als Missionar ins Tatarenreich und gelangte zunächst zum Chan Sartach, der in Südrußland zeltete, darauf erschien er vor Batu, dem Beherrscher des Kiptschak und schließlich am Hofe des Großchans Mangu in Karakorum in der nordwestlichen Mongolei. Rubruk bereitete sich wie keiner der Tatarenfahrer vor ihm auf seine Expedition vor, indem er Erkundigungen bei anderen mit den Verhältnissen bekannten Personen einzog und sich durch Schriften über die geographischen und ethnographischen Verhältnisse zu unterrichten suchte[125]). Bezeichnend ist es jedoch, daß der Missionar keine besonderen Sprachstudien machte und auch keine orientalische Sprache beherrschte, obwohl er Mitglied eines syrischen Konvents, wahrscheinlich des Franziskanerklosters in Accon war[126]). Wenn A. Batton und H. Matrod ihm die Kenntnis des Arabischen und letzterer auch des Griechischen zuschreiben, so tun sie das ohne ausreichende Begründung[127]); denn aus Rubruks Bericht über eine Unterhaltung mit einem Sarazenen, der Christ werden will, kann man ebensowenig etwas über etwaige arabische Sprachkenntnisse entnehmen wie aus der Tatsache, daß unter den von Rubruk in größerer Zahl mitgeführten Büchern sich auch ein „arabisch geschriebenes Buch" befand[128]). Wenn Rubruk das Schreiben Ludwigs IX. an Sartach in Accon ins Arabische und Syrische übersetzen läßt[129]), so ist dies ein Beweis dafür, daß er das Arabische ebensowenig wie das Syrische beherrscht. Rubruk führte auch ein griechisch geschriebenes, an den Chan Batu adressiertes Empfehlungsschreiben des lateinischen Kaisers von Byzanz mit. Als er diesen Brief bei seinem ersten Zusammentreffen mit den Tataren auf der Halbinsel Krim übergab, schickte der Tata-

---

wichtigste Literatur verzeichnet, S. XXV ff.; manches auch bei Streit IV, 16—18; dazu jetzt F. Risch, 1934 (deutsche Übersetzung und Kommentar).

125) A. Batton, Wilhelm Rubruk, 1921, 30 ff.

126) Wyngaert, 203 n. 7, 329 n. 1.

127) Batton, 32; Matrod: EtFr XIX, 1908, 15.

128) Wyngaert, 193 n. 1 und n. 2, 316 n. 13; von seinen Büchern spricht Rubruk 202 n. 6 und 204 n. 3.

129) Wyngaert, 203 n. 7.

renführer den Brief nach der Stadt Sudak (Krim), da sich niemand in seiner Umgebung befand, der griechisch verstand[130]). Daraus darf zwar nicht ohne weiteres geschlossen werden, daß weder Rubruk noch seine Begleiter etwas vom Griechischen verstanden, aber ebensowenig darf man die Tatsache, daß Rubruk in Konstantinopel in der Sophienkirche predigte[131]), als Beweis dafür anführen, daß er griechisch gesprochen habe, weil er in der damals den Lateinern gehörenden Kirche lateinisch oder französisch gepredigt haben wird[132]). Im übrigen besaß Rubruk, wie sich aus zahlreichen Bemerkungen seines Reiseberichts nachweisen läßt, besonderes Interesse für sprachliche Fragen und die Fähigkeit, sprachliche Dinge und Zusammenhänge richtig zu sehen und zu beobachten[133]).

In Konstantinopel mietete der mutige Missionar einen Dolmetscher, der ihm die Verständigung mit den Tataren ermöglichen sollte. Dieser Dolmetscher, den Rubruk „Homo Dei", was wohl die Übersetzung des arabischen Abdullah = Knecht Gottes ist[134]), nennt, sprach, wie man annehmen darf, arabisch und tatarisch und außerdem eine der westlichen Sprachen, wahrscheinlich französisch. Leider mußte unser Franziskaner bald, genau so wie dies seinem Ordensbruder Pian Carpino passiert ist (siehe oben S. 113), die betrübliche Feststellung machen, daß sein Dragoman nur imstande war, ein Gespräch über Dinge des täglichen Lebens und Verkehrs zu übersetzen. Der Dolmetscher bat selbst Rubruk, sich seiner Mithilfe nicht zu bedienen, wenn er über religiöse Dinge reden wollte. Später, als Rubruk während seines etwa zwei Jahre währenden Aufenthalts auf tatarischem Gebiet

130) Wyngaert, 190 f. n. 4. Unter seinen Begleitern befand sich auch sein Ordensbruder Bartholomaeus von Cremona: Wyngaert, 170 n. 10, 247 n. 10; vgl. Altaner III, 453.

131) Wyngaert, 168 n. 6.

132) Rubruks Muttersprache war das Flämische bzw. Deutsche; vgl. Wyngaert, 299 n. 6; dazu 224 n. 2 und n. 3; hier spricht Rubruk von den in Innerasien lebenden „deutschen Sklaven", qui sunt linguae nostrae (299 n. 6); vgl. noch 170 A. 7. — Über die Flamen als „Deutschredende" vgl. Wallach, 39.

133) Wyngaert, 152, 170, 218 f.; Matrod: EtFr XX, 1908, 691, XXVII, 1912, 69 A. 2.

134) Wyngaert, 170 n. 10; Risch, 1934, 32 A. 31.

selbst einige Kenntnis des Tatarischen erworben hatte[135]), mußte er zu seinem nicht geringen Schrecken feststellen, daß Abdullah nicht selten etwas ganz anderes wiedergegeben, als er selbst gesagt hatte. Es schien ihm deshalb nicht ungefährlich, sich seiner zu bedienen, und Rubruk mußte deshalb öfters notgedrungen schweigen, wo er gern, zumal im Dienste der Mission, geredet hätte[136]). In seinem Reisebericht finden sich deshalb auch interessante Mitteilungen darüber, welche Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten ihm sein unfähiger Dolmetsch bereitet hatte[137]).

Als Rubruk ins Lager des Sartach, des Statthalters des Gebietes zwischen Don und Wolga, kam und das lateinische Schreiben Ludwigs IX. nebst der von ihm besorgten arabischen und syrischen Übersetzung des Briefes überreichte, ließ der Leiter der Kanzlei, ein Nestorianer, mit seinen Sekretären eine tatarische Übersetzung anfertigen. Da wir davon hören, daß sich im Lager Sartachs armenische Priester, die türkisch und arabisch verstanden, aufhielten und Rubruk außerdem noch einen Begleiter Davids, des Führers der tatarischen Gesandtschaft auf Cypern, antraf (s. o. S. 116, 117), der auch noch syrisch sprach[138]), wurden offenbar diese Männer zu der Übersetzungsarbeit herangezogen. Am Hofe Batus, der sich damals an der unteren Wolga aufhielt, waren Armenier aus Großarmenien als Übersetzer tätig[139]). Dem Großchan Mangu stand, nachdem Rubruks eigener Dolmetscher, der bei der ersten Audienz zuviel von dem als Begrüßungstrunk gereichten Reiswein genossen, versagt hatte, ein nestorianischer Christ als Dolmetscher zur Verfügung[140]). Während seines sechsmonatigen Aufenthalts am Hofe Mangus hielt Rubruk enge Fühlung mit einem kurz vorher aus Jerusalem eingetroffenen armenischen Mönche Sergius, mit dem er sich verständigen konnte.

135) Wyngaert, 266 n. 40 und 267 n. 42; hier der launige Bericht darüber, wie die genesende Gemahlin Mangus dem Franziskaner ohne Zuhilfenahme eines Dolmetschers etwas Tatarisch beizubringen bemüht war.

136) Wyngaert, 196 n. 6; 191 n. 5 schreibt Rubruk von seinem Dolmetsch, qui nullius erat ingenii nec alicuius eloquentiae.

137) Wyngaert, 204 n. 3, 222 n. 2, 232 n. 8, 240 n. 4, 251 n. 18, 253 n. 3, 290 n. 2, 291 n. 5, 298 n. 1.

138) Wyngaert, 203 n. 7.

139) Ebd. 243 n. 11.

140) Ebd. 249 n. 15 und n. 16, 251 n. 18 f.

Der Armenier, der auch das Tatarische beherrschte, sprach anscheinend französisch oder lateinisch[141]). Als kurz vor seiner Abreise ein öffentliches Religionsgespräch stattfand, an dem außer Rubruk auch Vertreter des Islam, des Buddhismus und der Nestorianer teilnahmen, stand Rubruk an Stelle seines eigenen unfähigen Dolmetschers der Pflegesohn eines aus Paris stammenden, als Gefangener der Tataren lebenden Goldschmiedes namens Wilhelm Boucher zur Seite[142]). Das offizielle Antwortschreiben des Großchans an Ludwig IX., das, wie Rubruk selbst bemerkt, in uigurischer Schrift und tatarischer Sprache abgefaßt war, konnte der Missionar an Ort und Stelle mit Hilfe eines ihm wohl von tatarischer Seite zur Verfügung gestellten Dolmetschers alsbald selbst ins Lateinische übertragen[143]).

Auf seiner Rückreise traf Rubruk (1255) in Ani, der alten Hauptstadt von Großarmenien, fünf Dominikanermissionare, die in päpstlichem Auftrage zu Sartach reisten[144]). Die Predigerbrüder hatten überhaupt keinen Dolmetscher bei sich, der tatarisch verstand; ihr Dragoman, der obendrein kränklich war, sprach nur türkisch und etwas französisch[145]). Rubruk glaubte, unter Hinweis darauf, daß man ihm selbst jegliche Missionsarbeit untersagt hatte, den Missionaren den guten Rat geben zu müssen, wieder umzukehren, vor allem auch deshalb, weil sie überhaupt keinen tatarisch sprechenden Dolmetscher bei sich hatten[146]).

Rubruk, der die Unannehmlichkeiten und Nachteile, die sich einer missionarischen oder diplomatischen Unternehmung ohne ausreichende Sprachkenntnisse entgegenstellten, aus eigener Erfahrung genügend kannte, versäumt es darum auch nicht, am

---

141) Ebd. 245 f. n. 6—8, 267 f. n. 43, 274 n. 57. Über die Verbreitung der französischen Sprache im Orient s. u. A. 145.

142) Wyngaert, 253 n. 3, 290 n. 2, 291 n. 5, 297 n. 1.

143) Ebd. 231 n. 5, 307 n. 5.

144) Genaueres bei Altaner I, 138 f.

145) Instruktiv für unsere Kenntnis der Verbreitung des Französischen im Orient ist z. B. eine uns durch Johannes Marignolli (s. u. S. 126) aufbewahrte Nachricht. Danach trifft der Franziskaner in Aleppo, also nicht im Küstengebiet, „viele Christen induti more latino et loquebantur linguam quasi gallicam scilicet quasi de Cipro"; Golubovich IV, 276.

146) Wyngaert, 326 n. 10.

Schluß seines für den französischen König bestimmten Rechenschaftsberichts darauf hinzuweisen, daß für eine eventuelle neue Unternehmung unbedingt ein oder besser gleich mehrere zuverlässige, wirklich sprachkundige Dolmetscher zur Verfügung stehen müßten[147]). Bezeichnend für die Lage ist es jedoch, daß Rubruk nicht den Rat gibt, es sollten nur solche Männer als Gesandte oder Missionare ausgewählt werden, die selbst eine oder mehrere der in Betracht kommenden Sprachen verständen. Auf eine solche Voraussetzung erfolgversprechender Arbeit hinzuweisen oder eine solche Forderung zu stellen, war für jene Zeit noch zu fernliegend, weil sie im allgemeinen als unerfüllbar galt.

Meine Untersuchungen über die Sprachkenntnisse und das Dolmetscherwesen möchte ich mit einem Worte des Bedauerns darüber beschließen, daß der Franziskaner Johannes Marignolli, der 1338 an der Spitze einer großen Missionskarawane als päpstlicher Legat nach Peking abreiste und erst 1353 nach Europa zurückkehrte, in seinen uns erhaltenen Ausführungen über seine Reiseerlebnisse gar kein Material für die uns interessierende Frage bietet[148]).

Abgeschlossen am 25. März 1935.

147) Wyngaert, 332 n. 5; Altaner I, 139 A. 9.

148) Vgl. meine Bemerkungen in ZKG 1934, 458 f. Die in Betracht kommenden Quellentexte jetzt am bequemsten bei Golubovich IV, 271—296 und soweit China in Betracht kommt, auch in JAS 1917, 26—30; die Literatur bei Golubovich IV, 288 und bei Streit IV, 80 f. — Vgl. Golubovich IV, 274 und II, 550: Johannes Marignolli versieht ein von ihm in Quilon errichtetes Kreuz mit einer Inschrift litteris indicis. Golubovich IV, 289 wird erzählt, daß er per interpretem katechisierte.

Die geschichtliche Entwicklung der Synoden des Patriarchats von Konstantinopel.

Von Basil Stephanides,
Athen, Kolonaki-Platz 6 A.

I.

Die ältesten Synoden des Patriarchats von Konstantinopel waren die endemischen („ἐνδημοῦσαι"), deren erste uns aus der Zeit des arianischen Streites bekannt sind. Das Wort „ἐνδημοῦσαι" bedeutete anfangs bloß die Synoden der „ἐνδημούντων" Metropoliten, d. h. diejenigen Synoden, deren Mitglieder nicht von draußen kamen, sondern sich in der Hauptstadt befanden. Die endemischen Synoden waren aber für mehrere Jahrhunderte nicht ständig, sondern traten außerordentlich zusammen. Der Patriarch von Konstantinopel, Anatolius, hatte auf der Synode von Chalcedon (451) Gelegenheit gehabt, von den endemischen Synoden folgendes zu sagen: „συνήθεια ἄνωθεν κεκράτηκε, τοὺς ἐνδημοῦντας τῇ μεγαλωνύμῳ πόλει ἁγιωτάτους ἐπισκόπους, ἡνίκα καιρὸς καλέσῃ περὶ ἀνακυπτόντων τινῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων, συνεῖναι καὶ διατυποῦν ἕκαστα καὶ ἀποκρίσεως ἀξιοῦν τοὺς δεομένους[1])." An diesen Synoden nahmen damals teil alle in Konstantinopel anwesenden Metropoliten, nicht nur die aus dem Patriarchat selbst, sondern auch aus den anderen Patriarchaten des Orients, und berieten Angelegenheiten aus allen diesen Kirchen. Eben wegen der Einwendungen, die gegen diese Zusammensetzung und Kompetenz der endemischen Synoden erhoben wurden, hatte Anatolius die obenerwähnten Worte gesprochen. Später aber nahmen an diesen Synoden nur die in der Hauptstadt anwesenden Metropoliten aus dem Patriarchat von Konstantinopel teil, und es wurden nur Angelegenheiten dieses Patriarchats verhandelt. Wann diese Veränderung eingetreten ist, wissen wir nicht

1) Mansi, VII, 92.

genau. Im Jahre 459 bestand noch die alte Form, im Jahre 997 ist schon die neue vorhanden[2]). Diese Veränderung kann man folgendermaßen erklären: Seitdem die anderen Patriarchate des Orients von den Arabern erobert sind (632—661), hat ihr häufiger und offizieller Verkehr mit Konstantinopel aufgehört.

Der Patriarch von Konstantinopel hatte eigentlich keine Provinz, d. h. er hatte keine Bischöfe unter sich, die unmittelbar von ihm, als Metropoliten, abhängig waren. Denn er selbst war ursprünglich einfacher Bischof des Metropoliten von Heraklea und wurde später von ihm unabhängig; aber der Zustand der Provinz blieb im übrigen im status quo ante. Manche kleine Veränderungen dürfen wir beiseite lassen. Anfangs hatte er auch keine Patriarchats-Diözese, denn Exarch von Thrazien war der Metropolit von Heraklea. Aber die endemischen Synoden haben dazu beigetragen, daß der Patriarch von Konstantinopel später eine Patriarchats-Diözese bekam. Er hatte seither unter sich Metropoliten, die wieder Bischöfe unter sich hatten, und so bildete sich auch eine andere Art von Patriarchats-Synoden. Hierüber hat die Synode von Konstantinopel (381) den 2. Kanon herausgegeben. Es ist unsicher, seit wann das Patriarchat von Konstantinopel sich auf die Diözese von Thrazien erstreckt; die drei möglichen Ansichten sind vertreten worden: nämlich, daß dies schon vor der erwähnten Synode geschehen ist, oder durch sie (3. Kanon), oder nach ihr[3]). Die Ausdehnung des Patriarchats von Konstantinopel auf die zwei Diözesen von Kleinasien ist in den Jahren 381—451 vollendet und durch den 28. Kanon der Synode von Chalcedon (451) bestätigt. Dieser Kanon spricht ebenfalls von Patriarchats-Synoden und zwar speziell des Patriarchats von Konstantinopel. Es sind dieselben Synoden, von welchen der obenerwähnte Kanon von Konstantinopel (381) handelt. Aber sind diese Patriarchats-Synoden wirklich verschieden von den endemischen Synoden? In dieser Zeit nahmen auch Metropoliten aus den anderen Patriarchaten teil an den endemischen Synoden, welche deshalb größere Kompetenz hatten.

2) Ralles und Potles, Σύνταγμα τῶν ἱερῶν κανόνων, Bd. IV, S. 368 f.; V, S. 11 f.

3) Hefele, Conciliengeschichte, II, 18.

Die erwähnten Kanones aus den Jahren 381 und 451 ordnen Synoden der Metropoliten für jede Patriarchats-Diözese und nur für deren eigene Angelegenheit an. Der 2. Kanon von Konstantinopel (381) untersagt sogar ausdrücklich den Bischöfen, sich in die Angelegenheiten einer fremden Diözese einzumischen. Kein Zweifel also, daß es sich hier um eine andere Art von Patriarchats-Synoden handelt. Darüber, wie diese Synoden im 4. bis 6. Jahrhundert einberufen wurden, geben uns die Kanones 18 und 95 von Karthago (419) die einzigen zeitgenössischen Nachrichten. Ersterer ist eigentlich der 5. Kanon von Hippo (393), der andere der 1. Kanon von Karthago (407). Aus diesen Kanones erfahren wir bloß, daß diese Synoden in Nordafrika eine Zeitlang einmal im Jahre zusammengerufen wurden, und daraus dürfen wir höchstens schließen, daß dasselbe vielleicht auch anderswo geschah.

Das 6. Jahrhundert eröffnet eine neue Ära für diese Patriarchats-Synoden. Justinian I. (565) hat folgendes verordnet: „κελεύομεν πᾶσι τρόποις μίαν σύνοδον γίνεσθαι καθ' ἕκαστον ἔτος ἐν ἑκάστῃ ἐπαρχίᾳ ἢ τῷ ἰουνίῳ ἢ τῷ σεπτεμβρίῳ μηνὶ, καὶ συνιέναι παρὰ μέν τοῖς μακαριωτάτοις πατριάρχαις ἐκείνους τοὺς παρ' αὐτῶν μέν χειροτονουμένους μὴ ἔχοντας δὲ δίκαιον ἄλλους ἐπισκόπους χειροτονεῖν, παρὰ δὲ τοῖς ὁσιωτάτοις μητροπολίταις ἑκάστης ἐπαρχίας τούς ὑπ' αὐτῶν χειροτονουμένους“(Novella 137, δ). Josef Zhismann[4]) meint, daß die ganze Verordnung Justinians die Provinzial-Synoden betrifft, welche die Metropoliten und die Patriarchen, als Metropoliten, einberufen mußten. Weil aber die Patriarchen von Konstantinopel und Jerusalem unmittelbar unter sich keine Bischöfe hatten und deshalb keine Provinzial-Synode abhalten konnten, verordnete Justinian, daß zur Abhaltung solcher Synoden diejenigen Metropoliten zu ihnen kommen sollten, welche wieder keine Bischöfe unter sich hatten und deshalb ebenfalls keine Provinzial-Synode abhalten konnten. So sollten die an demselben Übel Leidenden sich gegenseitig helfen. Für diese Meinung spricht auf den ersten Blick der in der beigesetzten Stelle vorhandene Satz „ἐν ἑκάστῃ ἐπαρχίᾳ (Provinz)“ und das Zeugnis von Theodor Balsamon, daß die zum Patriarchen von Konstantinopel zur Abhaltung der erwähnten

4) Die Synoden, 1867, S. 59 f.

Synoden kommenden Metropoliten seine „ἐπαρχιῶται“ (Provinzialen) genannt wurden [5]). Gegen die Meinung von Zhishmann bringen wir folgende Argumente: 1. Justinian spricht nicht speziell von den Patriarchen von Konstantinopel und Jerusalem, sondern allgemein von allen Patriarchen („περὶ τῶν μακαριωτάτων πατριαρχῶν“). Die anderen Patriarchen aber hatten Bischöfe unter sich und konnten Provinzial-Synoden abhalten; sie brauchten also keine Sonderbestimmungen. 2. In der Zeit von Balsamon (Ende des 12. Jhdts.) hatten die Provinzial-Synoden schon ganz aufgehört [5a]), während die „ἐπαρχιῶται“ Metropoliten des Patriarchen von Konstantinopel immer noch mit ihm Synoden abhielten: „οὗτοι γὰρ ἀναγκάζονται καὶ μόνοι παρὰ τῷ πατριάρχῃ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ συνέρχεσθαι [6]).“ Diese Synoden also waren keine Provinzial-Synoden. 3. Die Patriarchen von Konstantinopel und Jerusalem hatten allerdings keine Bischöfe unter sich, aber gerade deshalb auch keine Provinz und folglich keine Ursache, Provinzial-Synoden abzuhalten. 4. Die in derselben Novella folgenden Worte „μὴ μόνον δὲ ἐν ταῖς μαθ' ἕκαστον ἔτος γενησομέναις σινόδοις ταῦτα ζητεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ ὁσάκις ἄν τινες κατηγορηθεῖεν ... εἰ μὲν ἐπίσκοπος εἴη ὁ κατηγορούμενος, τόν τούτου μητροπολίτην ἐξετάζειν τὰ λεγόμενα, εἰ δὲ μητροπολίτης εἴη, τὸν μακαριώτατον ἀρχιεπίσκοπον ὑφ' ὅν τελεῖ“ (§ ε') zeigen, daß von den von Justinian festgesetzten Synoden die einen Provinzial-, die anderen Patriarchats-Synoden waren. So haben auch Theodor Balsamon und Matthaeus Blastaris sie verstanden [7]).

Wir interessieren uns hauptsächlich für die Patriarchats-Synoden, und wir müssen hier die erwähnte Verordnung Justinians wiederholen, die diese Synoden betrifft. Sie enthält zwei Punkte: 1. daß dieselben einmal im Jahre stattfinden und 2. daß zu ihnen die Metropoliten, die keine Bischöfe hatten, kommen sollen. Die erste dieser Verordnungen war nicht ganz neu. Was früher hier und da oder zuweilen galt, ist jetzt allgemein verordnet. So wird diese Patriarchats-Synode nun wirklich eine jährliche Ein-

5) Ralles und Potles, l. c. II, 326.
5a) l. c. II, 127, I, 156.
6) l. c. II, 326; III, 536.
7) l. c. II, 325 f.; VI, 448.

richtung und erhält davon ihren Namen („ἐνιαυσία"). Führt die zweite Verordnung etwas Neues ein? Die Provinzial-Synoden haben schon seit dem 4. Jahrhundert angefangen, vernachlässigt zu werden (20. Kanon von Antiochien 329, 19. Kanon von Chalcedon 451, 137. Novella Justinians 565). Sie sind es also nicht, die schon früher dazu beigetragen haben, daß diejenigen Metropoliten zu den Patriarchats-Synoden kamen, die keine Bischöfe hatten und keine Provinzial-Synoden abhalten konnten; sondern Justinian hat diese Verordnung im 6. Jahrhundert zum erstenmal erlassen. Er wollte die regelmäßige Abhaltung sowohl der Provinzial- als auch der Patriarchats-Synoden durchsetzen und mußte selbstverständlich die Abhaltung derselben erleichtern. Deshalb verordnete er, erstens, daß die Provinzial-Synoden statt zweimal im Jahre nur einmal jährlich einberufen werden sollten, und zweitens, daß die Metropoliten, die keine Bischöfe hatten, zu den Patriarchats-Synoden kommen sollten. Wie Balsamon [8]) berichtet, kamen die Metropoliten von Derca, Messene, Parion, Apros und andere zum Patriarchen von Konstantinopel zur Abhaltung der jährlichen Patriarchats-Synoden. Sie hießen, wie wir oben gesehen haben, seine „ἐπαρχιῶται". So hießen eigentlich die Bischöfe einer Provinz (eines Metropoliten), welche verpflichtet waren, den Provinzial-Synoden beizuwohnen. Die Metropoliten, welche keine Bischöfe hatten, waren verpflichtet, den jährlichen Patriarchats-Synoden beizuwohnen; diese Verpflichtung hat ihnen den Namen „ἐπαρχιῶται" gegeben. Dies sagt Balsamon selbst: „οὗτοι γὰρ ἀναγκάζονται καὶ μόνοι παρὰ τῷ πατριάρχῃ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ συνέρχεσθαι" (l. c.). Die jährliche Patriarchats-Synode, wie sie durch Justinian festgesetzt war, genügte den Bedürfnissen des Patriarchats von Konstantinopel nicht, weil die endemische Synode noch nicht ständig tagte. Deshalb begegnet uns vom 6. Jahrhundert an eine andere Patriarchats-Synode, welche aus allen oder den meisten Metropoliten des Patriarchats zusammengesetzt war und ganz selten einberufen wurde. Die Metropoliten, welche Bischöfe hatten, waren nicht verpflichtet, zu den jährlichen Patriarchats-Synoden zu kommen, mußten aber zu diesen

8) Ralles und Potles, l. c. II, 326.

ganz seltenen Synoden kommen, wenn man sie einlud [9]). Diese ganz seltenen Synoden waren keine neue Art von Patriarchats-Synoden, sondern diejenigen, welche vor dem 6. Jahrhundert jährlich oder seltener zusammentraten und welche jetzt ganz selten geworden waren.

Seit dem 6. Jahrhundert haben wir also drei Arten von Patriarchats-Synoden: 1. die endemischen, 2. die jährlichen, zu welchen diejenigen Metropoliten kamen, die keine Bischöfe hatten, und 3. die ganz seltenen Patriarchats-Synoden, zu welchen alle oder die meisten Metropoliten des Patriarchats kamen. Aus dem erwähnten Zeugnis von Balsamon erhalten wir die wichtige Nachricht, daß die jährlichen Patriarchats-Synoden in seiner Zeit (Ende des 12. Jahrhunderts) immer noch zusammentraten, sicher in der Form, wie sie durch Justinian zusammengesetzt waren. Die Provinzial-Synoden aber, welche vorher schon vernachlässigt wurden, haben jetzt ganz aufgehört [9a]). Schon Zonaras, welcher Anfang des 12. Jahrhunderts schrieb, sagt von den Provinzial-Synoden, daß „τὸ τῶν συνόδων τούτων πάντῃ καταπεφρόνηται, ὡς μηδέποτε γενέσθαι“ [10]). Wenn das synodale Aktenstück des Patriarchen Alexius (1028) sagte „ἀλλὰ μηδὲ τῆς κατὰ τὴν ἐπαρχίαν συνόδου ἀπολιμπάνεσθαι τοὺς ἐπισκόπους, χωρὶς ἀναγκαίας τινὸς καὶ ἀπαραιτήτου αἰτίας, συνοδικῇ ψήφῳ καὶ κρίσει διοριζόμεθα . . . ἑκασταχῇ ἐκ παντὸς τρόπου τὴν συνέλευσιν γίνεσθαι“ [11]), so handelt es sich bloß um einen Versuch der Verstärkung [12]) oder Wiederherstellung der Provinzial-Synoden, welcher sicher ohne Resultat geblieben ist. Die Verordnungen Justinians konnten sie nicht retten. Welches das Schicksal der jährlichen Patriarchats-Synoden war, erfahren wir aus Matthaeus Blastaris. In seinem im Jahre 1335 geschriebenen Syntagma sagt er folgendes: „ἡ δὲ 137 Ἰουστινιάνειος Νεαρὰ ἅπαξ ἠδὶς [12a]) τοῦ ἔτους,

9) l. c. III, 536.
9a) I. c. II, 127. I, 156.
10) l. c. II, 51 u. 126.
11) l. c. V, 27.
12) Wir wissen nicht bestimmt, daß sie schon im Jahre 1028 nicht mehr existierten. Vielleicht wurden sie nur vernachlässigt.
12a) Das „ἠδὶς“, welches uns auch anderswo begegnet, ist ein Mißverständnis der Justinianischen Novella. Sie hat die Einberufung der Synoden nur einmal im Jahre angeordnet.

τῷ Ἰουνίῳ ἢ τῷ Σεπτεμβρίῳ, συνόδους γίνεσθαι βούλεται τῶν μητροπολιτῶν παρὰ τοῖς πατριάρχαις καὶ τῶν ἐπισκόπων παρὰ τοῖς μητροπολίταις . . . ἀλλὰ τὸ τῶνσυνόδων τούτων πάντῃ τὸ νῦν ἔχον καταπεφρόνηται"[13]). Anfang des 14. Jahrhunderts haben also auch die jährlichen Patriarchats-Synoden schon ganz aufgehört. Da sie aber Ende des 12. Jahrhunderts, als Balsamon schrieb, noch existierten, kann man schließen, daß sie im 13. Jahrhundert aufgehört haben. Die endemischen Synoden dagegen, welche anfangs nur außerordentlich einberufen wurden und aus den in Konstantinopel sich zufällig aufhaltenden Metropoliten bestanden, wurden allmählich geregelt und häufiger einberufen, bis sie schließlich ständig tagten.

Wann sind die endemischen Synoden zur ständigen Einrichtung geworden? Dies kann man aus der interessanten Geschichte des Amtes der Syncellen feststellen. Weil die Syncellen Räte und Stellvertreter des Patriarchen waren, wurden sie Senatoren. Die byzantinische Rangliste von Theodor Uspenskij, welche aus den Jahren 852—856 stammt, erwähnt noch nicht die Syncellen als Senatoren. Andere Ranglisten, welche aus dem Anfang des 10. Jahrhunderts stammen, erwähnen sie zum erstenmal[14]). Daraus darf man schließen, daß die Presbyter-Syncellen in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts zu Senatoren ernannt worden sind. Nach einem Jahrhundert begegnet uns der erste Metropolit - Syncell. Die Ernennung des Metropoliten zum Syncellen war nicht honoris causa. Dies beweist das Beispiel des Metropoliten von Nikomedien Stephan (974-980). Er wohnte immer im Patriarchat und war mit verschiedenen Fragen beschäftigt[15]). Normalerweise gehen Titel und Ämter allmählich von den hochgestellten Personen auf die Untergebenen über. Das Umgekehrte ist nicht natürlich und verlangt eine Erklärung. In unserem Fall kann man sagen: weil das Amt der Syncellen mit dem Senatorenrang verbunden war, ging es nach einem Jahrhundert von den Presbytern auf die Metropoliten über. Aber sicher existierte ein wichtiger und chronologisch naheliegender

13) l. c. VI, 448 f.
14) Byz.-Neugriech. Jahrbücher, 1926, 114 u. 115.
15) Nicetas Stéthatos, Vie de Syméon le Nouveau Théologien, ed. Hausherr, 1928, S. 100, § 74.

Grund, und zwar folgender: man hatte empfunden, daß eine ständige endemische Synode nötig war. Die Metropoliten-Syncellen waren also ein Übergangsstadium zu der ständigen endemischen Synode. Im Anfang des 11. Jahrhunderts sind gleichzeitig drei Metropoliten zu Syncellen ernannt worden[16]; später wurden es mehr.

Bildeten sie eine Art von Synode? Leider haben wir kein direktes Zeugnis aus dem Patriarchat von Konstantinopel. Es gibt ein Zeugnis aus dem Patriarchat von Jerusalem. „Δεῖ δὲ εἰδέναι ὅτι ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων οὔτε κρίσιν ἐξάγει ἐκκλησιαστικὴν ἢ δημοτικήν, οὔτε ἄλλο τι ποιεῖ χωρὶς συγκέλλου· ἔστι δὲ ὁ Λύδδης, ὁ Ἰόππης, ὁ Νεαπόλεως καὶ ὁ τοῦ ἁγίου Ἰορδάνου, ὧν εἷς ἕκαστος προσκαρτερεῖ ἀδιαλείπτως μετὰ τοῦ πατριάρχου νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν τρεῖς μῆνας, εἶτα λαβὼν παράθεσιν ἀπέρχεται εἰς τὴν ἐκκλησίαν αὐτοῦ καὶ ἔρχεται ἄλλος καὶ προσκαρτερεῖ τῷ πατριάρχῃ ὁμορόφιος καὶ ὁμόστεγος, καθὼς καὶ ὁ πρῶτος. καὶ οὕτω ποιοῦσιν ἀμοιβαδὸν εἷς τὸν ἕτερον διαδεχόμενοι, ἕως οὗ πληρωθῇ ὁ χρόνος, καὶ πάλιν ἄρχονται[17]". Aber auch dort arbeiteten mit dem Patriarchen nicht alle Syncellen zusammen, sondern der eine um den anderen. Für sehr wichtige Fragen kamen sie selbstverständlich alle zusammen oder wurden durch Briefe befragt. Deshalb erscheinen sie als ein Corps: „ὅπερ ἐστὶ τῷ βασιλεῖ ἡ σύγκλητος, τοῦτό εἰσιν οἱ σύγκελλοι παρὰ τῷ πατριάρχῃ" (l. c.). Wir haben hier eine Definition des Amtes der Syncellen in dieser Zeit. In der Fortsetzung des Textes erfahren wir weiter, daß „ἐδίδου τὸ τοιοῦτον ὀφφίκιον καὶ ὁ βασιλεύς . . . χρώμενος ἐνίοτε αὐτοῖς καὶ εἰς ἰδίαν βουλὴν κατὰ τάξιν τῶν συγκλητικῶν ἢ ἐν οἷς (αἷς?) εἶχε χρείαις τὸ πατριαρχεῖον, ὥστε εἶναι αὐτοὺς συμβούλους καὶ εἰς τὰ συμπίπτοντα κοινὰ τῇ βασιλείᾳ καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ" (l. c.). Meines Erachtens betreffen alle diese Definitionen nicht nur die Syncellen von Jerusalem, sondern sie gelten allgemein. Wir dürfen also annehmen, daß auch im Patriarchat von Konstantinopel die Metropoliten-Syncellen irgendwie eine Art von Synode bildeten und folglich ein Übergangsstadium zu der ständigen endemischen Synode waren. Aus

16) 1029. Kedrenos, ed. Bonn, II, 486, 11.
17) Byz.-Neugriech. Jahrbücher, 1926, S. 149.

der Zeit, bis zu welcher die Metropoliten-Syncellen existierten, kann man somit auf den Zeitpunkt schließen, in welchem die endemische Synode ständig wurde. Eine ältere Einrichtung hört gewiß nicht immer sofort auf nach dem Inkrafttreten der neueren, welche sie ersetzt. Die Presbyter-Syncellen z. B. verschwinden nicht sofort nach dem Auftreten der Metropoliten-Syncellen; sie haben bloß ihre Bedeutung verloren. Die Metropoliten-Syncellen existierten wenigstens eine Zeitlang ebenfalls nach Einrichtung der ständigen endemischen Synode. In den historischen Quellen begegnen uns die Metropoliten-Syncellen bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts[18]). Es ist möglich, daß solche Syncellen auch nachher existierten und bloß keine Veranlassung war, von ihnen zu sprechen. Aber auch dies zeigt, daß sie damals ihre Bedeutung ganz verloren hatten, dadurch, daß sie von der ständigen endemischen Synode ersetzt waren. Die endemische Synode ist also vor der Mitte des 13. Jahrhunderts, d. h. in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, zur ständigen Einrichtung geworden.

Unser Resultat wird einmal durch die frühere Feststellung bestätigt, daß die jährlichen Patriarchats-Synoden im 13. Jahrhundert aufgehört haben. Wir haben hier Ursache und Folge. Man kann beides sagen: weil die jährlichen Patriarchats-Synoden aufgehört haben, wurde die endemische Synode ständig, oder: weil die endemische Synode ständig wurde, haben die jährlichen Patriarchats-Synoden aufgehört. Dieser Prozeß erklärt sich aus den Verhältnissen, welche sich nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer (1204) in Nizäa entwickelt hatten. Die meisten orthodoxen Metropoliten waren aus den Provinzen verjagt, welche von den Eroberern besetzt wurden. Sie weilten in Nizäa und wurden so „ἐνδημοῦντες" Metropoliten. Es war also kein Grund mehr, daß der Unterschied zwischen den jährlichen Patriarchats-Synoden und den endemischen weiterbestände. Unser Resultat wird zweitens durch die Aktenstücke bestätigt, welche Miklosich und Müller herausgegeben haben[19]). Sie stammen aus dem 14. und 15. Jahr-

18) Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, Bd. IV, 1927, S. 34 u. 35.
19) Acta Patriarchatus Constantinopolitani.

hundert und zeigen die endemische Synode schon als ständig tagend. In ihnen begegnet uns eine neue Form der Bezeichnung für die an der Synode teilnehmenden Metropoliten. Sie verdrängt selbstverständlich die alte Form nicht, die sich ebenfalls noch häufig findet. Die neue Form ist folgende: „ἡ μετριότης ἡμῶν μετὰ τῶν περὶ αὐτὴν ἱερωτάτων ἀρχιερέων[20])." Sie unterscheidet sich von der alten Form im wesentlichen dadurch, daß sie ein „περὶ αὐτὴν" zusetzt. Man findet sie in früheren Aktenstücken, aus den Jahren 997—1145, nicht[21]). Bei den Schriftstellern begegnet uns die neue Form zum erstenmal bei Georg Pachymeres[22]), während man sie bei keinem der früheren findet[23]). Diese neue Form wurde wohl in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Nizäa geschaffen, zu derselben Zeit, als die endemische Synode ständig wurde. In einem Aktenstück des Patriarchen Germanus (1230) nämlich aus dieser Zeit und dieser Stadt, steht „τῆς ὑπ' αὐτὸν τελούσης ἱερωτάτης συνόδου"[24]). Die neue Bezeichnung erschien also anfangs als „ὑπ' αὐτὸν" (oder „ὑπ' αὐτὴν"), was bald zum „περὶ αὐτὴν" (oder „περὶ αὐτὸν") geworden ist. Wir befinden uns in der Werkstätte, wo die endemische Synode ständig wurde und die neue Bezeichnung geschaffen ist.

Solange die endemische Synode noch nicht ständig war, konnte sie dem Patriarchen keine Belästigungen verursachen. Ihr Zusammentreten war von seinem Willen abhängig. Jetzt ist die Lage anders. Nicephorus Gregoras[25]) erzählt von dem Patriarchen von Konstantinopel Athanasius im ersten Jahre seines Amtes (1289) folgendes: „τοὺς μὲν ἐντὸς εὑρεθέντας τῆς Κωνσταντινουπόλεως, οἵας δή τινος ἕνεκα χρείας, εἰς τὰς οἰκείας ἕκαστον μητροπόλεις ἀπέπεμψεν, ἐκεῖ τὸ λεῖπον τοῦ βίου διατελέσοντας· ὡς μὴ ἐνταῦθά φησι καθήμενοι συρράπτοιέν τι κατ' ἀλλήλων τε καὶ αὐτοῦ, τῆς εἰρήνης ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι. τοῖς δ' ἔξωθεν

20) l. c. I, 8, 15, 18, 19 und an vielen anderen Stellen.
21) Ralles und Potles, l. c. V, 14, 15. 25, 12. 87, 27. 88, 26. 90, 19.
22) 1241—1310, ed. Bonn, II, 288.
23) Theodor Lektor, Fragmente seiner Kirchengeschichte, ed. A. Papadopulos-Kerameus, ΟΤΔ. ΚΛΑCC. ΦΙΛΛΟΛ, 1901, § 14. Vita Euthymii ed. DeBoor, S. 40, 57, 68. Symeon Magister, ed. Bonn, 607. Nicetas Choniates, ed. Bonn, 281 u. 357.
24) Revue des Études Grècques, VII, 1894, 74 u. 80.
25) ed. Bonn, I, 181 f.

ἰοῦσι προφάσει δῆθεν κατὰ τοὺς κανόνας τῶν ἁγίων καὶ θείων συνόδων τοὺς δὶς ἢ ἅπαξ τοῦ ἔτους σύνοδον τῶν μητροπολιτῶν παρὰ τῷ πατριάρχῃ κελεύοντας γίνεσθαι . . . τήν εἴσοδον ἀπέκλειε τῆς Κωνσταντίνου, εὖ ποιῶν· δίκαιον εἶναι λέγων τὴν λαχοῦσαν ποιμαίνειν ἕκαστον, ὥσπερ τὸν πατριάρχην τὴν βασιλεύουσαν, καὶ τῶν ἰδίων προνοεῖσθαι προβάτων παρόντας αὐτοὺς καὶ μὴ μόνα τὰ ἐκεῖθεν κέρδη δασμολογοῦντας χρονίζειν παρὰ τὴν βασιλεύουσαν." Der Patriarch Athanasius hatte erstens die in der Hauptstadt aus irgendeinem Grunde sich aufhaltenden Metropoliten für immer (nach seiner Absicht) verjagt, weil sie Intriguen schmiedeten, zweitens das Kommen anderer Metropoliten verboten. Sie kamen nach Konstantinopel unter dem Vorwand, daß sie nur den Kanones gehorchten, die einmal oder zweimal im Jahre Abhaltung von Synoden verordneten. Wenn sie aber gekommen waren, blieben sie dauernd in der Hauptstadt und sorgten nur dafür, daß sie ihr Einkommen aus ihren Provinzen erhielten. Sie unterschieden sich also von den in der Hauptstadt lebenden Metropoliten eigentlich nur dadurch, daß sie noch nicht in Konstantinopel waren, als Athanasius Patriarch wurde. Aus Georg Pachymeres[26]) erfahren wir weiter, daß Patriarch Athanasius statt der verjagten Metropoliten und ihrer Synode eine Synode von Äbten gestiftet hatte: „ὁ δὲ πατριάρχης, γραφὰς ἀποστέλλων . . . ἔλεγεν ἀναγνωσθῆναι ταύτας μέσον τῆς συνόδου τῶν ἡγουμένων, μετὰ τούτων γὰρ τὰς συνόδους ἐποίει." Alle diese Handlungen des Athanasius richteten sich offenbar gegen die ständige endemische Synode. Er konnte nicht die Abhaltung der jährlichen Synoden verbieten. Er konnte sie auch nicht durch eine Synode von Äbten ersetzen. Die jährlichen Patriarchats-Synoden hatten schon aufgehört. Die endemische Synode wurde umgekehrt ständig, und die Metropoliten empfanden es als ihre Pflicht, zu ihr zu kommen. Für die endemische Synode gab es überhaupt keinen Kanon. Deshalb beriefen sich die Metropoliten zu ihrer Rechtfertigung auf die Kanones der jährlichen Patriarchats-Synoden und wendeten sie auf die ständige endemische Synode an. Hier haben wir nur Andeutungen über diese Dinge, welche

26) ed. Bonn, II, 643, vgl. 518 u. 616.

aus einem späteren Aktenstück besser ersichtlich sind. Dort ist der Zustand weiter entwickelt und offiziell geworden.

In diesem Aktenstück schrieb der Patriarch von Konstantinopel Pilotheus (1354) dem neuen Metropoliten von Kiew Alexius folgendes: „ἐπεὶ δὲ ἀναγκαίως ἔχει ἐπιδημεῖν ἐνταῦθα, ὡς οἱ θεῖοι καὶ ἱεροὶ κανόνες παρακελεύονται, κατὰ χρέος τῆς ὑποταγῆς τῆς εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ θεοῦ καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν καὶ κατὰ τὴν τούτων διάταξιν, οὐκ ἔχει δὲ εὐκόλως ἑκάστου ἔτους ἐπιδημεῖν διά τε τὸ πολὺ τῆς ὁδοῦ μῆκος καὶ τὴν ἐν μέσῳ δυσχέρειαν, παρεγγυώμεθα, ἵνα κατὰ δύο χρόνους, εὐθύντου ὄντος τοῦ πράγματος, καταλαμβάνῃ ἐνταῦθα . . . εἰ δ' ἴσως εἴτε ἀπό τινος ἀσθενείας, εἴτε ἀπὸ ἑτέρων ἐμποδισμάτων ἀδυνάτως ἔχει αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ τῇ καθ' ἡμᾶς καὶ θείᾳ συνόδῳ ἐφίστασθαι, ὀφείλει ἐκλέγεσθαι καὶ ἐκπέμπειν ἐνταῦθα οὓς ἂν ἁρμοδίους διακρίνοι τῶν τοῦ κλήρου αὐτοῦ[27]).“ Als die endemische Synode noch nicht ständig war, war kein Metropolit verpflichtet, zu ihr zu kommen. Sie wurde aus den in Konstantinopel zufällig anwesenden Metropoliten gebildet. Die erwähnte Stelle aber, welche von der ständigen endemischen Synode spricht (darüber besteht kein Zweifel), zeigt die Metropoliten verpflichtet, jedes Jahr („ἑκάστου ἔτους ἐπιδημεῖν“) zu dieser Synode zu kommen, und diese Verpflichtung als von den Kanones auferlegt. Für die endemische Synode existierte, wie wir gesagt haben, überhaupt kein Kanon. Wir sehen also hier deutlich, daß man die Kanones der jährlichen Patriarchats-Synoden in dieser Zeit auf die ständige endemische Synode anwendete[27a]). Dies war selbstverständlich nur mutatis mutandis möglich. Wie bei den jährlichen Synoden die Metropoliten verpflichtet waren, einmal im Jahre (Juni oder September) zu kommen, so waren sie jetzt verpflichtet, zur endemischen Synode zu erscheinen. Diese Verpflichtung zeigt, daß die Einberufung der endemischen Synode nicht mehr vom Willen des Patriarchen abhing. Auch er war nun verpflichtet sie für alle Angelegenheiten des Patriarchats zu versammeln. Alle diese Momente

27) Miklosich und Müller, l. c. I, 339.

27a) So wird die Nachricht von Blastaris bestätigt, daß die jährlichen Patriarchats-Synoden in seiner Zeit (1335) aufgehört haben. Es wird weiter bestätigt, daß seine Stelle so verstanden werden muß (siehe oben S. 132 f.).

zeigen den Einfluß der jährlichen Synoden auf die endemische Synode. Sie ist umgestaltet. Da aber die endemische Synode jetzt ständig tagte, waren die Metropoliten nicht verpflichtet, in einem bestimmten Monat des Jahres zu kommen, sondern zu jedem beliebigen Zeitpunkt. Indem also die Kanones der jährlichen Synoden auf die endemische angewendet wurden, haben sie ebenfalls (selbstverständlich nur in der Anwendung) eine Veränderung erfahren. Wir haben schon gesehen, daß die Verhältnisse in Nizäa in den Jahren 1204—1261 keinen wesentlichen Unterschied zwischen den jährlichen und den endemischen Synoden erlaubten. Aus beiden zusammen ist eine neue Art von Synode, die ständige endemische, entstanden.

Aus der oben erwähnten Stelle des patriarchalen Aktenstückes sieht man, daß der Metropolit von Kiew Alexius nicht zu einer bestimmten Gelegenheit und bestimmten Zeit eingeladen wurde, sondern auf der Basis des allgemeinen Prinzips wurden seine jährlichen synodalen Pflichten für immer geregelt. Es ist also nicht wahr, daß der Patriarch normalerweise jedesmal eine Anzahl von Metropoliten für ein Jahr oder eine längere Zeit einlud. Es ist wohl möglich, daß er es aus leicht zu erratenden Gründen tat, aber dies war sozusagen nicht offiziell. Im Prinzip mußten alle Metropoliten jedes Jahr für kurze oder längere Zeit zur ständigen Synode kommen. Dies aber ist aus verschiedenen Gründen nie geschehen. Schon dem erwähnten Metropoliten von Kiew wurde erlaubt, erstens wegen der Weite und Beschwerlichkeit des Weges nur alle zwei Jahre nach Konstantinopel zu kommen, zweitens wegen Krankheit oder anderer Hindernisse auch dann Stellvertreter zu senden. Dieselben oder ähnliche Gründe galten, wegen der Verkehrsverhältnisse jener Zeit, für viele andere. Aus den patriarchalen Aktenstücken, die Miklosich und Müller veröffentlicht haben, geht hervor, daß weder alle Metropoliten in einem Jahr die ständige endemische Synode besuchten, noch die Zahl der Anwesenden jedesmal gleich groß war. Sie betrug gewöhnlich etwa zwölf und hat nie die Zahl dreißig überschritten. Auch die anwesenden Personen und die Zeitdauer ihres synodalen Beisitzes wechselte ohne feste Regel. Es gab Metropoliten, die mehrere Jahre Mitglieder der

ständigen endemischen Synode waren. Der Metropolit von Dyrrachium z. B. blieb während der Jahre 1315—18 bei der Synode, ebenso die Metropoliten von Heraklea, Sardes, Nikomedien, Nizäa, Chalcedon, Pontoheraklea, Prussa, Monembasia und Chrestopolis. Manche Metropoliten werden umgekehrt in einem oder zwei Aktenstücken erwähnt und verschwinden dann ganz oder für eine lange Zwischenzeit. Aus denselben Jahren 1315—18 finden wir die Unterschrift des Metropoliten von Lemnos nur unter zwei Aktenstücken des Monats Juli 1316, die des Metropoliten von Litvada unter einem aus dem Monat August 1317 und die des Metropoliten von Myra unter einem Aktenstück ohne Datum, welches aber zwischen zwei anderen aus dem Dezember 1315 und April 1316 steht. Man kann nicht annehmen, daß diese Metropoliten eigens zur Synode nach Konstantinopel gekommen sind; sie sind zufällig dagewesen.

Josef Zhishmann[28]) will das beweisen, indem er ein Aktenstück benützt, welches einen Bischof Josef in Moldau betrifft. Darin kommen folgende Worte vor: „ταῦτα οὖν ἀκούσαντες, συνοδικῶς διέγνωμεν καὶ ἀπεφηνάμεθα, γνώμῃ καὶ τῶν παρατυχόντων ἀρχιερέων[29])." Es unterscheidet nämlich die zufällig in Konstantinopel anwesenden Metropoliten („παρατυχόντας") von den anderen Mitgliedern der endemischen Synode, welche unter dem Wort „συνοδικῶς" zu verstehen sind. Nur die letzteren sind eigens zu der Synode gekommen. Aber diese verlockende Erklärung der Stelle ist nicht richtig. Die „παρατυχόντες" sind nicht als zweiter Bestandteil zu den anderen hinzugefügt, sondern es sind eben dieselben. Die mit dem Patriarchen sich beratenden Metropoliten werden in den Aktenstücken gewöhnlich durch zwei Ausdrücke bezeichnet: entweder durch die Worte „προκαθημένου συνοδικῶς"[30]), oder durch die Worte „διέγνωμεν καὶ ἀπεφηνάμεθα γνώμῃ τῶν παρατυχόντων ἀρχιερέων"[30a]). Beide bezeichnen dieselben ordentlichen Mitglieder der endemischen Synode. Es ist eine sprachliche Anomalie, wenn der Verfasser des erwähnten Aktenstückes nach

28) Die Synoden, S. 6 u. 7.
29) Miklosich und Müller, l. c. II, 529.
30) l. c. I, 326.
30a) l. c. II. 213, 504, 519. I. 56, 80, 195, 230, 242, 270.

dem „συνοδικῶς", welches an sich genügte, um dasjenige auszudrücken, was er wollte, auch die zweite Ausdrucksweise pleonastisch gebraucht hat. Warum? Anstatt die erste Ausdrucksweise „προκαθημένου συνοδικῶς" ohne Zusatz zu verwenden, setzt er die Worte (συνοδικῶς) διέγνωμεν καὶ ἀπεφηνάμεθα, welche eben die Einführungsworte der zweiten Ausdrucksweise sind. Dies verführte ihn, auch die übrigen Worte dieser Ausdrucksweise hinzuzufügen. Dasselbe begegnet uns auch in einem anderen Aktenstück aus der gleichen Zeit[31]). Hier finden wir außer dem „παρατυχόντες" auch „καθευρεθέντες". Daß die Metropoliten in Konstantinopel anwesend waren, gab ihnen anfänglich das Recht, an der endemischen Synode teilzunehmen. Die Metropoliten, die jetzt ausdrücklich zur Synode kamen, nahmen also eigentlich an der Synode teil, weil sie ebenfalls nach ihrer Ankunft in der Hauptstadt anwesend waren. Man nannte also alle Mitglieder der ständigen endemischen Synode „παρατυχόντες" (oder „καθευρεθέντες"), sei es, daß sie wegen der Synode gekommen waren, oder sich zufällig in Konstantinopel befanden. Der Verfasser eines anderen Aktenstückes hat für alle diese einfach das unbestimmte Wort „ἐνδημοῦντας" (die sich aufhaltenden) gebraucht[32]).

II.

Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) finden wir in dieser Stadt Synoden, zu welchen zwar alle Metropoliten des Patriarchats eingeladen wurden, aber nur die meisten kamen. Diese Synoden waren ganz selten und betrafen Angelegenheiten von größerer Bedeutung[33]). Sie sind ein Erbe der byzantinischen Zeit. Diese Synoden nahmen manchmal eine allgemeinere Form an, indem auch die anderen Patriarchen an ihnen teilnahmen. Sie behandelten Fragen der gesamten griechischen Kirche. Als das Patriarchat von Rußland gestiftet

31) l. c. II, 519.
32) l. c. I, 144; vgl. N. Gregoras, ed. Bonn, III, 539.
33) Malaxos, Πατριαρχικὴ Ἱστορία, ed. Bonn, 172 u. 180. „Μαυροκορδάτειος Βιβλιοθήκη", unveröff. griech. Schriftchen, 1884. S. 73. Verordnung 4. K. Sathas, Βιογραφικὸν Σχεδίασμα περὶ τοῦ πατριαρχ. Ἱερεμίου Β' 1870, S. 202 f.

wurde (1589), kam in Konstantinopel eine solche Synode zusammen (Mai 7098 = 1589). Da in diesen Monaten kein Patriarch von Alexandrien existierte, waren nur die drei anderen Patriarchen, dazu 42 Metropoliten, 19 Archiepiskopen (Metropoliten ohne Bischöfe) und 20 Bischöfe anwesend. Die Synode hat sich sogar ökumenisch genannt. Sie hat den Patriarchen von Moskau anerkannt und ihn an die fünfte und letzte Stelle der Reihe der Patriarchen gesetzt [34]). Die Russen bestanden darauf, daß ihr Patriarch an dritter Stelle, nach dem Patriarchen von Alexandrien, stehen sollte (l. c.). Deshalb ist eine zweite große Synode in Konstantinopel zusammengerufen (Februar 7101 = 1593) [35]). Alle vier Patriarchen nahmen diesmal teil. Ob die bei der früheren Synode anwesenden Metropoliten, Archiepiskopen und Bischöfe nicht nur aus dem Patriarchat von Konstantinopel, sondern auch aus den anderen Patriarchaten waren, wissen wir nicht. Die zweite Synode hat es selbst behauptet mit den Worten: „συνεδρευόντων καὶ τῶν πανιερωτάτων ἀρχιερέων ἐκ πάσης ἐπαρχίας τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῶν ὀρθοδόξων [36])." Man darf vielleicht diese Behauptung nicht ernst nehmen. Denn schon in byzantinischer Zeit waren die anderen Patriarchate nur durch ihre Patriarchen vertreten. Das galt noch mehr nach der Eroberung Konstantinopels. Auch die zweite Synode setzte den Patriarchen von Moskau an die fünfte und letzte Stelle; außerdem verhandelte sie innere kirchliche Angelegenheiten.

Sie hat mehrere Kanones herausgegeben, von welchen nur der zweite uns interessiert. „Ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ γενέσθω σύνοδος καὶ θεωρείσθωσαν τὰ ἐκκλησιαστικὰ πράγματα, εἰ μή που τύχῃ τι δεόμενον ταχυτέρας προμηθείας· τότε οἱ εὑρισκόμενοι ἀρχιερεῖς ἐν τῇ βασιλίδι ταύτῃ πόλει καὶ οἱ τοῦ πλησιοχώρου συναγέσθωσαν μετὰ τοῦ παναγιωτάτου οἰκουμενικοῦ καὶ τὰ πράγματα ἐξεταζέτωσαν κατὰ νόμους καὶ κρινέτωσαν [37])." Dieser Kanon ist in zwei Teile geteilt. Wir betrachten zunächst die zweite Hälfte. Aus ihr

34) Th. Ballianos, Geschichte der russ. Kirche, russisch in griech. Übersetz., 1851, S. 359 f.

35) Man hat diese Synode fälschlich vom Jahre 7096 (1588) datiert (Ralles und Potles, l. c. V, 149). Es ist das Datum des bei Dositheus von Jerusalem „Τόμος Ἀγάπης" 1698, S. 541 vorangehenden Aktenstückes.

36) Ralles und Potles, l. c. S. 149.

37) Dositheus, l. c. K. Sathas, l. c. S. 90.

erfahren wir den Zustand der endemischen Synode nach der Eroberung Konstantinopels. Es ist überhaupt der erste Kanon, welcher von dieser Synode spricht. Sie sollte einberufen werden, wenn eine Sache schnellere Erledigung brauchte („εἰ τύχῃ ιτ δεόμενον ταχυτέρας προμηθείας"). Die endemische Synode war also nicht mehr ständig, und deshalb hat man versucht, die jährlichen Patriarchal-Synoden wieder einzuführen. Davon spricht die erste Hälfte des Kanons („ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦγενέσθω σύνοδος"). Einzelheiten erfahren wir aus den ergänzenden Beschlüssen derselben Synode im Mai desselben Jahres: „πρῶτον, τὸ γίνεσθαι τό ἔτος σύνοδον πάντων σχεδὸν τῶν μητροπολιτῶν καὶ ἀρχιεπισκόπων καὶ ἐπισκόπων μετὰ τὴν σεβασμίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα ἐν Κωνσταντινουπόλει . . . τοὺς δὲ μὴ πειθομένους ἄνευ ἀνάγκης, εὐλόγου ἀποδεικνυομένης, κίνδυνον περὶ τὸν βαθμὸν τὸν ἴδιον· ὅτι καὶ τοὺς κατ' ἀνάγκην κωλύουσαν μὴ ἐπιδημοῦντας τῇ συνόδῳ, εὐποροῦντας μὲν ἐπισκόπων ἕνα τούτων πέμπειν ὀφείλειν ἀνθ' ἑαυτῶν· τοὺς δὲ μή, ἕνα τῶν τῆς ἐπαρχίας κληρικῶν ἀπολογησόμενον ἐν πᾶσιν[38])." Die ständige endemische Synode hatte in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts das Ende der jährlichen Patriarchats-Synoden herbeigeführt. Als sie jetzt wieder außerordentlich wurde, erschienen die jährlichen Patriarchats-Synoden wieder am Horizont. Patriarch Jeremias berief eine solche für das folgende Jahr (1594), und zwar nicht nach Konstantinopel, sondern nach Thessalonich[39]). Wir wissen nicht, ob sie wirklich stattfand; man kann aber als sicher annehmen, daß der Versuch einer Wiederbelebung der jährlichen Patriarchats-Synoden gescheitert ist.

Schon vor der Wiedereinführung dieser Synoden, namentlich aber nach ihrem Scheitern, mußte man sich mit dem Patriarchen allein behelfen. So wurde Jeremias II. (1572—79) die Berechtigung gegeben, allein die schuldigen Metropoliten zu bestrafen: „ὡς οἷόν τε παιδεύειν καὶ παραδιδόναι τῇ ἀρχῇ, ἀνευθύνου αὐτοῦ μένοντος, εἴγε καὶ αὐτὴν τὴν εὐσέβειαν ἀρνήσωνται[40])." Ebenso erhielt Kyrill Lukaris (1624) die Befugnis, schuldige Metropoliten

38) Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη, l. c. S. 73.
39) K. Sathas, l. c. S. 191 f.
40) l. c. S. 150.

allein abzusetzen; „ἐπειδὴ ἕκαστος ἡμῶν ἀπέρχεται εἰς τὴν ἐπαρχίαν του, ταύτην τὴν φροντίδα τοῦ παιδεῦσαι τοὺς ἀπειθεῖς . . . παρέχομεν καὶ δίδομεν τῷ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ, ἵνα ἡμῶν ἀπόντων ὡς παρόντων ἔχει ἄδειαν καθῆραι, ὅν τινα κρίνοι ἄξιον καθαιρέσεως[41])". Die Verleihung solcher Vorrechte an diese und andere Patriarchen war nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine bloße Bekundung der Hochschätzung und des Vertrauens für ihre Person, sondern sie hatte zur Ursache eine kirchliche Not. Dieselbe Synode, welche dem Lukaris das erwähnte Vorrecht gab, hat sich verpflichtet gefühlt, dies so zu rechtfertigen: „ἐπειδὴ ἕκαστος ἡμῶν ἀπέρχεται εἰς τὴν ἐπαρχίαν του." Man hielt es also für sehr möglich, daß kein Metropolit in Konstantinopel anwesend wäre. All dies ist ein neues Zeugnis dafür, daß die endemische Synode nicht mehr ständig war.

In byzantinischer Zeit konnte infolge der normalen jährlichen Patriarchats-Synoden eine ständige endemische Synode nicht zustande kommen. Nach der Eroberung Konstantinopels war ein anderes Hindernis vorhanden: der Absolutismus des Patriarchen, den die neuen Verhältnisse verursacht haben. Die theokratische Staatsform der Türken erzeugte notwendig auch bei den Nicht-Muhammedanern eigene theokratische Verfassungen. Der Patriarch von Konstantinopel wurde „Milet-Baschi", d. h. nicht das Haupt der (griechischen) Nation, wie man gewöhnlich falsch übersetzt, sondern das Haupt einer religiösen Gruppe. Er war der Regierung verantwortlich für alles, was in seinem Patriarchat geschah, und führte das Patriarchats-Siegel, welches allein von der Regierung anerkannt wurde. Er konnte folglich über jede Angelegenheit des Patriarchats nach seinem Belieben allein entscheiden und die Regierung führte sofort seine Entscheidungen aus[42]). Die Metropoliten kamen in größere Abhängigkeit vom Patriarchen: „πᾶσαι λοιπὸν αἱ ἐκκλησίαι Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν ὑποκειμένων ἐπαρχιῶν τῷ ταύτης πατριαρχικῷ θρόνῳ ὑπετάγησαν αὐτῷ τῷ πατριάρχῃ διὰ τοῦ δοθέντος αὐτοκρατορικοῦ

41) A. Papadopulos-Kerameus, Analekta, IV, 1897, S. 96.
42) „Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια", Zeitschrift in Konstantinopel, Bd. XXIV, S. 417. „Γρηγόριος Παλαμᾶς", Zeitschrift in Thessalonich, Bd. I, S. 439.

προγράμματος πολλῷ περισσότερον παρὰ τοῖς πρὸ αὐτοῦ πατριαρχεύσασιν[43])".

Die Exekutivurkunde („Berat"), welche Patriarch Dionysius IV. (1671) von der Regierung erhielt, gab ihm absolute Gewalt über die Metropoliten, Bischöfe und Priester[44]). In den Exekutivurkunden früherer Patriarchen stand vielleicht dasselbe, jedenfalls haben wir hier eine offizielle Anerkennung des schon vorhandenen Zustandes. Es gab allerdings die alten Satzungen der Kirche über das Synodal-System, aber der neue Zustand seit der Eroberung war dem entgegengesetzt. Die Anhänger des herkömmlichen Synodal-Systems tadelten gewiß die absolute Macht der Patriarchen, aber konnten nicht ebenso die Anhänger des neuen Zustandes die Ansprüche ihrer Gegner tadeln? Kyrill V. (1748—51 und 1752—57) hat die absolute Macht des Patriarchen zum religiösen Prinzip erhoben. Er meinte, daß er das Haupt der Kirche sei, über der Synode stehe und über jede Sache allein entscheiden könne[45]). Ein friedliches Zusammenleben beider Systeme, des alten und des neuen, war nur dann möglich, wenn das eine dem anderen freiwillig nachgab. Wenn aber auf dem Patriarchen-Thron ein Mann saß, welcher seine absolute Macht über alles stellte, und die Metropoliten unbeugsam an ihren herkömmlichen Synodal-Rechten festhielten, so mußte der Kampf entbrennen. Es gab keine rechtliche Basis, auf welcher die zwei streitenden Parteien zur Verständigung und Versöhnung kommen konnten. Die endemische Synode mußte nacheinander alle ihre verlorengegangenen Rechte durch neue Verordnungen wiedergewinnen. Diese Verordnungen wurden oft durch kaiserliche Dekrete bestätigt und so auch unter den neuen Verhältnissen geachtet und vollstreckt.

Neben dem Patriarchen hatten große Macht die „Kleriker" (οἱ „Κληρικοὶ"). Mit diesem Namen wurden die kirchlichen Officiales („ὀφφικιάλιοι", Würdenträger) in der Hauptstadt und den Provinzen in ganz besonderer Bedeutung genannt. Das begegnet uns wenigstens seit dem 14. Jahrhundert[46]) und ist nach der Er-

43) Meletios, Ἐκκλ. Ἱστορία, III, 1784, S. 330.
44) Gennadius Arabatzoglou, Φωτίειος Βιβλιοθήκη, I, 1933, S. 176 f.
45) Bendottes, Ἐκκλ. Ἱστορία, 1784, S. 88.
46) Miklosich u. Müller, l. c. II, 345, Georg. Pachymeres, ed. Bonn, 199.

oberung Konstantinopels allgemein gebräuchlich. Hier aber behandeln wir nur die Officiales der Patriarchen-Kirche und des Patriarchen-Hofes. Diese Officiales hatten in der ersten Zeit nach der Eroberung größere Bedeutung und Gewalt als die in Konstantinopel weilenden Metropoliten. Mehrere von diesen Officiales waren gewiß Geistliche, aber andere und vielleicht die meisten waren Laien, welche aus den besten Familien genommen wurden. „Οἱ κληρικοὶ, ἐκτὸς τοῦ οἰκονόμου, τοῦ πρωτοπαπᾶ, τοῦ μεγάλου σακελλαρίου καὶ τοῦ σακελλαρίου, ἦσαν λαϊκοὶ ἐκ τῶν προκρίτων οἰκογενειῶν, ὥστε μέχρι πρὸ 80 ἐτῶν ἐσήμαινεν εὐγενής[47]." Die vornehmen Familien übten allerdings einen großen Einfluß auf die Verwaltung des Patriarchats; trotzdem hatten die Officiales nicht daher ihre Bedeutung, sondern eben als Officiales des Patriarchen. Die Chronisten dieser Zeit unterscheiden deutlich zwischen ihrem guten oder schlechten Einfluß und dem Einfluß der vornehmen Familien. Die Bedeutung und Gewalt der Officiales war also eine Folge der absoluten Macht, welche der Patriarch seit der Eroberung Konstantinopels hatte, und welche auf die Officiales, seine unmittelbaren Helfer und Mitarbeiter, reflektierte. Daher trat ihre Macht immer besonders deutlich zutage nach dem Tod eines Patriarchen und vor der Wahl des neuen, wenn die ganze höhere Verwaltung des Patriarchats in ihren Händen lag. Dasselbe geschah, wenn der Patriarch seine Macht und sein Ansehen verlor[48]). Die Macht der Officiales wandte sich natürlich zuweilen auch gegen ihn selbst. Patriarchen, welche die Wünsche der Officiales nicht erfüllten, oder die Fähigkeit nicht hatten, sie innerhalb der gebührenden Schranken zu halten, wurden ein Opfer ihres Widerstandes; viele Patriarchen sind durch sie gestürzt und andere gewählt worden[49]).

Der Chronist Athanasius Komnenus Ypsilantes, welcher im 18. Jahrhundert gelebt hat, meint, daß eine Veränderung schon Anfang des 16. Jahrhunderts eingetreten sei; „ἀπὸ ἔτους σωτηρίου

47) K. Ὀκονομος, Τὰ σωζόμενα ἐκκλ. συγγράμματα, Bd. II, 1864, S. 129.

48) Malaxos, l. c. S. 80, 141, 171, 132, 138, 152. Dorotheus, Χρονικόν, 1814, S. 426.

49) Malaxos, l. c. S. 96—101, 108 f., 180. Dorotheus, l. c. S. 418, 443.

1512 δὲν φαίνεται εἰς τὰς ἱστορίας πλέον τὸ ὄνομα τῶν κληρικῶν[50])". Das ist nicht richtig. Er selbst führt noch in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts Beispiele an, daß die Officiales Patriarchen stürzten oder neue wählten [51]). Zur selben Zeit wird ähnliches schon von den Metropoliten berichtet [52]), die dann im 17. Jahrhundert ganz in den Vordergrund treten. Das wird auch anderswo bestätigt. Im Jahre 1564 stiftete Patriarch Joasaph II. eine wirtschaftliche Kommission, deren Mitglieder anfangs die Officiales und vornehme Laien waren. Im 17. Jahrhundert finden wir die Metropoliten als hauptsächlichste Mitglieder dieser Kommission. Im Jahre 1635, zur Zeit des Patriarchen Kyrill Kontares, wurde ein synodales Aktenstück herausgegeben, welches die Wahl von vier bis fünf Metropoliten zu Mitgliedern der wirtschaftlichen Kommission festsetzte und von ihrer Zustimmung die Wahl oder Absetzung der Metropoliten abhängig machte [53]). Sechs Jahre später verlangte der Fürst von Moldau und Walachei Johannes Basilius (1641) vom Patriarchat Konstantinopel folgendes: „καὶ ἐπειδὴ δὲν εἶναι μπορετόν[54]) οἱ πάντες (μητροπολῖται) εἰς τὸ παρὸν νὰ εὑρίσκωνται (ἐν Κωνσταντινουπόλει) θέλω ἐξάπαντος ἀπαραιτήτως καὶ προφάσεώς τινος δίχα, νὰ εὑρίσκωνται τέσσαρες ἐξ αὐτῶν ἢ ὅταν τύχῃ ἐξ ἀνάγκης ἔλλειψις, τρεῖς τὸ ὀλιγώτερον εἰς μεγάλην ἢ μικρὰν χρείαν νὰ μὴ λείπωσιν [55])." Er hatte die großen Schulden des Patriarchats bezahlt und konnte deshalb ihm gegenüber diese gebieterische Sprache führen. Aus dieser Stelle ergibt sich ebenfalls, daß die in Konstantinopel anwesenden Metropoliten ganz fehlen konnten. Es wird für Ersatz gesorgt: vier oder wenigstens drei Metropoliten mußten sich in dieser Stadt aufhalten. Gerade im selben Jahre (1641) und zwei Jahre nachher (1643), zur Zeit des Patriarchen Parthenius I., sind je ein synodales Aktenstück herausgegeben. Sie bestimmten wieder Metropoliten zu Mitgliedern der wirtschaftlichen Kommission und verordneten, daß der Patriarch ohne ihre

50) Τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν, 1870, S. 193.
51) l. c. 101 u. 113.
52) l. c. S. 112 u. 117.
53) A. Papadopulos-Kerameus, Κατάλογος Ἱεροσολυμητικῆς Βιβλιοθήκης IV, S. 473. K. Delikanes, Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα III, S. 323.
54) = möglich.
55) K. Delikanes, l. c. S. 298.

Zustimmung und sie ohne Zustimmung des Patriarchen nichts beschließen dürften [56]). Die bischöflichen Mitglieder der wirtschaftlichen Kommission hatten also in dieser Zeit eine größere Kompetenz. Sie waren Mitarbeiter des Patriarchen („συνεργοὶ τοῦ πατριάρχου"). Ihre Dienstzeit dauerte ein Jahr, während dessen Dauer sie nicht nach ihren Provinzen abreisen durften. Die vier Metropoliten, von welchen der Fürst von Moldau und Walachei sprach, haben also diese Kompetenz erhalten. Wie wenig all dies eingehalten wurde, zeigt ein anderes Aktenstück aus dem Jahre 1694, zur Zeit des Patriarchen Kallinikus II., welches folgendes sagt: „ἔδοξεν ἡμῖν θεσμόν τινα τοῦτον ἐκ παντὸς ἀπαράτρεπτον καὶ ἀδιάδραστον ἐξενεγκεῖν, ὅπως ἡμῶν κατὰ τὰς ἰδίας ἐπαρχίας τὰς τριβὰς ποιουμένων, ὥσιν οἵτινες ἐκ τῆς ἡμετέρας ὁμηγύρεως . . . παρεδρεύουσι τῇ βασιλευούσῃ καὶ τοῦ κοινοῦ καὶ πάντων ἡμῶν, ἀπόντων καὶ παρόντων, πρόνοιαν ποιούμενοι" [57]). Auch hier rechnete man mit der Möglichkeit, daß kein Metropolit in Konstantinopel anwesend wäre und sorgte für Ersatz: einige Metropoliten mußten sich in dieser Stadt aufhalten. Die drei erwähnten Aktenstücke (1635, 1641 und 1643) nannten die bischöflichen Mitglieder der wirtschaftlichen Kommission Stellvertreter der endemischen Synode und der Gesamtheit der Bischöfe („τοποτηρητὰς [oder ἐπιτρόπους] καὶ ἐξάρχους τῆς ἱερᾶς συνόδου καὶ τῆς κοινῆς [oder ὅλης] ἀδελφότητος τῶν ἀρχιερέων" [58]). Wie die Officiales eine Ähnlichkeit mit den Presbyter-Syncellen der byzantinischen Zeit hatten, so haben diese Metropoliten, bei aller ihrer Verschiedenheit, eine Ähnlichkeit mit den Metropoliten-Syncellen derselben Zeit. Sie bilden ein Übergangsstadium zur ständigen endemischen Synode.

Die endemische Synode wurde in verschiedenen Etappen zur ständigen Einrichtung. Wir haben eine Reihe von Versuchen, die endemische Synode gegenüber dem Absolutismus des Patriarchen zu stärken. Schon im Jahre 1638 zur Zeit des Patriarchen Parthenius IV. wurde eine kanonische Verordnung erlassen, daß die in Strafe genommenen Metro-

56) l. c. S. 312 u. 317.
57) A. Mavrokordatos, Briefe, ed. Livada, S. 122, Zeitschrift des griech.-philolog. Vereins von Konstantinopel, Anhang, Bd. XX—XXII, S. 100.
58) K. Delikanes, l. c. 322, 312, 316, 323.

politen nicht nur vom Patriarchen, wie bisher, sondern auch von der endemischen Synode freigesprochen werden sollten[59]). Nach zweiundsiebzig Jahren hat der Patriarch Paisius II. (1730) schriftlich und eidlich versprochen, ohne die Zustimmung der Metropoliten nichts zu unternehmen; „μήτε χωρὶς τῆς βουλῆς καὶ γνώμης τῶν συναδέλφων ἀρχιερέων πράττειν τι τὸ σύνολον[60])." Diese persönliche Zusage hatte selbstverständlich keine bleibenden Folgen[61]). Am 30. November 1757, zur Zeit des Patriarchen Serapheim II., kamen die Metropoliten, Officiales und vornehmen Laien zur Beratung über die kirchliche Lage zusammen. Unter anderem hat man folgendes beschlossen: „χηρευούσης τινὸς ἐπαρχίας, ἡ μὲν ἐκλογὴ τοῦ ἐν αὐτῇ ἀρχιερατικῶς προστησομένου δέον γίνεσθαι ἀκωλύτως παρὰ τῆς ἱερᾶς συνόδου, καθὰ καὶ ἐν τῷ ἰδίῳ ὑποσχετικῷ γράμματι τῆς αὐτοῦ παναγιότητος ἐμπεριέχεται[62])." Wir haben hier eigentlich wieder ein schriftliches Versprechen des Patriarchen, aber diesmal nur zu einem bestimmten Punkt: nämlich die Wahl der Metropoliten sollte ungehindert durch die endemische Synode vor sich gehen. Bei diesem persönlichen Versprechen konnte selbstverständlich nicht mehr als bei den frühe-

59) Manuel Gedeon, Πατριαρχικοὶ Πίνακες 1885/1890, S. 588.

60) G. Arabatzoglou, l. c. S. 143.

61) Als die Bedeutung der in Konstantinopel anwesenden Metropoliten klein war, waren sie willkommen, und weil sie dorthin zu kommen oder dort zu bleiben vermieden, hat man im 17. Jahrhundert wenigstens eine Anzahl von ihnen (drei bis fünf) gezwungen, sich dort aufzuhalten. Jetzt war die Zahl der in Konstantinopol weilenden Metropoliten groß, weil ihre Bedeutung ziemlich wuchs. Aber gerade deshalb war ihre Anwesenheit nicht mehr willkommen. Die Regierung hat von sich aus oder auf Antrieb der interessierten Kreise im Jahre 1751/52 die Zahl der Mitglieder der endemischen Synode auf vier beschränkt (G. Arabatzoglou, l. c. S. 25). Als man im 17. Jahrhundert verlangte, daß drei bis fünf Metropoliten sich in Konstantinopel aufhalten müßten, war es erlaubt, daß auch andere Metropoliten in dieser Stadt anwesend waren, und solange sie dort waren, wurden sie zur endemischen Synode eingeladen. Eine Verordnung des Jahres 1677 bestimmte sogar Strafen für diejenigen Metropoliten, welche nicht an der endemischen Synode teilnahmen. Jetzt ist es anders geworden. Es war verboten, daß andere Metropoliten sich in Konstantinopel aufhielten, und wenn manche vorübergehend dort waren, durften sie nicht der endemischen Synode beiwohnen. Aber diese Reaktion gegen die Stärkung der endemischen Synode hat nicht lange gedauert. Die in Konstantinopel anwesenden Metropoliten haben sich wieder vermehrt und nahmen alle an der endemischen Synode teil.

62) Mansi, 38, 665.

ren herauskommen. Ein weiterer Schritt zur Stärkung der endemischen Synode war der Versuch, die Absetzung des Patriarchen von ihr abhängig zu machen. Schon im Jahre 1738 zur Zeit des Patriarchen Neophytus VI. war beschlossen worden, Widerstand zu leisten, wenn jemand versuchte, ohne Grund und ohne Wissen der endemischen Synode, des Klerus und der vornehmen Laien den Patriarchen abzusetzen: „χωρὶς καμμίαν αἰτίαν εὔλογον καὶ χωρὶς εἴδησιν τῆς ἱερᾶς συνόδου καὶ τοῦ εὐαγοῦς κλήρου καὶ τοῦ ἀρχοντικοῦ πολιτεύματος[63])." Aber im Jahre 1759, zur Zeit des oben erwähnten Patriarchen Serapheim II., hat man bei der Regierung die Herausgabe eines kaiserlichen Dekrets nachgesucht. Es sollte folgende zwei Punkte regeln: 1. Niemand darf die Absetzung des Patriarchen fordern, ohne ein entsprechendes Schriftstück der Metropoliten vorzulegen. 2. Der neue Patriarch selbst muß die nötigen Ausgaben zahlen[64]). Dieses Dekret ist bei dem Chronisten Sergius Makraios erhalten[65]). In ihm sind beide Punkte etwas anders ausgedrückt. Es wird als ein seit der Eroberung angeblich geltendes Recht bezeichnet, daß der Wechsel des Patriarchen sich mit Wissen Aller („μὲ[65a]) τὴν εἴδησιν ὅλων") vollziehen muß und der willkürliche Wechsel des Patriarchen wird verboten. Nur die durch einen solchen willkürlichen Wechsel entstandenen Ausgaben sollen von dem neuen Patriarchen und seinen Parteigängern bezahlt werden. Das Dekret enthält noch einen dritten Punkt: Schriftstücke des Patriarchen an die Regierung, die gegen Metropoliten gerichtet sind, müssen auch die Siegel der in Konstantinopel anwesenden Metropoliten tragen; sonst haben sie keine Gültigkeit.

Aus dem 17. Jahrhundert haben wir eine reichhaltige Sammlung von Synodal-Akten des Patriarchats von Konstantinopel, welche der Patriarch von Jerusalem Dositheus († 1707) verfaßt hat und von denen K. Sathas eine Übersicht veröffentlicht hat[66]). Aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts haben wir ebenfalls eine reichhaltige Sammlung von Synodalakten desselben Patri-

63) G. Arabatzoglou, l. c. S. 149.
64) Ath. Ypsilantes, l. c. S. 379, 380 u. 381.
65) K. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, τόμ. III, 1872, S. 415 f.
65a) = mit.
66) l. c. S. 549 f.

archats, welche in Mansi Concilliorum Collectio (Band 37 f.) veröffentlicht ist. Aus beiden Sammlungen sehen wir, daß die endemische Synode in jedem beliebigen Monat, und zwar vielmals im Monat, getagt hat. Trotzdem müssen wir uns hüten, daraus zu schließen, daß die endemische Synode schon ständig war. In allen Fragen, welche der Patriarch nicht allein entscheiden wollte (namentlich Absetzungen und Wahlen von Metropoliten), berief er die endemische Synode. Daß solche Gelegenheiten häufig waren, und daß sich meistens Metropoliten in Konstantinopel aufhielten, war doch nur Zufall. Die endemischen Synoden konnten nicht ständig werden, solange das Patriarchatssiegel in den Händen des Patriarchen blieb. Jedes Schriftstück, welches das Siegel hatte, war für die Regierung gültig und wurde ausgeführt. Eine Ausnahme aus dem Jahre 1759 haben wir vorhin kennengelernt. Wenn der Patriarch also ein besonderes Interesse hatte und kühn war, konnte er über wichtige kirchliche Angelegenheiten immer noch allein entscheiden. Dieser Zustand konnte nur dann aufhören, wenn das Patriarchats-Siegel irgendwie auch in die Hände der endemischen Synode kam. Diese Veränderung hat der Patriarch Samuel Hantzeres herbeigeführt. Er veranlaßte die Herausgabe eines kaiserlichen Dekrets (1763), welches die Teilung des Patriarchats-Siegels in vier Stücke anordnete. Das eine sollte der Patriarch selbst haben, die drei anderen, drei von den vornehmen Mitgliedern der endemischen Synode [67]). So wurde dem Absolutismus des Patriarchen ein Ende gemacht. Die endemische Synode hat endlich eigene Macht und Stimme erhalten, welche der Patriarch berücksichtigen mußte, wenn seine Beschlüsse gesetzmäßig und gültig sein sollten. Der Chronist Ypsilantes sagt über diese wichtige Veränderung folgendes: „καὶ τοῦτο διὰ νὰ μὴν ἠμπορῇ [68]) πλέον ποτὲ ὁ πατριάρχης νὰ βουλλώνῃ κἀνένα ἄρζι [69]) διά τινα ὑπόθεσιν ἢ ἐκκλησιαστικὴν ἢ

67) Wie es scheint, verordnete es weiter, daß der Patriarch von den Metropoliten gewählt werde (Ath. Ypsilantes, l. c. S. 513) und die Ausgaben j e d e r neuen Wahl (nicht nur der willkürlichen, wie zur Zeit des Serapheim II, 1759) von dem neuen Patriarchen getragen werden sollten (B. S t e p h a n i d e s, Ἡ Ἀπολογία Σαμουὴλ τοῦ Χαντζερῆ Abdruck aus der „Νέα Ἡμέρα" von Triest, 1908, S. 4).

68) = kann.

69) = Schriftstück.

πολιτικὴν τοῦ Γένους χωρὶς τὴν συγκατάθεσιν καὶ θέλησιν τῆς συνόδου, καὶ ἀκολούθως νὰ μὴν ἠμπορῇ ἢ νὰ προβιβάσῃ τινὰ εἰς μητρόπολιν ἢ νὰ στείλῃ τινὰ τῶν ἀρχιερέων εἰς τὴν ἐπαρχίαν του χωρὶς κοινὴν γνώμην καὶ συνοδικὴν ἀπόφασιν[70])". Auch das oben erwähnte Verbot von eigenmächtigen Schriftstücken des Patriarchen gegen Metropoliten hielt Ypsilantes also für nicht durchführbar ohne die Teilung des Siegels. Wenn späterhin noch herrschsüchtige Patriarchen die endemische Synode zu vergewaltigen suchten und es zum Kampf kam[71]), so darf man nicht daraus schließen, daß der Absolutismus des Patriarchen und jener Kampf der zwei Systeme, des alten und des neuen, immer noch andauerte. Es war kein Kampf von Prinzipien mehr, sondern von persönlichen Ansprüchen, denn die Beziehungen des Patriarchen und der Synode waren schon durch neue kirchliche Verordnungen und kaiserliche Dekrete geregelt. Derjenige, welcher herrschen wollte, mußte in irgendeiner Weise die endemische Synode auf seiner Seite haben. Im Kampf zwischen dem alten und dem neuen System war also das neue, nämlich der Absolutismus des Patriarchen, besiegt worden. Aus dem langen Kampf aber, welcher von der Eroberung Konstantinopels bis zum Jahre 1763 dauerte, ging auch das alte Synodal-System nicht unverletzt hervor. Nicht das reine Synodal-System bekam die Oberhand, sondern die vornehmen Metropoliten.

Schon in der byzantinischen Zeit unterschied man eine Anzahl von Metropoliten von den anderen und nannte sie die vornehmen[72]). Bei Continuatus begegnet uns der Satz „τοὺς λοιποὺς ἕνδεκα μητροπολίτας τῶν ἐξαιρέτων θρόνων τε καὶ λαμπρῶν[73]". Aber damals war kein geeigneter Boden für die Entwicklung der Bedeutung der vornehmen Metropoliten. In der Zeit nach der Eroberung Konstantinopels hinderte der Absolutismus des Patriarchen und die damit zusammenhängende Macht der Officiales lange diese Entwicklung, bis sie nun endlich zum völligen Abschluß kam. Man nannte diese Vornehmen jetzt Gerontes

70) l. c. S. 397.
71) l. c. S. 416 f. Makraios, l. c. S. 382.
72) „προὔχοντες", G. Pachymeres, ed. Bonn, I, S. 511, Vita Euthymii, ed. De Boor, S. 39 u. 44.
73) ed. Bonn, S. 200 u. 661.

(Γέροντες, die Alten) und das auf sie gestützte System der kirchlichen Verwaltung Gerontismus (Γεροντισμός). Die Gründe für die Entwicklung und Herrschaft dieses Systems sind folgende: 1. Die seit alter Zeit anerkannte Vornehmheit bestimmter Bischofssitze. Schon seit der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts begegnen uns als solche Cäsarea in Kappadozien, Ephesus und Heraklea. Alle drei waren früher unabhängige Exarchien und wurden in jenem Jahrhundert dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellt. Sie stehen an Rang in umgekehrter Reihenfolge zu ihrer Unterwerfung; der Exarch von Ephesus, welcher als zweiter unterworfen wurde, ist über den von Heraklea gesetzt, und der Exarch von Cäsarea, welcher als letzter unterworfen wurde, hat den ersten Platz erhalten. Er steht über allen anderen. Seit dem 6. Jahrhundert sind die Metropoliten von Kyzikus, Nikomedien, Nizäa und Chalcedon zu den früheren hinzugetreten[74]). Sie stehen selbstverständlich unter dem Exarchen von Heraklea. Im Jahre 1746 kam als achter der Metropolit von Derka hinzu. 2. Diese Bischofssitze wurden mit besonders angesehenen Personen besetzt. Sie hatten sich vorher als Metropoliten anderer kleinerer Provinzen ausgezeichnet und waren durchschnittlich älter als die anderen Metropoliten. Daher kommt ursprünglich ihr Name „Gerontes", welcher später der größte kirchliche Ehrentitel nach dem Patriarchen geworden ist. 3. Die meisten dieser vornehmen Metropoliten (von Heraklea, Kyzikus, Nikomedien, Nizäa, Chalcedon und Derka) waren der Hauptstadt benachbart. Sie konnten also leicht und oft nach Konstantinopel kommen und an der Verwaltung des Patriarchats teilnehmen. Jedoch waren weder alle benachbarten Metropoliten vornehm, noch alle vornehmen benachbart; die Identifizierung der vornehmen mit den benachbarten[75]) ist falsch und hindert das richtige Verständnis des Gerontismus.

Die Vermehrung der Macht der Vornehmen lief parallel zu der Machtzunahme aller in der Hauptstadt anwesenden Metropoliten, die wir oben gesehen haben, und zwar aus denselben Gründen. Sie stehen zueinander im Verhältnis des

74) B. Stephanides, Συμβολαὶ εἰς τὴν Ἐκκλ. Ἱστορίαν, 1921, S. 44—54.
75) A. Kyriakos, Ἐκκλ. Ἱστορία, III², 1898, S. 32, § 225.

Teiles zum Ganzen, oder vielmehr des hauptsächlichen Teiles zu dem übrigen. Die Synodalakten aus den Jahren 1635, 1641 und 1643 bestimmten, wie wir gesehen haben, drei bis fünf Metropoliten zu Mitgliedern der Wirtschaftlichen Kommission mit höherer Kompetenz. Das letzte dieser Aktenstücke verordnet zwei vornehme („ἐγκρίτων") Metropoliten zu Kuratoren. Das synodale Aktenstück aus dem Jahre 1694, welches bestimmte, daß sich einige Metropoliten in Konstantinopel aufhalten sollten, verlangte, daß dieselben sich ihr ganzes Leben hindurch als besonnen, erfahren und beredsam ausgezeichnet hätten; „διὰ βίου παντὸς ἐμπρέψαντες φρονήσει τε καὶ πείρᾳ πραγμάτων καὶ λόγου δυνάμει προὔχοντες" [76]). Diese Vorzüge hatten gewöhnlich die Inhaber der vornehmen Bischofssitze. Das Aktenstück bildet den ersten wichtigen Schritt zur Ausbildung des Gerontismus. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts finden wir eine direkte Steigerung der Bedeutung der vornehmen Metropoliten durch ein kaiserliches Dekret vom Jahre 1741, zur Zeit des Patriarchen Paisius II., das dann im Jahre 1759 durch ein zweites Dekret bestätigt wurde. Es machte die Wahl des Patriarchen abhängig von der Zustimmung der f ü n f benachbarten vornehmen Metropoliten [77]). Ist es wahr, daß diese Dekrete eine allgemeine Teilnahme der erwähnten fünf Metropoliten an der kirchlichen Verwaltung überhaupt verordneten? Ypsilantes, welcher energisch an der Herausgabe des zweiten kaiserlichen Dekretes mitwirkte, erwähnt nichts davon. Nur Makraios behauptet es, indem er von dem Patriarchen Paisius sagt, daß „ἀπ' αὐτοῦ οὖν ἤρξατο τὸ σχῆμα τῶν ἁγίων ἀρχιερέων παρησιάζεσθαι ἀρχικώτερον ἐν τοῖς ἔθνεσι διὰ βασιλικῶν διπλωμάτων εἴς τε χρείαν καὶ ἐπισημασίαν προαχθέν, τά τε τῆς περιβολῆς αὐτῶν καὶ τοῦ ἄλλου βίου ἐπὶ τὸ ἁρότερον παρέκλινε, πενιχρὰ ὄντα πρότερον καὶ καθωσιωμένα" [78]). Wir glauben kaum, daß er andere Dekrete im Auge hatte. Es ist vielmehr eine allgemeine und ungenaue Darstellung des Inhalts derselben Dekrete und ihrer Resultate. Wenn er auch recht hätte, dürfte man doch nicht annehmen, daß der Gerontismus

76) Mavrokordatos, l. c. S. 122 f.
77) Ath. Ypsilantes, l. c. S. 350, 375, 379, 380 u. 381.
78) l. c. S. 214.

schon vollends ausgebildet war. Ehe nicht der Absolutismus des Patriarchen beseitigt war, kann keine Rede vom vollendeten Gerontismus sein. Hier haben wir nur den zweiten wichtigen Schritt zu seiner Ausbildung.

Der Gerontismus brauchte noch weitere Schritte. Wie wir oben gesehen haben, wurde die Wahl der Metropoliten im Jahre 1757 und die Absetzung des Patriarchen im Jahre 1759 der endemischen Synode als ihr Recht zuerkannt. Das waren, wie wir ebenfalls oben gesehen haben, zwei Etappen der Verstärkung der Macht in der Hauptstadt weilenden Metropoliten, vielmehr also der vornehmen unter ihnen. Die vom Patriarchen Samuel Hantzeres (1763) vorgenommene Teilung des Patriarchats-Siegels bezweckte ebenfalls die Verstärkung der Macht der Metropoliten; es ist selbstverständlich, daß die vornehmen von dieser Neuerung am meisten profitierten. Drei von den vier Teilen des Siegels waren, wie Ypsilantes erwähnt, in die Hände von drei der vornehmen Metropoliten gegeben [79]). Die Teilung des Patriarchats-Siegels bedeutet das Ende des Absolutismus des Patriarchen und zugleich die vollendete Ausbildung des Gerontismus. Ohne diese Teilung wäre der Gerontismus vom Absolutismus des Patriarchen zerrieben worden. Wenn er aber nicht schon früher in Bildung begriffen gewesen wäre, so hätte die Teilung des Patriarchats-Siegels allein ihn nicht schaffen können; sie hätte bloß die Vorherrschaft des altüberkommenen Synodalsystems bedeutet. Die Neuerung Samuels Hantzeres ist also der dritte und letzte Schritt zur Ausbildung des Gerontismus. Die ständige endemische Synode trat in Erscheinung nur als Synode der vornehmen Metropoliten. In den Synodalakten aus den Jahren 1568—1700 erscheinen die vornehmen Metropoliten überhaupt erst seit der Mitte des 17. Jahrhunderts, und zwar anfänglich nur die in der Nähe von Konstantinopel wohnenden fünf. Die Synodalakten des 18. Jahrhunderts zeigen diese Metropoliten noch deutlicher als ständige Mitglieder der endemischen Synode. Seit dem Jahre 1736 begegnet uns gewöhnlich auch der Metropolit von Derka, welcher zehn Jahre später der Reihe der vornehmen hinzugefügt wurde. Von den

79) l. c. S. 397.

zwei nicht benachbarten vornehmen Metropoliten erscheint in diesen Synodalakten der Metropolit von Ephesus seit dem Jahre 1776 und der von Cäsarea, seit dem Jahre 1787. Im 19. Jahrhundert werden alle diese acht Metropoliten als ständige und lebenslängliche Mitglieder der endemischen Synode betrachtet.

An der Synode nahmen anfänglich auch alle in Konstantinopel gelegentlich anwesenden Metropoliten teil; sie waren aber als Mitglieder weniger wichtig. Im Jahre 1775, zur Zeit des Patriarchen Sophronius II., wurde durch ein kaiserliches Dekret die Gesamtzahl der Mitglieder der Synode auf acht festgesetzt[80]). Der Chronist Sergius Makraios[81]) nennt dagegen die Zahl zehn und sagt, daß die anderen in Konstantinopel gelegentlich anwesenden Metropoliten nicht an der Synode teilnehmen durften. Nur wenn Mitglieder der Synode fortfielen, traten an ihre Stelle andere, der Zahl nach gleiche Metropoliten. Ypsilantes stellt die Sache etwas anders dar: „Ἀνεχώρησαν διά τὰς ἐπαρχίας των τῇ προτροπῇ τοῦ πατριάρχου (Προκοπίου, 1787) ὁ Θεσσαλονίκης καὶ ὁ Φιλίππου καὶ Δράμας, μὲ τὸ νὰ ἤλθον ὁ Τυρνόβου καὶ ὁ Καισαρείας, οἵτινες καὶ συνεδριάζουσιν. Ἦλθε καὶ ὁ Ἄρτης καὶ συνεδριάζει, προκαθεζόμενος τοῦ Ναυπλίου καὶ παρανόμως καὶ τοῦ Παλαιῶν Πατρῶν, τοῦ Ἰωαννίνων καὶ τοῦ Λαρίσσης· ἀνεχώρησεν οὖν ὁ Παλαιῶν Πατρῶν καὶ ὁ Ἀδριανουπόλεως[82])." Nach Makraios also machten die die Synode Verlassenden Platz für die in Konstantinopel anwesenden Metropoliten, während nach Ypsilantes, die in Konstantinopel neuankommenden Metropoliten eine gleiche Anzahl von Mitgliedern der Synode zwangen, nach ihren Provinzen abzureisen. Aus den Synodalakten geht aber hervor, daß keine bestimmte Zahl strikt eingehalten wurde. In den Jahren 1781—92 betrug die Zahl sämtlicher Mitglieder der Synode zehn, nachher, in den Jahren 1793 und 1794, zwölf[83]). Es herrschte dabei große Unregelmäßigkeit und die Mitglieder der Synode überschritten nicht selten die erwähnte Zahl.

Der Gerontismus hatte einerseits viele Vorzüge. Die Gerontes als ständige Mitglieder der endemischen Synode bekamen große

80) Ath. Ypsilantes, l. c. 547, „Ἐκκλ. Ἀλήθεια" Bd. XXIV, S. 589.
81) l. c. S. 342.
82) l. c. S. 652.
83) Mansi, Band, 37 f. „Ἐκκλ. Ἀλήθεια" Bd. XXXV, S. 118.

Erfahrung in der Verwaltung, lernten die Geschichte der kirchlichen Fragen gut kennen und konnten so einheitlich und folgerichtig wirken. Sie kamen in Beziehung zu mächtigen Griechen und Türken, erwarben sich großes Vermögen und konnten dadurch die kirchlichen Fragen gut regeln. Der Gerontismus hatte anderseits viele Mängel. Die Gerontes mißbrauchten ihre Macht, sie wurden kleine Tyrannen der Christen und der anderen Metropoliten. Von allen Seiten kamen Klagen über sie und oft wurde der Wunsch ausgesprochen, diesem Zustand ein Ende zu machen. Diese Gelegenheit kam in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Nach dem Krimkrieg befahl ein kaiserliches Dekret (1856) die Reorganisation des Reiches und der verschiedenen religiösen Gruppen. Eine griechische Nationalversammlung aus Metropoliten und Laien verfaßte die allgemeinen Statuten („Γενικοὶ Κανονισμοὶ") des Patriarchats von Konstantinopel (1856—60). Der Gerontismus wurde abgeschafft, aber das alte Synodalsystem hat nicht die Oberhand bekommen. Aus dem Kampf zwischen dem Absolutismus des Patriarchen und dem alten Synodalsystem entstand zuerst der Gerontismus, welcher eine Mischung des Synodalsystems und des Absolutismus war. Aus dem Kampf zwischen dem Gerontismus und dem alten Synodalsystem entstand jetzt eine Mischung von beiden. Die endemische Synode blieb weiter ständig; das war ein Rest des Gerontismus. Während aber früher die Gerontes lebenslänglich Mitglieder waren, hatten jetzt alle Metropoliten des Patriarchats gleiche Rechte, an der Synode teilzunehmen. Das ist ein Element des alten Synodalsystems. Da es aber unmöglich war, daß alle Metropoliten gleichzeitig dauernd in der Synode blieben, wurde die Zahl der Mitglieder auf zwölf beschränkt und eine zweijährige Synodalperiode für sie festgesetzt. Indem das Patriarchat von Konstantinopel vom Absolutismus des Patriarchen zum Gerontismus und von diesem zum neuen, gemischten System übergegangen ist, hat es sich immer mehr dem alten Synodalsystem genähert.

Abgeschlossen am Ende des Jahres 1935.

Die Kirchenpolitik Griechenlands.

(Beitrag zur Kulturgeschichte Neugriechenlands von 1821—1935.)

Von Theodor Haralambides,
Athen. Odos Voulis 12.

1. Das Wesen der Religion und ihre soziale Seite.

Das Wesen der Religion kann man als den inneren Drang des Menschen bezeichnen, der ihn zwingt, den Blick auf das Ewige und Unendliche, also auf das Transzendente, zu richten. Ursache dieser imperativen Sehnsucht ist die menschliche Unzulänglichkeit und Unzufriedenheit, gleichgültig, ob der Mensch Erfolg hat oder nicht, also ist sie ein Suchen nach Erlösung und Vollkommenheit. Handelt es sich vielleicht um einen göttlichen Funken im Menschen?

Unsere Aufgabe aber ist es nicht, Religionsphilosophie zu treiben, sondern einerseits die soziale Seite der Religion zu zeigen, andererseits zu fragen, inwieweit die Kirche in Griechenland diese Seite der Religion benutzt hat und zu einem wirklichen Kulturfaktor geworden ist.

Die soziale, sozusagen die praktische Seite der Religion besteht darin: jene tiefe, in jeder menschlichen Seele wurzelnde Sehnsucht so oft wie möglich zum Bewußtsein zu bringen, daß man einmal seine menschliche Beschränkung immer vor Augen habe, sich von Stolz und extremer Selbstsucht abkehre, zum andern aber das Streben nach weiterer und noch weiterer Vollendung stetig bewahre, d. h. jenen edlen Funken des Unendlichen in uns durch Freude und Sympathie, durch Ehre und Pflicht unaufhörlich zu beleben.

Das ist allerdings eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche, deren Ausführung nur in der Form in den verschiedenen Zeiten und Ländern variiert.

Hat eigentlich die Kirche in Griechenland (und damit ist die herrschende Kirche, die griechische orthodoxe Kirche gemeint) diese innere Mission erfüllt?

Ein kurzer Abriß der Hauptereignisse und Strömungen in der Geschichte der Kirche Griechenlands scheint uns unentbehrlich zu sein, um den kirchlichen Einfluß auf das griechische Volk zu erklären.

2. Die Verwaltung der orthodoxen Kirche in Griechenland.

a) Die Rolle der orthodoxen Kirche zwischen 1453 und 1821.

Wenn man die Geschichte der griechischen Nation zwischen 1453 und 1821, zwischen dem Fall von Konstantinopel und der Erklärung des Freiheitskampfes Neugriechenlands betrachtet, kann man eins: das große Verdienst der griechischen Kirche um die Erhaltung der griechischen Nationalität, nicht übersehen [1]). Wenn auch andere Faktoren (die Sprache und die alte Tradition, die Selbstverwaltung der Gemeinden, die angeborene Liebe der Griechen für Freiheit und Selbständigkeit, der Kontakt mit dem Auslande wegen der geographischen Lage Griechenlands und der Neigung der Griechen zum Handel, die Verschiedenheit in Religion und Sitten von denen der Türken usw.), wenn alle diese Faktoren zu der Erhaltung der griechischen Nationalität beigetragen haben, so fanden sie alle ihren Ankergrund in der Kirche. „Christentum und Griechentum, einst so eng verbunden, sind trotz des Wechselns der äußeren Zustände durch die Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit hindurch bis hinauf in die Gegenwart ungetrennt geblieben [2])."

Der ökumenische Patriarch von Konstantinopel war nicht der Leiter der Kirche allein, sondern auch das vom Sultan anerkannte Oberhaupt der griechischen Nation. Die Hinrichtung des Patriarchen Gregorius V. und anderer Prälaten der griechischen orthodoxen Kirche gleich nach der Erklärung des griechischen Unab-

1) Vgl. P. Karolides: „Die Dienstleistungen der Kirche" in „Die moderne griechische Kirche", hrsg. v. Kostarides S. 1. 77, vgl. auch N. I. Saripolos „Le Passé, le Présent et l'Avenir de la Grèce" S. 4 f.

2) A. S. Alivisatos, „Griechenland" in: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart", Bd. II, 1455.

hängigkeitskampfes von 1821 genügt, die wesentliche, auch nationale Bedeutung der Kirche zu zeigen. „Der ökumenische Patriarch in Konstantinopel wurde nicht nur als der oberste Herr der Kirche, sondern auch als der oberste Führer des unterjochten Volkes anerkannt[3])." Dieser nationalen Aufgabe hat die Kirche sogar ihre hauptsächlichste Aktivität gewidmet zum Schaden vielleicht für ihre eigentliche religiöse Mission. „Außer der Gerichtsbarkeit übten aber die Bischöfe auch noch auf andere weltliche Angelegenheiten einen großen überwiegenden Einfluß aus. In allen wichtigen Angelegenheiten des Lebens pflegte nämlich jeder Grieche sich an seinen Bischof um Rat und Beistand zu wenden (z. B. Verkauf, Kontrakt, Vormund für einen Minderjährigen usw.) ... Kurz, die Bischöfe waren die Ratgeber, Beschützer, ja, sogar die wahren Beherrscher des griechischen Volkes zur Zeit seiner Unterdrückung. Sogar neue Gewohnheitsrechte sind von ihnen ausgegangen ... Ihr ganzer großer Einfluß, ihre ganze Gewalt beruhte jedoch auf freiwilliger Unterwerfung des griechischen Volkes ... Wegen des großen Ansehens, ... des Einflusses ... wurden ihnen zuweilen auch weltliche Ämter übertragen ... Notare ... Gemeindevorsteher (z. B. in Rumelien, auf den Inseln)[4])." Jedenfalls hatte sich die griechische orthodoxe Kirche während dieser Zeit trotz vieler, vielleicht unvermeidlicher Lücken[5]) als eine gesellschaftliche Kraft ersten Ranges erwiesen, und die griechische Nation fühlt eine tiefe Dankbarkeit ihr gegenüber.

b) Die Organisation der Kirche im freien Griechenland: die Kirchengesetze von 1833 und die Beziehungen zwischen Staat und Kirche seitdem.

Leider hat sich diese Lage einige Jahre nach 1821 vollständig geändert. Das freie Königreich Neugriechenland von 1833 hat

3) A. S. Alivisatos: Ibid. II, 1456; vgl. G. G. Gervinus „Insurrection et Régénération de la Grèce" I. S. 110 f. u. ders. „Geschichte des 19. Jahrhunderts" 5. Bd.

4) G. L. von Maurer: „Das griechische Volk" I. 95 ff.

5) Vgl. D. Therianos: „Adamantios Korais", I. 34—44. Vgl. auch D. Bikelas „Le rôle et les aspirations de la Grèce" usw. S. 31 f. — Spyros Melas: „Die griechische Kirche" in „Eleutheron Bema" (Ztg.) 11. April, 1936.

die nationale und soziale Bedeutung der Kirche unterschätzt und verkannt. Durch die Kirchengesetze von 1833 wurde die Unabhängigkeit der Kirche vom Patriarchat von Konstantinopel in Griechenland ohne dessen vorangehende Genehmigung erklärt und die Verwaltung und die Aufgaben der Kirche festgelegt. Die Richtlinien dieser Gesetze sind bis 1923 fast ohne wesentliche Änderungen in Kraft geblieben und sind zum Teil die Ursache der gesellschaftlichen Inaktivität der Kirche in Griechenland für ein Jahrhundert gewesen. „Kein Beschluß", schreibt der Kirchenhistoriker und Erzbischof von Athen seit 1923, Chrysostomos Papadopoulos, „der Heiligen Synode über irgendeine wichtige Frage konnte bekanntgemacht und ausgeführt werden ohne Genehmigung der Regierung ... Es ist klar, daß solche Anordnungen nicht mit den ‚Kanones' und der Tradition der Kirche übereinstimmen. Auch die Art und Weise der Proklamation der Unabhängigkeit der Kirche Griechenlands ohne die vorangehende Zustimmung des ökumenischen Patriarchats verletzte die kirchliche Ordnung [6])." Nicht aber aus irgendeiner antireligiösen oder antiklerikalen Überzeugung wurden diese Gesetze durchgeführt, sondern nur aus patriotischen Gründen, die doch der Kirche gegenüber nicht ganz berechtigt waren. Tiefere Ursache dieser Haltung des Staates war eine falsche Beurteilung der Mentalität des griechischen Klerus, besonders der führenden Prälaten. Wenn man jedoch diesen irrigen Schritt der damaligen bayerischen Regentschaft in Griechenland, besonders des fleißigen und eifrigen Regenten von Maurer, noch entschuldigen könnte, weil es sich ja um die Gesetze für ein fremdes Land handelte, so gilt das aber nicht für die griechischen Berater, unter denen ein scharfsinniger Kleriker, Pharmakides, als nächster Berater Maurers die Hauptschuld an dieser Entwicklung trug. Die Grund-

6) Chrys. Papadopoulos: „Die Kirche Griechenlands" (Hellas) in Enzyklopädisches Lexikon, hrsg. v. Eleutherudakis, S. 340. Prof. Alvivisatos von der Universität zu Athen äußert sich folgenderweise darüber: „Dies Gesetz galt bis 1923 und wurde von der Kirche als die stärkste Bedrückung durch den Staat empfunden, zumal die oberste Kirchenbehörde, die von fünf Gliedern unter dem Vorstand des Metropoliten von Athen gebildete Heilige Synode mit einem staatlichen Oberprokurator, mehr nach dem Muster der russischen Heiligen Synode und der deutschen protestantischen Konsistorien als den Kanones der orthodoxen Kirche entsprechend gebildet war." Ibid. II. 1457.

auffassung von Pharmakides war die folgende: Politische Freiheit von den Türken ist unvereinbar mit der Abhängigkeit der Kirche Griechenlands vom Patriarchat in Konstantinopel, welches fremden Einflüssen unterworfen ist. Damit meinte er den türkischen und russischen Einfluß. Infolgedessen bedeutet die politische Freiheit Griechenlands ipso jure auch die kirchliche Unabhängigkeit vom Patriarchat. Irgendwelche Verhandlungen zu diesem Zweck hielt er für überflüssig, da der Patriarch von Konstantinopel nur einer der Bischöfe, nur ein ‚Primus inter pares' war und ein Widerspruch zu den ‚Kanones' [7]) und der Tradition der Kirche nicht vorhanden schien. „Die Unabhängigkeit der griechischen Kirche wurde in Rußland mit den ungünstigsten Augen angesehen. Denn den griechischen Patriarchen mit seiner Synode in Konstantinopel konnte man leichter beherrschen, und durch beide die Herzen der Griechen, als dieses bei einer emanzipierten Synode des Königreichs Griechenland der Fall war. Zu gleicher Zeit ward aber auch durch jene Unabhängigkeitserklärung allen Griechen innerhalb und außerhalb des neuen Reiches in religiöser Beziehung ein neuer Zentralpunkt gegeben, wie er ihnen durch Errichtung des Königreiches schon in politischer Hinsicht geworden war [8])." Gerade hier hat die damalige Regierung Griechenlands Irrtümer psychologischer Natur begangen. Sie ahnte kaum, um mit Ion Dragumis zu sprechen [9]), daß die phanariotischen Prälaten, wie ihre Laienfreunde, längst subtile Diplomaten geworden waren. Die griechische Regierung hatte vergessen, daß das freie Griechenland ein kleiner Teil der irredenten Griechen war und daß die weitere Erhaltung der Griechen in der Türkei sowie die erwartete russische Unterstützung zu diesem Zweck der Versöhnungstaktik des Patriarchats von Konstantinopel gegenüber der Türkei und Rußland zugrunde lag.

Als Peter der Große 1720 die Institution der Ständigen Synode für die Führung der kirchlichen Angelegenheiten in Rußland einführte (was nur eine administrative Änderung in der schon

7) Vgl. N. N. Saripolos: „Das Staatsrecht des Königreichs Griechenland" S. 158.
8) G. L. v. Maurer, Ibid. I. 36.
9) Ion Dragumis, „Alle Lebenden ..." S. 35.

unabhängigen russischen Kirche war)[10], hielt er es nicht für unter seiner Würde, diese Entscheidung dem Patriarchen von Konstantinopel mitzuteilen. Die griechische Regierung aber hat erst nach 17 Jahren, 1850, um Verhandlungen gebeten! Wenn Nation und Kirche in der griechischen Geschichte jahrhundertelang zusammengegangen waren, so hatte man jetzt in Neugriechenland die Tragweite der staatlichen Wirkung überschätzt und von ihm allein ohne die Mitwirkung der anderen Kulturfaktoren allerlei Wunder erwartet! Man hatte vergessen, daß alle diese Kräfte ihr Äußerstes leisten müssen, wenn die griechische Nation Fortschritte machen sollte.

Obwohl die Beziehungen zwischen Patriarchat und der Kirche Griechenlands erst 1850 wiederhergestellt und neue Kirchengesetze verfaßt wurden (ohne die Grundlage der Gesetze von 1833 zu ändern), ist doch die Lage der Kirche keineswegs besser geworden. Sogar in den Priesterschulen hatte die Kirche keine entscheidende Macht. Ist aber die Bildung des Klerus nicht die Seele der Kirche?

Wenn die Kirche so geknechtet war und nichts leisten konnte, hat dann wenigstens der zentralisierte Staat die von ihm übernommene Pflicht gegenüber der Kirche erfüllt? Leider für viele Jahre nicht. Die meisten der Priester blieben bis nach dem Weltkriege ungebildet und erhalten noch bis heute kein Gehalt vom Staate und folglich ist sowohl die eigentliche Mission des Priesters wie auch seine soziale Stellung im griechischen Volke wenig gefördert.

Das große Grundeigentum der Kirche, welches Maurer[11] als vierten Teil des Landes überhaupt einschätzte und welches, richtig und zweckmäßig verwaltet, die finanzielle Unabhängigkeit der Kirche und die Verwirklichung einer höheren religiösen und allgemeinen Bildung hätte ermöglichen können, wurde der Gegenstand beutegieriger Kombinationen und sehr gemindert[12].

---

10) E. K. Kyriakides, „Geschichte des modernen Hellenentums" I. 386.
11) G. L. v. Maurer: Ibid. I, 54.
12) Vgl. A. Eftaxias: „Die Gesetzentwürfe des Kultusministeriums", S. 5—7.

Anstatt dieses Kircheneigentum in eine Segensquelle für das Volk umzuwandeln, hat der Staat durch seine schwache und inkonsequente Haltung, von widerstrebenden politischen Parteien zerrissen, die Macht der Kirche verkleinert, sich selbst eines wichtigen Mithelfers und das Volk eines gesunden Einflusses beraubt. „Die kirchlichen Angelegenheiten wurden so geregelt, daß eine Einwirkung auf die Kirche unter Umgehung des Staates unmöglich war. Leider hat der Staat eine unverzeihliche Indifferenz, besonders für die Bildung und würdige Erhaltung des Klerus, gezeigt. Das kirchliche Vermögen war mehr als genügend dazu, wie die Heilige Synode in dem Memorandum von 1861 bestätigte und sich für die Schaffung einer kirchlichen Kasse einsetzte[13])."

Wenn schon der Staat keine Zeit für kirchliche Fragen zur Verfügung hatte, wie übrigens der Mangel kirchlicher Gesetze im Vergleich mit der überreichen Gesetzgebung auf anderen Gebieten den Historiker überrascht, hat wenigstens die Kirche Griechenlands aus eigener Initiative etwas unternommen? Hier muß man auch leider feststellen, daß es nicht der Fall gewesen ist. Eigene Initiative hat die Kirche nicht gezeigt, obgleich es ihr an führenden Prälaten nicht gefehlt hat. Über das Problem der Verantwortung der Kirche selbst wollen wir später sprechen. Die Reaktion der Kirche gegen die Indifferenz des Staates beschränkte sich auf Protestationen, wie die des Erzbischofs Prokopios I. im Jahre 1883, und Einreichung von Denkschriften an das Kultusministerium. Einige Kultusminister, wie D. Petrides, A. Momferatos und besonders A. Eftaxias, haben sich freilich bemüht, die Dinge zu bessern; der letztere hat sogar Anfang des 20. Jahrhunderts (1909—1910) unter der Mitwirkung des damaligen Erzbischofs von Athen Msgr. Theokletos[14]) zwei wichtige, jedoch mangelhafte Gesetze, das eine „über die Schaffung einer allgemeinen kirchlichen Kasse", das andere „über die Neuordnung der kirchlichen Gemeinden und über den Klerus" durchgesetzt. Größere weitere Hoffnungen für eine Besserung

13) Chrys. Papadopoulos: Ibid. S. 340; vgl. G. S. Frangoudis: „Die Autonomie der Kirche", S. 6.
14) E. Kostarides: Ibid. S. 88, 272 (Notiz).

der Lage der Kirche, wie auch der griechischen Gesellschaft im allgemeinen, gründete man auf die revolutionäre Bewegung von 1909, die selbst eine Reaktion gegen die innere politische Zersplitterung und Indifferenz des Staates darstellte. Die Revolution vertraute die weitere Führung des Landes den Händen des bekannten Staatsmannes Venizelos an. Gleich nach den siegreichen Balkankriegen von 1912—1913 hat die Regierung, veranlaßt durch die Initiative einer Gruppe führender Prälaten, einen bedeutenden Ausschuß gebildet (1914—1915), dessen Aufgabe in der Ausarbeitung eines Gesetzbuches für die Neuorganisation der Kirche bestand. Tatsächlich hat diese Kommission viel Wertvolles geleistet und feste Richtlinien für die zukünftige Kirchenpolitik Griechenlands geschaffen; deren Genehmigung durch die Regierung aber wurde erst 1923 (allerdings nicht für lange) durchgesetzt. Der Weltkrieg und die durch ihn hervorgerufene politische und allgemeine Zersplitterung der griechischen Nation, daneben der griechisch-türkische Krieg in Kleinasien (1919—1922) erlaubten kaum irgendeine Maßnahme aufbauender Natur. Diese Periode ist infolgedessen auch für die Kirche unfruchtbar [15]).

In den folgenden Jahren haben sich die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland verbessert. Die Kirche bekam für ihre Organisation ein neues Gesetzbuch, dessen Richtlinien mit denjenigen der oben erwähnten Kommission von 1914 fast übereinstimmten. Der Wunsch der Kirche, wieder ein lebendiger Kulturfaktor im Volke zu werden, wurde durch neue Gesetze gefördert. Welches war eigentlich der Standpunkt der Kirche? Erzbischof Chrysostomos hat sich 1920 in seiner „Geschichte der Kirche Griechenlands" folgendermaßen über die Beziehungen zwischen Staat und Kirche geäußert: „Es steht ganz fest, daß es nirgends richtig und nützlich ist, wenn die Kirche einen Staat im Staate bildet; es ist aber auch nicht richtig und nützlich, daß der Staat über die Kirche herrsche, die ein geistlicher Organismus besonderer Natur ist, oder daß der Staat die Selbständig-

15) Vgl. Sp. M. Kalliafas: „Religion und Religionsunterricht", S. 33.

keit der Kirche und ihre spontane Wirkung in ihrem eigenen geistigen Bereich vernichtet. Die Herrschaft des Staates über die Kirche zerstört das harmonische Verhältnis einer freien Kirche im freien Staate und hindert die Ausführung der hohen und heiligen Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft. Die Aufsicht des Staates über die Kirche, dessen Stütze sie braucht, genügt, um diese harmonische Beziehung zwischen Staat und Kirche zu sichern[16])." Dieser klare und richtige Standpunkt der Kirche, die eine relative Emanzipation vom Staate verlangte, wurde von ihr mit Stärke und Konsequenz verteidigt und im Jahre 1923—24 de jure fast realisiert. Freilich erlitt die Kirche eine große Niederlage im folgenden Jahre während der diktatorischen Regierung von General Pangalos, aber mit der Wiederherstellung der staatlichen Ordnung (Ende 1926) hat die Kirche wieder angefangen, ihr Gebäude zu befestigen und allmählich nach dem Status quo von 1923 zu streben. Besonders die letzten Regierungen haben den Gesichtspunkt der Kirche anerkannt und versucht, den Bund zwischen Staat und Kirche zu stärken. Schöne Steine wurden, insbesondere nach dem Jahre 1930, zu diesem kirchlichen Bau hinzugefügt. Die neuen Gesetze dieser Periode könnte man die „Grundlagen der gegenwärtigen Kirchenpolitik Griechenlands" nennen, da sie mit den wichtigsten Verwaltungsproblemen der Kirche, nämlich der Neuorganisation der Kirche, der Ausbildung und Stellung der Priester und der zweckmäßigen Verwaltung des kirchlichen Vermögens zu tun haben[17]).

Im Vergleich mit der neunzig Jahre langen Passivität und dem herrschenden Cäsaropapismus ist die Entwicklung der letzten Jahre ein sprunghaftes Vorwärtstreiben mit freiester Entfaltung; ein hoffnungsvoller Beginn! Möge er lange weiter dauern, da es noch viel zu leisten gibt[18]).

---

16) Chrys. Papadopoulos: „Geschichte der Kirche Griechenlands" I. Einleitung S. e. Vgl. A. Eftaxias: „Mein Werk usw." S. 90. Vgl. Metaxakis: „Memorandum usw." S. 97.

17) Vgl. „Ekklesia" (Kirchengesetzsammlung, hrsg. vom Kultusministerium), I. Bd. S. e, 17—30, 104—121, 121—211.

18) Vgl. „Ekklesia" (Zeitschrift) über „Die finanzielle Frage der Kirche" vom 11. Mai 1935.

3. Hauptströmungen und gesellschaftlicher Einfluß der Kirche Griechenlands.

Wenn in den vorangegangenen Seiten über die Verwaltung der Kirche in Griechenland, hauptsächlich von kirchenpolitischen Gesetzen und Data, von den Beziehungen zwischen Staat und Kirche in bezug auf die Organisation der letzteren die Rede war, so wird hier das geistige und kulturelle Wechselspiel der Kirche mitten in der griechischen Gesellschaft hervorgehoben.

A) Die negativen Strömungen.

a) Die zwei aufbauenden Urquellen des befreiten Griechentums anfangs des 19. Jahrhunderts: der griechische Staat und die orthodoxe Kirche.

Als im Jahre 1828 nach einem ungleichen siebenjährigen Kampf zwischen Griechen und Türken das zukünftige freie Leben Griechenlands de facto gesichert worden war, war das ganze Land erschöpft und ruiniert. Zwei Kräfte waren vorhanden, der Staat und die Kirche, beide im Besitz von geistigen und materiellen Gütern. Von diesen zwei Urquellen Neugriechenlands erwartete das leidende Volk Heil und Aufbau. Das Zusammenwirken dieser zwei Kräfte würde den übrigen Kulturfaktoren, die durch den großen Kampf beinahe vernichtet waren, und zwar zunächst der Wirtschaft (besonders der Landwirtschaft) und der Schule die notwendige aufbauende Beihilfe gegeben haben. Eine Arbeitsteilung sogar zwischen Staat und Kirche wäre auch denkbar gewesen, bis der ganze nationale Apparat wieder in Funktion trat. Wenn der Kultusminister Turkovassilis im Oktober 1933 in seiner Eröffnungsrede vor der Heiligen Synode Griechenlands sagte: „Wenn für die anderen Völker die Religion ein Faktor für das Gemeinwohl und den Fortschritt ist, ist sie für uns Griechen aber das eigentliche Wesen unserer nationalen Existenz. Deshalb ist die Frage der Erhöhung des religiösen Gefühls im Volke von besonderer Bedeutung“ [19]); wenn weiter der Ministerialrat im Kultusministerium, I. Zervos, die

19) In Zeitschrift: „Zoë“, Nr. 1109 (17. Okt. 1933).

Kirchenpolitik der liberalen Regierung zusammenfassend, im Jahre 1932 schrieb, „daß es sich um eine dringende Frage handelt, wenn man den Bund zwischen diesen zwei großen gesellschaftlichen Funktionen (Staat und Kirche) zu festigen versucht“ [20]; wenn also heute die große Bedeutung der Kirche in Griechenland offiziell anerkannt wird, um wieviel mehr hätte dies dann für die damalige Lage gelten müssen!

Leider wurde der Einfluß des einen dieser zwei Faktoren, nämlich der Kirche, durch die Gesetze von 1833, geschwächt. „Tatsächlich kam die Kirche durch diese neue Verfassung (Kirchengesetz von 1833) in die allerunwürdigste Staatsknechtschaft [21].“ Dieser erste Mißerfolg hatte für die weitere Entwicklung des griechischen Volkes, wie wir später sehen werden, große Nachwirkungen.

Wenn auch an der Verantwortung des Staates für seine verkehrte Kirchenpolitik und seine Indifferenz bis zum Weltkriege gegenüber der Kirche im allgemeinen und indirekt gegenüber dem Volke nicht zu zweifeln ist, so ist dennoch zu fragen, ob vielleicht die Kirche selbst einen Teil der Schuld daran trägt? Haben die Kirchengesetze von 1833 und 1852 gar keine Wirkungsmöglichkeit für die Kirche freigelassen? Hat die Kirche als Vertreterin und Verkünderin der Religion nicht einen eigenen autonomen Bereich, in welchem sie ihren Einfluß ausüben kann? Wenn die Initiative eine der Eigenschaften im neuen Griechenland ist [22] und wenn es der Kirche an bedeutenden Männern nicht gefehlt hat, wo blieb dann diese Tugend, und was haben diese führenden Männer von 1833 bis 1923 getan? Hat die orthodoxe Kirche ihre große Tradition vergessen?

Den Schlüssel zu der Beantwortung dieser Fragen geben uns die verschiedenen Strömungen in der Kirche Griechenlands, deren wesentlichste hier erwähnt werden.

---

20) „Ekklesia“ (Kirchengesetzsammlung, hrsg. vom Kultusministerium) s. Einleitung.

21) H. Gelzer: „Geistliches und Weltliches aus dem Türkisch-griechischen Orient“ S. 83.

22) Vgl. N. I. Saripolos „Le Passé, le Présent et l'Avenir de la Grèce“ S. 153.

b) Die Unabhängigkeit der Kirche Griechenlands vom Patriarchat in Konstantinopel.

Die erste bedeutende kirchliche Bewegung nach der Bekanntmachung des Kirchenreglements von 1833 kann man eine „Byzantinische Fehde" nennen. Diese Bezeichnung soll weder die Unwichtigkeit der Frage an sich, noch den Mangel an theologischer Gelehrsamkeit der beteiligten Hauptgegner, Pharmakides und Ökonomou, bedeuten, sondern vielmehr ihre, wegen der Existenz anderer dringenderer Probleme in Griechenland unzeitgemäße Erscheinung. Der falsche Schritt (die Erklärung der Unabhängigkeit der Kirche Griechenlands vom Patriarchat in Konstantinopel ohne vorangegangene Verhandlungen und die Verstaatlichung der Kirche) wurde vom Staat selbst vollzogen. Der Ablauf eines längeren Zeitraums war erst notwendig, ehe man an Versöhnungsverhandlungen denken konnte. Das erschöpfte griechische Volk brauchte zur Heilung seiner materiellen und geistigen Wunden mehr als die Anerkennung der neuen Situation von außen. Sein Blick hätte nach innen und nicht nach außen gerichtet werden müssen. Die innere Mission des Klerus würde die große Tradition der Kirche fortgesetzt haben. Die führenden Geistlichen hätten zunächst den unteren Klerus vorbereiten sollen. Jetzt, vom Staate im Stich gelassen, wäre es die Aufgabe der Kirche gewesen, ihre eigenen Kräfte zusammenzubringen und für das Volk aus eigener Initiative und Opferbereitschaft zu sorgen. Statt dessen hat der führende und fähigste Teil der Kirche durch seine eigene Spaltung dem Volk das schlimmste Beispiel gegeben. Wenn schon der Staat gegen diese innere Zersplitterung der Kirche nichts unternommen hat, welche andere Gewalt hätte die Kirche an der inneren Mission hindern können? Diese große Gelegenheit hat die Kirche übersehen. Auch sie erwartete alles vom Staate. „Von Anfang an hat sie (die Kirche) gedacht", schreibt Erzbischof Chrysostomos, „daß sie nichts dafür könnte, obwohl sie vieles und sogar den Gesetzen nach sehr viel hätte tun können ... Diese Gesetze (von 1833 und 1852) gewährten der Kirche viele Rechte, die sie vernachlässigt

hat, weil ihr der gebildete Klerus fehlte . . .[23])." Es ist sicher, daß der Klerus, besonders der untere Klerus, ungebildet war, aber wenn der Blick nach innen gerichtet gewesen wäre, hätte viel Gutes geschehen können. Das Land war frei und durch den Schutz Englands, Frankreichs und Rußlands war irgendeine unmittelbare Gefahr von außen nicht vorhanden. Nie hatte die griechische Initiative eine bessere Gelegenheit, sich zu entfalten. Die Kirche besaß bedeutende Männer, wie Ökonomou, Pharmakides, Kairis, Vamvas u. a. Das große Vermögen der Kirche war auch eine Macht. In weniger als zehn Jahren hätte man durch systematische Zusammenarbeit die Bildung des Klerus heben und seine Wirkung auf das Volk segensreich gestalten können. Statt dessen kam die abscheuliche Zersplitterung. Eine Tugend des Nationalcharakters wurde von einem seiner Nachteile neutralisiert: Die Leistungen der Initiative wurden von der Unfähigkeit der Griechen (von alters her) zum Zusammenarbeiten erstickt. Die führenden Geistlichen Griechenlands hatten das Volk vergessen, sie hatten den Sinn für das Volk verloren. Sie meinten, von ihren wissenschaftlichen, theologischen Leistungen hinge das Schicksal des Landes ab. Niemand wagt es, diese wissenschaftliche Beschäftigung herabzusetzen. Sie war nur unzeitgemäß. Sie ist nicht der Beginn des Aufbaues eines ruinierten Landes, sondern sie setzt eine schon entwickelte Gesellschaftsstufe voraus. Wozu gerade in dieser Zeit des allgemeinen Elends jene fast zwanzig Jahre dauernde, leidenschaftliche Diskussion zwischen Ökonomou und Pharmakides über die theologisch-kanonische Richtigkeit der verkehrten Kirchenpolitik Griechenlands, oder etwas später, über die textkritische Frage bezüglich der Übersetzung der Septuaginta, wenn der Prediger schwieg und die Religion des Volkes und sogar der Priester durch die Ignoranz zu einem Aberglauben herabgezogen wurde? „In Wahrheit", sagt der griechische Prediger des Königreichs, Msgr. Latas, „ist die griechische Kirche seit Jahrhunderten die Kirche des vertrockneten Wortes und der Formen geworden, und sie fährt fort, so bis heute zu bleiben. In dieser Kirche ist

23) Chrysost. Papadopoulos: „Geschichte der Kirche Griechenlands" I, 431.

das Wort seit lange tot und begraben ...[24])." Der deutsche Schriftsteller fügt hinzu: „In weiten Kreisen wird es als ein schwerer Mangel empfunden, daß in der Heimat der großen Kanzelredner Johannes Chrysostomos und Photius die Predigt so vollkommen vernachlässigt werde[25])." Die Frage der Verantwortung der Kirche selbst für ihre ungünstige Situation wollen wir mit den folgenden Worten des Universitätsprofessors Alivisatos schließen: „Die alte Kirche hatte ihre Kraft nicht von den Gesetzen des Staates bekommen, sondern von der göttlichen Inspiration. Die Kirchenväter waren von dem Wert und der Bedeutung der Mission der Kirche überzeugt und betrachteten sich als die Fortsetzer des Werkes Christi und seiner Apostel ... Im allgemeinen bleibt die Kirche, abgesehen von den Gründen, die ihren heutigen Zustand bedingen, ein passiver Zuschauer des ganzen modernen Lebens[26])."

c) Die Frage der Bibelübersetzung in das „Neugriechische" und die Abwehr von Bekehrungsversuchen.

Die Frage der Übersetzung der Heiligen Schriften und die Abwehr gegen die Bekehrungsversuche sowohl von katholischer als auch protestantischer Seite ist die zweite bedeutende Bewegung in der Kirche Neugriechenlands. Die proselytistische Betätigung[27]) beschränkte sich auf die Gründung von Schulen auf einigen Inseln, wie Korfu, Syros, Naxos, Tinos, wo sich noch wenige Katholiken-Überbleibsel aus den letzten Jahrhunderten des venezianischen Einflusses erhalten hatten. Katholische Schulen wurden auch in Athen gegründet. Diese Schulen weigerten sich, die vom Staate verlangten Vorschriften betreffs des Schulprogramms, besonders des Religionsunterrichts, für die ortho-

24) H. Gelzer: „Geistliches und Weltliches usw." S. 74—75.
25) H. Gelzer: Ibid. S. 74 f.
26) A. S. Alivisatos: „Die soziale Mission der Kirche", S. 59.
27) Artikel 1 der Verfassung Griechenlands (1844 bis 1864) verbietet „die Proselytenmacherei (προσηλυτισμὸς) und jedes andere Unternehmen gegen die herrschende Religion" (die orthodoxe Kirche). Nach demselben Artikel: „Jede andere bekannte Religion (γνωστή θρησκεία) wird geduldet und die Ausübung ihres Kultus findet ungehindert unter dem Schutze der Gesetze statt."

doxen Schüler durchzuführen [28]). Diese Tendenzen hatten jedoch wenig Erfolg. Die Zahl der zum Katholizismus Übergetretenen blieb minimal.

Die Betätigung der Protestanten erweckte aber das öffentliche Interesse für die Übersetzung der Heiligen Schriften. Um dem Volk die Schwierigkeit des Bibellesens zu erleichtern, hatte die orthodoxe Kirche in Konstantinopel, speziell Gregorius V., mit der British Bible Society von London verhandelt und die Übersetzung in einfacheres Griechisch erlaubt. Die öffentliche Meinung in Konstantinopel sowie in Griechenland war dafür. Die Verbreitung der Heiligen Schrift „in einer Sprache, die dem Volk verständlich ist, war nach Ansicht gebildeter Griechen keineswegs schädlich, sondern sehr nützlich" [29]). Als es nach dem Freiheitskampf dem griechischen Staat an allem fehlte, wurden die von den protestantischen Missionen gespendeten Bibelübersetzungen mit Dankbarkeit angenommen. Dazu wurden noch Schulgründungen von protestantischer Seite unternommen, welche dem damaligen Bedürfnis entgegenkamen. Leider waren diesem christlichen Hilfswerk zum Teil versteckte Bekehrungstendenzen untermengt (1836, 1852, 1893), die alsbald auch in der öffentlichen Meinung Empörung und Enttäuschung hervorriefen [30]). Übrigens ist eine solche Bestrebung in Griechenland, historisch betrachtet, zu verurteilen. Was für einen Sinn haben solche Bekehrungsbestrebungen in Griechenland? Aus Griechen setzten sich die ersten christlichen Gemeinden zusammen, in griechischer Sprache haben die Apostel selbst die christliche Religion verbreitet, und in derselben Sprache ist das Evangelium geschrieben. Außerdem sind die Beziehungen zwischen der orthodoxen Kirche und dem Griechentum durch Jahrhunderte hindurch aufs engste verknüpft. Man braucht nur an die griechischen Kirchenväter, an die byzantinischen Zeiten, an die Patriarchen von Konstantinopel, Jerusalem, Antiochia, Alexandria, an die mehr als zu 95 % orthodoxe christliche Bevölkerung Griechenlands zu

28) A. Diomedes-Kyriakos: „Geschichte der orientalischen Kirchen" 184—185.
29) Diomedes-Kyriakos: „Kirchengeschichte" III, 175.
30) Diomedes-Kyriakos: „Geschichte der orientalischen Kirchen", 188 f.

denken. Daß aber die protestantischen Missionare vieles in mehr kultureller Beziehung tun konnten, ist ohne Zweifel. Beweise gibt es für solche Unternehmungen z. B. die Gründung ausgezeichneter Erziehungsanstalten in Konstantinopel, Smyrna und Beirut. Die Missionare haben sich durch solche Werke große Verdienste und aufrichtige Dankbarkeit beim Volk erworben. „Auch in den Statuten der British Bible Society ist ausdrücklich gesagt, daß das Ziel ihrer Gründung darin besteht, die in die Sprache eines jeden Volkes übersetzte Heilige Schrift diesem ohne Kommentare und Interpretationen zugänglich zu machen. Deshalb wurde das Werk dieses Vereins von uns auch willkommen geheißen [31])" und ferner: „Dem biblischen Vereine wären wir dankbar, wenn er sich bloß auf die Verbreitung der Schriften beschränkte. Leider wurden zusammen mit der Verbreitung der Heiligen Schriften oder gleich nachher auch andere Bücher verbreitet, die nicht nur die Sitten und Gebräuche, sondern auch die Dogmen der orthodoxen Kirche beleidigten [32])." Hätten die Missionare in Griechenland auch mehr ihre Kraft den tatsächlichen Notständen des Landes zugewandt, so wäre ihre Wirkungsmöglichkeit jeden Tag größer und weiter geworden. Diese Abwehrbewegung der orthodoxen Kirche gegen die Gefahr von außen rief eine Reaktion gegen alle Übersetzungen der Heiligen Schrift hervor [33]). Der Protestantismus beruht zwar, seinem Wesen nach, auf der Heiligen Schrift allein. Wird dann die Kirche nicht ganz ausgeschaltet? Die Empörung ging so weit, daß Werke, sogar wissenschaftliche, deren Verfasser die Übersetzung der Heiligen Schrift befürworteten, verbrannt wurden. Die Bedeutung dieser Bewegung, die an sich nicht von aufbauendem Charakter war — sie war ja nur ein Verteidigungsmittel gegen die Gefahr von außen —, hatte folgende Wirkung: sie steigerte noch den an sich schon vorhandenen Konservatismus der Kirche. Die orthodoxe Kirche Griechenlands wandte sich gegen alle Bestrebungen nach Erneuerung und verharrte, den Blick nach rückwärts gerichtet, bei der alten Tradition. „Frei-

31) Chrysost. Papadopoulos: „Geschichte der Kirche Griechenlands", I. 221.
32) Chrysostomos Papadopoulos: Ibid. I. 208.
33) Meletios Metaxakis: „Memorandum usw." S. 88—93.

lich brauchte die Kirche eine Erneuerung", schreibt der Kirchenhistoriker und Verteidiger der Kirche in Neugriechenland im 19. Jahrhundert, „und zwar derart, daß die Basis nicht geändert wurde, nicht aber eine Reform, die sich dem Katholizismus oder Protestantismus näherte. Deshalb kann die Erneuerung der Kirche nicht von außen her, von anderen Kirchen kommen, sondern von innen [34])."

Eine solche Erneuerung wurde jedoch erst 1920 von dem früheren Erzbischof von Athen und vor kurzem gestorbenen Patriarchen von Alexandria, Meletios Metaxakis, versucht, blieb aber wegen der damaligen ungünstigen politischen Ereignisse ohne Erfolg [35]). Doch wurde dieser Gedanke auch in der Folgezeit nie ganz aufgegeben.

Dieselbe konservative Taktik wandte die Kirche auch an, wenn es sich um Erneuerungen in der Gesellschaft überhaupt handelte. In dem erbitterten Sprachenstreit in Griechenland z. B. trat die Kirche (1901) auf die Seite derjenigen, die für die „reine Sprache" (Καθαρεύουσα) und gegen die „Volkssprache" (δημοτική) waren [36]). An diesem Punkt berühren wir das wichtige Problem der Stellung der Kirche mitten in den verschiedenen widerstrebenden politischen und sozialen Parteibewegungen. Die Gefahr für die Kirche, in diese Strudel hineingezogen zu werden, ist nicht geringer als für die Justiz z. B. oder für die Schule. Die Kirche aber, deren Wesen das Innenweltliche überschreitet, kann nie irgend etwas Gutes von einem solchen Experiment gewinnen, ohne ihre eigene Mission zu vernachlässigen. Wir verlangen nicht, daß die Kirche der Bahnbrecher, der Träger jeder modernen Tendenz sei, das ist von ihrer Natur weit entfernt. Was wir unbedingt von ihr verlangen, ist, daß sie sich sehr vorsichtig sowohl den progressiven als auch den konservativen Strömungen gegenüber verhalte und, wenn möglich, die Fehler beider Tendenzen mit Mut aufdecke. „Die zwei Richtungen in der Kirche, wie auch im Staat, die liberale und die konservative, sind notwendig ... Die eine Tendenz mäßigt die andere. Jede von ihnen

34) Diomedes-Kyriakos: „Kirchengeschichte" III, 177; vgl. ders. „Worte eines Gläubigen" S. 215 ff.
35) Meletios Metaxakis: Ibid. S. 98—159.
36) Vgl. M. Metaxakis: Ibid. 88—93.

könnte, ohne die Gegenwirkung der anderen, zu Übertreibungen führen und schädigen[37])." Die soziale Aufgabe der Kirche ist nicht, das Momentane zu ergreifen, sondern bei dem Ewigen im Menschen und in der Kultur zu beharren.

d) Das Auftreten von neuen religiösen Auffassungen in der Kirche.

Das Auftreten neuer Auffassungen in der Kirche kann man eine dritte Strömung nennen.

Der Versuch (1836—1852) eines Philosophen und Geistlichen, sowie aufrichtigen Patrioten, namens Kairis, eine neue Religion einzuführen (die „θεοσέβεια"), die auf der Lehre der englischen Deisten des 17. Jahrhunderts und der französischen Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts beruhte[38]), wurde mit Eifer von der Kirche bekämpft. Die Reaktion gegen die weiter bestehende Verstaatlichung der Kirche nach den neuen Gesetzen von 1852 führte andererseits zu einer Steigerung der konservativen Welle. Als Beweis dafür dient die Entstehung zweier fanatisch-religiöser Bewegungen, deren eine um 1860 unter der Leitung des einfachen, aber schlauen Mönches Papulakis stand, die andere mit großen Nachwirkungen für das Schicksal der Kirche in Griechenland von einem reaktionär-mystischen und gebildeten Laien mit einflußreicher Beredsamkeit und schriftstellerischen Fähigkeiten namens Makrakis ins Leben gerufen wurde. Seine Lehre über die dreifaltige Synthesis des Menschen aus Leib, sterblicher Seele (χοϊκῆς ψυχῆς) und unsterblichem Geiste, seine apokalyptischen Erklärungen und Prophezeiungen über die Befreiung der ganzen griechischen Nation, und besonders seine offenen Angriffe gegen die Kirche in Griechenland, leidenschaftlich gepredigt, führten zu großen Erregungen der öffentlichen Meinung, zum religiösen Fanatismus und zu heftigen Zusammenstößen mit Kirche und Staat. Jede Tendenz zum wissenschaftlichen Fortschritt wurde von dieser

37) A. Diomedes-Kyriakos: „Kirchengeschichte" III, 193.
38) A. Diomedes-Kyriakos: Ibid. III, 177—182. Vgl. B. Tatakis: „Theophilos Kairis" in „Deltion der Gymnasialprofessoren" Nr. 85, S. 107—115.

Bewegung verdammt, die Schulen und die Universität wurden als Zentren des Atheismus verdächtigt. Man verlangte sogar die Verbrennung der Universität durch die athenischen Massen[39]). Daß ein großer Teil der Bevölkerung, darunter sogar viele Geistliche und einige gebildete Laien an dieser Bewegung teilnahmen, zeigt am deutlichsten die bisherige negative Wirkung der Kirche, aber auch eine andere, noch traurigere Seite, den Untergang des wirklichen religiösen Lebens des Landes. Das tiefe religiöse Gefühl entartete, an seine Stelle traten äußerliche Formen (eine Art „τυπολατρείας") [40]) und grober Aberglaube. Wir wollen keineswegs die Bedeutung der äußeren Formen, der Symbole, unterschätzen, wenn es auch nur Mittel zur Erreichung eines Endzieles sind. Wenn aber der Inhalt, für den das Symbol Ausdruck ist, vernachlässigt, vergessen und endlich verschwunden ist, dann geraten wir direkt in schieren Aberglauben, und dagegen müssen wir sofort kämpfen. Wenn die Heilige Sophia in Konstantinopel, der Kölner Dom, die Notre Dame von Paris menschliche Ausdrücke tiefer religiöser Überzeugung sind, dann versteht man die Bedeutung des Äußerlichen, des Symbols. Wenn aber ein griechischer Räuber vor 50 oder 60 Jahren — um ein extremes Beispiel, zitiert von einem griechischen Geistlichen, zu erwähnen — früh am Ostersonntag, als er das Läuten der Kirchenglocke vom entfernten Dorf hörte, seine erschreckten Gefangenen aufweckt und sie das berühmte Kirchenlied von der Auferstehung Christi zu singen zwingt[41]), oder wenn ein Dieb der Heiligen Jungfrau eine große Kerze gelobt, falls seine „ehrlichen" Unternehmungen zum Ende gebracht würden[42]), dann kann man ahnen, was für eine verkehrte Auswirkung die edelsten und höchsten menschlichen Ideale oder Institutionen, ohne das begleitende Moment des Lichtes, des „gesunden Denkens" haben können. „Wenn es

39) D. S. Balanos: „Die theologische Fakultät der Universität in Athen" in „Enaesima", hrsg. v. G. Papamichael, S. 284 (Not. 4).
40) Vgl. J. N. Skouteropulos: „Erziehungsziel der griech. Jugend" S. 198—99, vgl. auch Meletios Metaxakis: „Memorandum usw." S. 78—83.
41) Kantas, E. A.: „Abhandlung über den christl. Klerus usw." S. 27.
42) Kantas, E. A.: „Abhandl. über den christl. Klerus" S. 28.

kein Volk ohne Religion gibt", sagt der frühere Erzbischof von Athen, Meletios, „und es nicht geben wird, so kann doch die Religion als ein Hindernis für die kulturelle Entwicklung eines Volkes wirken" [43]). Gerade dieses Licht, welches Ideale und Institutionen fördert, fehlte in der orthodoxen Kirche, sowie der Sinn für das Volk. „Sie (die Geistlichen) befinden sich außerhalb des Lebens . . . eingeschlossen in ihrem eigenen engen Kreis, verfolgen sie nicht die Entwicklung der Dinge in der Welt [44])." Von den Priestern und den Volksschullehrern aber erwartete man überall die Leitung des Lebens, insbesondere in den vielen, weit abgelegenen Dörfern. Oft ersetzte der Priester den Volksschullehrer [45]). Eine solche Gelegenheit zum Aufbau der Nation hat tatsächlich die Kirche gehabt! Wären sich Staat und Kirche ihrer Verantwortung gegenüber dem Volke bewußt gewesen und wären sie planmäßig zusammengegangen, dann hätte sich die Geschichte Neugriechenlands ganz anders gestaltet [46]).

Eine Folge dieses einseitigen Konservatismus ist das Abrücken vieler Gebildeter von der Kirche und das Suchen nach anderen Richtungen. So kam es, daß fast jeder Gelehrte als gottlos verdächtigt wurde [47]). Inwieweit das Auftreten rationalistisch-positivistischer Theorien, sowie die schnelle Ausbreitung kommunistischer Auffassungen in Griechenland ihre Wurzel in der Indifferenz der Kirche dem Volk gegenüber haben, ist eine Frage, die eine Untersuchung lohnen würde.

B. Die aufbauenden Strömungen.

Mit dem Beginn jener fanatischen Strömungen erreichen wir, um etwa 1880, den tiefsten Stand kirchlichen Lebens in Griechenland. Aber glücklicherweise zeigten sich am Horizont Hoff-

43) Meletios Metaxakis: „Memorandum usw." S. 94.
44) Ion Dragumis: „Alle Lebenden ..." S. 36.
45) G. Benthylos: „Die Gesetzgebung der Volksschule" Bd. II, 150, Bd. I, 233.
46) Vgl. N. I. Saripolos: „Le Passé, le Présent et l'Avenir de la Grèce" S. 112.
47) Chrysostomos Papadopoulos: „Geschichte der Kirche Griechenlands" S. 199. Vgl. D. N. Moraitis, Religiöse u. ethische Erziehung S. 34.

nungszeichen. Die neu eingedrungene fanatische Bewegung unter der Leitung von Makrakis rief allerorts eine lebendige Diskussion religiöser und ethischer Fragen hervor. Daraus erwuchsen neue aufbauende, zunächst allerdings noch recht schwache Gegenwirkungen: Von jetzt ab tritt die Predigt mehr in den Vordergrund, religiöse Vereine werden gegründet, religiöse Zeitschriften veröffentlicht, das Interesse des Staates für die Kirche nimmt zu, usw.[48]). Man könnte alle diese Gegenwirkungen, diese aufbauenden Kräfte in zwei Hauptrichtungen einteilen und sie bis zur Gegenwart verfolgen.

Es handelt sich dabei einmal um die „Aufklärungsbewegung", d. h. um die Tendenz, die Beziehungen zwischen Religion und Wissenschaft (bzw. Philosophie) festzustellen, den speziellen Bereich jeder von ihnen zu erläutern und die gegenseitige Wirkung zu bestimmen, um so den Fanatismus und extremen Konservatismus des Klerus und des Volkes wegzuräumen, das Wesen der Religion und besonders der orthodoxen Kirche, sowie die gesellschaftliche innere Mission der Kirche zu zeigen, und zweitens, um die Annäherungsbestrebungen zwischen Kirche und Staat und zwischen Kirche und Gesellschaft, d. h. um die Besinnung auf die Notwendigkeit ihres Zusammenwirkens für das Gemeinwohl des Volkes und für die Verbesserung der Kirchenverwaltung.

a) Die „Aufklärungsbewegung": Die Beziehungen zwischen Religion und Wissenschaft.

Eine führende Rolle bei der Förderung dieser Bestrebungen hatte die theologische Fakultät in der Universität zu Athen. Auch geistliche und andere Gelehrte bemühten sich in dieser Richtung. Religiöse Organisationen mit ihren Zeitschriften und die Presse im allgemeinen strebten ebenfalls danach. Wenn auch alle diese Faktoren viel getan haben, um diesen Umschwung herbeizuführen, so bleibt doch die ursprüngliche Entstehung

48) Chrys. Papadopoulos: „Die Kirche Griechenlands" in Eleutheroudakis Lexikon S. 3413 (s. Hellas), vgl. M. Metaxakis: „Memorandum usw." S. 95 f.

der ganzen Bewegung, der erste Funke des Lichtes bei edlen und hervorragenden Persönlichkeiten, die das neue Ideal erschauten und jedes Hindernis gegen seine Realisierung überwanden. Ohne Zweifel haben die verschiedenen sozialen Gebilde und Institutionen, die Universität, die religiösen Vereine, die Presse, die öffentliche Meinung usw. die Bewegung erst möglich gemacht. Die wenigen Personen jedoch, die das Elend des Landes gefühlt, die Gründe verstanden haben und dem Drang, eine Änderung herbeizuführen, nicht widerstehen konnten, sie sind die eigentlichen Schöpfer und haben das Wesen des neuen, immer größer gewordenen Ideals geschaut. Das Ewige, das Unendliche offenbart und verkörpert sich nur in solchen Menschen. Das schöpferische Individuum hat die nur funktionierende, aber unentbehrliche Institution überwunden. Die Bestrebungen einiger solcher Persönlichkeiten, soweit wir von ihnen Kenntnis haben, wollen wir kurz erwähnen, um damit ein (allerdings unvollendetes) Bild dieser religiösen Aufklärungsbewegung in Neugriechenland zu geben.

Der erste Denker, dessen Hauptgedanken wir darstellen wollen, ist Johannes Skaltsounis. Sein einflußreiches Buch „Religion und Wissenschaft" erschien auf Griechisch 1884 in Triest. Diese Stadt war damals ein führendes Zentrum des Ausland-Griechentums. Die Rechtswissenschaft war sein eigentliches Fach, aber der innere Drang kennt nicht die Grenzen, die die Gelehrten setzen. Dieses Buch erwähnen wir besonders, weil es großen Einfluß auf den Klerus und das Volk gehabt hat. Besonders hervorzuheben ist an ihm, daß der Verfasser die höchsten Probleme der Menschheit mit einer lebensnahen Methode erörtert. Er sagt, „die höchsten Probleme haben nicht nur religiöse und theoretische Bedeutung, sondern von ihrer Lösung hängt die Bestimmung jeder ethischen und sozialen Frage ab" [49]). Man könnte nicht besser mit so wenigen Worten die Totalitätstheorie, d. h. den Gedanken der allseitigen Wechselbeziehungen, ausdrücken. Die Harmoniegedanken unserer Vorfahren kann man hier leicht erkennen. Die ganze Methode dieses Denkers läßt sich ausdrücken in folgendem Zitat: „Die Widerlegung

49) Joh. Skaltsounis: „Religion u. Wissenschaft" S. 4.

unbegründeter Anschauungen durch die bloß metaphysische und rein religiös theologische Diskussion genügt nicht, die sozialen und religiösen Gefahren, die uns umgeben, zu beseitigen. Derjenige, der bereit ist, den Kampf für die Wahrheit der Religion zu führen und ihn mit Vorteil führen will, soll mit solchen Mitteln kämpfen, die ihm die Tatsachen, die öffentliche Meinung, die Erfahrung und die Wissenschaft gegeben haben, von denen seine Gegner ausgegangen sind [50])." Dieser Satz enthält alle Bestandteile des „gesunden Denkens" [50a]). Die Kirche wird nur dann eine wirkliche gesellschaftliche Kraft werden, wenn die Priester außer ihren beruflichen Kenntnissen und Fähigkeiten auch eine allgemeine Bildung erworben haben und sich mitten im Leben befinden und bewähren. Ein Theologe, geschweige denn ein Priester, kann heutzutage in Griechenland nur dann mit Erfolg gegen den Kommunismus kämpfen, wenn er, außer seinen unentbehrlichen theologischen Kenntnissen, auch eine allgemeine philosophische, historische und soziologische Bildung besitzt und von den brennenden, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen des Landes unterrichtet ist. Das meinte Skaltsounis, als er vor fünfzig Jahren schrieb, wenn wir seine Gedanken in die Sprache unserer Zeit übersetzen wollen. Er hat der Kirche die wirksamsten Mittel für die Förderung ihrer Mission gezeigt. Denn rein religiöse und metaphysische Argumente werden nicht helfen, wenn es sich um das Überzeugen von Menschen handelt, die diese Argumente ablehnen. Andere, auch praktischere Wege scheinen mehr Erfolg zu haben.

Was die Frage der Beziehungen zwischen Religion und Wissenschaft betrifft, schreibt er: „Religion und Wissenschaft begegnen sich in der Forschung und Feststellung der Wahrheit, und beide zusammen, das Intellektuelle und Ethische, das Rationale und Emotionale fördern die Wahrheit; sie werden nie in Konflikt geraten, solange jede in ihrem eigenen Bereiche verharrt [51])." Endlich scheint seine Weltanschauung mit den Gedankengängen des berühmten französischen Biologen, Claude

50) Joh. Skaltsounis: Ibid. S. 32.
50a) Vgl. unsere „Schulpolitik Griechenlands" S. 34 f.
51) Joh. Skaltsounis: Ibid. S. 144.

Bernard, übereinzustimmen, wenn der griechische Gelehrte das Folgende von Claude Bernard zitiert: „Der menschliche Geist ist ein klangvolles Ensemble vieler und verschiedener Kräfte und Funktionen, die harmonisch zusammenwirken zur Entdeckung der Wahrheit[52]." Er nennt drei solcher Bestandteile des Geistes: Den Logos, das Gefühl und die Erfahrung.

Die Tätigkeit der theologischen Fakultät hat den Radius dieses klaren und tiefgehenden Einflusses beträchtlich erweitert. Neben bedeutenden wissenschaftlichen Veröffentlichungen seitens der Professoren, die natürlich sich nur auf einen kleinen Kreis von Geistlichen und Gelehrten beschränkten, hat es auch an kleineren und populären Arbeiten nicht gefehlt, wie der interessante Aufsatz von Professor Balanos über „Die theologische Fakultät der Universität zu Athen", erschienen in der Festschrift „Enaesima" zur Ehre des Erzbischofs von Athen, Chrysostomos, zeigt. Eine Seite der Aktivität dieser Fakultät, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, gesunde religiöse Ideen zu verbreiten, zeigen die Diskussionsthemata der Sitzungen der Fakultät, z. B. die Frage der Einberufung einer pan-orthodoxen Synode, die der Übersetzung der Heiligen Schriften, der Freiheit des akademischen Unterrichts usw. Durch solche Fragen, die entweder die Kirche oder der Staat der theologischen Fakultät zur Beurteilung vorlegten, oder die aus ihren eigenen Reihen aufgeworfen wurden, machte sie sich zu einem wichtigen Berater sowohl für die Kirche als auch für den Staat. „Tatsächlich leistet", schreibt Prof. Balanos, „die Existenz einer theologischen Fakultät in der Universität, wo jetzt die Lehrer für den Religionsunterricht und die höheren Kirchenbeamten studieren und wo in der Zukunft, wie wir hoffen, auch alle Geistlichen studieren werden, ein großes Werk, nicht nur für die Kirche, sondern auch für die ganze Gesellschaft. Denn nur in der Universität hat der zukünftige Priester und Religionslehrer Gelegenheit, theologische Vorlesungen, wissenschaftlich dargeboten, und Fächer anderer Fakultäten zu hören, für welche er Interesse hat, besonders Philosophie, wo er die ewigen frischen

52) Joh. Skaltsounis: Ibid. S. 140. Vgl. L. I. Philippides: „Religion und Leben" in „Bradyne" (Ztg.) 6. März, 1936.

Quellen der Weisheit des Altertums kennenlernen wird, die die Kirchenväter, als Erzieher in Christus, hochschätzten. Auch hat er in der Universität Gelegenheit, sich durch ihre verschiedenen Fakultäten und Tendenzen, durch den Verkehr mit Studenten vieler Wissenschaften und Weltanschauungen ein wahres Bild der Gesellschaft, in welcher er arbeitet, und der Probleme, denen er begegnen wird, zu formen[53])."

Den Aufklärungskreuzzug gegen das Mißtrauen gegenüber der Wissenschaft drücken die folgenden Worte dieses Mannes aus, wenn er sagt: „Wir leugnen die Tatsache nicht, daß die freie Forschung in der Universität zu Übertreibungen, sogar zu Irrtümern führen kann; vergessen wir jedoch nicht, daß ein göttliches Gebäude wie die Kirche, nichts von menschlichen Irrtümern zu fürchten hat. Diese Irrtümer verschwinden, sie aber bleibt weiter . . . Der bei der Forschung entstandene Irrtum kann wieder durch die Forschung bekämpft werden. Dieser Irrtum ist keineswegs schädlich, sondern in mannigfacher Hinsicht notwendig, damit nachher die Wahrheit um so besser aufleuchten kann[54])." Wenn der Bereich der Religion verschieden von demjenigen der Wissenschaft ist, wie Skaltsounis zu zeigen versucht hat, um den religiösen Fanatismus und den extremen Konservatismus zu mindern, wenn dann Prof. Balanos das Zusammenwirken zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Kirche und Gesellschaft als notwendig betonte, so hat ein dritter, Prof. Louvaris, an derselben Universität sich mit dem Problem des Wesens der Religion und der Anwendung moderner Forschungsmethoden auf diesem Gebiet beschäftigt[54a]). Seine Bestrebungen wollen, soweit wir nach der vorhandenen Literatur urteilen können, das Folgende erreichen: einmal die Bedeutung, die das Problem der Religion in den führenden Kulturländern der Gegenwart genießt, zu zeigen, so daß

53) D. S. Balanos: „Die Theologische Fakultät der Universität zu Athen" in „Enaesima" S. 182 f.

54) D. S. Balanos: Ibid. S. 184.

54a) Hier darf man die wertvollen Bestrebungen auf diesem Gebiet des Herrn Dr. L. Philippides, Privatdozenten für Religionswissenschaft an der Athener-Universität nicht übersehen. Siehe vor allem seine folgenden Arbeiten: „Religionsgeschichte als Wissenschaft" S. 24—34, „Religion und Leben" in „Bradyne" (Ztg.) 4. bis 7. März, 1936.

die Neugriechen die Beschäftigung mit diesem Problem nicht als einen Anachronismus, als eine Rückkehr zum Mittelalter betrachten sollten, andererseits die privilegierte Stellung der bloß rationalistischen, positivistischen und auch der rein materialistischen Weltanschauungen in Griechenland abzudämmen. Er strebt also nach einer Wiederbelebung des Interesses für religiöse und metaphysische Werte, denn der Mensch ist (von innen) gezwungen, den höchsten Wert des Lebens für sich zu suchen, damit er sich diesem Ziele widme und seinen Lebenslauf nach diesem Wert richte[55]." Zweitens versucht Prof. Louvaris, als Folge der ersten Bestrebung, das Wesen des religiösen Phänomens möglichst klarzumachen, so daß irgendwelche Reste eines Aberglaubens, sowie unnötige äußerliche Formen und Symbole abgebaut würden. Der Denker erreicht dieses Ziel durch die eingehende Untersuchung der religiösen Überzeugung von Persönlichkeiten wie Goethe, Nietzsche und Wagner und durch die künstlerische Behandlung dieses schwierigen Themas. „Der in uns lebende Gott verzweifelt heutzutage", schreibt er, „an der Genügsamkeit der Wissenschaft, und die Seele sehnt sich unermüdlich nach totaler Tiefe und vollkommener Bedeutung des Lebens . . ." Wie die Kunst und die Wissenschaft, so lebt auch die Religion in uns als ein festes und unveränderliches Gesetz. Der soziale Umsturz, durch den einige in Griechenland, von marxistischen Ideen ausgehend, die Religion zu vernichten hoffen, wird höchstens zur Änderung der religiösen Form, keineswegs aber zur Aufhebung dieses psychologischen Gesetzes führen. Deshalb fängt die Welt wieder an, die Notwendigkeit des Ewigen zu fühlen, welches das Religiöse durch eindrucksreiche Symbole zu äußern versucht. Die Leere in unserem Herzen ist unerträglich geworden. Unter dem Eindruck solcher Gefühle wandten sich die Menschen zu der tiefgreifenden und sorgsamen Erforschung des religiösen Phänomens[56]. Das Religiöse ist für das geistige Leben unentbehrlich, schreibt anderswo derselbe Verfasser, bildet einen der Bestandteile der menschlichen Kultur

55) N. J. Louvaris: „Wagners Religion". S. 6.
56) N. J. Louvaris: Ibid. 4—5; vgl. L. I. Philippides „Religion und Leben" a. a. O.

und kann von keiner anderen Form unseres Lebens ersetzt werden. Außerdem führt das religiöse Phänomen sein eigenes Leben und wird von seinen eigenen Gesetzen bestimmt[57]). Das Hauptkennzeichen der Religion ist nach ihm die Sehnsucht nach Erlösung, die der tiefste Ton des menschlichen Lebens ist[58]). Religion ist ein Gefühl, besser eine seelische Leidenschaft, eine Erfahrung und ein Erlebnis. Dieses Erlebnis bezieht sich auf das Transzendente, auf eine höhere und jenseitige Wertrealität, ... die für den Erlebenden absolute Gültigkeit genießt und die ihm Ideal, Inhalt und Ziel für sein ganzes Wesen gibt[59]). Man kann nicht Gott verstehen, man kann ihn nur fühlen[60]).

Den Unterschied zwischen Religion (im weiten Sinne des Wortes) und den historischen Religionen versucht der Verfasser durch den Vergleich zwischen Seele und Körper, die sich nie getrennt in dieser Welt finden, klarzumachen, wonach die historischen Religionen „das religiöse Gefühl bald unzulänglich, bald fast genügend auszudrücken versuchen"[61]). Immerhin enthalten alle historischen Religionen Werte, die die Menschheit durch ein langes Streben erreicht hat. „Deshalb können wir diese höchsten Werte weitergeben, das religiöse Bewußtsein erweitern, in der Seele Gefühle ähnlicher Art, die die größten religiösen und metaphysischen Persönlichkeiten in der Geschichte bewegt haben, erwecken durch die Mitteilung ihrer Symbole und besonders durch das Studium und die Erforschung ihrer geschriebenen Lehren. Diese Lehren sind der wesentliche Ausdruck jener Wirklichkeit, die wir Religion, im weiten Sinne des Wortes, nennen, die die tiefe Sehnsucht nach Erlösung stillen[62])." In diesen letzten Zeilen erkennen wir die Bedeutung des systematischen Religionsunterrichts in der Schule sowie die Wirkungsmöglichkeit der erhabenen Predigt.

Es gibt aber Menschen, allerdings sehr selten, deren religiöse Kraft so groß ist, daß sie keine der in der Geschichte gegebenen

57) N. I. Louvaris: „Erziehung und Kultur" S. 15.
58) N. I. Louvaris: „Wagners Religion" S. 56.
59) N. I. Louvaris: „Nietzsche, der Prophet einer neuen Religion" S. 24.
60) N. I. Louvaris: „Goethe als religiöse Persönlichkeit" S. 34.
61) N. I. Louvaris: Ibid. 11.
62) N. I. Louvaris: „Erziehung u. Kultur" S. 15.

Formen und Veräußerlichungen der Religion befriedigen kann. Deshalb lehnt ein solcher Mensch jede historische Religion ab. Auf ihn passen die Schillerschen Verse:

„Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst. — Und warum keine? — Aus Religion."
(Mein Glaube.)

Unter den Forschungsmethoden für das religiöse Phänomen gibt Prof. Louvaris der sogenannten „religionspsychologischen" Methode den Vorzug, weil sie uns von der Einseitigkeit sowohl der „geschichtlich evolutionären", der „historisch vergleichenden" und der „psychologisch individuellen" Methode befreit. Die religionspsychologische Methode verknüpft die Weite der historischen Untersuchung und die Tiefe der psychologischen Eindringlichkeit, die von der individuellen Erfahrung ausgeht[63]), zu einer Einheit. Alle diese ernsten wissenschaftlichen Bestrebungen zeigen die Bedeutung des religiösen Problems. Sie wollen einerseits das Wesen des religiösen Phänomens analysieren, andererseits die Beziehungen dieser inneren Sehnsucht zu den anderen Formen der geistigen Welt und den Einfluß auf den Menschen und seine Umgebung bestimmen. Wir wollen von diesem Gelehrten noch ein Zitat über die Beziehungen zwischen Religion und Kultur bringen: „Da die Religion eine Sehnsucht nach oben und ein seelisches Hinneigen zu den höchsten Werten ist, bildet sie einen stetigen Mittelpunkt zur weiteren Entwicklung der Kultur und des geistigen Lebens, gibt uns die Fähigkeit, unsere Unvollkommenheit zu fühlen und sie genauer zu beurteilen . . .[64])."

Nicht nur Gelehrte und Theologieprofessoren, sondern auch Geistliche haben vieles zu dieser Aufklärungsbewegung beigetragen. In seiner „Studie über die Beziehungen zwischen Kirche und menschlicher Weisheit" schreibt der ehemalige Bischof

63) N. I. Louvaris: „Nietzsche, der Prophet einer neuen Religion" S. 14—22.
64) N. I. Louvaris: Ibid. S. 68. Vgl. I. N. Skouteropoulos: a. a. O., S. 49.

von Kitrus, Msgr. Parthenios K. Vardakas: „Die Religion braucht keineswegs vor dem Fortschritt des menschlichen Wissens Angst zu haben, denn das Studium der Gesetze des Weltalls ist das Studium der Werke Gottes. Je mehr wir diese Werke begreifen können, desto vollendeter ist unsere Kenntnis von Gott . . . Gemeinsames Ziel der Religion und der Philosophie ist das Suchen nach der ewigen und unendlichen Wahrheit, die die Religion durch den Glauben, die Philosophie aber durch den Logos erschließt[65])."

Der öfters hier zitierte Erzbischof von Athen, Chrysostomos, hat durch seine Erklärungen in der Presse 1926 die Notwendigkeit des Zusammenwirkens der verschiedenen Gruppen, wie des Klerus, der Erzieher, der Gelehrten, der Journalisten usw., für die Entstehung eines organisierten religiösen Lebens im Volke betont. Diese Erklärungen kann man als einen Appell des Erzbischofs an die griechische Gesellschaft betrachten, der sich an das soziale Pflichtgefühl aller Gruppen wandte. Chrysostomos richtete sich aber speziell an die gebildeten Gruppen des Landes, als er sagte: „Viel mehr als alle anderen müssen die Gebildeten uns helfen, denn nur durch die Schaffung eines organisierten religiösen Lebens können wir sonst unvermeidbaren, gesellschaftlichen Katastrophen vorbeugen[66])."

Daß wir nun durch dieses Zusammenwirken von Religion und anderen gesellschaftlichen Kräften eine Förderung des Volkes erreichen können, ist auch der Gedanke des Mrsg. Panteleimon Phostinis, des Bischofs von Karystia. Nach ihm können weder die politisch-nationalen noch die ökonomischen Probleme eines Landes gelöst werden, ohne daß wir sie auf eine ethische Ebene verlegen. Wenn alle von politischer Ethik sprechen, bedeutet es nicht, daß der ethische Faktor der zentrale ist? Nun ist Grundquelle der heutigen Ethik die christliche Lehre[67]).

---

65) P. K. Vardakas: „Studie über die Beziehungen zwischen Kirche und menschlicher Weisheit" S. 12.

66) K. Bastias: „Die großen griechischen Probleme" in Eleutheros Typos" (Zeitung) 24. Nov. 1926, (Chrysostomos' Äußerungen).

67) K. Bastias: Ibid. 26. Nov. 1926. (Äußerungen von Pant. Phostinis).

b) Die Annäherungs-Bestrebungen zwischen der Kirche und den übrigen Kulturfaktoren.

Damit kommen wir zu der zweiten aufbauenden Tendenz, nämlich zu der Annäherung zwischen Kirche und den übrigen Kulturfaktoren. Zu dieser haben verschiedene Faktoren beigetragen. Wie schon angedeutet, haben die Entstehung religiöser Vereine, die Veröffentlichung religiöser Zeitschriften, das Interesse der allgemeinen Presse usw. mitgewirkt. Alle diese Einflüsse haben ein gewisses organisiertes religiöses Leben hervorgerufen. Der religiöse Verein „Zoë" (Das Leben) ist ein Vorbild in diesem Sinne[68]). Er verfolgt dieses Ziel durch die Veröffentlichung einer wöchentlichen Zeitschrift, durch Predigt und die Vorbereitung von theologisch gebildeten Predigern, durch seine Mitarbeit mit anderen Faktoren in der Gründung von Sonntagsschulen zur Ergänzung des Religionsunterrichts in den Schulen. Wichtigste Seiten des religiösen Lebens werden so gefördert. Die Wirkung eines solchen Vereins auf das Volk ist keineswegs gering, wenn man bedenkt, daß die Auflage dieser Zeitschrift 1933 40 000 Exemplare jede Woche erreicht und daß die Predigt und die Sonntagsschulen immer mehr zunehmen. Zur genauen Orientierung und um den Leser vor Übertreibungen zu optimistischer Natur zu warnen, betonen wir sofort, daß diese gute und wirksame religiöse Aktivität erst vor wenigen Jahren angefangen hat. In einem Lande, in dem der Charakter der Einwohner keine besondere Neigung zum Zusammenarbeiten zeigt, begrüßt man die Schaffung einer solchen Bewegung mit großer Freude, besonders im Bereich des religiösen Lebens, wo nicht das materielle Interesse, sondern die Selbsterhöhung bezweckt wird.

Viele ähnliche Bestrebungen auf anderen Gebieten sind notwendig zum Gedeihen des Landes. So müßte der extreme Hang der Neugriechen zur individuellen Selbständigkeit etwas abgedämpft werden. Die Gefahr aber besteht immer darin, daß diese verschiedenen Vereine, soweit sie nicht unter einer einheitlichen höheren Organisation zusammengefaßt sind, sich gegenseitig bekämpfen könnten. Der individuelle Egoismus wird sich dann

68) Vgl. E. G. Mytilenaeos: „Die handelnde Kirche" S. 11.

durch solchen Gruppenpartikularismus steigern. Deshalb sollten diese Gruppen von einer höheren Instanz ihre Richtlinien erhalten, so daß das Ziel der Gruppe nicht in Widerspruch zu dem allgemeinen Gedeihen trete. Damit ist allerdings nicht gemeint, daß alle Besonderheiten der Gruppe erstickt werden. In unserem Falle ist die höhere Instanz die Heilige Synode Griechenlands und das Hauptziel die innere Mission der Kirche.

Auch die Presse hilft bei diesem Aufbau mit. Zahlreiche Artikel weisen auf die Gefahr der Situation hin. Der Nestor unter den griechischen Historikern bis vor kurzem, Prof. P. Karolides, erklärte vor einigen Jahren: „Der Verlust des religiösen Gefühls hinterläßt eine Leere im Menschen, die für ihn eine große Gefahr bedeutet, denn der Mensch wird so zu einem seelenlosen Mechanismus entwertet. Ich bedaure es sehr, wenn ich sehe, daß die griechische Gesellschaft auch diesen Weg zum Untergang betritt[69])." Auch sonst findet man in der Presse ähnliche Äußerungen. Photos Politis schrieb über den „Mangel der ethischen Bindung beim griechischen Volk"[70]). In einem anderen Artikel wird über „das Verschwinden von heroischen Männern aus der griechischen Gegenwart"[70]), in einem dritten über die „Lockerung des religiösen Gefühls... auf Grund allgemeiner Indifferenz"[70]) geklagt.

An diesen Stimmen, die stark auf die Öffentlichkeit wirkten, konnte der Staat nicht vorübergehen. Außerdem zwangen wichtige politische und soziale Ereignisse, wie der ungünstige Krieg in Kleinasien 1922, der Zufluß von vielen Flüchtlingen als Folge des Krieges, die Unordnung und Mißstände unter der Diktatur von 1925—1926 die führenden Staatsmänner, den Blick nach innen zu richten, die Rettung der Nation zunächst in sich selbst zu suchen. Die Hilfe der ewigen Werte, die von der Religion ausgehen, wurde jetzt richtig geschätzt, wie es die allerletzten Kirchengesetze zeigen. Aber auch die Kirche hat angefangen, das ihrige zu tun. Wenn sie bis nach dem Weltkriege auf dem Gebiete der inneren Mission hinter ihren Schwesterkirchen zurück-

69) K. Bastias: Ibid. 30. Okt. 1926. (P. Karolides' Äußerungen.)
70) K. Bastias: Ibid. 27. u. 28. Okt., 25. Nov., 12. Dez. 1926 (Äußerungen des Ph. Politis u. a.).

geblieben ist, „fängt sie jetzt aber an, eine wertvolle Aktivität zu entfalten“ [71]). Auch die Kirche hat ihren eigenen Wert und ihre innere Mission verstanden und durch ihr gesellschaftliches Wirken gezeigt, daß sie ein unentbehrlicher Mithelfer des Staates für den inneren Aufbau des Landes ist. Als Folge dieser Anerkennung der Kirche haben die letzten griechischen Regierungen durch neue Gesetze die relative Emanzipation der Kirche von ihrer Knechtschaft zum Staate durchzuführen. Über diese Gesetze haben wir kurz berichtet, als oben von der Verwaltung der Kirche die Rede war. Wir wollen nicht die Bedeutung dieser Verordnungen und die hoffnungsvolle Wendung der Dinge unterschätzen, nur wollen wir nochmal hinzufügen, daß es sich vorerst nur um einen Beginn handelt, der unbedingt fortdauern sollte. Die soziale Tätigkeit der Kirche kann sich jetzt erst richtig entwickeln. Der Fortschritt im kirchlichen Leben wird weniger verursacht durch staatliche Gesetzgebung, so wichtig dieses Moment auch sein mag, als durch tiefen religiösen Glauben [72]). Dazu muß eine gründliche Ausbildung des Klerus kommen. Das Zusammenwirken von Staat und Kirche, welches auch die spezielle und allgemeine Bildung und die bessere Erhaltung des Klerus bezweckt, wird das Ansehen des Klerus in der griechischen Gesellschaft erhöhen. Die Welt braucht nicht nur Wissen und Fortschritt, sondern auch Glauben und Sympathie. Deshalb können die Geistlichen immer ein großes Wirkungsfeld in der Welt finden. Solange die Kirche selbst gespalten ist, kann sie nicht als Vorbild auf die zersplitterte Welt wirken. „Leider ist nicht zu leugnen, daß unter den verschiedenen christlichen Kirchen der gemeinsame christliche Geist des Friedens und der Einheit fehlt [73]).“

---

71) Chrysost. Papadopoulos: „Über die zeitgenössische Aktivität und soziale Fürsorge der Kirche“ S. 9. Vgl. D. N. Moraitis: „Beiträge zur Erforschung des religiösen Lebens der griechischen Jugend“ S. 23. Vgl. G. Th. Sakellariou: „Die gegenwärtigen Probleme der griechischen Bildung“ S. 28 ff. Vgl. auch unsere „Schulpolitik Griechenlands“ S. 151 f.

72) Vgl. A. S. Alivisatos: „Die soziale Mission der Kirche“ S. 61. Vgl. G. J. Konidaris: „Die Institution und Einrichtung der Synode usw.“ S. 37.

73) D. S. Balanos: „Erklärungen und Reden im religiösen Kongreß zu Lausanne 1927“ S. 17.

Aber ehe der Versuch für die Einigung der Kirchen gemacht wird, ist die Verstärkung des religiösen Lebens in der orthodoxen Kirche sowie die Einberufung einer panorthodoxen Synode notwendig, um die innere Konsolidierung der vielen unabhängigen nationalen Kirchen zu festigen [74]).

4. Zusammenfassender Überblick.

Der Ausgangspunkt der Kirchenpolitik Neugriechenlands war negativer Natur. Die Kirche war eine vernachlässigte staatliche Funktion geworden, was das Versiegen ihrer sozialen Aktivität bedeutete. Aber die Schuld der Kirche bis fast nach dem Weltkriege bestand darin, daß sie mehr oder weniger passiv diesen Zustand geduldet hatte, obwohl sie aus eigener Initiative und sogar den Gesetzen nach viel hätte leisten können. Diese Möglichkeit beweist der Umschwung nach dem Kriege in Klein-Asien 1922.

Die folgenden Hauptströmungen haben wir in der Kirche während der Jahre 1833—1935 kennengelernt:

1. Die negativen Strömungen bis etwa 1880:
   a) die Bewegung für die Anerkennung der Unabhängigkeit der Kirche Neugriechenlands vom Patriarchat in Konstantinopel,
   b) die Abwehrbewegung gegen Bekehrungsbestrebungen und das Verbot der Bibelübersetzungen,
   c) der Kampf der Kirche gegen die Erscheinung von neuen Auffassungen in der Kirche selbst.
2. Die aufbauenden Strömungen nach 1880:
   a) die „Aufklärungsbewegung", d. h. der Versuch, die Beziehungen zwischen Religion und Wissenschaft zu klären.
   b) Die Annäherungspolitik zwischen Kirche, Staat und den übrigen Kulturfaktoren.

Abgeschlossen am 14. April 1936.

---

74) Vgl. Sp. M. Kalliafas: „Religion u. Religionsunterricht" S. 32 f. Vgl. auch Irenaeos: „Memorandum" S. 37. — Vgl. E. Driault et M. Lhéritier: „Hist. Diplomatique de la Grèce" II. 455.

Literatur.

* 1. A. S. Alivisatos, „Griechenland" in „Die Religion in Geschichte u. Gegenwart", hrsg. v. H. Gunkel u. L. Zscharnack 2 Bde. Tübingen 1928. (2. Aufl.)
2. — „Die soziale Mission der Kirche", Athen 1925.
3. D. S. Balanos, „Die theologische Fakultät der Universität in Athen" in „Enässima", hrsg. v. Prof. G. Papamichael, Athen, 1931.
4. — „Erklärungen u. Reden im religiösen Kongreß zu Lausanne", 1917, Athen 1927.
5. K. Bastias, „Die großen griechischen Probleme" in „Eleutheros Typos" (Zeitung) Okt.-Dez., Athen 1926.
6. G. Benthylos, „Die Gesetzgebung der Volksschule", 3 Bde., 1834—1892, Athen 1884 u. 1892.
* 7. D. Bikelas, „Le rôle et les aspirations de la Grèce dans la question de l'Orient", Paris 1885.
8. „Deltion" des Bundes der Gymnasialprofessoren, 7. Jg., Athen 1931.
9. Ion Dragumis, „Alle Lebenden", 2. Aufl., Athen 1926.
10. E. Driault et M. Lhéritier, „Hist. Diplom. de la Grèce usw." Paris 1925—1926.
11. A. Eftaxias, „Die Gesetzentwürfe des Kultusministeriums", Athen 1900.
12. — „Mein Werk usw." in „Schulwesen u. Kirche", Athen 1894.
12a „Ekklesia" (Kirchengesetzsammlung, hrsg. v. Kultusministerium) Athen 1932.
12b „Ekklesia" (Zft.) „Über die finanzielle Lage der Kirche", 11. Mai 1935, Athen.
13. G. S. Frangudis, „Die Autonomie der Kirche", Athen 1925.
* 14. H. Gelzer, „Geistliches und Weltliches aus dem Türkisch-Griechischen Orient", Leipzig 1900.
* 15. G. G. Gervinus, „Insurrection et Régénération de la Grèce", 2 Bde., Paris 1863.
* 15a. — „Geschichte des 19. Jahrhunderts", 8 Bde., Leipzig 1855—1866.
* 15b. Th. Haralambides, „Die Schulpolitik Griechenlands" usw., Berlin 1935.
16. Irenaeos, „Memorandum usw.", Athen 1929.
17. Sp. M Kalliafas, „Religion u. Religionsunterricht", Athen 1930.
18. E. A. Kantas, „Der christliche Klerus usw.", Athen 1891.
19. P. Karolides, „Die Dienstleistungen der Kirche" in: „Die zeitgenössische griechische Kirche", hrsg. v. E. Kastorides, Athen 1921.
20. G. J. Konidaris, „Die Institution und Organisation der Synode usw.", Jerusalem 1929.
21. E. G. Kyriakides, „Geschichte des modernen Hellenentums", I. Bd., Athen 1892.
* 22. A. Diomedes-Kyriakos, „Geschichte der orientalischen Kirchen", Leipzig 1902.
23. — „Kirchengeschichte", 3 Bde. 2. Aufl., Athen 1898.
24. — „Worte eines Gläubigen", 3. Aufl., Athen 1913.
25. „Zoe" (religiöse Zeitschrift), Nr. 1109, Athen 1933.
26. N. I. Louvaris, „Wagners Religion", Athen 1928.
27. — „Nietzsche, der Prophet einer neuen Religion", Athen 1928.

* Nicht griechisch.

28. N. I. Louvaris, „Goethe als religiöse Persönlichkeit", Athen 1929.
29. — „Erziehung u. Kultur", Athen 1927.
* 30. G. L. v. Maurer, „Das griechische Volk", 3 Bde. Heidelberg 1835.
31. Meletios Metaxakis, „Memorandum usw.", Athen 1921.
32. D. N. Moraitis, „Beiträge zur Erforschung des religiösen Lebens unserer Jugend", Athen 1931.
32a. D. N. Moraitis, „Religiöse u. ethische Erziehung", Athen 1935.
33. E. G. Mytilenaeos, „Die handelnde Kirche", Athen 1929.
34. Chrysostomos Papadopoulos, „Die Geschichte der Kirche Griechenlands", Bd. I, Athen 1921.
35. — „Die Kirche Griechenlands (Hellas) in „Enzyklopäd. Lexikon", hrsg. v. Eleutherudakis, Athen 1929.
36. — „Die zeitgenössische Aktivität u. soziale Fürsorge der Kirche", Athen 1933.
36a. L. I. Philippides, „Religionsgeschichte als Wissenschaft", Athen 1935.
36b. L. I. Philippides, „Religion u. Leben" in „Bradyne" (Ztg.), Athen, 4. bis 7. März 1936.
37. G. Th. Sakellariou: „Die gegenwärtigen Probleme der griechischen Bildung", Athen 1929.
* 38. N. I. Saripolos, „Le Passé, le Présent et l'Avenir de la Grèce", Triest 1866.
* 39. N. N. Saripolos, „Das Staatsrecht des Königreichs Griechenland", Leipzig 1909.
40. J. Skaltsounis, „Religion u. Wissenschaft", Triest 1884.
41. J. N. Skouteropoulos, „Erziehungsziel der griechischen Jugend", Athen 1929.
41a. Spyros Melas, „Die griechische Kirche" in „Eleutheron Bema" (Ztg.), Athen, 11. April 1936.
42. B. Tatakis, „Theophilos Kairis" in „Deltion der Gymnasialprofessoren" Nr. 65, Athen 1931.
43. D. Therianos, „Adamantios Korais", 3 Bde., Triest 1889 und 1890.
44. P. K. Vardakas, „Kirche u. menschliche Weisheit", Athen 1919.

* Nicht griechisch.

Das Christentum in Hallers „Restauration der Staatswissenschaft".

Von Kurt Guggisberg,
Frauenkappelen bei Bern, Schweiz.

Carl Ludwig von Haller, der „Restaurator der Staatswissenschaft" (1768—1854), dessen Hauptwerk der Restaurationsepoche des 19. Jahrhunderts den Namen gegeben hat, ist von der Geschichtsforschung lange Zeit etwas stiefmütterlich behandelt worden. Erst seit etwa zwei Jahrzehnten hat man die nötige historische Distanz zu seinem vielumstrittenen Lebenswerk gewonnen, um sich sine ira et studio mit ihm beschäftigen zu können und seinen reichen Nachlaß zu erschließen[1]). Die Quellen, die uns über Hallers Wirken Aufschluß geben, sind aber noch keineswegs ausgeschöpft, und im allgemeinen ist die Kenntnis seiner Werke sehr gering. Seine Persönlichkeit war zu lange von der Parteien Haß und Gunst verwirrt, um einen unvoreingenommenen Historiker zu einer intensiveren Beschäftigung mit ihm zu verlocken. Die Zeit des vorherrschenden Liberalismus war dem Restaurator nicht günstig, zudem ist sein Lebensbild von Charaktereigenschaften beschattet, die eine liebevolle Versenkung in seine Eigenart stets erschweren werden. Wer Haller auf dem Weg in die Geschichte hinein begegnete, trat ihm meist kühl ablehnend oder scharf kritisierend gegenüber. Selbst katholische Forscher sind einer eingehenderen Beschäftigung mit ihm nicht ungern ausgewichen. Auch die Kirchengeschichtsschreibung hat hier eine Lücke

1) Vor allem hat sich Ewald Reinhard um die Veröffentlichung von Hallers Nachlaß verdient gemacht. Er verfaßte über Haller auch zwei Biographien: C. L. von Haller. Ein Lebensbild, 1915. Karl Ludwig von Haller, der „Restaurator der Staatswissenschaft", 1933. Die beiden Werke sind stark apologetisch gerichtet. Nach Reinhard kann Haller „fast den Anspruch auf den Namen eines christlichen Helden machen"! Vgl. K. L. von Haller und H. Zschokke, Gelbe Hefte, IV. Jahrgang, 2. Halbband, S. 836.

auszufüllen. Während über Hallers weltberühmtes Hauptwerk, die „Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt", alle namhaften staatsrechtlichen Handbücher unterrichten und seine politischen, sozialen, volkswirtschaftlichen und staatsrechtlichen Ideen bereits ihre Darstellung gefunden haben, ist seine Theorie noch nie von kirchengeschichtlicher Seite eingehend beleuchtet worden, obschon sie auf die Geschichte des Christentums im 19. Jahrhundert keinen geringen Einfluß ausgeübt hat. Die kirchengeschichtlichen Handbücher geben über Haller gewöhnlich nur ungenügenden oder gar unrichtigen Bescheid [2]). Meist erwähnt man nur seine Konversion zur katholischen Kirche, ohne seine Bedeutung für die Kirchengeschichte weiter zu würdigen. Spricht man von den geistigen Förderern des Papsttums zu Beginn des 19. Jahrhunderts, so nennt man in der Regel Chateaubriand, Lamennais, de Maistre und de Bonald, ohne Hallers zu gedenken, welcher doch auch zu diesen einflußreichen Geistern gehört, die den modernen Katholizismus auf den Ton gestimmt haben, der uns noch heute von Rom als Hauptton entgegenklingt. Es ist deshalb ein berechtigtes Unternehmen, Hallers „Restauration der Staatswissenschaft" einmal vom kirchengeschichtlichen Gesichtspunkt aus zu betrachten.

Haller hat den ersten Band seines Hauptwerkes 1816 als 48jähriger Mann ausgehen lassen und den letzten erst 1834 vollendet, begreiflich, daß seine Ideen immer starrer, eigensinniger und schroffer wurden, denn auch er hat dem Alter seinen Tribut entrichten müssen. Es ist für das Schicksal seines Werkes bedeutsam, daß es zeitlich ein paar Jahre über das Ende der schweizerischen Restaurationsepoche hinausragt. Der zuletzt erschienene Band, der die „Makrobiotik der geistlichen Herrschaften oder Priester-Staaten" behandelt und für unsere Untersuchung besonders aufschlußreich ist, traf eine

2) Das Handbuch der Kirchengeschichte, 2. A., 1931, neubearbeitet von H. Stephan und H. Leube, nennt Haller den „geborenen Pauliner", der mit Lavater die Pietisten der Christentumsgesellschaft in ihrem gefühl- und lebensvollen Christentum bestärkt habe. (IV. 128.) Aber Haller ist weder Pauliner noch Förderer der Christentumsgesellschaft gewesen.

geistige Lage an, die jeder Restauration und Reaktion vorwiegend feindlich gegenüberstand. Neben dem fünften ist besonders der vierte Band über die Theorie der geistlichen Herrschaften bedeutsam, weil sich in ihm die religiöse Wandlung, die Haller durchmachte, widerspiegelt. Wenn der Verfasser hier den Schleier über seiner konfessionellen Einstellung auch nicht ganz lüftet, so kann für den scharfen Beobachter doch kein Zweifel darüber herrschen, daß dieser Band nur von einem Katholiken so geschrieben werden konnte. Mehrere Monate vor dem Erscheinen dieses Schicksalsbandes hatte Haller den Entschluß, Katholik zu werden, dem Bischof von Freiburg mitteilen lassen, aber der Übertritt erfolgte erst am 7. Oktober 1820. Wie Stolberg hat er lange mit der Konversion gezögert, denn nach seinem eigenen Zeugnis war er schon 1808 im Herzen Katholik und nur noch dem Äußern nach Protestant [3]). Ja schon in seinem „Denkmal der Wahrheit auf Johann Kaspar Lavater", 1801 finden sich katholisierende Neigungen. Warum hat er den Übertritt solange hinausgeschoben? Haller gibt dafür neben anderen einen Grund an, der ihm mit Recht sehr verübelt worden ist. Er bezeugt selber, er habe sich nicht entschließen können, katholisch zu werden, weil er hoffte, der vierte Band seiner „Restauration" würde eine größere Wirkung erzielen, wenn er scheinbar aus der Feder eines Protestanten stamme [4]), wozu Heinrich von Treitschke unwirsch bemerkt: „Frecher waren die sittlichen Grundsätze des Jesuitismus selten verkündigt worden [5])!" Als sich das Gerücht über seine Konversion verbreitete, klärte Haller seine Familie von Paris aus in einem Brief auf, der, veröffentlicht, ungeheures Aufsehen erregte, in mehrere Sprachen übersetzt und gegen 50 mal

3) Lettre de Ch. L. de Haller à sa famille, pour lui déclarer son retour à l'église catholique, 1821. S. 10. Zitiert nach der Genfer Ausgabe.

4) Ebenda, S. 13.

5) H. v. Treitschke: Deutsche Gesch. im 19. Jh., II. 96. 1882, Neuausgabe 1927. Nippold nennt Hallers Handlungsweise eine „ekelhafte Heuchelei" (Handbuch d. neuesten Kirchengesch., I. 507 f. 1880) und E. Blösch nennt sie „den verbrecherischen Versuch der Geheimhaltung" (Gesch. d. schweiz.-ref. Kirchen, II. 240 f. 1899). Wenn Haller seine Geheimhaltung auch durch die ausdrückliche Erlaubnis des Bischofs gedeckt wurde, litt er doch selber unter dem Vorwurf der Doppelzüngigkeit, der ihm mit Recht gemacht werden konnte.

aufgelegt wurde. Hallers Brief ist für die Kenntnis der Konversionen zu Beginn des 19. Jahrhunderts deshalb so aufschlußreich, weil weder Stolberg, noch Friedrich Schlegel oder Zacharias Werner so eingehende und durchschlagend wirkende Bekenntnisschriften veröffentlicht haben. Die Konversion Hallers erfolgte zum Teil aus ästhetischen Gründen: die Schönheit der katholischen Kirche habe ihn religiös gehoben, während der protestantische Gottesdienst ihm zu nüchtern und zu trocken sei, was für die Zeit des vorherrschenden Rationalismus wohl zutreffen mochte[6]). Die Vorliebe für den katholischen Kultus mit den schönen Priestergewändern, der herrlichen Musik und der eindrucksvollen heiligen Handlung war bei den ästhetisch verwöhnten Romantikern keine Seltenheit. Der Übertritt Hallers aber erfolgte noch mehr aus religiös verbrämten politischen und theoretischen Gründen, denn er ergab sich aus seinen staatsrechtlichen Ideen mit zwingender Konsequenz, wenn Haller nicht im Bereich der kühlen akademischen Erörterung bleiben, sondern praktisch wirken wollte. Und sein Werk ist aus einem eminent praktischen und religiösen Motiv heraus entstanden.

Hallers Staatsrechtslehre erwuchs wie die Adam Müllers aus einem religiösen Beweggrund, aus dem die Stimmung der Erweckungsbewegung klingt. Mit seinem Werk wollte er nur der Ehre Gottes dienen[7]), war er doch von seiner prophetischen Berufung und göttlichen Inspiration völlig überzeugt. Ein christlicher Hauch weht durch das Ganze, mit wahrhaft religiösem Eifer und „mit dem stolzen Bewußtsein eines welthistorischen Berufs“[8]) vertritt er die Sache der Autorität, seine Lehre ist ihm direkte Offenbarung Gottes. Deutlich sieht er seinen Namen an den Pforten einer neuen, besseren Zeit erglänzen und er ist sich bewußt „den Augiasstall revolutionärer Irrtümer gesäubert“, der

6) Lettre à sa famille, S. 4 f. Der Berner Theologe Samuel Studer weist auf den berühmten Münsterpfarrer Müslin hin, dessen kräftige Predigten Haller doch wichtiger hätten sein sollen als der Prunk der katholischen Kirchen. (Hrn. C. L. v. Hallers Brief an s. Familie..., 1821, S. 7.)

7) Restauration der Staatswissenschaft, Bd. II. Vorrede, S. XIX. Ich zitiere die „Restauration der Staatswissenschaft“ nach der ersten Auflage im folgenden so, daß ich einfach für den Band die römische und für die Seite die arabische Zahl hinsetze.

8) Treitschke: a. a. O. II. 112.

Schlange des Jakobinismus den Kopf zertreten und auf den Trümmern von Menschengrillen die Ehrfurcht für Gottes Macht und Gesetz wiederhergestellt zu haben [9]). Wie de Maistre lebt er im Vorgefühl einer bevorstehenden glänzenden Entwicklung des Katholizismus [10]), der so siegesgewiß sein Haupt erhob, daß der preußische Konvertit B. van den Wyenbergh, der Haller gegen die protestantischen Angriffe auf seine Konversion Sekundantendienste leistete, prophezeite, die Reformation werde ihre vierte Jubelfeier nicht mehr erleben [11]). Mit enthusiastischer, ja apokalyptisch gefärbter Stimmung glaubt Haller an den Sieg seiner Sache, die ihm gleichbedeutend ist mit dem Gottesreich [12]), so daß Samuel Studer, der Professor für praktische Theologie an der Berner Akademie, ihm den Vorwurf machte, er treibe mit seinem Werk anmaßende Abgötterei [13]). Haller erschien es als eine übernatürliche Fügung, daß gerade er als Republikaner, Laie und Protestant die antirevolutionären Heilswahrheiten verkündigen dürfe [14]). Von seinem vierten Band, den er als den kühnsten, wichtigsten, aber auch schwierigsten betrachtet, rühmt er, er habe sowohl in der Schweiz wie im Ausland allgemeine Aufmerksamkeit erregt [15]). Sein unbedingter Glaube an die Macht und Richtigkeit seiner Theorie mutet uns fast grotesk, wie eine Karikatur an. Mit Klopstockischem Gefühlsüberschwang und rhetorischem Pathos trägt Haller sein prophetisches Bewußtsein zur Schau, so daß es uns beim Lesen der Vorreden seltsam anmutet, ein wissenschaftliches Werk vor uns zu haben. Sein glänzender Stil, seine formale Gewandtheit und spitzfindige Dialektik, sein ätzender advokatorischer Scharfsinn und seine propagandistische Begabung, die oft in schärfste Polemik und Agitation ausartet, verleihen dem Werk seine ganz bestimmte Note. Haller hatte ein großes reizbares Geltungsbedürfnis, das

9) VI. 551 ff., I. Vorr. XXIX.
10) IV. 411. Lettre à sa famille, S. 28.
11) B. van den Wyenbergh: Apologie des Herrn K. L. v. Haller, 1821, erste Lieferung, S. 41.
12) „Auf den Felsen der Natur gegründet, werden die Pforten der Hölle, die Bemühungen aller Sophisten, diese Doctrin nicht überwältigen". II. Vorr. XIX.
13) Studer: a. a. O., S. 70 f. 14) Lettre à sa famille, S. 30.
15) IV. Vorr. III., Lettre à sa famille, S. 23, 25.

nicht ohne Anerkennung leben konnte. Zeitlebens war ihm, wie seinem berühmten Großvater, dem Universalgelehrten Albrecht von Haller, die Meinung der Mitmenschen wichtig. Mit unerschütterlichem Selbstbewußtsein trat er anspruchsvoll hervor.

Der eigentliche Zweck des Hallerschen Werkes, auch der beiden Bände über die Priesterstaaten, ist mehr politisch als theologisch[16]), wenn in ihm Politik und Religion auch zu einem untrennbaren Ganzen vermischt sind. Haller vertritt, wie Adam Müller, Franz von Baader und Friedrich Julius Stahl auf ihre Weise, den Grundsatz, daß Religion und Politik nicht voneinander zu trennen sind, während der echt liberale Friedrich Christoph Dahlmann, sein Zeitgenosse, die christliche Begründung der politischen Reaktion energisch verwirft. Rein dogmatische Interessen sind Haller fremd, die dogmatische Ausprägung der kirchlichen Lehre ist bei ihm vollständig vernachlässigt. Religion und Theologie treten wie bei andern Kurialisten hinter der Kirchenpolitik zurück. Haller gesteht selber, die Theologie nur in der Eile studiert zu haben, soweit es für sein Werk nötig war, also einseitig, unvollständig, dilettantenhaft[17]). Es ist charakteristisch, daß weder Haller noch die tonangebenden kirchlichen Schriftsteller des restaurierten Frankreich eine gründliche theologische Bildung hatten und der eine, der dem geistlichen Stand angehörte, Lamennais, später mit der katholischen Kirche zerfallen ist. Die Lamennais, de Bonald und de Maistre haben wie Haller Religion und Kirche politisiert und den Katholizismus zu einer politischen Macht heranbilden helfen, deren Ausstrahlung noch heute dem Christentum mehr schadet als nützt.

Das äußere Motiv von Hallers Theorie liegt in der Opposition, im Haß gegen die Revolution, die seinem Gemüte stets widerwärtig war. Der Aristokrat des Geistes und der Geburt hat gegen alle anarchischen Gesetzlosigkeiten eine tiefe Abneigung. Die Geschichte, die Haller erlebt hat, hat seiner Theorie den herben und harten Zug aufgeprägt, der sie vielen so unsympathisch macht, denn jede Revolution bedeutet ihm einen widerwärtigen Greuel, eine schwere Schuld, eine religiöse Krisis, gegen

16) IV. Vorr. VI.
17) IV. 82.

die energisch gekämpft werden muß [18]). Da er alle Gegensätze gegen seine Ideen auf das religiöse Gebiet übertrug, spürte er mit scharfer Witterung den antichristlichen Charakter der französischen Revolution heraus. Seine erste Lebensaufgabe sieht er im scharfen Kampf gegen die antichristlichen und antikirchlichen Ideen der Revolution, und dafür scheut er auch nicht vor Handlungen zurück, die auf seine Persönlichkeit ein ungünstiges Licht werfen. Gerne möchte er eine Gesellschaft zur Bekämpfung der Revolution ins Leben rufen, denn in diesem Krieg, in dem es um das Reich Gottes geht, müssen alle guten Kräfte aufgeboten werden [19]). Haller ist wie sein Großvater hauptsächlich aus politischen und sozialen Gründen ein Vorkämpfer für das alte Christentum [20]). In seinem Urteil über die französische Revolution schließt er sich an den Engländer Edmund Burke an, deshalb sieht er vor allem ihre dunkle Schattenseite [21]). Er ist viel zu antirevolutionär gerichtet, um indirekte positive Wirkungen der Revolution feststellen und würdigen zu können. Während Novalis die „warhafte" Anarchie als „Zeugungselement der Religion" [22]) betrachtete, hatte Haller keinen Blick dafür, daß aus dem revolutionären Chaos in der Tat eine religiöse Erweckung hervorging, und im Gegensatz zu den Liberalen des 19. Jahrhunderts sah er auch die geschichtliche Notwendigkeit der Revolution nicht ein, wie er überhaupt für ihre zukunftskräftigen Ideen kein Verständnis aufbrachte.

Die Revolution ist für Haller die direkte Folge der Reformation [23]) und der aus ihr erwachsenen Aufklärung. Die Reformation hat für ihn den Charakter des bloß Negativen, Zerstörenden und Auflösenden, sie gleicht den vom Winde zer-

18) IV. Vorr. XIV f., I. Vorr. VI f.
19) I. Vorr. LXXI., III. Vorr. V.
20) P. Wernle: Der schw. Prot. im XVIII. Jhdt., III. 5. 1925.
21) W. Lütgert: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, III. 394. 1926.
22) Novalis: Die Christenheit oder Europa. Schriften, ed. Minor, II. 35.
23) „J'entrevis au surplus avec la plus grande évidence, ce qu'au fond les deux partis avouent savoir: que la révolution du seizième siècle, que nous appelons la réforme, est dans son principe, dans ses moyens et dans ses résultats, l'image parfaite et le précurseur de la révolution politique de nos jours; et mon aversion pour cette dernière me donna du dégoût pour la permière." Lettre à sa famille, S. 11.

streuten Blättern eines Baumes. In seiner Geschichte der Bernischen Reformation betont er, Luther und Zwingli hätten mit frevelnder Hand das Band der kirchlichen Einheit zerrissen [24]). Sein Haß gegen die Reformatoren geht so weit, daß er nicht einmal ihre subjektive Ehrlichkeit und Reinheit des Wollens anerkennen kann, weil jeder prinzipielle Widerspruch für ihn, wie für alle ausgesprochenen Kämpfernaturen, zu einem moralischen Gegensatz, zur Sünde wird. Im ersten Band seines Restaurationswerkes beurteilt Haller die protestantische Konfession noch günstig, indem er sie ganz wie ein Rationalist in dogmatischer und kultischer Beziehung sogar über den Katholizismus erhebt, aber schon da rügt er ihren Mangel an äußerer Organisation [25]). Die Verbindung zwischen Reformation und Aufklärung stellt er her, indem er aus dem reformatorischen Gemeindebewußtsein den Rousseauschen Gedanken vom contrat social hervorgehen läßt: die protestantischen Theologen hätten den christlichen Gemeindegedanken, wo alle gleich an Rechten und Pflichten sind, auf weltliche Verhältnisse übertragen, und durch diese Demokratisierung der Kirche sei die Idee vom bürgerlichen Kontrakt entstanden [26]). Aber eine geistliche Demokratie ist für Haller der ungereimteste von allen Irrtümern. Alle Schuld an revolutionären Bewegungen wird der Reformation in die Schuhe geschoben. Die englische Revolution des 17. Jahrhunderts sei nicht von Katholiken, sondern von protestantischen Puritanern bewerkstelligt worden, die eifrigsten Anhänger der französischen Revolution seien Calvinisten gewesen [27]). Das Schema Hallers: Protestantismus - Revolution - Anarchie, Katholizismus-Restauration-Legitimität und Autorität hält einer historischen Betrachtung nicht stand. Wohl steckte in der Reformation ein revolutionäres Element, in dem sie die Einheit der abendländischen mittelalter-

24) Haller: Gesch. d. kirchl. Revolution oder prot. Reform des Kt. Bern, 1836. S. 6.

25) „Ich gebe es gerne und mit innerlicher Überzeugung zu, daß ihre Religion in Dogmen und Gebräuchen gereinigter sey, überflüssiges ausgemerzt, Mißbräuche abgestellt, neues Interesse für den Geist der Religion eingeflößt habe und daß in dieser Hinsicht das Verdienst der Reformatoren groß gewesen: aber bey allem dem hatte ihr ganzes äußeres Kirchen-Wesen keine Haltbarkeit mehr, wie solches die Erfahrung jetzt traurig bestätiget und selbst von großen Protestantischen Theologen anerkannt wird." I. 92. 26) I. 90 ff. 27) IV. 350, I. 98, IV. 360.

lichen Universalkirche endgültig sprengte und die gegenseitigen Beziehungen der Staaten teilweise umgruppierte, aber hatte sich nicht auch die katholische Kirche mehr als einmal mit revolutionären Tendenzen verbunden? Hat sie nicht den Sturz der Merowinger durch Pippin gebilligt? Hat sie nicht die Pataria Mailands gegen die deutschen Kaiser unterstützt? Die revolutionären Ideen der Aufklärung wirkten sich praktisch in den katholischen Ländern viel ungestümer und gewalttätiger aus als in den protestantischen. Der Protestantismus war im großen und ganzen doch aufgeschlossener für die geistige Freiheit und deshalb auch der bürgerlichen günstiger als der Katholizismus. Er hat seiner Natur nach mehr Verständnis für die freie Entwicklung der Völker, oder sollte es wenigstens haben. Gerade dadurch war er eine Schutzwehr gegen Revolutionen, deren geschichtliche Notwendigkeit nichts anderes ist als das letzte verzweifelte Mittel eines Volkes, zu seinem Recht zu gelangen. Im katholischen Frankreich war die Unterdrückung und Unmündighaltung des Volkes größer als in den protestantischen deutschen Gebieten, deshalb brach dort die Revolution aus, die stets entsteht, wenn die Evolution gehemmt wird. Die Gegner Hallers, ein Tzschirner, Paulus und Krug, Rationalisten, die im Protestantismus das Prinzip der Freiheit und des Fortschrittes sahen, haben denn auch mit Genugtuung darauf hingewiesen, daß die Revolution ihren blutigen Umgang vor allem durch katholische Länder gehalten habe: Frankreich, Spanien, Portugal, Südamerika, Piemont und Neapel[28]). Und wie oft war gerade der Kirchenstaat ein Brutnest der Verschwörung und Revolution! Die Frage nach dem Verhältnis von Protestantismus und Katholizismus zur Revolution kann also nicht mit Haller so einseitig beantwortet werden, daß die Revolution nur als die Folge der Reformation erscheint[29]).

28) Der Übertritt d. Herrn v. Haller zur kath. Kirche, beleuchtet von D. H. G. Tzschirner, 1821. S. 8. — C. L. v. Hallers Schreiben an s. Familie, mit Beleuchtungen von Dr. H. E. G. Paulus, 1821. S. 104. — Sendschreiben des H. v. Haller ... geprüft vom Prof. Krug, 1821. S. 11.

29) Haller geht in seinem Haß gegen die Revolution sogar so weit, im Notfall der Volkssouveränität, die er im Prinzip doch verwirft, Rechte zuzugestehen. Das Volk darf nämlich unter Umständen gegen einen der Revolution günstig gesinnten Herrscher vorgehen. V. 274.

Die französische Revolution stellt den ersten praktischen Versuch dar, die von Rousseau begründete Naturrechtslehre der Aufklärung zur Grundlage einer neuen staatlichen Ordnung zu machen — aber sie hat „die Weisheit dieser Welt zu Schanden gemacht“ [30]). Wie ein Wagnersches Leitmotiv durchzieht die ganze „Restauration der Staatswissenschaft“ der Haß gegen die Aufklärung, die sogar die katholische Kirche, Hallers letzte und einzige Rettung vor der Anarchie der Revolution, zu verwirren vermochte. Und man fühlt, wie tief es ihn beschäftigt, daß das „Gift“ der Aufklärung auch hier eindringen konnte. Corruptio optimi pessima! Haller lehnt deshalb den Febronianismus und Josephinismus strikte ab [31]). Während Friedrich II. von Preußen noch einigermaßen günstig beurteilt wird, läßt er an den Reformen Kaiser Josephs keinen guten Faden [32]). Ebenso rügt er die katholischen Geistlichen Deutschlands, weil sie gegen die Säkularisierung der kirchlichen Gebiete durch den Regensburger Reichsdeputations-Hauptschluß keinen Protest erhoben [33]). Er konnte noch nicht ahnen, daß Rom später aus dieser Not eine Tugend zu machen wußte, denn die deutschen Bischöfe hatten nun nicht mehr die Macht, dem zentralisierenden Papsttum zu widerstehen, und dem Ultramontanismus wurden dadurch auch in Deutschland Tür und Tor geöffnet. Die Wahl Ganganellis, der als Clemens XIV. 1773 die Gesellschaft Jesu aufhob, ist nach Hallers Urteil nur aus Furcht vor den bourbonischen Mächten erfolgt [34]). Während er Leibniz, den protestantischen Theologen Mosheim und einmal auch Gellert zustimmend erwähnt [35]), sind ihm die französischen Aufklärer, besonders die Enzyklopädisten, in der Seele zuwider. Heftig polemisiert er gegen Voltaire, Helvetius, d'Alembert, Diderot und Raynel, die „Chefs der französischen Philosophenbande“, aber auch Locke nennt er nur mit Mitleid und die Ansichten Kants in seinem Werk über die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre sind ihm nur „das rhapsodische und sich selbst widersprechende Geschwätz eines radotierenden Grei-

30) I. Vorr. VI. III. 379, V. 288. 190, IV. 318, 108. 31) IV. 168 f., 370, 378. 32) I. 181 ff., 192 ff., 33) IV. 230 ff., 430, V. 7. 34) IV. 293. 35) V.

sen" [36]). Besonders scharf verurteilt er Rousseau, den ungeselligen morosen Sophisten [37]), dessen Lehre vom contrat social die französische Revolution vorbereitete. Als Protest gegen Rousseau, von dem sich die Zeit überhaupt abzuwenden begann, hat Haller seine staatsrechtlichen Ideen niedergeschrieben. Schon sein Großvater hatte die Vertragsidee verworfen, und Haller versäumt nicht, ihn als Kronzeugen zu zitieren [38]). Durch Haller lernten die Gebrüder Gerlach den Rousseauschen revolutionären Staat bekämpfen und die Revolution überhaupt ablehnen [39]). Haller wendet sich gegen die seiner Auffassung nach bloß konstruierte Unterscheidung von positivem und natürlichem Recht, denn für ihn sind beide miteinander identisch: auch das positive Recht stammt aus der Natur, d. h. aus Gott. Das Naturgesetz ist das Sittengesetz und auch das Gesetz der Politik. Er versucht, Ethik und Politik miteinander auszugleichen, ein religiös notwendiges, aber äußerst schwieriges Unternehmen. Die Philosophie der Aufklärung ist ihm gleichbedeutend mit Unglaube, Religions- und Kirchenfeindschaft. Als Gegner betrachtet Haller natürlicherweise auch die Illuminaten und die Freimaurer, die Popanzen der Konservativen und Reaktionäre der damaligen Zeit. Der gleich wie die katholische Kirche hierarchisch gegliederte Illuminatenorden ist für ihn die Kongregation des Satans, das sichtbare Reich der Hölle, das vollständige Gegenstück der Kirche [40]). Mit den französischen Philosophen zusammen haben die Illuminaten alle gesunde Doktrin und gründliche Wissenschaft vernichtet und die christliche Kirche erschüttert [41]). In einer gewissen Beziehung konnte Haller die Illuminaten als die elenden Nachäffer der katholischen Kirche bezeichnen [42]),

36) V. 73, I. 43 ff., 69. 37) I. 58.
38) Handbuch d. allg. Staatenkunde, 1808, S. 30. — I. 87.
39) „Wir versenkten uns mit Liebe und Begeisterung in den heißen Kampf, g e g e n den Rousseauschen revolutionären Staat von unten und f ü r den Staat aus Gott." E. L. v. G e r l a c h : Aufzeichnungen aus seinem Leben, 1903, I. 102. — „Mein politisches Prinzip ist und bleibt der Kampf gegen die Revolution." Leopold von G e r l a c h an Bismarck (Bismarckjahrbuch VI, 1899). Leopold sagt ganz im Sinn Hallers, die Quelle aller Revolution sei die Lehre von der Volkssouveränität, der die Lehre von der Obrigkeit aus Gott gegenüberstehe. (Denkwürdigkeiten aus d. Leben L. v. Gerlachs I. 717. Ev. Kirchenztg., 1831, Sp. 100 f. und 103; 1833, Sp. 263.)
40) IV. 73, I. 134 ff. 41) IV. 77. 42) V. 369.

nämlich im Internationalismus, der beiden gemeinsam ist. Wenn Haller zuerst die Absicht hatte, gegen die Freimaurer und Illuminaten als Urheber der Revolution eine internationale, kosmopolitisch gerichtete Gesellschaft zu gründen, so sah er mit zunehmender Annäherung an den Katholizismus immer deutlicher, daß eine solche Organisation in der katholischen Kirche ja schon längst gegeben war. Deshalb wurde seine „Restauration der Staatswissenschaft" immer bewußter ein Propagandawerk für den Kurialismus und Papalismus.

Mit einer vorgebildeten Idee tritt Haller an die Geschichte heran, wählt er seine Zitate aus. Sein Werk war schon in den Grundzügen konzipiert, als er die Literatur über die Staatswissenschaft zu lesen und die Geschichte genauer zu studieren begann. Wenn Haller nach Art der Autodidakten auch eine überaus stattliche Reihe von Zitaten anführt, betont er gleichwohl mit aller Deutlichkeit, seine Lehre und Theorie nicht aus der Geschichte oder Literatur geschöpft, sondern aus der Natur, d. h. deduktiv entwickelt zu haben. Er warf alle Bücher und Autoritäten weg, um — wie er schreibt [43]) — allein Gott, mit anderen Worten die Natur zu befragen, da ja Gott und Natur für ihn identisch sind. An der Überlieferung ist ihm nicht das Richtige, sondern das Wichtige entscheidend, das, was seine Auffassung bestätigt. Wenn er auch behauptet, seine Idee mit der Geschichte ausgesöhnt zu haben [44]), so wird diese von ihm doch vergewaltigt. Die Zitate aus der Geschichte und Literatur haben deshalb nur sekundäre Bedeutung. Gleichwohl ist es lehrreich, einen kurzen Blick auf die kirchengeschichtlichen Quellen zu werfen, die Haller zur Stützung und Bereicherung seiner Ideen herangezogen hat.

Obschon Haller den Protestanten den Vorwurf macht, sie beriefen sich für ihre Lehren zu sehr nur auf die Bibel [45]), hat doch auch er für seine Theorien besonders die Thora, die Sprichwörter und Psalmen des Alten Testaments und die Evangelien ausgiebig herangezogen. An erster Stelle der kirchengeschichtlichen Tradition stehen die katholischen, hierarchisch gerichteten Schriftsteller. Von den Kirchenvätern

43) I. Vorr. IX. 44) VI. 572. 45) Lettre à sa famille, S. 37 f.

erwähnt Haller neben Augustin, Ambrosius, Tertullian und Athanasius vor allem Vinzenz von Lerinum, der den für den katholischen Konservativismus bezeichnenden Satz prägte, daß man an dem festhalten solle, quod semper, ubique et ab omnibus creditum est[46]). Auch für Haller ist der untrügliche Beweis allgemeiner Wahrheit das, was überall und immer geglaubt wurde und keinem Wechsel unterworfen ist[47]). Der Gedanke der Perfektibilität des Christentums, der von Paulus und Tzschirner und später von der Tübingerschule so energisch verfochten wurde, erscheint ihm wie der Entwicklungsgedanke überhaupt als unsinnig[48]). Der Schüler ist nie weiser als der Lehrer, was einmal feststeht, kann nicht mehr verbessert werden[49]). Ja Haller huldigt der Anschauung, daß alles Gute verdirbt und entartet, eine pessimistische Lebensauffassung, die mit seinem optimistischen Glauben an den endlichen Sieg des Reiches Gottes eigentümlich kontrastiert. Von den Scholastikern zitiert Haller am häufigsten Thomas von Aquino, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts zum katholischen Normaldogmatiker erhoben wurde, und unter den Humanisten muß ihm Erasmus dazu dienen, die Sittenlosigkeit der Reformatoren an den Pranger zu stellen[50]). Wichtig sind für ihn die Bestimmungen des Konzils von Trient, weil sie die schwebenden kirchlichen und dogmatischen Fragen in kurialistischem Sinn entschieden[51]). Unter den nachtridentinischen kirchlichen Schriftstellern erwähnt Haller vor allem Bellarmin, Fleury, Thomassin, Fénelon und Bossuet, der den Wert der Tradition erkannt und betont habe[52]). Die Waffen zum Kampf für seine Theorie halfen ihm besonders seine zeitgenössischen Gesinnungsfreunde schmieden. Häufig benutzt er die Kirchengeschichte des Grafen Stolberg, die auf viele Konvertiten, aber auch auf Protestanten der Erweckungsbewegung einen großen Zauber ausgeübt hat. Oft zitiert er den heute fast in Vergessenheit geratenen Abbé Barruel, der lange vor de Maistre ein kurialistisch gerichtetes Werk über den Papst verfaßt hat, ebenso Denis de

46) III. 54, 96, IV. 373, I. 370, IV. 372, V. 43. 47) V. 24.
48) V. 63. — Paulus: a. a. O., S. 72, 79. Tzschirner: a. a. O., S. 25.
49) V. 62 ff. 50) IV. 70. 51) IV. 333. 52) IV. 375, 296, 399, 98.

Frayssinous und de Bonald[53]). Das wichtige Werk des Grafen de Maistre über den Papst, das sowohl Haller wie Barruel überschattet hat, erschien erst 1819, während des Drucks des vierten Bandes der „Restauration der Staatswissenschaft", konnte deshalb von Haller erst in den zwei letzten Bänden verwertet werden[54]). Chateaubriand lehnte er aus persönlichen Gründen ab[55]) und von Lamennais, der seine Konversionsschrift veranlaßt hatte[56]), löste er sich, als dessen „Paroles d'un Croyant" erschienen, in denen er sich gegen die katholische Hierarchie wandte. Deshalb verwarf Haller dieses Werk als „bejammernswürdige Verirrung"[57]). Während sich Haller von Lamennais immer weiter entfernte, zog ihn Görres immer mehr an. In dessen Schrift über Deutschland und die Revolution findet er zwar noch den Sauerteig revolutionärer Irrtümer, aber in den Einzelheiten doch viele treffliche Gedanken[58]). Mit Verehrung erwähnt er auch J. M. Sailer, den Weihbischof Zirkel und den Luzerner Chorherrn Geiger[59]).

Haller verschmäht es nicht, auch protestantische Schriftsteller heranzuziehen, sofern sie seine Ideen unterstützen. Für den Wert der Tradition führt er als Gewährsmänner Grotius, Leibniz, Lessing und J. A. Starck an, zum Beweis des päpstlichen Primats müssen Zitate aus Luther, Zwingli, Melanchthon, Calvin, Capito, Butzer, Pufendorf, Locke und vielen anderen dienen[60]). Lobend erwähnt er die „Biblische Policey" Dietrichs von Reinking, den „Entwurf der Geschichte der europäischen Staaten" Spittlers und „Theoduls Gastmahl" von Starck[61]). Haller hat diesen Kryptokatholiken, der es verstand, seine Konversion lebenslänglich geheim zu halten, mit großer Vorliebe zitiert.

Die Reihe seiner „testes veritatis" könnte noch stark erweitert werden, aber wenn man auch das ganze so üppige Rankenwerk seiner Zitate aufführen würde, so würde man gleichwohl nicht von dem Eindruck loskommen, daß Haller sehr unsystematisch

53) IV. 46, 219, V. 253, 226, IV. 375.
54) Im vierten Band finden wir nur einen kurzen Hinweis auf de Maistres Werk, IV. 340.
55) E. Reinhard: Haller und Hurter, Schweiz. Rundschau, 1924, Heft 3, S. 9. 56) E. Reinhard: K. L. v. Haller, 1933. S. 101.
57) V. 355. 58) IV. 384 f. 59) IV. 172, V. 49. 60) IV. 98, 144 f.
61) III. 24, 309, IV. 382.

gelesen hat. Sein Werk ist ja nicht eine Ansammlung von lauter Lesefrüchten, sondern eine durchaus originale Leistung, ein schöpferischer Akt intuitiver Eingebung, wenn Haller auch nur aussprach, was zu seiner Zeit in Tausenden von revolutionsmüden Geistern als mehr oder weniger bestimmte Sehnsucht lebte.

Nach dem Bild, das wir bis jetzt von Haller gewonnen haben, scheint es leicht, ihn geistesgeschichtlich einzuordnen. Haller ist ein erklärter Feind der Reformation, der Aufklärung, der zeitgenössischen Philosophie und ein vorzüglicher Vertreter des neuerstarkenden hierarchischen Katholizismus. Der Kampf gegen den Zeitgeist durchzieht seine ganze schriftstellerische Arbeit vom Anfang bis zum Schluß. Man hat ihn früher mit Vorliebe zu den Romantikern gezählt, die zum Teil für die katholische Kirche eine so große Begeisterung aufgebracht haben. Gehört er nicht in die Gesellschaft der Novalis, Stolberg, Schlegel, Zacharias Werner? Ist sein staatsrechtliches System nicht dem des Romantikers Adam Müller nahe verwandt? Doch man kann Haller nur dann einen echten Romantiker nennen, wenn man den Gegensatz liberal-konservativ in das Schema Aufklärung-Romantik preßt. Romantik und konservative Restauration sind aber von Haus aus nicht wahlverwandt, ist doch die Romantik der Gipfel des spezifisch modernen individualistischen Denkens, das erst durch eine eigenartige Dialektik in Ideen umschlug, die die Restauration stützen konnten. Allerdings fehlt auch bei Haller der romantische Einschlag nicht ganz. Seine Religiosität hat einen ästhetisierenden Zug: die katholischen Kirchen gefallen ihm wegen ihres schönen, sinnenfreudigen Kultus besser als die nackten und nüchternen protestantischen. Sein Konversionsbrief hat deshalb eine so große Wirkung ausgeübt, weil er darin reichlich weiche, gefühlvolle, ja sentimentale Töne anzuschlagen wußte, die ihn mit einer populär verwässerten Romantik verbinden. Wie die Romantiker verherrlicht er die idealisierte mittelalterliche katholische Kirche, wo „alles im Aufblühen begriffen war", der Geist des Christentums, das Gebot der Gerechtigkeit und Liebe in voller Kraft über die Welt herrschten und alles Große gegründet wurde, reiner und schöner als es jetzt

realisiert ist[62]). Wichtiger als das religiöse Moment ist ihm am mittelalterlichen Katholizismus aber die kirchliche Rechtsorganisation, die hierarchische Leitung, die Zentralisierung und Politisierung der Kirche. Die Einheit der Christenheit bildet für ihn die eigentliche Anziehungskraft des Mittelalters. Aber Haller ist im Grunde kein mittelalterlicher Geist, wie der Nationalökonom Roscher meinte feststellen zu können[63]). Er gesteht selber, über das Mittelalter kein Buch gelesen zu haben[64]). Das Verständnis für das religiöse Geheimnis des Christentums geht ihm ab, die Eucharistie, der Brennpunkt der katholischen Frömmigkeit, der Sinn der Kultgemeinschaft ist ihm — wenigstens in seinen ersten katholischen Jahren — fremd. Tatsächlich ist ihm die katholische Kirche vor allem wertvoll als beste Stütze gegen die Revolution. Man hat manchmal den Eindruck, Haller rede von Religion, ohne im tiefsten Grund seines Herzens religiös zu sein[65]). Seine geistige Haltung ist trotz der Betonung des Gefühls durchaus rationalistisch und nüchtern[66]).

In religiöser Beziehung gehört Haller nicht zur Romantik, sondern zur Aufklärung, obschon er sie leidenschaftlich bekämpft hat. Er ist sich der Verwandtschaft mit ihr gar nicht bewußt geworden, weil er als richtige Kämpfernatur nur den Gegensatz zu ihr sah. Von den kosmopolitischen Ideen der Aufklärung ist Haller stark berührt, nur huldigt er statt einem säkularisierten einem kirchlichen Kosmopolitismus. „Ihr wollet einen Staaten-Staat, einen sogenannten Weltbürger-Staat: wer realisiert ihn besser als die christliche Kirche, die gleichwohl keinem

62) V. 20 f., VI. 563.

63) W. Roscher: Die romantische Schule der Nationalökonomik, Zeitschr. f. d. gesamte Staatswissensch., 26, S. 93. 64) VI. 563.

65) „Ein materialistischer und egoistischer Zug durchweht seine Lehre, und auch wo sie Gott und göttliche Dinge zu Hilfe ruft, geschieht es ohne jede Mystik und selbst ohne innere Religiosität, vielmehr in jener selbstzufriedenen Stimmung, die in dem eigenen Besitze und in der Weltordnung, die ihn verbürgt, Gottes Fügung und Segen klärlich geoffenbart sieht." Fr. Meinecke in „Weltbürgertum und Nationalstaat", 1919. 5. A. S. 224 f.

66) F. J. Stahl nennt Haller den Rationalisten unter den kontrarevolutionären Schriftstellern (Geschichte der Rechtsphilosophie 2. A. S. 553). Ernst Ludwig von Gerlach sagt von Haller: „Freilich trat uns auch entgegen, daß der damals noch rationalisierende Haller den lebendigen persönlichen Gott zurücktreten läßt hinter die von Gott geschaffene Natur." A. a. O. I. 102.

einzigen etwas von dem Seinigen nimmt?[67])." Die katholische Kirche vereinigt das ganze Menschengeschlecht zu einer einzigen Familie, sie ist die Krone und das Bindungsmittel aller Völker, sowohl der Republiken wie der Fürstentümer, sie ist der wahre Weltbürgerstaat[68]). Wie die Aufklärer fühlt auch Haller das Bedürfnis nach einem alles zusammenhaltenden geistigen Reich. Dieses Bedürfnis lenkte ihn auf die katholische Kirche, die für ihn die allein wahre Religion verwirklicht. In seiner Anschauung von der christlichen Religion fehlt die dogmatische und dogmengeschichtliche Besinnung fast ganz[69]). Hallers Glaube an eine einzige, von allem Anfang an vorhandene natürliche Religion und sein Streben nach der religiösen Normalwahrheit, die bei ihm ziemlich inhaltsleer bleibt, sind verwandt mit dem Deismus der Aufklärung. Nach seiner Auffassung hat der Stand der Natur nie aufgehört, denn er ist die ewige unveränderliche Ordnung Gottes, gegenüber der alle Menschenerfindung nichtig ist[70]). Natur und Gott sind für Haller Synonyme, Gott wird weniger persönlich als im Walten der Natur erlebt[71]). Deshalb beschränkt sich seine Religiosität eigentlich auf den bei der Darstellung des Niedergangs Napoleons besonders deutlich geäußerten[72]) Vorsehungsglauben, den er mit der Aufklärung gemeinsam hat. Haller projiziert die Lehre vom christlichen Monotheismus, der bei allen Völkern zu finden sei, in die Urzeit zurück[73]). Der Unterschied zwischen Heiden und Christen besteht nach ihm nur darin, daß die heidnische Religion entartet ist und die Götzen der Heiden nur Verstümmelungen der wahren Religion sind, die das Christentum rein erhalten hat[74]). Der Islam ist nur ein vom Christentum abgefallener Zweig, der Lamaismus ist zwar eine Entartung der christlichen Religion, hat aber doch mit dem Katholizismus viele Ähnlichkeiten[75]).

67) IV. Vorr. XVIII. 68) VI. 358, V. Vorr. XXII.
69) „Daß Herr von Haller wirklich die kirchlichen Dogmen der katholischen Kirche mit inniger Überzeugung in sich aufgenommen habe, können wir ihm keineswegs zugestehen; er würde sich auch vermutlich nicht sehr geschmeichelt finden, wenn man es ihm glauben wollte." H. Escher: Über die Philosophie des Staatsrechts, 1821. S. 7.
70) I. 327, VI. 552, II. 34. 71) II. 417. I. Vorr. XXXIX. XLVIII.
72) I. 261 ff. 73) V. 351.
74) V. Vorr. XX. 75) V. 327, 345.

Das Christentum ist eigentlich keine neue Religion, sondern nur die Erfüllung und Vervollständigung des mosaischen Gesetzes, des von allen lokalen Irrtümern gereinigten uralten allgemeinen Glaubens, es ist nicht absolut von den anderen Religionen verschieden, kein Art-, sondern höchstens ein Gradunterschied trennt es von den vorchristlichen und heidnischen Religionen [76]). Haller spricht in an die Aufklärung erinnernden Gedankengängen von Religion und Kirche: die Religion ist für den Fürsten vorteilhaft, sie sichert ihm die Treue der Untertanen, sie hindert Verbrechen und bringt gemeinnützige Tugenden hervor, sie erleichtert die Vollziehung der Gesetze, macht Aufseher überflüssig, deshalb soll auch der Regent religiös gesinnt sein [77]). Der Bund von Thron und Altar gereicht dem Volk zum Segen [78]). Die Kirche ist für Haller bloß eine moralische Anstalt, die dem Menschen die nötigen Lebensregeln vermittelt. Die Brüder Gerlach waren vom vierten Band der „Restauration der Staatswissenschaft" enttäuscht und ernüchtert, um so mehr noch, als auch Hallers Konversion bekannt wurde. Otto von Gerlach schrieb in einem Brief: „Leider ist ja nun der vierte Band von Haller heraus. Er ist völlig ohne eine Spur christlicher Gesinnung und sogar recht neologisch, indem er das ganze Christentum auf natürliche Ursachen gründen will", und sein Bruder Ernst Ludwig bemerkt dazu: „Hätte Haller die Schriftlehre von dem einen geistlichen und leiblichen Staate, dem Königreiche Gottes, studiert und sich angeeignet, von dem K ö n i g r e i c h e, das alle geistlichen und alle weltlichen Staaten unter und in sich hat, so wäre er auf solche Irrwege nicht geraten. Er wurde bald nach dieser Zeit römisch-katholisch und es ist zu hoffen, daß die römisch-katholische Kirche ihm den Glauben an den Sohn Gottes gelehrt hat [79])."

Die Erscheinung Jesu bedeutet für Haller keine neue Gottesoffenbarung, denn Christus brachte ja der Menschheit nichts wesentlich Neues, sondern erhob einfach den alten Glauben zu neuer Geltung, er war ein „Restaurator", wie Konstantin der Große [80]) oder wie Haller selber auch, der sich ja auch als Inspirierter und

76) V. 24 f., 143, 356. 77) I. 428 f., III. 74. 78) IV. 365, 371 f.
79) E. L. v. G e r l a c h: a. a. O., I. 127. 80) IV. 365 ff.

Prophet betrachtete und die alte Religion wiederherzustellen versuchte. Von einem tieferen Erfassen der Heilsbotschaft Jesu, des Erlösungsgedankens ist bei Haller kaum die Rede[81]). Als Hauptdogma der Reformation bezeichnet er z. B. das Schriftprinzip, ohne die Rechtfertigungslehre auch nur zu erwähnen[82]). Christus ist der Lehrer, auf dessen Botschaft die Gründung der Kirche beruht, sein Bild verschwindet ganz hinter dem Glanz seiner Kirche. In Hallers Geschichtskonzeption spielt er eine sehr untergeordnete Rolle, so daß Adam Müller mit Recht fragen konnte: „Warum zählt dieses herrliche Buch fast mehr nach Jahren der Welt als nach Jahren der Erlösung und erwähnt nicht einmal die Tatsache der Offenbarung?[83])."

Die allgemeine, uralte natürliche Religion, die sich Haller zurechtkonstruiert hat, ist eine bloße Abstraktion, ein Phantasiegebilde, ein dürres Gerippe, aber nicht Wirklichkeit. Die ganze Religionsgeschichte schließt sich in dieser weiten Perspektive wohl zu einer einfachen und darum großartigen Einheit zusammen, aber weil Haller den Entwicklungsgedanken nur ganz fragmentarisch verwertet, fällt er weit hinter Lessing und Herder zurück. Wie naheliegend wäre es doch für ihn gewesen, von der religiösen Erziehung des Menschengeschlechts zu reden, aber er ist gegen jeden optimistischen Vervollkommnungsglauben und hält am Gedanken der Unveränderlichkeit der wahren Religion fest[84]). Die Aufklärung ist bei Haller nicht etwa bloß ein Überbleibsel, sondern ein konstitutives Element. Wenn der Restaurator auch zur katholischen Kirche übertrat, um dem Einfluß der Aufklärung und ihrer Auswirkungen zu entgehen, so ist er in seinem Hauptwerk doch nicht über die natürliche Religion, der er nach seinem eigenen Zeugnis schon in der Jugend verfallen war[85]), hinausgekommen, mochte seine gefühlsbetonte und kirchlich gebundene Religiosität ihn auch erheblich von den Rationalisten unterscheiden. Das gilt es zu bedenken, wenn wir nun seine Anschauungen über Kirche und Christentum näher betrachten.

---

81) Hallers Ausführungen über den Opfertod Christi (V. 182) sind eine Ausnahme, die das oben ausgesprochene Urteil nicht zu ändern vermögen.

82) IV. 97.

83) Vgl. E. L. v. Gerlach: a. a. O., I. 102.

84) V. 358 f.

85) Lettre à sa famille, S. 5.

Wir dürfen in Hallers „Restauration der Staatswissenschaft" nicht ein tiefes Eingehen auf die dogmatische Ausprägung der christlichen Lehre voraussetzen, ja nicht einmal eine nähere Bekanntschaft mit allen Dogmen, denn sein Hauptwerk ist kein theologisches Buch. Um so deutlicher redet dafür Haller von jenen Seiten des Christentums, die sich mit der Welt berühren, von der Organisation der Kirche, von ihrem Verhältnis zum Staat, zur Schule und zum Kulturleben überhaupt.

Der Kirchenbegriff Hallers hat zwar etwas Schillerndes, besonders im vierten Band der „Restauration", der zur Zeit abgefaßt wurde, als Haller seinen Übertritt zum Katholizismus vorbereitete. Man weiß nicht immer genau, ob der Verfasser unter dem Wort Kirche nur die katholische oder auch die protestantische versteht, so daß auch Ernst Ludwig von Gerlach klagte, Haller habe eine „sehr mangelhafte Gotteslehre von der Kirche" [86]). Gewöhnlich denkt Haller nur an die katholische Kirche, denn die protestantischen Kirchen bezeichnet er in der Regel als Sekten und auch der orthodoxen morgenländischen Kirche spricht er den Namen Kirche ab [87]). Die Kirche ist für ihn eine überweltliche, göttliche Realität und eine irdische Größe zugleich. Nur scheinheilige Heuchelei könne der sichtbaren Kirche den Satz entgegenhalten: mein Reich ist nicht von dieser Welt [88]). Eine unsichtbare Kirche gibt es für ihn nicht, die protestantischen Kirchen lehnt er deshalb ab, weil er in ihnen nur von Fürsten abhängige Staatsanstalten erblicken kann [89]). Die Kirche hat nach Haller eine Verfassung nötig, die unabhängig ist von jedem weltlichen Einfluß, sie hat ein juristisch-autoritatives Gepräge; der Gedanke, daß sie vor allem Gnaden- und Heilanstalt ist, tritt bei ihm weit zurück, dagegen bedeutet ihm die Hierarchie, die in der Bibel „ziemlich deutlich vorgezeichnet" und auch für die protestantische Religion wünschbar ist, alles [90]).

Die geistliche Herrschaft, die Krone jeder Herrschaft, ist nach Haller von oben gestiftet, denn ein Oberhaupt kann nie von unten geschaffen werden, sondern ist ursprünglich durch

86) E. L. v. Gerlach: a. a. O., I. 102.
87) V. 50, IV. 427.
88) IV. 194. 89) IV. 179 f., 68, 382. 90) IV. 177, 97, III. 306.

die Natur gegeben[91]). Wie der Grundbesitzer einen Patrimonialstaat, der Feldherr einen Militärstaat schuf, so der geistliche Lehrer einen Priesterstaat, indem er Jünger um sich sammelte. Auch alle Orden, selbst die geheimen Gesellschaften der Aufklärung haben ja ihre Generale und Großmeister, von denen sie ausgegangen sind[92]). Die Meinung, die Kirche sei jemals demokratisch gewesen, ist nur eine Grille des bürgerlichen Kontrakts, die in die Theologie und in das Kirchenrecht eingedrungen ist[93]). Die Notwendigkeit eines Oberhaupts in jeder kirchlichen Gesellschaft untersteht keinem Zweifel, wenn man die kosmische Ordnung betrachtet, in welcher alles seinen ihm zukommenden Platz hat und der Untergeordnete sich willig seinem Oberen subordiniert[94]). Denn die Macht hat nach Hallers Auffassung der Obere, sei er Fürst oder kirchliches Oberhaupt, nicht vom Volk, sondern von der Natur, d. h. von Gottes Gnaden. Zwei Kirchenbegriffe haben sich von jeher durch alle Jahrhunderte hindurch den Rang streitig gemacht, der spiritualistisch-prädestinatianische und der hierarchisch-institutionelle. Haller ist der fanatische Anwalt des zweiten und wird so zu einem Neubegründer der hierarchisch-papalistischen Idee im 19. Jahrhundert.

Das Papsttum ist für Haller nicht die Krönung einer langen, allmählichen Entwicklung, wie es dem historisch geschulten Blick erscheint, sondern eine von vornherein fertig dastehende und unveränderliche Größe. Der Papst besitzt die größte Macht über die Kirche, er entscheidet über die Glaubensstreitigkeiten und übt die Kirchenzucht aus, denn er hat die oberste Autorität in Sachen der Lehre und der Disziplin[95]). Niemand ist befugt, zu lehren, was er verwirft, oder zu verwerfen, was er lehrt. So weit sein Recht und seine Macht reicht, ist sein Ausspruch Regel, Richtschnur und Gesetz in allen geistlichen Angelegenheiten und im ganzen Umfang der Kirche[96]). Damit kündigt sich die Unfehlbarkeitslehre an, die Haller aber nicht ausdrücklich verfochten hat, weil sie noch nicht in seinem Gesichtskreis lag. Der Papst hat niemand über sich als Gott, von dem allein er beurteilt werden kann, deshalb kann er auch nie der Untertan eines

91) IV. 7, I. 93. 92) IV. 138. 93) IV. 9. 94) IV. 148.
95) IV. 149. 96) IV. 156.

Fürsten sein, denn er hat als höchster Mensch auch die größte Macht[97]). Es ist ewige, unabänderliche Ordnung Gottes, daß der Mächtigere herrscht, und der Glaube an eine oberste gesetzgeberische Macht ist allen Menschen angeboren[98]). Selten ist der Charakter der Macht so positiv bewertet worden wie von Haller. Er ist in kirchlichen Dingen Absolutist vom Scheitel bis zur Sohle, indem er der übernationalen Macht des Papstes huldigt. Daß ein so großes Überbetonen der päpstlichen Macht für das nationale Eigenleben der Staaten gefährlich werden kann, liegt auf der Hand. Haller sieht von dieser Gefahr nichts, sondern wendet sich energisch gegen den Vorwurf, den man dem Ultramontanismus immer mit Recht gemacht hat, der gläubige Katholik sei einer fremden auswärtigen Macht verpflichtet. „Für Catholiken ist der Papst keine fremde, viel weniger eine auswärtige Macht[99])." Diese ultramontane Einstellung war zur Zeit Hallers im katholischen Deutschland noch keineswegs herrschend, so daß der Rationalist Paulus deutlich zwischen Ultramontanismus und deutschem Katholizismus unterscheiden und gegen die römisch-jesuitischen Machenschaften Hallers die Verfechter des Gedankens einer deutschen Nationalkirche auf den Plan rufen konnte. Er erhebt gegen die Gefahr des römisch-katholischen Universalismus die Frage: „Kann ein Souverain zugeben, daß in seinem Gebiet ein anderer auch souveräne Vorschriften mache, besonders Vorschriften, welche das Gewissen binden oder lösen sollen? Muß nicht dadurch allzu leicht status in statu contra statum entstehen?[100])" Dieser Gedanke wird überall und immer aktuell sein, wo politischer Katholizismus mit einem starken Nationalbewußtsein zusammentrifft. Für Haller ist der Konflikt beider Mächte leicht beseitigt, denn nach ihm müssen die Grenzen der Nationen zugunsten des römisch-katholischen Internationalismus verschwinden[101]). Der moderne Katholizismus neigt auch zu

97) IV. 161, 214 ff. 98) I. 361, IV. 14. 99) IV. 242.

100) Paulus: a. a. O., S. 113 f. — Haller hat zwar den Satz, die Kirche sei ein Staat im Staate, kurzerhand, doch ohne sachlich überzeugende Argumente, als leeren, gedankenlosen Gemeinplatz abgelehnt. IV. 394 f.

101) V. 372. — E. L. v. Gerlach beklagt es, daß Haller den Begriff Nation nicht entwickelt habe. (A. a. O., I. 101.)

der Auffassung Hallers, deshalb kämpft Rom heute mit vermehrter Kraft gegen die Überbetonung des nationalen Gedankens.

Aus der Verfechtung des hierarchischen Gedankens folgt mit selbstverständlicher Konsequenz die Ablehnung des Konziliarismus. „Ohne den Papst giebt es kein Concilium, keine Übereinstimmung von Haupt und Gliedern"[102]), ja überhaupt keine Kirche[103]). In stillen, ruhigen Zeiten genügt die Autorität des Papstes vollkommen, nur bei ganz wichtigen Entscheidungen ist es zweckmäßig, eine Kirchenversammlung zu veranstalten[104]). Aber das kann nur durch den Papst geschehen, der auch alle ökumenischen Konzile einberufen hat, wie Haller mit etwelcher Unkenntnis der Kirchengeschichte behauptet[105]). Der Papst regiert alle Bischöfe, weil er eine zeitliche und absolute Priorität über sie besitzt. Gegen die Rechte des Oberhaupts gibt es keine Stimmenmehrheit, denn die Kirche beruht auf einem festeren Fundament als auf wandelbaren Privatmeinungen, von denen heute diese, morgen jene den Beifall der Menge erschleicht. Ohne den Papst können die Bischöfe keine definitiven Beschlüsse fassen, sind sie doch nicht einmal die Repräsentanten der Kirche[106]). Cyprians und Augustins Auffassung vom Papst als dem primus inter pares hat in Hallers System keinen Platz.

Haller hat diese Überordnung des Papsttums über die Bischöfe und die ganze Kirche aus der Bibel gewonnen, besonders aus der römisch-hierarchischen Exegese von Matthäus 16, 18 und 19. Die Stiftung der Kirche durch Jesus unterliegt bei ihm nicht dem geringsten Zweifel, führt er doch nicht weniger als etwa 40 Bibelstellen dafür an[107]). „Derjenige müßte gewiß die Evangelien und die Schriften der Apostel entweder gar nicht oder mit wenig Aufmerksamkeit gelesen haben, der da behaupten wollte, daß Jesus Christus zur Verbreitung und Fortpflanzung seiner Religion keine Gemeinde, keine äußere Gesellschaft oder sichtbare Kirche habe stiften wollen[108])." Die Vorzugsstellung des Petrus als des obersten Leiters der Kirche steht ihm „unverkennbar und unwidersprochen" fest, denn die Schlüssel, die schon

102) IV. 313. 103) IV. 323, V. 59. 104) IV. 314 ff.
105) IV. 325 ff. 106) IV. 314 ff. 107) IV. 55 ff. 108) IV. 54.

im Alten Testament das Bild für die höchste Gewalt sind, sind nur ihm gegeben[109]). Haller identifiziert Kirche und Reich Gottes ohne weiteres, wie das in der römisch-katholischen Kirche seit Gregor dem Großen öfters der Fall gewesen ist. Daß Jesus in seiner eschatologisch bedingten Haltung nie an die Gründung einer irdischen Kirchenanstalt dachte, kommt Haller nicht in den Sinn, der eschatologische Charakter der Reden und Himmelreichsgleichnisse Jesu ist ihm entgangen, aber auch seine protestantischen, zeitgenössischen Gegner bemerkten ihn nicht. Die römisch-katholische Kirche hat die Auffassung der konsequenten, dynamischen Eschatologie Jesu stets bekämpft, weil sie für die biblische Begründung ihrer hierarchischen Ansprüche sehr gefährlich ist.

Besonders wichtig ist für den Staatsrechtslehrer die klare Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat, denn der äußere Rechtszustand der Kirche ist ihm mindestens ebenso wichtig, wie das innere religiöse Leben. Wenn es sich nach Haller auch nicht einfach darum handeln kann, die Frage so zu lösen, daß man die eine Größe der anderen unterordnet, sondern für ihn drei Möglichkeiten der Abgrenzung von Kirche und Staat bestehen, so hat der Katholik in Haller doch über den Politiker gesiegt, indem der katholischen Kirche der erste Platz eingeräumt wird.

Die erste Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Kirche und Staat zu bestimmen, besteht darin, daß die Kirche selber ein Staat ist. Natürlich ist da die weltliche Macht der geistlichen vollständig untergeordnet[110]). In diesem geistlichen Staat, der sich um so besser entfalten kann, je kleiner sein Gebiet ist[111]), herrscht der oberste Priester nach eigenem, absolutem und göttlichem Recht. Theologie, Ethik, Kultus und Frömmigkeit, überhaupt das ganze kirchliche Leben wird in das Rechtsschema ein-

109) IV. 61, 57 f. Unter binden und lösen versteht Haller „aufnehmen und entfernen, verurteilen und begnadigen", also vornehmlich juristische Begriffe. Die Pforten der Hölle sind die vereinte Gewalt aller Feinde des Guten und Wahren (V. 338). Für Studer enthält die Matthäusstelle nur das „Lob der furchtlosen, freysinnigen und wahrhaftig lobenswerthen Gesinnung" des Petrus. Der Name Felsenmann sei nicht eine bleibende Auszeichnung. A. a. O., S. 34.

110) IV. 343. 111) V. 8.

gezwängt. Haller hat für die Priesterstaaten, die geistlichen Reiche eine besondere Vorliebe. Sie sind älter und dauerhafter, edler und freiheitlicher als die anderen Staaten. Sie sind ein Bindungsmittel für alle Völker, monarchisch in ihrer Entstehungsart und äußeren Form, republikanisch in dem Zweck und in der Ausübung ihrer Gewalt [112]). In ihnen gibt es meist geringe oder gar keine Steuern, deshalb ist der Gehorsam auch freiwilliger als in den weltlichen Staaten. Das päpstliche Joch wird von niemand drückend gefühlt, denn die geistliche Herrschaft ist die freiste, zwangloseste und wohltätigste von allen. Darum sind auch Rebellionen dort höchst selten [113]). Öfters zitiert Haller das Sprichwort: Unter dem Krummstab ist gut wohnen [114]). Treitschke aber urteilte von dem Hallerschen Idealbild der geistlichen Staaten, die Theokratie sei die „dumpfste und unfreieste aller Verfassungen" [115]).

Anders gestaltet sich das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, wenn die Kirche sich in einem weltlichen Staat befindet, dessen Herrscher einen anderen Glauben bekennt. Hier steht die weltliche über der geistlichen Gewalt, weil derjenige das Recht hat, der auch die Macht besitzt. Aber die Kirche hat doch auch ihre Rechte, die sogar über die weltlichen zu stellen sind, weil sie ein höheres Alter haben [116]). Der Staat darf sich nicht in die kirchlichen Verhältnisse einmischen, denn die innere Leitung und Verwaltung der Kirche ist Privatrecht, das von niemand angetastet werden darf [117]). Haller lehnt sowohl das Placet regium wie den Grundsatz des cuius regio eius religio strickte ab [118]). Wie die Kirche im Altertum unter den heidnischen römischen Kaisern Freiheit genoß, so soll sie auch unter den protestantischen Fürsten frei sein [119]). Daher billigt er z. B. die Katholikenemanzipation in England, weil die katholische Kirche vor der protestantischen existierte, als ältere Organisation deshalb auch das höhere Recht besitze [120]). Die Frage der Toleranz, die natürlich brennend wird, wo die Kirche in einem Staat lebt, dessen Herrscher nicht ihres Glaubens ist, wird von

112) V. 324 ff. 113) IV. 273, 29, 280, 277. 114) IV. 270 u. a.
115) H. v. Treitschke: a. a. O., IV. 203. 116) IV. 346.
117) IV. 177. 118) IV. 69 f. 119) IV. 353. 120) IV. 350.

Haller sehr summarisch behandelt. Toleranz ist für ihn nur da möglich, wo der geduldete Teil nicht die höchste Gewalt besitzt, denn allgemeine Toleranz im Sinn von absoluter Gleichheit der Rechte ohne Unterschied der Religionen und Meinungen gibt es nicht[121]). Die Toleranz beruht also eigentlich nur auf der Gutmütigkeit des Stärkeren, sie erstreckt sich nur auf Irrende nicht aber auf die Irrtümer[122]). In einer Republik ist es notwendig, daß ein gemeinsamer Glaube herrscht, weil sonst früher oder später die Eintracht der Gemüter gestört wird[123]). Während Montesquieu die protestantische Konfession der Republik als besonders angemessen bezeichnete, betont Haller, die katholische Religion eigne sich für sie besser, weil der Geist des Protestantismus als ein Geist der Vereinzelung und Zerstreuung auch die republikanischen Bande leicht zerreiße[124]).

Wo die katholische Konfession in einem Staat die Mehrheit besitzt und der Regent sich selbst zu ihr bekennt, ist die Stellung der Kirche äußerst günstig. Der Fürst ist Mitglied der Kirche, zwischen Thron und Altar besteht ein natürlicher Bund, niemals aber kann der Staat Oberherr oder Gesetzgeber der Kirche sein. Ein Kultusminister ist in katholischen Ländern durchaus unnütz und sollte auch in protestantischen entbehrlich sein, denn die Religion und die Kirche kann niemals Sache des Fürsten, eine „willkürliche Staats-Anstalt" sein[125]). Mit dem Gallikanismus und Josephinismus verwirft Haller das staatskirchliche, absolutistische System. Die protestantischen Kirchen werden mit Verachtung behandelt, weil sie Haller als bloße Staatsanstalten betrachtet[126]). Die Trennung von Kirche und Staat soll nach Haller im Sinn des Athanasius und des Hosius von Corduba durchgeführt werden[127]). Der Regent hat sich in geistlichen Dingen der Kirche zu unterwerfen, weil sie früher da war als er. Zur Stützung seiner Forderung bringt Haller einige, zum Teil nicht gerade glücklich gewählte Beispiele aus der Geschichte herbei. Theodosius und Justinian, Karl der Große und Ludwig der Fromme hätten mit vielen anderen Fürsten die Rechte der

121) IV. 256. 122) IV. 347 ff., Lettre à sa famille, S. 39.
123) VI. 248. 124) VI. 457 ff. 125) II. 154. 126) IV. 394 f.
127) IV. 372 ff.

Kirche anerkannt und sich unter ihre geistige Autorität stets gebeugt, deshalb sei ihre Herrschaft so glänzend gewesen[128]). Man kann aber für Theodosius, Justinian und Karl den Großen leicht beweisen, daß sie mit ihrer Autorität auch die Kirche beherrschten.

Die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat zeigt deutlich, wie sehr Haller auf dem Boden des unbedingten Kurialismus steht, denn in allen drei aufgeführten Fällen sucht er für die Kirche eine möglichst günstige Stellung zu gewinnen, indem er die Staatsomnipotenz verwirft. Die Kirche soll nicht nur ganz unabhängig vom Staat sein, sondern weit über der weltlichen Herrschaft stehen[129]). Haller hat im Grunde nichts anderes vertreten als die großen mittelalterlichen Päpste, und der Papalismus des 19. und 20. Jahrhunderts ist ihm darin gefolgt, wenigstens in der Theorie. Die Dinge lagen für seinen großen Zeitgenossen Hegel gerade umgekehrt. Für diesen ist der Staat wie für Haller auch göttlich, aber Hegel betrachtet ihn, anders als Haller, als allmächtig, so daß nicht nur eine Freiheit der Kirche von ihm unmöglich ist, sondern auch die Religion den Staatszwekken dienen muß, eine Anschauung, die die Brüder Gerlach im Anschluß an Haller aufs schärfste bekämpften[130]). Eine von der Kirche ausgehende Kritik des Staates mußte deshalb Hegel als dünkelhafte Anmaßung verwerfen. In Haller und Hegel personifizieren sich die zwei Gegensätze der Totalität des Staates und der Totalität der Kirche, zwei Ideen, Doktrinen, Weltanschauungen, die immer miteinander gerungen haben und stets miteinander ringen werden.

Als Haller die Bedeutung der katholischen Kirche erkannt hatte, ließ er keine Gelegenheit vorübergehen, sie mit Lob zu überschütten. Das Lob dieser ältesten, zahlreichsten und angesehensten[131]) Kirche kennt bei ihm keine Grenzen. Und auch die Päpste stellt er gerne unter einen verherrlichenden Heiligenschein. Nur wenige Päpste sind nach ihm unwürdig und ver-

128) IV. 367 ff. 129) IV. 23 f.
130) Vgl. Evang. Kirchenztg., 1840, Sp. 739, 1841, Sp. 728, Aufzeichnungen aus d. Leben E. L. v. Gerlach, I. 136, Kaiser und Papst, S. 72.
131) IV. 181.

dorben gewesen, und diese lebten in Zeiten der Anarchie, wo ein Sinken des sittlichen Niveaus entschuldbar ist[132]). Die meisten Päpste zeichneten sich im Gegenteil durch hohe Tugenden und Einsichten, untadelhaften Wandel und große gemeinnützige Taten aus[133]). Haller lobt die Haltung Pius' VI. und Pius' VII., die in schwerer Zeit den päpstlichen Thron stützten, so daß selbst Protestanten ihre mutige Haltung rühmten[134]). Die katholische Kirche scheint aus jedem Sturm, aus jeder Unterdrückung und Gefahr am Ende nur reiner und glänzender hervorzugehen[135]). „Man kann sogar einen gewissen besondern Schuz der Vorsehung nicht läugnen, der auf diesem Stuhle mehr als auf allen andern gewaltet zu haben scheint, da er ihm durch alle Stürme, Gefahren und Drangsalen, durch so viele innere und äußere Kriege, die so oft das herrliche Italien zerfleischten, durch die gewaltige religiöse Erschütterung des 16. und durch den Unglauben des 18. Jahrhunderts, stets hindurch geholfen hat, dergestalt, daß er noch in unsern Tagen, wo fast niemand mehr an seinem Verschwinden zweifelte, zweymal aus dem Ruine hervorgegangen, und mehr noch von nicht catholischen als von catholischen Mächten selbst beschüzet und gerettet worden ist[136])." Die undankbare Welt verdankt nach Haller Rom alle Kultur, habe doch die katholische Kirche alle Wissenschaften und Künste gefördert[137]). Für ihn hat das antike Rom neben dem mittelalterlichen und neuen keine Bedeutung. Die geringste christliche Kirche in Rom sei unendlich schöner als die heidnischen Tempel, deren Ruinen man begeistert studiere[138]). So stellt er auch die biblischen Bilder hoch über die Gemälde, die Bierschenkszenen, Trinkgelage, oder ein bloßes Stück der Natur darstellen[139]). Überall hat die katholische Kirche die Würde der Menschen erhöht, sie allein erhebt die Weisheit auf den Thron, verschafft der Tugend und der Wissenschaft einen unbestrittenen

132) IV. 216. — Die katholische Apologetik hat immer die Zahl der unsittlichen Päpste sehr niedrig angesetzt. Vgl. z. B. K. Adam: Wesen d. Kath., 1926. S. 57.

133) IV. 216. — Nach Haller konnte die Papstwahl nie auf ein ganz schlechtes Subjekt fallen (IV. 291).

134) V. 13 f., II. 411. 135) IV. 65.

136) IV. 226. 137) IV. 65. 138) IV. 89. 139) V. 242.

Einfluß[140]). Die sozialen Anstalten der Kirche überragen die weltlichen Liebeswerke bei weitem[141]). Will die katholische Kirche aber angesehen sein, so muß sie auch äußerlich reich sein[142]). Als Lamennais die Forderung erhob, die Kirche solle wieder arm werden wie zur Apostelzeit, widersprach ihm auch Haller. Wer auf den Menschen wirken will, muß eigenes Vermögen haben, um wohltun zu können[143]). Wenn die Kirche im apostolischen Zeitalter auch arm gewesen ist, so hat sie sich später zu Reichtum und Macht entwickelt[144]). Nur die Lehre sei unwandelbar, die Verfassung und die äußern Erhaltungsmittel aber könnten verändert und verbessert werden. Die Erwerbung von Kirchengut sei 17 Jahrhunderte lang als heilig und nützlich empfunden worden, nur die neue, aller Wahrheit entfremdete Zeit sei dagegen[145]). Man könnte dieser Behauptung das Beispiel der Franziskaner Spiritualen entgegenhalten und Haller überhaupt den Vorwurf machen, er stelle die Existenz der Kirche viel zu sehr auf den äußern Reichtum ab.

Wie wenig Haller die evangelische Hochfrömmigkeit kennt, beweist sein ganz verkatholisierter Glaubensbegriff. Glaube ist für ihn gleichbedeutend mit geistigem Gehorsam[146]), der nicht durch die innere Evidenz des Evangeliums, sondern durch die Forderung der Kirche erweckt wird. Autorität und Glaube an die ewige Wahrheit, wie sie die Kirche allein verkündigt, sind für jeden Menschen notwendig[147]). Abfall von der Lehre der Kirche ist Abfall vom Gehorsam, Verwerfung der kirchlichen Autorität ist Hochverrat und das größte Verbrechen, das man gegen die religiöse Gesellschaft begehen kann[148]). Wir begreifen es, daß Dahlmann diese Theorie des blinden Gehorsams, die er bei Haller und auch bei Adam Müller fand, energisch verwarf[149]). Für Haller gibt es keine Glaubensfreiheit, selbst im Reich des Geistes sei Freiheit und Gleichheit unmög-

140) V. 372. 141) II. 351. 142) IV. 156 ff. 143) IV. 205, 189.
144) IV. 197. 145) IV. 193.
146) IV. 32. — Nur einmal finden wir bei Haller einen protestantisch gefärbten Glaubensbegriff: „Der Glaube ist seiner Natur nach frey und will schlechterdings nur auf Überzeugung oder auf Zutrauen begründet sein." (V. 265.)
147) IV. 43. 148) V. 33. 149) Vgl. Lütgert: a. a. O., III. 377.

lich [150]). Der christliche Glaube beruht für ihn mehr auf der Tradition als auf der Bibel, denn die „mündliche Überlieferung, unter allen Formen und Gestalten, ist das einzige Mittel, um irgend eine Lehre allgemein zu verbreiten oder zu beglaubigen“ [151]). Lessings Auffasung, daß die Kirche älter ist als die Bibel, wird hier von einem Katholiken zugunsten seiner Kirche gegen das protestantische Schriftprinzip verwertet. Viele Kirchenbräuche, wie Taufe, Sonntagsfeier sind in der Tradition und nicht in der Bibel begründet, ebenso sind Kanon und Glaubensbekenntnis ein Werk der christlichen Kirche [152]). Die Kirche ist die Hüterin der Tradition und damit auch der Wahrheit. Deshalb verteidigt Haller die Zensur, die aber nur der Kirche anvertraut werden darf, und den Index der verbotenen Bücher [153]). Befremdend wirkt die unsinnige Behauptung, die neuesten Bibelübersetzungen der englischen protestantischen Bibelgesellschaften hätten zur Vermehrung der Verbrechen beigetragen [154]). Aus einem solchen Geist heraus hat man noch im 19. Jahrhundert in Italien Leute, die eine protestantische Bibelübersetzung lasen, mit Gefängnis bestraft. Die Bibelgesellschaften sind nach Haller von Papierfabrikanten, Schriftgießern und Buchdruckern rein um des Geschäftes willen gegründet worden [155]). Obschon er das protestantische Schriftprinzip verwarf und die Bibellektüre mit einem Zaun von Vorschriften umgab, hat er doch nach seinem eigenen Zeugnis die Bibel häufig und aufmerksam gelesen, ohne jedoch tiefer in ihren Geist einzudringen [156]). Nur deshalb kann er behaupten, seine Ansichten stimmten stets mit der heiligen Schrift überein. Zum Beweis für seine Staatsrechtstheorie verfaßte Haller die seltsame Schrift über die „Politische Religion oder biblische Lehre über die Staaten“, 1811, die an gekünstelter Auslegung ihresgleichen sucht. Haller reißt unbedenklich Bibelstellen aus dem organischen Zusammenhang des Textes heraus und verwendet sie um irgendeines sprachlichen Anklanges willen zur Begründung eines juristischen Satzes. Die Neutralität, die Haller als Schwäche und Lieblosigkeit verwirft,

150) IV. 12. 151) IV. 95, 51. 152) IV. 97 ff.
153) V. 69 f., 76. 154) V. 206. 155) V. 232 f.
156) V. 206. — Lettre à sa famille, S. 9.

findet er z. B. in dem Gebot „du sollst deinen Nächsten lieben" begründet. Der Krieg des Guten gegen das Böse sei die wahre Nächstenliebe [157]).

Die Land- und Volksschulen, die in der Aufklärungszeit stark gefördert worden waren, will Haller möglichst einschränken. Dem „heuchlerischen Geschrei" nach ihrer Verbesserung liege ja nur der Plan zugrunde, das Christentum zu verdrängen [158]). Die Elementarschulen sollen vollständig unter den Einfluß der Kirche gestellt werden. Es genügt ihm, wenn in ihnen auf die religiöse Wahrheit und Pflicht hingewiesen und etwas Lesen, Schreiben, Rechnen und Singen getrieben wird [159]). Besonders durch den Unterricht in Naturgeschichte werde die Religion geschädigt [160]). In der Schulfrage stemmte sich Haller energisch dem Zeitgeist entgegen, ohne die freie Entwicklung der Schule hemmen zu können. Der Berner Philipp Albert Stapfer, der zu gleicher Zeit wie Haller in Paris eine große Wirksamkeit entfaltete, war viel weitblickender als der Restaurator, wenn er die Kirche vom Schulwesen fernzuhalten versuchte. Die Theologie ist für Haller, wie für seinen Jünger Ernst Ludwig von Gerlach, die Krone, die Königin der Wissenschaften, die anderen Wissenschaftszweige sind nur ihre Vasallen, wie im Mittelalter die Theologie die Herrscherin, die Philosophie nur die ancilla theologiae war [161]). Die Aufhebung der „um die Erhaltung und Verbreitung des Christentums, um die Erziehung der Jugend und um die Wissenschaften überhaupt so hochverdienten" Gesellschaft Jesu bedauert Haller als „Kalamität für die Wissenschaften" [162]). Seine Auffasung richtet sich gegen das natürliche System der Wissenschaften, das in der Aufklärung zur Herrschaft gelangt war. Haller kämpft auch gegen die Philantropine der Aufklärung, in denen die Jugend zu bloßen Menschen, die

157) III. 137, I. Vorr. LVI ff.
158) V. Vorr. XII f. 159) V. 219. 160) V. 220.
161) V. 227, III. 285. — Vgl. Neue preuß. Zeitung (Kreuzztg.), 1851, Dez.-Rundschau.
162) II. 553, V. 27, 109. — Haller hat die Gesellschaft Jesu hoch geschätzt. Deshalb wurde seine „Restauration" auch in den Jesuitenkollegien gelesen. Vgl. E. Reinhard: Haller und Hurter, Schweiz. Rundschau, 1924, Heft 4. S. 6.

keiner Kirche und keinem Vaterland angehören, erzogen würden [163]).

Ist Haller in seiner „Restauration der Staatswissenschaft" nicht zur evangelischen Frömmigkeit vorgedrungen, so spielt das Christentum zweiter Ordnung bei ihm eine um so wichtigere Rolle. Er lobt die Beichte, das asketische Leben, die sündentilgende Bedeutung der Almosen, Wallfahrten, Bilder, Reliquien, den Heiligenkult und die Fußwaschung, „eine schöne Ceremonie, von der ich nicht begreifen kann, warum sie von den Protestanten abgeschafft worden ist" [164]). Den Zölibat, der bei allen Völkern eine allgemeine Hochachtung genieße, verteidigt er als moralisch anständig und schicklich, als eine der schönsten und wesentlichsten Anstalten der Kirche, die in ihr von allem Anfang an Regel gewesen sei [165]). Die katholischen Priester haben ihr Ansehen dem Zölibat zu verdanken, dagegen genießen die protestantischen Pfarrer nur wenig Achtung, weil sie wegen ihrer Familie stets mit Nahrungssorgen beschäftigt sind, keine reelle Macht und Freiheit besitzen, sondern in Abhängigkeit vom Staat leben müssen [166]). In einzelnen Wendungen spürt man deutlich, daß Haller für den ehelosen Stand eine persönliche Neigung besitzt. Das Mönchtum ist für ihn neben dem Papsttum der mächtigste Faktor der abendländischen Kirche, das Mark der Hierarchie. Während der Liberalismus die Klöster gerne als Stätten der Unkultur, des Aberglaubens und der Unwissenschaftlichkeit brandmarkte, lobt sie Haller, weil sie der Wissenschaft viel Vorschub leisteten [167]).

Nach Haller ist die Familie das Ebenbild des monarchischen Staates, der Mann und Vater ist der Herrscher über Frau und Kinder [168]). Deshalb hatte er keine Ruhe, bis seine Familie auch zum Katholizismus übergetreten war. Weil die meisten Kinder aus gemischten Ehen schon zu seiner Zeit wie auch heute protestanisch erzogen wurden, ist Haller gegen die Mischehen eingestellt [169]). Nur unter günstigen Umständen, wenn die Möglichkeit der Proselytenmacherei besteht, hält er eine Mischehe für berechtigt [170]). Den Vorwurf der Proselytenmacherei lehnt er

163) V. 250. 164) IV. 101 ff., 108, 113, 114.
165) V. 138 ff., 149. 166) V. 150 f., III. 279 ff.
167) IV. Vorr. XI. 168) II. 18 ff. 169) V. 201. 170) V. 202.

ruhig ab mit dem Hinweis auf die Apostel, Reformatoren und Missionare, die alle auch Proselyten gemacht hätten [171]). Die Propaganda für den Katholizismus lag dem Konvertiten besonders nahe und Haller hat sie in ausgiebigem Maß geübt.

Hat er mit seiner Propaganda Erfolg gehabt? Hat seine „Restauration der Staatswissenschaft" den Einfluß ausgeübt den er von ihr erwartete? Oder hatte Tzschirner recht, wenn er Haller prophezeite: „Ihre Restauration wird vergessen seyn in wenig Jahren? [172])".

Es muß einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben, die Nachwirkungen Hallers im einzelnen zu verfolgen [173]). Tatsächlich steht der Restaurator an der Spitze einer ganzen Reihe von Konvertiten, die sich alle auf sein Beispiel berufen haben, und der Einfluß, den er auf die preußischen Konservativen um Friedrich Wilhelm IV. ausgeübt hat, ist nicht gering. Gleichwohl hatte sein Werk nicht den Erfolg, den er von ihm erhoffte. Seit dem Erscheinen des letzten Bandes im Jahre 1834 schwand das Interesse an der „Restauration der Staatswissenschaft" immer mehr. Die Zahl der verkauften Exemplare wurde immer geringer [174]). Die Zeit der Restauration war unwiederbringlich dahin, Hallers Stern verschwand, der Stern des Liberalismus dagegen erglänzte in immer hellerem Licht. Während Rousseau im großen und ganzen mit seinem Jahrhundert marschierte, wandte sich Haller, sein großer Antipode, gegen die zukunftsstarken Ideen seiner Zeit und mußte gegen den Strom schwimmen. Deshalb hatte Rousseau eine breite Wirkung, die Haller versagt blieb. Daher erklärt sich auch der so stark polemische und apologetische Charakter seines Werkes. Der Liberalismus trat zum Teil das Erbe der Aufklärung an, das Haller verabscheute. Er wollte weder dem Staat noch der Kirche das Recht auf Eingriffe in die persönliche Freiheit des einzelnen gewähren, er wollte die Erziehung der Jugend in der Schule von kirchlichen Einflüssen freigehalten

171) V. 264. 172) Tzschirner: a. a. O., S. 29.

173) Für die Nachwirkungen Hallers verweise ich auf meine demnächst in der Sammlung „Die Schweiz im deutschen Geistesleben" erscheinende Hallerbiographie.

174) E. Reinhard: Der Restaurator K. L. v. Haller und die Steinersche Verlagsbuchhandlung in Winterthur, Jahrb. d. lit. Vereinigung, Winterthur, 1925.

wissen, erstrebte deshalb die Konfessionslosigkeit der Schule. Diese und viele andere Programmpunkte des Liberalismus waren den Ideen Hallers gerade entgegengesetzt. Das neu erwachende Nationalgefühl, von dem Haller nicht berührt war, sondern das er von seinem katholischen Universalismus aus ablehnte, konnte für sein Werk nichts übrig haben, und die demokratische Welle, die das ganze 19. Jahrhundert durchwogte, war für die Ausbreitung seiner Theorie verhängnisvoll. Als auf der Wartburg 1817 die Burschenschafter reaktionäre Schriften verbrannten, warfen sie auch Hallers ersten Band der „Restauration der Staatswissenschaft" ins Feuer mit den Worten: „Der Gesell will, daß Deutschland keine Verfassung habe[175])." Es ist die Tragik in Hallers Leben, daß er als Repräsentant einer früheren Epoche sein Licht erlöschen sah, während die Morgenröte einer neuen Zeit anbrach, und daß er die dogmatischen und kirchenpolitischen Siege des modernen Katholizismus nicht mehr erleben durfte.

Abgeschlossen am 14. April 1936.

175) E. L. v. Gerlach: a. a. O., I. 105.

Das Problem des sog. Aposteldekrets
und die damit zusammenhängenden literarischen und geschichtlichen Probleme des apostolischen Zeitalters.

Von Hans Waitz,
Darmstadt.

Das 15. Kapitel der Apostelgeschichte, der Bericht über das sogenannte Jerusalemer Apostelkonzil und -dekret, ist das Hauptproblem der Apostelgeschichte und des apostolischen Zeitalters. So hat es der autor ad Theophilum selber angesehen, wenn er es mit betonter Absicht gerade in die Mitte seines Buches stellt. Und so ist es der Mittelpunkt der literarischen Fragen, die die Apostelgeschichte der wissenschaftlichen Forschung gestellt hat, geworden und geblieben. Zugleich erheben sich damit die großen Geschichtsprobleme des Urchristentums: die Wirksamkeit der beiden großen Missionare unter Juden und Heiden, Petrus und Paulus, sowie das Verhältnis der beiden Konfessionen des apostolischen Zeitalters, des Judenchristentums und des Heidenchristentums.

So wichtig aber dieser Bericht der Apostelgeschichte ist, so fraglich wird seine Deutung und Bedeutung durch das, was Paulus Gal 2, 1 ff. über seine Verhandlungen und Abmachungen mit den Jerusalemer Aposteln schreibt. Seit mehr als hundert Jahren hat sich die neutestamentliche Exegese und Kritik bemüht, aus den beiden teils übereinstimmenden, teils voneinander abweichenden Darstellungen ein klares Bild über Anlaß, Verlauf, Ergebnis und Auswirkung dieser Jerusalemer Zusammenkunft zu gewinnen, ohne bis heute zu einem abschließenden Urteil zu gelangen. Wenn ich mich zu dem vorliegenden Problem äußere, bin ich mir der vorhandenen Schwierigkeiten wohl bewußt. Auch gebe ich mich nicht der Meinung hin, sie so überwunden zu haben, daß es als gelöst zu betrachten wäre. Wie ich aber mit meiner Untersuchung zum Teil noch nicht beschrittene Wege gehe, so glaube ich, dem Aposteldekret in der Geschichte des Urchristentums einen Platz zuweisen zu können, auf dem es selbst samt den übrigen mit ihm zusammenhängenden Problemen in ein helleres Licht rückt.

1.

Zu diesem Zweck ist zuvor die textkritische Frage zu prüfen, die dadurch gestellt ist, daß das Aposteldekret, das außer Act. 15, 28 f. (vgl. 15, 20) noch Act. 21, 25 erwähnt wird, wie viele andere Stellen

der Apostelgeschichte (so z. B. auch 15, 1, 2, 33) in zweifacher Gestalt überliefert ist. Die eine bietet der morgenländische Text, wie er durch die meisten Majuskelhandschriften (ℵ A B) und die griechischen Kirchenväter bezeugt ist. Danach macht zunächst Jakobus den Vorschlag: διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος (15, 19 f.). Das Aposteldekret wird dann in folgendem Wortlaut festgesetzt: ἔδοξεν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν, μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων ἐπάναγκες, ἀπέχεσθαι εἰδωλυθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας (15, 28 f.). Später tragen es Jakobus und die Ältesten dem Apostel Paulus bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem mit den Worten vor: περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν (21, 25). Der abendländische Text, wie er in cod. D., in verschiedenen Übersetzungen und bei abendländischen Kirchenvätern vorliegt, unterscheidet sich von dem morgenländischen dadurch, daß das Wort πνικτόν (bzw. πνικτοῦ und πνικτῶν) fehlt und dafür an den beiden erstgenannten Stellen, jedoch nicht Act. 21, 25, die sog. goldene Regel (vgl. Mt. 7, 12; Lc. 6, 31) hinzugefügt ist: καὶ μὴ θέλετε (θέλουσιν) ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέροις (ἑτέρῳ) μὴ ποιεῖτε (ποιεῖν). Der sachliche Unterschied zwischen beiden Lesarten besteht darin, daß die morgenländische eine ritualgesetzliche, die abendländische eine moralgesetzliche Vorschrift gibt, womit nicht gesagt sein soll, daß die Forderung kultischer Reinheit nicht eine moralische Bedeutung hätte.

Die erstere gebietet, sich des Götzenopfers oder des Götzenopferfleisches, des Blutes, des Erstickten und der Unzucht zu enthalten. Sie berührt sich offensichtlich mit den Verboten, die nach Lev. 17 und 18 für die Israeliten und die im Land wohnenden Heiden (Proselyten) gelten. Danach soll der Bann jeden treffen, 1. der ein Opfer oder Brandopfer nicht im jüdischen Heiligtum darbringt (Lev. 17, 8 f.), 2. der Blut genießt (Lev. 17, 10), 3. der ein Tier oder einen Vogel auf der Jagd fängt und das Fleisch ißt, ohne das Blut vorher auslaufen zu lassen, (Lev. 17, 13) und 4. der mit Vater, Mutter, Schwester, Stiefschwester, Enkelin, Nichte, Tante, Schwiegertochter, Schwägerin, mit seiner Frau in Zeiten der Krankheit und Unreinigkeit, mit der Frau eines andern Mannes, mit einem Knaben oder mit einem Tier geschlechtlich verkehrt (Lev. 18, 6 ff.). Wenn das Aposteldekret nach dem Wortlaut von 15, 29 und 21, 25 1. Götzenopfer, 2. Blut, 3. Ersticktes, 4. Unzucht anführt, so bringt es diese Verbote genau in demselben Umfang und in derselben Reihenfolge wie Lev. 17 und 18. Daraus ergibt sich, 1. daß es auf rituelle Bestimmungen des jüdischen Gesetzes zurückgeht, die auch für heidnische Beisassen gelten, 2. daß es ursprünglich so gelautet hat, wie es 15. 22 f. und 21, 25 steht, und nicht

so, wie es von Jacobus 15, 20 vor der offenbar erst nachträglich erfolgten genaueren Formulierung angeführt wird. Daraus ergibt sich weiter die Anzahl und der Sinn der Verbote. Es ist nicht so, wie Wellhausen vermutet[1]), daß das πνικτόν unter den Verboten gefehlt hätte und erst nachträglich als erklärende Randbemerkung zu dem αἷμα hinzugesetzt wäre. Αἷμα wird durch Lev. 17, 10, πνικτόν durch Lev. 17, 13 kommentiert. Es ist auch nicht daran zu zweifeln, daß neben dem Verbot des Götzenopfers, das zugleich Verbot des Genusses von Götzenopferfleisch war, die jüdischen Speiseverbote und neben ihnen am Schluß das Verbot der πορνεία stand, das sich nicht nur auf Ehen zwischen Bluts- und anderen Verwandten, sondern auch auf außereheliche und widernatürlichen Geschlechtsverkehr bezog. Der oberste Gesichtspunkt sämtlicher Bestimmungen aber war der der kultischen Reinheit, der zugleich für die sittliche Lebenshaltung des Frommen maßgebend sein mußte, ein Gesichtspunkt, der für die Juden und ihren Umgang mit Heiden von höchster Bedeutung war.

Im Unterschied hiervon hat das Aposteldekret in der abendländischen Fassung einen ausgesprochen religiös-sittengesetzlichen Charakter, wenn es verbietet, 1. an Götzenopfern teilzunehmen bzw. Götzenopferfleisch zu essen, Blut zu vergießen und Unzucht zu treiben und als Begründung wie als Verallgemeinerung die goldene Regel hinzufügt.

Es fragt sich, welche Lesart als ursprünglich zu gelten hat[2]). Prüfen wir zunächst das Für und Wider des abendländischen Textes, so finden wir ihn nicht früher, freilich auch nicht später bezeugt, als den morgenländischen. Hieraus ist daher nichts für seine Ursprünglichkeit zu folgern. Als ein Widerspruch zwischen den Worten, mit denen das Aposteldekret eingeleitet wird (15, 28), und dem Aposteldekret selbst, wenn es kultisch aufgefaßt wird, ist es bezeichnet worden, insofern nach jenen das mosaische Gesetz überhaupt nicht, nach diesem dagegen

1) „Noten zur Apostelgeschichte" in Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften, Berlin 1907, S. 1 ff.

2) Während Fr. Claß, Die zwiefache Textüberlieferung in der Apostelgeschichte in Stud. und Krit. 67, Gotha 1894 beide Lesarten als lukanisch betrachtet, haben sich unter den neueren Forschern A. Harnack, Das Aposteldekret (Act. 15, 29) und die Blaß'sche Hypothese, in S. B. A. I 1899, S. 150 ff., H. Diehl, Das sogenannte Aposteldekret in Z. N. W. 10, 1909, S. 277 ff., Lyder Brun, Apostelkonzil und Aposteldekret, Gießen 1921, Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III Stuttgart und Berlin 1923, S. 187 f., E. Hirsch, Petrus und Paulus in Z. N. W. 29, 1930, S. 65, Anm. 5. H. W. Beyer, Die Apostelgeschichte, Göttingen 1932, S. 95, für die morgenländische Lesart, A. Resch, Das Aposteldekret nach seiner außerkanonischen Textgestalt in T. U. 38. Leipzig 1905 und unter dem Eindruck dieser Untersuchungen sowie der Erklärung Wellhausens (vgl. Anm. 1) A. Harnack, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament III Leipzig 1908, S. 188 ff., für die abendländische Lesart ausgesprochen.

ein Teil desselben den Heidenchristen auferlegt werden soll. Aber in 15, 28 handelt es sich gar nicht um das ganze mosaische Gesetz, sondern nur um das βάρος des Gesetzes, wozu die Beschneidung, aber nicht die Speiseverbote gerechnet werden können. Als mißverständlich hat man die Zusammenstellung von Hurerei und Speiseverboten empfunden, während die Verbindung von Hurerei mit Götzendienst und Mord ganz verständlich und zugleich im Moralkodex des damaligen Judentums nachweisbar sei. Letzteres trifft zu. Aber πορνεία kann zugleich kultisch verstanden werden, und ist so in Lev. 18 verstanden worden. Und warum werden gerade Speiseverbote zur Bedingung gemacht, da es sich in Act. 15 nicht um Tischgemeinschaft und Lebensverkehr handele? Aber das ist gerade die Frage, auf die hier u. a. die Antwort gegeben wird, daß das Aposteldekret die Bedingungen für ein Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen schaffen sollte. Im übrigen ist den Auslegern, die im Aposteldekret einen Moralkodex sehen, zuzugestehen, daß nicht nur εἰδωλόθυτον als Götzenopfer, sondern auch αἷμα als Mord aufgefaßt werden kann. Immerhin ist zu bemerken, daß der Ausdruck ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων, den Jacobus in seiner Rede für εἰδωλόθυτον gebraucht, eine kultische Bedeutung hat. Vgl. Dan 1, 8 LXX: καὶ ἐνεθυμήθη Δανιὴλ ἐν τῇ καρδίᾳ, ὅπως μὴ ἀλισγηθῇ ἐν τῷ δείπνῳ τοῦ βασιλέως, und Mal. 1, 7 LXX: προσάγοντες πρὸς τὸ θυσιαστήριόν μου ἄρτους ἠλισγημένους καὶ εἴπατε· Ἐν τίνι ἠλισγήσαμεν αὐτούς; ἐν τῷ λέγειν ὑμᾶς· Τράπεζα κυρίου ἠλισγημένη ἐστί[3]). Andrerseits darf nicht übersehen werden, daß in den neutestamentlichen Stellen, in denen in ähnlicher Zusammenstellung wie in dem moralisch verstandenen Aposteldekret von Götzendienst, Mord und Hurerei die Rede ist, nicht der Ausdruck αἷμα, sondern φόνος bzw. φονεύς steht (vgl. Apc. Joh. 9, 21; 21, 8; 22, 15).

Erledigen und widerlegen sich so die Gründe, die für eine moralgesetzliche Auffasung des Aposteldekrets gewonnen werden, so bleiben gewichtige Gründe übrig, die für eine ritualgesetzliche Deutung in die Wagschale fallen. Zunächst muß daran festgehalten werden, daß das πνικτόν in den morgenländischen Text gehört und, wie Lev. 17, 13 zeigt, etwas anders als αἷμα bedeutet. Schon dadurch allein wird jeder Zweifel an der ritualgesetzlichen Bedeutung des Aposteldekrets hinfällig. Steht diese aber zurecht, so ist es unerklärlich, wie aus einer moralgesetzlichen Fassung die ritualgesetzliche entstanden sein soll. Dagegen ist der umgekehrte Vorgang leicht verständlich, daß die Ritualvorschrift da, wo, wie im Abendland, das Judenchristentum keine nennenswerte Größe war oder bedeutungslos geworden war, zumal wenn von einer apostolischen Autorität getragen, in ein Moralgebot umgedeutet und umgestaltet wurde, wobei die goldene Regel hinzu-

3) Vgl. A. Klostermann, Probleme im Aposteltext, Gotha 1883 S. 141 ff.

kam. Daß diese ursprünglich nicht ein Bestandteil des Aposteldekrets war, ergibt sich übrigens aus der auffälligen Tatsache, daß sie in 21, 25, dem Paralleltext zu 15, 29, auch in der abendländischen Rezension fehlt. Es ist daher richtig, was Ed. Meyer sagt[4]), „daß die abendländische Fassung sowohl nach dem textkritischen Befund wie aus sachlichen Gründen als eine jüngere Korrektur anzusehen ist, die das älteste, von den Aposteln selbst stammende Dokument der Christenheit seines rituellen Charakters entkleiden, auf eine höhere Stufe heben will". Und es ist nicht so, daß, wie der von Resch und Wellhausen beeindruckte Harnack meint[5]), daß man „ganze Bibliotheken von Auslegungen und Untersuchungen als Dokumente der Geschichte eines großen Irrtums schließen" könnte.

Das Aposteldekret übernimmt die Bestimmungen des jüdischen Rituälgesetzes über den Verkehr zwischen Israeliten und Beisassen und wendet sie auf den Verkehr zwischen Juden- und Heidenchristen an. Eine Lebens- und Tischgemeinschaft zwischen beiden, zumal bei Feier des Herrenmahls, ist nur möglich, wenn auch die Heidenchristen, was für die Judenchristen als selbstverständlich gilt, die Götzenopfer bzw. das Götzenopferfleisch, das Fleisch von nicht rituell geschächteten Tieren (Blut) und von Tieren, die auf der Jagd mit Schlingen gefangen und getötet sind (Ersticktes), sowie Ehen in verbotenen Verwandtschaftsgraden und unsittlichen, widernatürlichen Geschlechtsverkehr meiden.

2.

Ist dies Wortlaut, Sinn und Bedeutung des Aposteldekrets, wie steht es mit dem Bericht über das sogen. Apostelkonzil[6]) (Act. 15, 1—35), auf dem es beschlossen sein soll?

Da ist zunächst festzustellen, daß das Aposteldekret aufs engste mit den Reden zusammenhängt, die Petrus und Jakobus vorher gehalten haben (15, 7—11 und 13—21); denn die Rede des Jakobus schließt mit einem Vorschlag (15, 20), der alsdann ohne eine Änderung zum Beschluß erhoben wird, und beginnt mit Worten, die an die Rede des Petrus unmittelbar anknüpfen. Im übrigen besteht nur ein lockerer Zusammenhang mit dem Bericht über das Apostelkonzil.

Nach den Worten, mit denen er eingeleitet wird (15, 1 ff.), handelt es sich um die von Judaisten geforderte Beschneidung der Heidenchristen, bei dem Dekret um die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen. Beide Fragen schließen sich nicht aus. Wer aber die schriftstellerische Art des Verfassers der Apostelgeschichte kennt,

4) a. a. O., S. 186.
5) a. a. O., S. 197.
6) Der übliche Ausdruck „Apostelkonzil" ist nicht ganz zutreffend, da nach Act. 15 die Verhandlungen auch vor der Gemeinde geführt wurden.

muß sich wundern, daß er es unterläßt, die Frage der Tischgemeinschaft als Ausgangspunkt und Streitobjekt der Verhandlungen zu nennen. Oder hat er bei seinem Bericht an den Vorwurf gedacht, den Jerusalemer Judenchristen in der Korneliusgeschichte gegen Petrus erheben, daß er mit Heidenchristen zusammen gegessen habe (11, 3)? In der Rede des Petrus nimmt er wenigstens darauf deutlich Bezug (15, 7).

Wie über den Streitpunkt, so bestehen auch über das Forum, vor das er gebracht wird, Unklarheiten. Nach 15, 4 ist es die ἐκκλησία, neben der die Apostel und Presbyter genannt werden. In 15, 6 verschwindet sie — es bleiben nur die Apostel und Presbyter übrig —, um nach der Rede des Petrus wieder als πᾶν τὸ πλῆθος aufzutauchen. Während dann nach der Rede des Jakobus die Apostel und Presbyter σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ die Absendung einer Gesandtschaft beschließen, (15, 27), werden in dem Brief, den die Gesandtschaft mitnehmen soll, nur οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοί als Verfasser genannt (15, 23). Mancherlei Unebenheiten in der Darstellung liegen auch bei den Parteien vor. Nach 15, 1—4 sind Urheber des Streites antiochenische Judaisten, die die Beschneidung der Heidenchristen als heilsnotwendig verlangen. Nach 15, 5—6 treten in Jerusalem Gläubige aus der Sekte der Pharisäer mit derselben Forderung auf. Sind das dieselben, wie in 15, 1—4? Alsdann hätten sie mit oder unmittelbar nach Barnabas und Paulus von Antiochien nach Jerusalem reisen müssen. Das aber wird nicht erzählt. Im Gegenteil ist nach 15, 24 anzunehmen, daß jene Judaisten noch ihr Wesen in Antiochia treiben, jedenfalls bei den Verhandlungen in Jerusalem nicht zugegen sind. Sehr auffällig ist es und entspricht dieser Annahme, daß sie bei der ganzen Verhandlung schweigen. Sowohl nach der Rede des Petrus, der den Heidenchristen den heiligen Geist auch ohne Beschneidung zuerkennt, als auch nach dem Bericht des Barnabas und Paulus über die Großtaten Gottes unter den Heiden wie endlich nach der Anerkennung der Heidenmission durch Jakobus verhalten sie sich still, obwohl sie Anlaß genug gehabt hätten, ihre gegenteilige Meinung zu verteidigen. Auch, was noch auffälliger ist, ihre Gegner Barnabas und Paulus schweigen sich sowohl über die unannehmbare Forderung der Judaisten, als auch über den eigenartigen Vermittlungsvorschlag des Jakobus wie über das Aposteldekret selbst völlig aus. In ihrer Rede (15, 12) weisen sie nur auf die Zeichen und Wunder hin, die Gott durch sie unter den Heiden getan hat. Aber obwohl Petrus unmittelbar vorher ganz in ihrem Sinn davon gesprochen hat, daß man den Heidenchristen das Joch, das sie selbst, die aus dem Judentum stammenden Christen, und ihre Väter nicht hätten tragen können, nicht auflegen dürfe, gehen sie mit keinem Wort freudiger Zustimmung darauf ein. Ebenso stillschweigend nehmen sie den für sie nicht ganz unbedenk-

lichen Vorschlag des Jakobus an und übermitteln später (16, 4) τὰ δόγματα τὰ κεκριμμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἰεροσολύμοις ihren Gemeinden, so als ob sie ganz damit einverstanden wären. Als aber Paulus später auf seiner letzten Reise nach Jerusalem kommt und dem Jakobus sowie den bei ihm versammelten Presbytern von seiner Wirksamkeit unter den Heiden berichtet, muß er sich von ihnen belehren lassen, daß sie hinsichtlich der Heidenchristen die Anordnung getroffen hätten, φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν, so als ob er nicht selbst bei diesem Beschluß mitgewirkt und ihn schon längst seinen Gemeinden auferlegt hätte. Muß die nichtssagende Rolle, die Barnabas und Paulus in dem Bericht der Apostelgeschichte spielen, den Verdacht erwecken, daß sie bei den Jerusalemer Verhandlungen nicht zugegen gewesen waren, so verstärkt ihn die Erzählung von der späteren Zusammenkunft des Paulus und Jakobus in Jerusalem bis zu der Gewißheit: Paulus, dann wohl aber auch Barnabas, sind an dem Zustandekommen des Aposteldekrets unbeteiligt gewesen und können in dem Bericht über das Apostelkonzil, auf dem es zu diesem Dekret kam, ursprünglich nicht genannt gewesen sein [7]). Darauf weist auch hin, daß Jakobus in seiner Rede (15, 13 ff.) mit keinem einzigen Wort auf den Bericht des Barnabas und Paulus (15, 12) eingeht, sondern mit den Worten Συμεὼν ἐξηγήσατο unmittelbar an die Rede des Petrus anknüpft.

Wie sind diese Unklarheiten, Unebenheiten und Widersprüche in der lukanischen Darstellung zu erklären?

Unverkennbar ist das 15. Kapitel der Apostelgeschichte, so wie es vorliegt, ein Werk aus einem Guß. Und es ist nicht schwer, seine Einheitlichkeit nachzuweisen [8]). Diese braucht auch nicht bloß deshalb angezweifelt werden, weil sich Unklarheiten usf. darin finden. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß sich antike Schriftsteller wie auch ihre Leser nicht viele Gedanken darüber gemacht haben, ganz gewiß nicht so viele, wie ihre Textkritiker von heute. Mit Kapitel 15 ist es genau so, wie mit der Apostelgeschichte überhaupt, daß Kom-

7) So auch u. a. E. Hirsch, a. a. O., S. 65, Anm. 3, H. W. Beyer, a. a. O., S. 91 auch aus anderen Gründen H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche 1932, S. 107, Anm. 2.

8) Vgl. dazu Lyder Brun, Apostelkonzil und Aposteldekret, Gießen 1921 sowie R. Schütz, Apostel und Jünger, Gießen 1921, S. 19 f., der zwar zwei Quellen der Apostelgeschichte, eine Apostelquelle (A) und eine Jüngerquelle (M) unterscheidet, aber trotzdem 15, 1—33, dazu 16_{2b}—4, als ein einheitliches Bruchstück aus der Aquelle betrachtet. Auch Professor W. Weber hat mir in einem ausführlichen Schreiben gütigst dargelegt, daß er in diesem Kapitel, in dem wirkungsvoll gesteigerten Aufbau der Geschichtserzählung und in der kunstvollen Symmetrie des Stils, nur ein innerlich einheitliches Stück erkennen kann, das der schriftstellerischen Art antiker Geschichtsschreiber entspricht.

position, Stil und Wortgebrauch im großen Ganzen einheitlich ist. Ihr Verfasser hat seinen Stoff souverän beherrscht und fremden Stoff, wo er ihn benutzt, so verarbeitet, als ob er sein Eigentum sei.

Überblicken wir aber gerade das Ganze der Apostelgeschichte, so erkennen wir, daß die nachgewiesenen und zweifellos vorhandenen Unklarheiten, Unebenheiten und vor allem die Widersprüche doch ihre besondere Ursache haben müssen. Wären sie wirklich und allein dem schriftstellerischen Ungeschick des Verfassers zur Last zu legen, so müßten sie uns auch in den übrigen Kapiteln entgegentreten; so zahlreich sind sie im 15. Kapitel. Tatsächlich begegnen sie uns auch in den ersten zwölf Kapiteln, in denen ein ähnlicher literarischer Befund vorliegt. Liest man dagegen z. B. die Berichte über die Missionsreisen des Paulus in den späteren Kapiteln, so fährt man, um einen Ausdruck Luthers zu gebrauchen, darüber hin, wie über ein gehobelt Brett. Dieser Sachverhalt aber läßt sich ausreichend nur dadurch erklären, daß der Verfasser an den einen Stellen fremde Stoffe benutzt und verarbeitet hat, an den anderen nicht. Daß diese Erklärung keine in der Luft schwebende Hypothese ist, zeigt ein Vergleich der Apostelgeschichte mit dem Evangelium des Lukas. Beide Bücher haben denselben Autor, mag er Lukas oder sonstwie geheißen haben, wie sie auch an denselben Theophilus gerichtet sind (Vgl. Lc. 1, 3 und Act 1, 1). Sie sind zwei Teile e i n e s Buches, als dessen πρῶτον λόγον der Verfasser in Act. 1, 1 das Evangelium nennt. Nun erwähnt er selber in der Vorrede zu seinem Evangelium, daß schon viele die Hand daran gelegt haben, eine Erzählung der geschehenen Ereignisse zu verfassen, und läßt dabei durchblicken, daß er solche Erzählungen für seine Geschichte des Lebens und der Taten Jesu benützt hat. Dazu gehört u. a. das Evangelium nach Markus oder dessen Urgestalt. Sollte er nicht auch ähnliche Erzählungen des Lebens und der Taten seiner Apostel, insbesondere des Petrus und Paulus gekannt und benützt haben? Als ein gesichertes Ergebnis der literarkritischen Erforschung der Apostelgeschichte darf gelten, daß er in der Tat in ihrem ersten Teil — um von dem letzten Teil und dem sogen. Wir-Bericht abzusehen — zum mindestens zweierlei Überlieferungen verwertet und nach seinem Gutdünken mit- und manchmal auch ineinander verarbeitet hat: ① eine jerusalemische-judenchristliche, die vor allem Petrusgeschichten und -legenden umfaßt[9]) und vielleicht, wie die Ähnlichkeit der Anschauungen und des Stils vermuten läßt, in ihrem Urbestand auf Markus, den Schüler des Petrus den Verfasser des zweiten Evangeliums, oder seine Urgestalt zurückgeht[10]), und ② eine antiochenisch-hellenistische Überlieferung, die von den der Christengemeinde zuerst in Jerusalem, dann in Antiochia an-

9) Vgl. 1, 15 ff.; 2, 1 ff.; 3, 1 ff.; 4, 1 ff.; 5, 1 ff.; 9, 1 ff.; 10, 1 ff.; 11, 1 ff.

10) Vgl. z. B. Act. 9, 40 mit Mc. 5, 41.

gehörenden Hellenisten, ihrer Missionswirksamkeit und ihren Missionsschicksalen berichtet[11]). Ob es sich dabei nur um mündliche oder auch um schriftliche Überlieferungen, die selbst wieder auf mündlichen beruhen mögen, gehandelt hat, sei dahingestellt. Mir allerdings ist es wahrscheinlich, worauf die sogen. Näte hinweisen, daß dem Verfasser der Apostelgeschichte, ebenso wie dem des dritten Evangeliums, schriftliche Quellen, zur Verfügung standen. Wie er dabei verfahren ist, darüber belehrt uns die Benützung des Mc. in seinem Evangelium. Im allgemeinen folgt er ihm, läßt aber kleinere oder größere Stücke aus (z. B. Mc. 6, 45—8, 26) oder reißt sie aus ihrem Zusammenhang und verwertet sie an anderer Stelle (z. B. Lc. 4, 16 ff. verglichen mit Mc. 6, 1 ff. mit Mt. 13, 54 ff.). Dabei gestaltet er seine Vorlage nicht nur stilistisch, sondern auch inhaltlich um. Für sein schriftstellerisches Verfahren finden sich zahlreiche Beispiele, von denen wir nur einige zur Illustration aus der Darstellung der Passionsgeschichte herausgreifen. So folgt er in dem Bericht über das Passahmahl (Lc. 22, 7 ff.) zunächst Mc. 14, 12—16. Wenn jedoch Mc. 14, 13 zwei namenlose Jünger nennt, bezeichnet sie Lc. 22, 8 als Petrus und Johannes, wie sie in dieser fast stereotypen Zusammenstellung auch in der Apostelgeschichte auftreten. Mit Lc. 22, 14 verläßt er Mc., um einer andern Überlieferung zu folgen. Nach Mc. 14, 17 ff. (vgl. Mt. 26, 20 ff.) hat Jesus die Weissagung von der Verleugnung des Petrus auf dem Weg nach dem Ölberg gesprochen. Nach Lc. 22, 34 spricht er sie in Verbindung mit einem anderen, sonst unbekannten Wort an Simon (Petrus, Lc. 22, 31—33) schon beim Passahmahl. Bei der Verleugnungsgeschichte selbst (Lc. 22, 54 ff.) weicht er von Mc. 14, 53 ff. (vgl. Mt. 26, 57 ff.) darin ab, daß er sie zu Ende führt, ohne sie durch das Verhör Jesu zu unterbrechen. Auch ergänzt er sie durch die für ihn charakteristische Bemerkung, daß der Herr den ungetreuen Petrus mit einem Blick vorwurfsvoller Liebe anschaut. In dem Verhör vor Pilatus (Lc. 23, 1 ff.) hebt er im Unterschied von Mc. 15, 1 ff. (vgl. Mt. 27, 2, 11 ff.) geflissentlich die Überzeugung des Landpflegers von der Unschuld Jesu hervor (vgl. Lc. 23, 4. 14. 20. 22), wie er in der Apostelgeschichte den römischen Beamten eine den Aposteln entgegenkommende Haltung unterstellt. Dabei schiebt er in das Verhör vor Pilatus ein Verhör vor Herodes ein (Lc. 23, 6—12), in das er (Lc. 23, 10) wieder eine Bemerkung über die Anklagen des Hohenpriesters aus Mc. 15, 3 verflicht. In der Kreuzigungsgeschichte (Lc. 23, 26 ff.) folgt er Mc. 15, 20 ff. (vgl. Mt. 27, 32 ff.), unterbricht aber die Darstellung wiederholt durch kleinere Zusätze (Lc. 23, 27—31; 39—43), ändert auch willkürlich, indem er die Soldaten schon vor der sechsten Stunde (Lc. 23, 44 vgl. Mc. 15, 33) den Schwamm dem Gekreuzigten darreichen (Lc. 23, 36, vgl. Mt. 15, 36) und ihn mit Worten der Hohepriester verspotten läßt (Lc. 23, 37; vgl. Mc. 15, 32). Auch ersetzt er

11) Vgl. 6, 1 ff.; 7, 1 ff.; 11, 19 ff.; 13, 1 ff.

den Schmerzensruf des Gekreuzigten aus Ps. 22, 2 (vgl. Mc. 15, 34) durch das Sterbegebet aus Ps. 31, 6.

Es war nötig, an diesen Beispielen, die sich um ein Vielfaches vermehren lassen, die schriftstellerische Eigenart des Lukas aufzuweisen, um der Anschauung zu begegnen, als ob er sich in der Apostelgeschichte von ihr frei gehalten habe. Zwar fehlen uns hier die beweiskräftigen Unterlagen, wie wir sie für seinen πρῶτος λόγος in dem Evangelium Markus haben. Aber lassen sich hier, wenigstens in einer Anzahl Kapitel, auf textkritischem Wege allerlei Unklarheiten, Unebenheiten und Widersprüche feststellen, so dürfen sie nicht in erster Linie durch saloppe Art oder sonstige schriftstellerische Mängel des sonst korrekt und gut schreibenden Verfassers erklärt werden. Vielmehr sind sie, wie im Evangelium, darauf zurückzuführen, daß er fremde Stoffe benutzt und verarbeitet, sie nach seinem Gutdünken auseinandergerissen und wieder vernäht hat.

So hat er auch in Kapitel 15 jene beiden Überlieferungen unter- und ineinander verarbeitet, die in den vorhergehenden Kapiteln nachweisbar sind, eine jerusalemisch-petrinische und eine antiochenisch-hellenistische.

In dem ersten Bericht ist Jerusalem der Ort der Handlung und zwar nur Jerusalem, bzw. die dortige, aus „Hebräern" im Sinne von Act. 6, 1 bestehende judenchristliche Gemeinde. Hier treten einige Gläubige aus der Sekte der Pharisäer mit der Forderung auf, daß Gläubige aus den Heiden beschnitten werden und das Gesetz halten sollen (15, 5). Was ihnen zu dieser Forderung Anlaß gegeben hat, ist zunächst nicht ersichtlich. Jedenfalls war darüber ein großer Streit entstanden (15, 7). Ihnen gegenüber erhebt sich Petrus und hält ihnen, so als ob er sich gegen sie verteidigen müsse, die Frage vor: „Was versucht ihr jetzt Gott, den Jüngern ein Joch auf den Nacken zu legen, das weder unsre Väter noch wir zu tragen die Kraft hatten? (15, 10)." Wenn er aber im Eingang seiner Rede darauf hinweist, daß Gott ihn vor Zeiten in ihrer Mitte zum Zeugen des Evangeliums unter den Heiden bestellt und seine Predigt durch die Gabe des heiligen Geistes für die Gläubigen aus den Heiden bestätigt habe, so erinnert er damit an die durch ihn erfolgte Bekehrung des Heiden Kornelius und seines Hauses. Es ergibt sich daraus, daß der eigentlich Verklagte Petrus ist, gegen den jene Gläubige aus der Sekte der Pharisäer ihre Forderung erhoben haben, er solle wenigstens nachträglich den von ihm in die Christengemeinde aufgenommenen Heiden beschneiden. Das Forum, vor dem die Verhandlung stattfindet, sind nach 15, 6 die Apostel und Presbyter. Die Verteidigungsrede des Petrus, die zu einer Anklage seiner Gegner sich auswächst, wird mit Stillschweigen aufgenommen [12]).

12) Die Worte μετὰ δὲ τὸ σιγῆσαι (15, 13) nehmen den Satz ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος (15, 12) auf und verraten, daß der Zwischensatz über Barnabas mit Paulus ein Einschub ist.

Die Versammlung kann noch nicht recht verstehen, daß Gott selbst die Handlungsweise des Petrus gebilligt und bestätigt habe, da doch das Gesetz des Moses, das Gottes Gesetz ist, die Beschneidung vorschreibt. Da ergreift Jakobus das Wort, um den Streit zu schlichten. Zunächst bestätigt er — und damit stellt er sich auf die Seite des Petrus — das göttliche Recht der Heidenmission auf Grund von Am. 9, 11 ff. Wenn er damit die Beschneidung von Heidenchristen als eine ungerechtfertigte Forderung zurückweist, so sieht er doch Schwierigkeiten für den Lebensverkehr zwischen beschnittenen und unbeschnittenen Christen, der in einer Gemeinde von Jüngern Jesu und besonders bei dem Mahl des Herrn nicht zu umgehen ist. Darum hält er es für nötig, daß Heidenchristen, weil und wenn sie mit Judenchristen Gemeinschaft pflegen wollen, die Verbote beachten, die Moses den Proselyten auferlegt, weil das mosaische Gesetz von alters her in den Städten, wo es in den Synagogen am Sabbat verlesen wird, seine Verkündiger hat und — das ist wohl die Folgerung — von den Hörern beachtet werden muß (15, 13—21). Demgemäß wird von den Aposteln und Presbytern[13]) beschlossen (15, 22a und 28, 29a).

In dem zweiten Bericht spielt sich die Verhandlung auch in Jerusalem ab. Aber der Ausgangs- wie Ziel- und Endpunkt ist nicht Jerusalem, sondern Antiochia. Hier in Antiochia, in der überwiegend heidenchristlichen Gemeinde waren Judaisten erschienen, die von Judäa gekommen waren, und hatten mit der Behauptung, ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι, einen heftigen Streit mit Paulus und Barnabas heraufbeschworen, der sich naturgemäß auch in der Gemeinde selbst auswirkte. Vielleicht hatten sich jene Unruhestifter auf die Apostel in Jerusalem berufen. Jedenfalls beschloß man, gerade die von ihnen angegriffenen Apostel und einige andre nach Jerusalem zu schicken, um die Streitfrage hier den Aposteln, Ältesten und der Gemeinde vorzulegen. Auf dem Weg dorthin ziehen sie durch Phönizien und Samarien und berichten hier, wie dann auch in Jerusalem, was Gott durch sie an den Heiden getan hat (15, 1—4). Was in Jerusalem verhandelt worden ist, fehlt in Kapitel 15, da an dessen Stelle jener Bericht (15, 5—11, 13—21) getreten ist. Das Ergebnis ist dieses: Die Jerusalemer Apostel und Presbyter mit der ganzen Gemeinde teilen den Christengemeinden in Antiochia, Syrien und Kilikien brieflich mit, daß sie nicht hinter jenen judaistischen Eiferern stehen und ihnen keinen Auftrag erteilt haben (οἷς οὐ διεστειλάμεθα 15, 24). Zur Überbringung dieses Briefes entsenden sie mit Barnabas und Paulus zwei hervorragende Glieder der Jerusalemer Gemeinde, die

13) Der Ausdruck σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ hinkt nach und ist ein Zusatz des Bearbeiters. Das ἔδοξεν in 15, 28 nimmt das ἔδοξεν in 15, 22 auf und bildet die Naht in der Erzählung, die durch einen andern Bericht (15, 22—27) zerrissen ist.

Propheten Judas Barsabbas und Silas, damit sie eben dasselbe (τὰ αὐτά) mündlich (διὰ λόγου) bestätigen (15, 22—23). Der Bericht schließt mit der Mitteilung, daß die Jerusalemer Abgeordneten den Brief in einer Gemeindeversammlung in Antiochien verlesen und sie mit ihrem Zuspruch stärken, worauf sie — nach einigen Handschriften nur Judas — nach Jerusalem zurückkehren (15, 30—33) [14]).

3.

Dieses Ergebnis unserer quellenkritischen Untersuchung finden wir bestätigt, wenn wir den Bericht der Apostelgeschichte mit dem vergleichen, was Paulus Gal. 2, 1 ff. über seine Zusammenkunft mit den Jerusalemer Aposteln schreibt.

Eine große Schwierigkeit für diese Untersuchung liegt darin, daß nicht weniger als drei Stellen in der Apostelgeschichte, nämlich 1. 11, 28—30; 2. 15, 1—4; 3. 18, 22, auf die Gal. 2, 1 erwähnte Reise des Apostels zu diesem Apostelkonvent bezogen werden können und bezogen worden sind.

Unter der Voraussetzung, daß diese „Konferenzreise" des Paulus und Barnabas weder mit der Jerusalemreise 11, 28 ff. noch mit der 15, 1 ff. gleichzusetzen ist, glaubt E. Barnikol [15]) sie in 18, 22 wiederzuerkennen, und findet den Identitätsbeweis in der gleichartigen geographischen Struktur beider Erzählungen. Aber diesen Beweis kann er nur durch die Annahme einer Zwischenreise des Paulus von Antiochia nach Cäsarea führen. Ob jedoch aus seiner Absicht (vgl. Act. 18, 18), von Korinth nach Syrien, also auch nach Antiochia zu reisen, gefolgert werden kann, daß er die im Text nicht erwähnte Zwischenreise

14) Daß die beiden Berichte zusammengearbeitet wurden, zeigt die Wendung ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ' αὐτῶν 15, 5, wo der antiochenische fürs erste ein Ende findet und der jerusalemische beginnt, und die Wiederaufnahme dieser Wendung an der Stelle des jerusalemischen Berichtes, wo aus dem andern Barnabas und Paulus eingeschoben werden, (15, 12) mit den Worten ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν. Was den Verfasser zu dieser Verarbeitung beider Berichte veranlaßte, war vielleicht der Eindruck, den er von ihnen gewann, daß es sich hier wie dort um dasselbe Ereignis handle. Waren doch in beiden Streitpunkt, Ort und Personen der Apostelzusammenkunft die gleichen. Doch hat dabei auch eine schriftstellerische Absicht mitgewirkt. Nach 1, 8 wollte er den Gang des Evangeliums von Jerusalem über Judäa und Samaria ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς schildern. In der ersten Hälfte seines Buches (1—12) hatte er die Wirksamkeit der Jerusalemer Apostel, besonders des Petrus, dargestellt. Mit Kapitel 13 ging er zu der der antiochenischen Apostel, besonders des Paulus, über. Da war es für ihn ein literarisches Erfordernis, beide Apostel einander gegenüberzustellen, und zugleich eine konziliatorische Tendenz, ihre innere Übereinstimmung gegenüber einem gesetzestreuen Judenchristentum aufzuweisen.

15) In Forschungen zur Entstehung des Urchristentums II Kiel 1929, S. 33 ff.

wirklich gemacht hat? Nach Gal. 2. 1 ff. hat Paulus den Barnabas und Titus nach Jerusalem mitgenommen; davon schweigt aber die Stelle Act. 18, 22. Davon kann auch keine Rede sein, nachdem Act. 15, 37 ff. erzählt war, daß Paulus sich mit Barnabas wegen des Johannes Markus entzweit und Barnabas sich mit diesem seinem Vetter nach seiner Heimat, der Insel Zypern, eingeschifft hatte. Dazu kommt vor allem, daß die Notiz Act. 18, 22 mit keinem einzigen Wort etwas von einer für ihn so außerordentlichen Missionskonferenz andeutet. Die von Barnikol auf diese Hypothese aufgebauten sehr weit gehenden Feststellungen geschichtlich-chronologischer Art brechen damit in sich selbst zusammen [16]).

Aber kann diese Konferenzreise Gal. 2, 1 ff. mit der Jerusalemreise Act. 15, 1 ff. gleichgesetzt werden? Zweifellos liegen hier Berührungen vor. Dagegen kann nicht geltend gemacht werden, daß Paulus nach Gal. 2, 2 die Reise κατὰ ἀποκάλυψιν angetreten hat, wovon in Act. 15 nichts steht. Durch eine Offenbarung kann er allerdings zu seiner Reise veranlaßt oder wenigstens bestärkt worden sein, auch wenn der äußere Grund nach Gal. 2, 4 f. die Unterwühlung seiner missionarischen Wirksamkeit durch „falsche Brüder" war, die in seine Gemeinden (auch in Antiochia) eingedrungen waren und die Beschneidung der Heidenchristen verlangt hatten. Gerade damit stimmt aber Act. 15, 1 f. aufs beste überein. Nach Gal. 2, 1 ging er mit Barnabas nach Jerusalem. Das erzählt auch Act. 15, 2. Wenn er nach Gal. 2, 1 den unbeschnittenen Titus mitnahm, so schließt ihn die Bemerkung Act. 15, 2, daß noch einige andere nach Jerusalem abgeordnet wurden, nicht aus, sondern ein. Daneben bestehen jedoch auch Verschiedenheiten, die nicht miteinander in Einklang zu bringen sind. Das gilt vor allem von dem Ergebnis der Apostelzusammenkunft. Gal. 2, 6 ff. hebt Paulus hervor, daß die Jerusalemer Apostel seine Heidenmission durchaus anerkannt und sich mit ihm über das Missionsgebiet verständigt hätten. Sonst aber hätten sie ihm nichts auferlegt (οὐδὲν προσανέθεντο), außer daß er der „Armen" gedächte. Im Gegensatz zu seiner feierlichen Beteuerung in Gal. 1, 20 ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὅτι οὐ ψεύδομαι, müßte er jedoch geradezu die Unwahrheit gesagt haben, falls sie von ihm die Zustimmung zu dem Aposteldekret verlangt hätten, wie es die Apostelgeschichte darstellt. Dabei verschlägt es nichts, ob der morgenländische oder der abendländische Text der ursprüngliche ist. Das μόνον in Gal. 2, 10 zeigt, wie H. Lietzmann mit Recht betont [17]), daß sie von ihm nichts andres verlangt

16) So auch R. Bultmann in Theol. Rundschau 6. Jahrg. 1924, S. 244.

17) In seinem Kommentar an die Galater Tübingen 1923, S. 12. So auch W. Bousset, Die Schriften des Neuen Testaments II, Göttingen 1908, S. 42 zu Gal. 2, 6: „Dieser Satz des Paulus schließt die Möglichkeit, daß das von der Apostelgeschichte überlieferte sogenannte

haben, außer das Eine, eine Kollekte in seinen Gemeinden für Jerusalem. Paulus hat demnach dem Aposteldekret weder zugestimmt, noch es abgelehnt. Noch viel weniger hat er es seinen Gemeinden bekanntgegeben, wie Act. 16, 4 behauptet. An keiner Stelle in seinen Briefen, auch nicht da, wo er von εἰδωλόθυτον und πορνεία spricht, gedenkt er seiner. Und wenn er auch den Heidenchristen in bezug auf die jüdischen Speiseverbote Rücksicht auf die Schwachen empfiehlt, so macht er nirgends ein δόγμα daraus. Auch hätte er bei seiner Kenntnis oder gar Anerkenntnis niemals dem Petrus die starken Vorwürfe machen können, die er ihm ohne Widerspruch gemacht hat, als sich dieser nach Gal. 2, 11 ff. mit Barnabas von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen zurückgezogen hatte.

Wie in der Frage des Aposteldekrets, so liegt ein nicht unbedeutsamer Unterschied auch bei der Erwähnung der bei der Zusammenkunft anwesenden Apostel vor. Nach Gal. 2, 9 werden Jakobus, Kephas und Johannes genannt. In Act. 15 fehlt die eine dieser drei Säulen der Jerusalemer Gemeinde, Johannes. Das ist aber um so auffälliger, als Lukas, wie wir oben sahen, an andern Stellen gerade diesen Apostel in einer Weise hervorhebt, die nicht auf geschichtlicher Überlieferung, sondern auf schriftstellerischer Manier beruht.

Wie erklären sich aber die zwischen Gal. 2, 1 ff. und Act. 15, 1 ff. zweifellos bestehenden Übereinstimmungen und Abweichungen? Wir sind im Abschnitt 2 dieser Abhandlung zu dem Ergebnis gekommen, daß in Act. 15 zwei verschiedene Berichte verwertet und ineinander verwoben sind, und zwar 1. von einer Jerusalemer Zusammenkunft der Urapostel mit Paulus und Barnabas (15, 1—4; 22—27) und 2. von einer solchen ohne sie (15, 5—11; 13—21; 28. 29). Stimmt nun das, was Paulus Gal. 2, 1 ff. sagt, mit dem ersten Bericht überein, widerspricht aber dem zweiten, so ist dies ein Beweis für die Richtigkeit der an Act. 15 geübten Quellenkritik und zugleich eine Lösung für die Probleme, die das Verhältnis von Gal. 2 zu Act. 15 stellt.

Wie aber steht es mit der Reise, die nach Act. 11, 28—30 Paulus mit Barnabas zur Überbringung einer antiochenischen Kollekte nach Jerusalem machte? Mit dieser Frage hat sich R. Liechtenhan eingehender beschäftigt[18]). Mit guten Gründen weist er zunächst die wiederholt vertretene Annahme zurück, daß diese Reise ungeschichtlich sei. Eine geschichtliche Persönlichkeit war jedenfalls der hier erwähnte Prophet Agabus (vgl. Act. 21, 10) und ein geschichtliches Ereignis die von ihm prophezeite Hungersnot unter der Regierung des Kaisers Klaudius, wenn sie auch nicht die ganze Oikumene, sondern

„Aposteldekret" (15, 20, 28 f.) gelegentlich dieser Zusammenkunft vereinbart sein könnte, auf das Bestimmteste aus... Alles Drehen und Deuteln hilft hier nicht und ist nicht der Widerlegung wert."

18) „Die beiden ersten Besuche des Paulus in Jerusalem" in Harnack-Ehrung Leipzig 1921, S. 51 ff.

nur das jüdische Land heimsuchte. Dazu kommt, daß der Abschnitt 11, 27—30 aus einer guten Quelle, nach der morgenländischen Rezension aus der Wirquelle, stammt[19]). Allerdings schweigt Paulus Gal. 2, 1 ff. von der Überbringung einer Kollekte. Aber dieses argumentum e silentio ist ohne durchschlagende Beweiskraft. Andrerseits ist es Tatsache, daß zu den Abmachungen in Jerusalem die von Paulus übernommene Verpflichtung gehört, der „Armen" in Jerusalem zu gedenken. Ist es unmöglich, daß gerade die Überbringung einer antiochenischen Liebesgabe den Anstoß dazu gab, daß die Jerusalemer eine Unterstützung ihrer Gemeinde oder ihrer Armen zur Voraussetzung und Bedingung einer brüderlichen κοινωνία machten? Der Nachsatz Gal. 2, 10 ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι schließt dies keineswegs aus.

Wie stimmt damit, daß nach Act. 15, 2 von einer Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem die Rede ist, deren Zweck nicht Überbringung einer Kollekte, sondern — wie in Gal. 2, 1 ff. — Beilegung eines Streites über die Beschneidungsfrage ist? Liechtenhan nimmt an, der Verfasser der Apostelgeschichte habe zwei so verschiedene Traditionen vorgefunden, daß er sie für Beschreibungen zweier verschiedenen Vorgänge halten konnte. Aber weist er auch mit Recht für 15, 1—4 die Annahme einer jerusalemischen Überlieferung ab, weil hier alles vom Standpunkt der antiochenischen Gemeinde gedacht und geschrieben ist, so verwickelt er doch das literarische Problem unnötig durch seine Hypothese von zwei verschiedenen antiochenischen Traditionen, einer mehr chronistischen und einer mehr novellistischen. Vielmehr genügt die Annahme, daß eine antiochenische Überlieferung beides enthielt, sowohl was 11, 27—29, als auch was 15, 1—4 steht. Sie erwähnte zunächst, daß die Antiochener beschlossen, den Brüdern in Judäa eine Liebesgabe zu schicken (11, 29). Alsdann berichtete sie weiter, daß von Judäa Leute nach Antiochia mit der Beschneidungsforderung kamen, woraufhin Paulus und Barnabas nach Jerusalem geschickt wurden. Diese Darstellung riß der Verfasser der Apostelgeschichte auseinander und fügte darum zu dem Beschluß der antiochenischen Gemeinde, eine Liebesgabe zu übersenden, die Bemerkung hinzu: ὃ καὶ ἐποίησαν ἀποστείλαντες πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους διὰ χειρὸς Βαρνάβα καὶ Σαύλου (11, 30), so als ob sie diese Männer eigens zu diesem Zweck abgesandt hätte, während sie dies erst später tat, als die judaistische Agitation deren Entsendung notwendig machte[20]).

---

19) Vgl. dazu H. H. Wendt, Die Hauptquelle der Apostelgeschichte in Z. N. W. 24. 1925, S. 293 ff.

20) Von einer ähnlichen Beobachtung geht A. Mentz, Die Zusammenkunft der Apostel in Jerusalem in Z. N. W. 17, 1918, S. 177 ff. aus, indem er 11, 27 f. auf 15, 1 bezieht, deutet sie jedoch unrichtig aus. H. W. Beyer, a. a. O., S. 90 f. verbindet, wie ich, die beiden Reisen und bemerkt dazu: „Die Antiochener kommen freilich, und das ist die Stärke ihrer Stellung, nicht mit leeren Händen."

Was mag aber den Verfasser der Apostelgeschichte veranlaßt haben, aus der einen Reise zwei zu machen? Man könnte vermuten, daß der doppelte Zweck ihn dazu verleitete. Ist dies aber nicht nur eine Folgerung aus dem vorliegenden literarischen Tatbestand? Wahrscheinlicher ist es mir, daß die Annahme zweier Reisen mit der Erwähnung des Johannes Markus in zwei von ihm benutzten Überlieferungen zusammenhängt. Aus der einen, die von der Gefangennahme des Petrus erzählt (12, 1—23) und dabei das Haus der Maria, der Mutter des Johannes mit dem Beinamen Markus, erwähnt (12, 12)[21]), entnahm er, daß Markus in Jerusalem weile. Nach der andern aber, die von der Missionsreise des Barnabas und Paulus berichtet, (13, 1—14, 28), befand sich Markus in ihrer Begleitung (13, 13), also nicht mehr in Jerusalem. Als er beide Überlieferungen ineinander verarbeitete, frug er sich, wie Markus in das Gefolge des Barnabas und Paulus gekommen war, und fand die Erklärung darin, daß sie zweimal nach Jerusalem gereist waren und ihn bei der ersten Reise mitgenommen hatten. So schob er die Sätze 11, 30 und 12, 24 in seine Darstellung ein.

Mit diesem Ergebnis, daß es sich 11, 27 ff. und 15, 2 um dieselbe Jerusalemer Reise handelt, von der Paulus Gal. 2, 1 ff. schreibt, gewinnen, wir ein klares Bild: Aus Anlaß einer prophezeiten Hungersnot hatte die antiochenische Gemeinde beschlossen, eine Liebesgabe bei sich zu sammeln und den Brüdern aus Judäa zu schicken (11, 27—30). Mit diesem Liebeswerk wurde vielleicht der Gal. 2, 1 genannte Titus betraut, wie er später die Kollekte in Korinth zu großer Zufriedenheit des Paulus betrieben hat (2. Kor. 8, 6. 16; 12, 17 f.). Inzwischen kamen falsche Brüder (Gal. 2, 4) aus Judäa (15, 1, vgl. dazu 11, 29) und setzten eine wüste judaistische Agitation ins Werk (15, 2; Gal. 2, 4). Daraufhin wurden Paulus, Barnabas und andere, darunter Titus, nach Jerusalem gesandt (15, 2; Gal. 2, 1) und brachten dabei die Kollekte mit. Hier kam es zu Verhandlungen zwischen ihnen und der Jerusalemer Gemeinde (15, 4), besonders mit den Säulenaposteln Jakobus, Kephas und Johannes (Gal. 2, 2. 9). Das Ergebnis war einerseits, daß die Jerusalemer, auf die sich wohl jene Judaisten berufen hatten, sich nicht auf ihre Seite stellten (Gal. 2, 3), sondern erklärten, ihnen keinen Auftrag gegeben zu haben (15, 24), andererseits, daß sie die gesetzesfreie heidenmissionarische Tätigkeit des Paulus und Barnabas anerkannten und sich wegen des Missionsfeldes verständigten. Das Siegel unter dieses Abkommen sollte eine weitere Unterstützung der „Armen" sein (Gal. 2, 7—10). Um der judaistischen Agitation in Antiochia und in den Landschaften Syrien und Kilikien nachdrücklich

21) B a r n i k o l a. a. O. III, Kiel 1931, S. 13 f. sieht in dem Act. 12, 12 genannten Johannes Markus ohne triftige Gründe den Bruder des Zebedaiden Jakobus, dessen Mutter nach Mc. 15, 40, 16, 1 verglichen mit Mt. 27, 56 vermutlich Salome hieß.

entgegenzutreten, wurden zwei führende Männer der Jerusalemer Gemeinde, Judas und Silas, mit einem entsprechenden Schreiben nach Antiochia geschickt (15, 22—27) und legten die hier entstandenen Zwistigkeiten bei (15, 30—33). Von der Entsendung dieser Propheten schweigt allerdings Paulus. Daraus hat man geschlossen, daß der Bericht und Brief der Apostelgeschichte ungeschichtlich sei. Wie sei es auch denkbar, daß der Brief den Antiochenern Paulus und Barnabas als Männer schildern, die ihre Seelen für den Namen Jesu hingegeben hatten (15, 26)? Aber es ist sehr wohl denkbar, daß Paulus hiervon schweigt — vielleicht absichtlich, um zu verhüten, daß seine von ihm (Gal. 2, 6) stark betonte Selbständigkeit und Unabhängigkeit nicht doch in ein falsches Licht gerückt werde. Angesichts der persönlichen Angriffe, die unter Berufung auf die Jerusalemer geschehen waren, konnten diese gar nicht anders handeln, als daß sie ihnen ein anerkennendes Zeugnis für ihr opferfreudiges Wirken im Dienst des Herrn Jesus Christus ausstellten. Tatsache ist jedenfalls, daß Silas, von Paulus Silvanus genannt (vgl. 2. Kor. 1, 19; 1. Thess. 1, 1; 2. Thess. 1, 1; auch 1. Petr. 5, 12), den Paulus auf seiner zweiten Missionsreise begleitete (Act. 15, 40; 16, 19. 25. 29; 17, 4, 10. 15; 18, 5). Was liegt näher, als daß er gerade aus diesem Anlaß ihm bekannt geworden ist und ihn, der nach Act. 15, 34 in Antiochia zurückblieb, später auf seine Missionsreise mitnahm. Wie Silas, so ist auch sein Mitabgeordneter Judas Barsabbas, der uns sonst unbekannt ist, keine schriftstellerische Erfindung[22]). Es dürfte daher gegen diese Darstellung der Apostelgeschichte aus dem Schweigen des Paulus in Gal. 2 kein Einwand zu erheben sein. Streicht man in dem Schreiben der Jerusalemer den Schlußsatz, das Aposteldekret (15, 28. 29), so wird man der schlichten, in sich abgeschlossenen Schilderung, wie der Streit um das Daseinsrecht eines gesetzesfreien Christentums wider judaistische Eiferer beigelegt worden ist, vollstes Vertrauen entgegenbringen können.

Wann aber hat diese Missionskonferenz von der die antiochenische Quelle berichtet, stattgefunden? Nach der Reihenfolge, in der Lukas die Begebenheiten bringt, muß man annehmen, wie auch meistens angenommen wird, daß sie zwischen die erste Missionsreise des Paulus, bei der ihn Barnabas oder vielmehr umgekehrt Paulus den Barnabas begleitet hat (13, 1—14, 28), und seine zweite in Begleitung des Silas und Timotheus anzusetzen ist. Aber daß jene erste Missionsreise nicht vor der Missionskonferenz erfolgt sein kann, ergibt sich

22) Nach H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche a. a. O., S. 107 Anm., sollen Judas und Silas die bei Paulus (Gal. 2, 12) erwähnten Jakobsleute sein, deren Erscheinen den Kampf zwischen Paulus und Petrus in Antiochia auslöst. Diese Annahme ist unmöglich. Paulus hat unter keinen Umständen einen von diesen Jakobsleuten, die ihm in Antiochia solche Schwierigkeiten machten, zu seinem Missionsgehilfen, wie es Silas war, erwählt.

schon aus der Adresse des Jerusalemer Briefes. Hätten nämlich Barnabas und Paulus schon vorher in Zypern, Pamphylien und Pisidien missioniert, so hätten die Jerusalemer den Brief auch an diese Gemeinden richten müssen. Tatsächlich ist er aber nur an die Gemeinden gerichtet, in denen Paulus vor der zweiten Missionsreise tätig war, nämlich in Antiochia, Syrien und Kilikien (Tarsus) vgl. 11, 25. Diesen Unterschied muß der Verfasser der Apostelgeschichte selbst schon gemerkt haben. Deshalb versäumt er es nicht, in den auf 15, 35—41 folgenden Bericht über die zweite Missionsreise (16, 1 ff.) die Bemerkung einzuschalten, daß Paulus das Aposteldekret auch in diesen Gemeinden verkündet habe. Sonach hat die Missionskonferenz bereits vor der ersten Missionsreise getagt. Hier hat sie auch in der Missionsgeschichte des Urchristentums ihren richtigen Platz. Erst jetzt, nachdem Paulus und Barnabas sich durch die Aussprache mit den Judenaposteln gegen die judaistische Agitation sozusagen den Rücken gedeckt hatten, konnten sie zum Angriff auf ein größeres Missionsfeld übergehen. So folgt denn erst jetzt die erste größere Missionsreise nach Zypern, Pisidien und Pamphylien (13, 1—14, 28), die fälschlich vor die Apostelzusammenkunft (15) gestellt ist[23]). In der antiochenischen Überlieferung war daher im Anschluß an die Jerusalemer Reise des Barnabas und Paulus (11, 27—30; 15, 1—4) und die Missionskonferenz (15, 22—27) zunächst die Rückreise der beiden Apostel in Begleitung des Judas Barsabbas und Silas und deren Friedensvermittelung in Antiochia (15, 30—33) erzählt worden. Darauf folgte die Entsendung des Barnabas und Paulus zur Mission in Zypern, Pamphylien und Pisidien (13, 1—14, 28). Wenn es am Schluß dieses Berichtes (14, 28) von der Rückkehr der Apostel nach Antiochia heißt διέτριβον δὲ χρόνον οὐκ ὀλίγον σὺν τοῖς μαθηταῖς, so wird diese Wendung in 15, 35 mit den Worten wieder aufgenommen: Παῦλος δὲ καὶ Βαρνάβας διέτριβον ἐν Ἀντιοχείᾳ. Das ist die Art, wie der Verfasser der Apostelgeschichte auch sonst den von ihm abgerissenen Faden wieder aufnimmt (vgl. 8, 4 und 8, 1 sowie 11, 19 und 8, 4). An dieser Stelle setzt also der antiochenische Bericht wieder ein, um mit dem Zwist zwischen Paulus und Barnabas (15, 35—39) zu schließen.

Hat demnach die Missionskonferenz vor der ersten Missionsreise stattgefunden, wie stimmt dies mit den Ausführungen des Paulus in Gal. 2, 1 ff.? Hiernach kam Paulus μετὰ τρία ἔτη, d. h. nach antikorientalischer Art der Jahreszählung, zwei Jahre nach seiner Rückkehr aus Arabien nach Damaskus zu einem fünfzehntägigen Besuch des Kephas nach Jerusalem und ging von da in die Gegenden von Syrien und Kilikien (vgl. Act. 9, 29—30). Darauf, διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν, d. h. nach Ablauf von dreizehn Jahren, reiste er nach Jerusa-

23) So auch R. Bultmann in dem Artikel „Paulus" in RGG.[2] IV 1930, Sp. 1023.

lem zur Apostelzusammenkunft (Gal. 2, 1 ff.). Beachtenswert ist in dieser knappen Berichterstattung, daß Paulus nur von einer Missionstätigkeit in den Gegenden von Syrien und Kilikien spricht, wobei er noch bemerkt, daß er den Gemeinden Judäas persönlich unbekannt war, dagegen von einer Missionstätigkeit in Zypern, Pamphylien und Kilikien schweigt. Hätte er auch hier schon missioniert, gewiß durch nichts wäre er gezwungen, das zu bemerken. Aber so gut er τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας nennt, hätte er doch, zumal in einem Brief an die Christengemeinden Galatiens, die an diese Landschaft angrenzenden oder zu ihr gehörenden Gebiete seiner sogen. ersten Missionsreise, Zypern, Pamphylien und Pisidien, nennen können. Statt dessen führt er nur die Gebiete Syrien und Kilikien an, an deren Gemeinden das Schreiben der Jerusalemer gemäß dem Beschluß der Missionskonferenz gerichtet ist: κατὰ τὴν Ἀντοχείαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν (Act. 15, 23). Das heißt: Da Antiochia die Hauptstadt Syriens ist, werden ganz genau wie Gal. 1, 21 nur Syrien und Kilikien genannt. Ist das Zufall? Oder ist es nicht vielmehr eine völlige Übereinstimmung mit dem antiochenischen Bericht? Es hat also auch nach Paulus seine Richtigkeit, daß die Jerusalemer Zusammenkunft mit den Uraposteln nicht nach, sondern vor seiner ersten Missionsreise stattgefunden und Paulus erst auf Grund der Abmachungen mit den Säulen in Jerusalem seine Missionsarbeit in weiteres heidnisches Gebiet verlegt hat.

Ob es möglich ist, das Datum dieser Jerusalemer Missionskonferenz genauer zu bestimmen? Nach Gal. 2, 8 waren außer Paulus, Barnabas und Jakobus auch Petrus und Johannes zugegen. Nun hat Petrus nach Act. 12, 17 in der Zeit der Christenverfolgung durch Herodes Agrippa und vor dessen Tod, der in das Jahr 44 fällt, Jerusalem verlassen und ist εἰς ἕτερον τόπον gegangen, jedenfalls außerhalb des Machtbereichs des Herodes Agrippa. Die Apostelzusammenkunft müßte also vor Frühjahr 44 getagt habe. Denselben Zeitpunkt müßten wir annehmen, wenn die Vermutung von E. Schwartz[24]) zurecht besteht, wonach mit Jakobus auch sein Bruder Johannes hingerichtet worden sei. Das scheint in der Tat das vaticinium Mc. 10, 35 ff., die Tradition des Papias und das syrische Martyrologium zu beweisen. Auch hiernach wäre anzunehmen, daß die Reise des Paulus spätestens im Frühjahr 44 erfolgte, da er ja sonst den Johannes nicht mehr unter den Lebenden hätte antreffen können. Ob vielleicht die Verfolgung der drei Apostelfürsten, wie sie auch in den Evangelien erscheinen, die Ermordung der Zebedäussöhne und die Gefangennahme des Petrus, eine Folge der Jerusalemer Abmachungen war? Wie nach Act. 18,

24) „Zur Chronologie des Paulus" in Nachrichten der Gesellsch. der Wissenschaften, Göttingen 1907, S. 267. Dasselbe nimmt R. Bultmann in Theol. Rundschau a. a. O., S. 243 an.

12 ff. die Wirksamkeit des Paulus in Korinth die dortigen Juden zu einer Klage bei dem römischen Statthalter Gallio veranlaßte, so konnte auch der erfolgreiche Widerstand des Paulus gegen die Beschneidung des Titus und die damit dokumentierte Verachtung des mosaischen Gesetzes den Unwillen nicht nur der judenchristlichen, sondern auch der jüdischen Eiferer erregen und zu einer Denunziation der Jerusalemer Apostel bei Herodes Agrippa führen. Stünde diese Zeitbestimmung richtig, dann müßten die dreizehn Jahre (Gal. 2, 1) nicht von dem ersten Aufenthalt des Paulus in Jerusalem, sondern von seiner Bekehrung an gezählt werden, die dann in das Jahr 30/31 fallen würde. So auch E. Schwartz a. a. O., S. 274 und S. 283. Unmöglich ist eine solche Chronologie der ersten apostolischen Zeit nicht. Es würde dann die sogen. erste Missionsreise des Paulus nach Zypern usw. nach dem Jahre 44 stattgefunden und dann nach einem längeren Aufenthalt in Antiochia (14, 28) die zweite Missionsreise begonnen haben, da Paulus im Anfang des Jahres 50 erstmalig in Korinth war[25]).

Aber wie dem auch sei: Es sind zwei Apostelzusammenkünfte zu unterscheiden, eine erste, bei der unter Leitung des Jakobus nur die Jerusalemer Apostel zur Beratung über die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen versammelt waren und das sogen. Aposteldekret beschlossen, und eine zweite und zwar, wie es scheint, wieder unter der Leitung des Jakobus, bei der die Jerusalemer sich mit den antiochenischen Aposteln über die durch falsche Brüder betriebene judaistische Agitation gegen die gesetzesfreie Wirksamkeit des Barnabas und Paulus und über die Teilung des Missionsgebiets verständigten.

4.

Aber aus welchem Anlaß und zu welcher Zeit ist das Aposteldekret erlassen worden?

Schon C. Weizsäcker[26]) hatte die Meinung ausgesprochen, daß das Aposteldekret nicht ein Bestandteil der Übereinkunft mit Paulus, sondern erst die Folge derjenigen Schwierigkeiten sei, welche sich bei seiner Durchführung ergeben hätten. Es stehe vermutlich mit dem

25) Das Jahr 50 ist anzunehmen, da der Act. 18, 12 erwähnte Gallio von Mitte des Jahres 51 bis Mitte 52 Prokonsul in Achaja gewesen ist und Paulus vor dessen Amtsantritt anderthalb Jahre in Korinth tätig war (Act. 18, 11, 18).

26) Das apostolische Zeitalter[2] Freiburg 1892, S. 180. Ähnlich urteilen J. Weiß, Das Judenchristentum in Stud. u. Krit. 1893, S. 526; E. von Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, S. 85, R. Knopf in „Schriften des N. T.s" I Göttingen 1907, S, 599; zuletzt E. Hirsch Petrus und Paulus in Z. N. W. 29, 1930, S. 63 ff.; H. W. Beyer a. a. O., S. 91 f.; H. Lietzmann a. a. O., S. 107; anders G. Kittel, Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidentum in Z. N. W. 30, 1931, S. 149, Anm. 2, der es nicht als wahrscheinlich ansieht, daß das Aposteldekret eine aus den antiochenischen Streitigkeiten entstandene Regelung darstellt.

antiochenischen Streitfall zwischen Paulus und Petrus (Gal. 2, 10 ff.) im Zusammenhang. A. Harnack[27]) setzt seine Entstehung kurz vor die Zeit, in der Paulus auf seiner dritten Missionsreise in Jerusalem weilt (Act. 21, 25). O. Clemen[28]) hält diese Datierung für unsicher, zumal wenn Act. 21, 25 auf den Verfasser von Act. 15 zurückgehe und hält wegen der Anspielungen auf das Dekret in Arc. Joh. 2, 14. 20. 24. nur das für sicher, daß es vor den 90er Jahren entstanden sei. Aber so richtig die Voraussetzung aller dieser Forscher ist, daß es nicht auf der Missionskonferenz in Jerusalem beschlossen sein kann, so wenig spricht dafür, seine Entstehung mit dem antiochenischen Streitfall in Zusammenhang zu bringen oder in einer noch späteren Zeit anzusetzen. Denn wenn es sich dabei um die Frage der Tischgemeinschaft handelte, so war das Dekret, das sie regeln sollte, für Petrus überflüssig. Hatte er sich doch schon auf den bloßen Einspruch der Jakobusleute von den Heidenchristen zurückgezogen. Für Paulus aber, der dem Petrus so scharfe Vorwürfe wegen seines Ἰουδαϊκῶς ζῆν machte, mußte es von vornherein so unannehmbar sein, daß selbst Jakobus nicht daran denken konnte, ihm ein solches Dekret von sich aus zuzustellen, wie er denn auch erst viel später es ihm mitteilt (Act. 21, 25). Gegen eine spätere Datierung aber spricht, daß es nur in einer Zeit entstanden sein kann, in der das Judenchristentum mit dem Judentum noch eng verflochten war, jedenfalls vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70.

Gerade dieses Moment nötigt uns in die Frühzeit des Judenchristentums, u. zw. des palästinensischen, zurückzugehen, in der es zum ersten Mal zu einer Berührung mit Heidenchristen gekommen war. Darauf deutet aber der eine Bericht der Apostelgeschichte (15, 5 ff.) hin, wenn hier Petrus auf seine Missionstätigkeit unter Heiden, insbesondere auf die Bekehrung des Kornelius Bezug nimmt (15, 7). Ob vielleicht Petrus seine Rede zur Verteidigung nicht etwa der paulinischen Heidenmission, sondern der von ihm vollzogenen Aufnahme eines σεβόμενος in die Christengemeinde und der von ihm getätigten Tischgemeinschaft mit diesem getauften Heiden gehalten und daraufhin Jakobus unter grundsätzlicher Anerkennung seines Verhaltens (15, 14) seine Bedingungen für eine Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen formuliert hat? Schon J. Weiß[29]) hat darauf hingewiesen, daß Petrus und Jakobus so reden, als gäbe es gar keinen Paulus und sei Petrus der einzige Heidenmissionar. Er hat deshalb vermutet, daß die Erzählung 15, 5—11, 13—32 ursprünglich vor Kapitel 12 gestanden habe, da dies das letzte ist, in dem Petrus auf jerusalemischem Schauplatz erscheint. Denn in der Rede des Petrus handle es sich ebenso wie

27) In S. B. A. 1899, S. 168.
28) „Paulus" I Gießen 1904, S. 248.
29) In Stud. u. Krit. a. a. O., S. 522.

in der Korneliusgeschichte nicht um die prinzipielle Frage, ob man ohne Gesetz gerettet werden könne, sondern nur darum, daß man die Heidenchristen, um ein Zusammenleben mit ihnen zu ermöglichen, durch das Gesetz in den Schranken der Reinheit erhält (10, 15; 34 f.; 11, 9—17). Sonst würde das Gesetz für die neuen Jünger ein ebenso unerträgliches Joch bedeuten, wie dies für die Apostel und Väter gewesen ist. Auch Jakobus nenne jenes eine Belastung, wolle aber den Heidenchristen wegen der Diasporajuden die noachischen Gebote auferlegen. Aber trotz dieser Einsicht in den Zusammenhang der beiden Apostelreden mit der Korneliusgeschichte ist J. Weiß der Meinung, daß diese Regelung erst nach dem antiochenischen Streitfall notwendig geworden sei. Zu demselben Ergebnis kommt E. Preuschen[30]). Auch er verbindet die Jerusalemer Verhandlungen mit der Korneliusgeschichte. Was ihn dazu veranlaßt, ist nicht nur die Unzulänglichkeit des lukanischen Berichtes, sondern vor allem ein Parallelbericht, der sich in der Didascalia syr. findet und die Korneliusgeschichte in die Rede des Petrus verwoben hat. Ob freilich ein solcher Parallelbericht neben und vor dem kanonischen Text tatsächlich bestanden hat, erscheint mir sehr fraglich, auch wenn nach Preuschen Cyrill ihn in einer seiner Katechesen voraussetzen soll. Denn die sachentsprechendere Disposition erklärt sich ganz einfach daraus, daß in der Didascalia die Geschehnisse nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengestellt sind. Und die Erwähnung des Paulus enthüllt sehr deutlich die Bekanntschaft mit dem kirchlichen Text. Ebenso kann ich Preuschen nicht zustimmen, wenn er, wie J. Weiß, die Verhandlungen des Apostelkonzils sich an die Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus in Antiochia anschließen läßt. Einen ähnlichen Zusammenhang zwischen Kap. 15 und Kap. 10 u. 11 findet auch Barnikol[31]). Trotzdem kommt er zu dem Ergebnis, daß 15, 1—34 kurz vor 21, 18 zu lesen sei.

Veranschaulichen wir uns den literarischen Zusammenhang zwischen Kapitel 15, 5—11. 13—21. 28. 29 und Kapitel 10 und 11, 1—18, so müssen wir zunächst die auffällige Tatsache feststellen, daß Petrus nach 12, 27 Jerusalem verläßt, aber 15, 7 hier wieder auftaucht, so als ob er nie fortgewesen wäre. Zur Erklärung hierfür könnte man annehmen, daß Petrus inzwischen zurückgekehrt sei. Aber hätte das nicht erwähnt werden müssen, wie 12, 27 die Rückkehr des Barnabas und Paulus von ihrer Jerusalemer Reise (11, 28 f.) erzählt wird? Es bleibt daher nur die Annahme übrig, daß das Auftreten des Petrus (15, 7) schon vor seinem Weggang aus Jerusalem, also vor 12, 1 ff. stattgefunden hat. Dann kann es sich aber nicht an den antiochenischen Bericht (11, 19—30), sondern nur an den jerusalemischen (11, 1—18) angeschlossen

30) Untersuchungen zur Apostelgeschichte in Z. N. W. 14, 1913, S. 1 ff.
31) a. a. O. II, S. 28.

haben. Darauf weisen nicht nur ganz ausdrücklich die Anfangsworte in der Rede des Petrus (15, 7), sondern auch weitere Ausführungen hin: In 15, 8 bezeichnet er als Frucht seiner Predigt des Evangeliums unter den Heiden die Gabe des heiligen Geistes, ganz ebenso wie es in der Korneliusgeschichte (10, 43) erzählt und in der Rede des Petrus (11, 15) erwähnt wird. Dabei wird Gott als καρδιογνώστης bezeichnet (15, 8), wie in der Rede des Petrus 1, 24 und nur hier in der Apostelgeschichte und im Neuen Testament, ein Hinweis darauf, daß die Petrus-Erzählungen 15, 7 ff. und 10. 11 ebenso wie 12, 1 ff. einem jerusalemischen Bericht angehören. In 15, 9 stellt Petrus fest, daß Gott zwischen Juden und Heiden keinen Unterschied mache und spricht damit denselben Gedanken, wie 10, 34, aus, ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός. Wenn er weiter ausführt, daß Gott die Herzen durch den Glauben reinigt, so wiederholt er damit nur, was die Stimme Gottes ihm verkündete: Was Gott gereinigt hat, das mache nicht gemein (10, 15; vgl. 11, 9). Ebenso entspricht der Gedanke am Schluß seiner Rede (15, 11), daß wir glauben, durch die Gnade des Herrn Jesus auf dieselbe Weise gerettet zu werden, wie auch jene (die Heiden), dem Schluß seiner Rede vor Kornelius, wonach jeder, der an Jesus glaubt, durch seinen Namen Vergebung der Sünden empfängt (10, 43). Wenn es dann nach seiner Rede heißt, daß die ganze Menge geschwiegen habe, so findet sich eine ähnliche Wendung nach seiner Verteidigungsrede 11, 18: ἀκούσαντες δὲ ταῦτα ἡσύχασαν. Wie der Eindruck der beiden Petrusreden, so ist auch ihr Ausgangspunkt der nämliche: Nach 15, 5 gaben ihm Gläubige aus der Sekte der Pharisäer, nach 11, 3 Leute aus der Beschneidung zu seiner Apologie des gesetzesfreien Christentums Anlaß. In der Rede des Jakobus finden sich naturgemäß keine derartigen Berührungen mit der Korneliusgeschichte, wohl aber mit früheren Geschichten, die wie diese aus einer jerusalemisch-petrinischen Quelle geschöpft sind. Zu dem Beweis der Kraft, den Petrus für sein Heidenmissionswerk gegeben hat, fügt er den Schriftbeweis aus den alttestamentlichen Propheten, ganz ähnlich wie Petrus in seiner Pfingstpredigt (2, 16 f. 25 f.) und in seiner Rede zur Heilung des Lahmen (3, 22) oder Philippus bei der Bekehrung des äthiopischen Eunuchen (8, 32 f.). Die Klauseln, die Jakobus schließlich zur Bedingung einer Lebensgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen macht, entsprechen durchaus dem Vorwurf, den die aus der Beschneidung gegen Petrus erheben: ὅτι εἰσῆλθες πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας καὶ συνέφαγες αὐτοῖς (11, 3).

Aus dem allen ergibt sich, daß das Jerusalemer Apostelkonzil im engsten Zusammenhang mit den Jerusalemer Verhandlungen aus Anlaß der Aufnahme des heidnischen Hauptmanns in die Gemeinschaft der Jünger Jesu steht. Sieht man von redaktionellen Zusätzen und stilistischen Wendungen des Verfassers der Apostelgeschichte ab, so

gewinnt man ein in sich geschlossenes Bild der geschichtlichen bzw. überlieferten Begebenheiten. Petrus ist auf einer Reise (Missions- und Inspektionsreise) durch Judäa. Von Joppe aus wird er zu einem römischen Zenturio und Judengenossen Kornelius eingeladen. Obwohl er als geborner Jude Bedenken hat, zu einem Heiden zu gehen, entschließt er sich doch auf Grund einer Vision[32]), der Einladung zu folgen (10, 10 ff). Ihm und seinem Hause hält er eine Rede, die nach A. Harnack[33]) mit den petrinischen Reden in der Apostelgeschichte verwandte Züge trägt, mit dem Hinweis auf Jesu Leben (10, 38) ein in der ganzen, nicht evangelischen Literatur einzigartige Erinnerung hat, auch eschatologische Gesichtspunkte stark hervortreten läßt (10, 42) und mit der Verheißung der Sündenvergebung für jeden Gläubigen (10, 47) gewiß keine Entlehnung aus dem Paulinismus, sondern uraltes Gut bringt. Auf diese Rede hin kommt zum großen Erstaunen der Begleiter des Petrus ἐκ περιτομῆς der heilige Geist über sie, und sie reden in Zungen wie die Jünger am Pfingsttag (10, 46). Erst daraufhin werden sie im Namen Jesu getauft (10, 47). Als dann Petrus nach Jerusalem kommt, machen ihm die Gläubigen aus der Beschneidung Vorwürfe nicht wegen der Aufnahme des Kornelius und seines Hauses in die Christengemeinschaft, sondern wegen seiner Tischgemeinschaft mit Leuten der Vorhaut. Petrus rechtfertigt vor ihnen sein Verhalten durch eine Rede, die mit vielen Wiederholungen dessen, was in Kapitel 10 erzählt war, in der Hauptsache auf die Rechnung des Verfassers der Apostelgeschichte kommen mag[34]). Im Anschluß daran erheben Gläubige aus der Sekte der Pharisäer die Forderung, daß man die Getauften beschneiden müsse (15, 5). Aus diesem Anlaß versammeln sich die Apostel und Presbyter, damit vor ihrem Forum über diese Forderung entschieden wird. Es entsteht zunächst ein heftiger Streit (15, 6. 7). Dann hält Petrus seine oben skizzierte Verteidigungsrede (15, 7—11). Sie wird schweigend entgegengenommen. Jakobus führt die Gedanken seines Vorredners weiter und macht zum Schluß seinen Vermittlungsvorschlag, der zum Beschluß erhoben wird: ἔδοξεν τῷ πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἡμῖν κτλ.

Ist dies die geschichtliche Situation, in der das Aposteldekret entstanden und aus der es zu verstehen ist, so erhebt sich auch hier die

---

32) Vgl. dazu K. G. Götz, Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten Leipzig 1927, S. 93 ff. Trotz des novellistischen Stils hat nach Götz „die Vision Eigenart genug, und zusammen mit der starken Lokalfarbe der Erzählung könnte dies für echte Überlieferung sprechen".

33) Die Apostelgeschichte Leipzig 1908, S. 109.

34) Vgl. den Nachweis bei B. Weiß, Die Apostelgeschichte in T. u. U. 9 Leipzig 1893. Darauf deutet auch das Wort hin, das in 11, 16 wie in 1, 5 als ein Wort des Herrn angeführt ist, aber nach Mc. 1, 8; Lc. 3, 16 ein Wort Johannes des Täufers war.

Frage, in welcher Zeit diese Verhandlungen stattgefunden haben und das Aposteldekret erlassen worden ist. Die Beantwortung dieser Frage ist besonders schwierig, weil die jerusalemisch-petrinische Überlieferung, woraus der Verfasser der Apostelgeschichte seine Kenntnis geschöpft hat, über wenig zuverlässige Zeitangaben verfügt. Ihr Augenmerk ist auf die πράξεις Πέτρου, seine Wundertaten, die er ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου (3, 6) vollbracht hat, gerichtet. Sie will daran die Kraft Gottes zeigen, die, wie in Jesus Christus, auch in seinem Apostel mächtig gewesen ist, um dadurch für den von ihm verkündeten Christenglauben zu wirken. Das, was den Historiker interessiert, liegt ihr durchaus fern. Überdies ist sie legendarisch so überwuchert, daß es oft kaum möglich erscheint, ihre geschichtlichen Unterlagen zu erkennen. Und doch bietet sie einzelne Berichte, die echte geschichtliche Erinnerungen enthalten und die wenigstens nach einer Seite hin eine Zeitbestimmung des Aposteldekrets ermöglichen. Dazu gehört die Nachricht von dem Märtyrertod des Jakobus und der Gefangennahme des Petrus durch Herodes Agrippa (12, 1 f., s. o. S. 245). Damit ist das Jahr 44 als der terminus ad quem, wie für die Jerusalemer Missionskonferenz der Heidenapostel mit den Judenaposteln, so auch für die Jerusalemer Verhandlungen über die Tischgemeinschaft zwischen Heiden und Judenchristen und für das Aposteldekret gegeben. Wahrscheinlich müssen wir noch einige Jahre weiter zurückgehen. Wenn freilich Petrus in seiner Rede nach Act. 15, 7 davon spricht, daß Gott ihn ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων zum Dienst eines Evangelisten unter den Heiden erwählt habe, so kann er dies bei den Jerusalemer Verhandlungen, denen die Bekehrung eines Erstlings aus der Heidenwelt unmittelbar vorangegangen ist, nicht gesagt haben. Aber der Verfasser der Apostelgeschichte, auf den diese Worte zurückgehen, muß aus der ihm vorliegenden Erzählung den Eindruck gewonnen haben, daß die hier berichteten Geschichten schon lange vor der Jerusalemer Missionskonferenz geschehen sind. Allerdings darf der terminus a quo nicht allzufrüh angenommen werden. Hat Petrus von Jerusalem aus durch Judäa bis nach Joppe und Cäsarea Missions- und Inspektionsreisen gemacht, so kann dies nur in einer für die Christengemeinden ruhigen Zeit, also erst einige Zeit nach dem Tode des Stephanus, geschehen sein. Dafür spricht auch eine allgemeine Erwägung. Es bestanden schon, als Petrus Judäa bereiste, hier kleinere Gemeinden (s. u. S. 259). Eine erste Missionsperiode war vorüber. Es entstanden in der Christenheit Streitigkeiten. Die Zeit der ersten Liebe, wo alle ein Herz und eine Seele waren, war nicht mehr da. Auch die Zeit des ersten Enthusiasmus, in der der heilige Geist als der alleinige Gesetzgeber galt, war im Schwinden. Die Zeit der kirchlichen Ordnung begann, in der neben dem heiligen Geist auch Menschen mit ihrem nicht immer heiligen Geist Geschichte machen. ἔδοξεν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν, so

beginnt bezeichnenderweise das Aposteldekret, das erste und älteste kirchenrechtliche Dokument der ersten und ältesten kirchlichen Behörde, die mit ihrem Sitz in Jerusalem eine ähnliche Autorität für die Christenheit für sich beansprucht, wie der Hohe Rat für die Judenschaft. Fassen wir das alles zusammen, so dürfen wir vielleicht für die Zeit des Aposteldekrets und der ihm vorangehenden Ereignisse das Ende der dreißiger Jahre annehmen. Es ist die Zeit, in der Paulus und Barnabas in Syrien und Kilikien tätig waren, ohne mit den Jerusalemer Aposteln nähere Beziehungen angeknüpft zu haben.

So hat das Aposteldekret, das die erste Regelung des Verkehrs zwischen Juden- und Heidenchristen auf jüdischem Boden darstellt, für die Auseinandersetzung zwischen den Juden- und Heidenaposteln, zwischen Juden- und Heidenchristentum nicht die Bedeutung gehabt, die ihm der erste Kirchengeschichtschreiber und nach seinem Vorgang noch die der Gegenwart beilegen. Aber es ist und bleibt ein bedeutsamer Markstein auf dem Weg, den das Christentum zu gehen hatte, um die Schranken des Judentums zu durchbrechen und Weltreligion zu werden.

5.

Gegen diese Lösung des Problems des Aposteldekrets und der damit zusammenhängenden geschichtlichen Probleme können mancherlei Einwände erhoben werden und sind auch erhoben worden, insoweit es sich um Petrus und seine Wirksamkeit als „Heidenmissionar" handelt, wenn man ihn so auf Grund der Korneliusgeschichte bezeichnen will.

Zunächst, es sei unmöglich, daß ein gesetzesfreies, auch den Heiden zugängliches Evangelium durch Petrus vertreten worden sei. Dagegen spreche die ganze Verhandlung auf dem Apostelkonvent [35]). Dieser Einwand gilt jedoch nur, solange die besagte Verhandlung für sich betrachtet wird, schwindet aber, sobald sie mit der Korneliusgeschichte in Verbindung gebracht wird. Sodann: Nach Gal. 2, 1 ff. hätten Paulus und Barnabas mit den Jerusalemer Aposteln um das Recht der Heidenmission kämpfen müssen, denen es keineswegs so leicht eingegangen sei, daß man den Heidenchristen das Gesetz nicht auferlegen solle. Aber gerade nach diesen Ausführungen des Paulus handelte es sich nicht um das Recht der Heidenmission, sondern um die Frage der Beschneidung. Und wenn nach der Übereinkunft, zu der man schließlich kam, dem Petrus das Apostolat für die Juden, dem Paulus und Barnabas das für die Heiden überlassen werden soll, so ist das nicht so zu verstehen, daß sich Petrus nur an Juden, die andern nur an Heiden wenden dürfen, sondern so, daß Petrus sich die Gebiete vorbehält, in denen eine kompakte jüdische Bevölkerung wohnt, also vor allem

35) Vgl. R. Knopf a. a. O., S. 576.

Palästina, aber vielleicht auch andere Gebiete, in denen zahlreiche Juden wohnten (Babylon? vgl. 1 Petr. 5, 13), Paulus und Barnabas dagegen außerhalb dieser Gebiete, wo die heidnische Bevölkerung überwiegt, wie z. B. in Syrien und Kilikien, missionieren sollen. Das schließt nicht aus, daß Petrus innerhalb seines Missionsgebietes auch Heiden, insbesondere Proselyten, und ebenso die Heidenapostel auch Juden das Evangelium bringen. So hat Paulus nicht nur nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte (vgl. 13, 42—45; auch 14, 1; 17, 2. 10; 18, 4; 19, 8; 21, 21), sondern auch nach Äußerungen in seinen Briefen (z. B. 1. Kor. 1, 14 vgl. Act. 18, 8) auch Judenmission getrieben. Sollte sich nicht Petrus ebenso in seinem Missionsgebiet an Heiden gewandt haben[36])? Das konnte gar nicht anders sein. Denn die ἀκροβυστία und die περιτομή waren, selbst nicht in Palästina, so getrennt, daß sich die Arbeitsfelder der Mission danach hätten teilen lassen. Nach alle dem ist es durchaus nicht unglaublich, daß Petrus schon vor der Missionskonferenz einzelne Nichtjuden, so halbjüdische Samariter (vgl. Act. 8, 25), dann aber auch einen unbeschnittenen Römer in Cäsarea zum christlichen Glauben bekehrt hat. Wenn auch gerade den Petrusgeschichten in der Apostelgeschichte, geformte Tradition zugrunde liegt[37]), so brauchen sie deshalb nicht überhaupt legendarisch zu sein. Was die Apostelgeschichte von der Klage der Gläubigen aus der περιτομή gegen die Tischgemeinschaft des Petrus mit dem unbeschnittenen Kornelius berichtet (11, 1 ff.), scheint mir ebensowenig Legende zu sein wie das Aposteldekret, das nur aus einem durch einen besonderen Anlaß hervorgerufenen Streit zwischen einem engherzigen und einem freier gerichteten Judenchristentum zu erklären ist.

Ein weiterer Einwand gegen die dargelegte Haltung des Petrus zu einem gesetzesfreien Heidenchristentum wird in seinem Benehmen gefunden, wie er es nach Gal. 2, 11 ff. in Antiochia an den Tag gelegt hat. „Wie ist es denkbar" fragt R. Knopf, „daß Petrus, wenn ihm die Erkenntnis von Apostelgeschichte 10 aufgegangen war, sich so verhalten haben sollte, wie Gal. 2 erzählt wird?" Man könnte mit der Gegenfrage antworten: Wie ist es denkbar, daß Paulus, der mit aller Leidenschaft seiner Seele sich für die Freiheit von dem jüdischen Gesetz eingesetzt hat, sich trotzdem sogar dem jüdischen Zeremonialgesetz unterworfen hat (vgl. Act. 16, 3; 18, 18; 21, 23 ff., und 1. Kor. 9, 20)? Auch ein Apostel ist kein ausgeklügelt Buch gewesen. Aber davon abgesehen, erscheint mir das Verhalten des Petrus in Antiochia durch-

36) Ähnlich K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in S. B. A. 1921, S. 936. J. Wagemann, Die Stellung des Apostel Paulus neben den zwölf Aposteln, Gießen 1926, S. 29. H. W. Beyer Der Brief an die Galater, Göttingen 1933, S. 13 f.

37) Vgl. M. Dibelius, Stilkritisches zur Apostelgeschichte in „Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T." N. F. 19, 2, S. 35 und 39.

aus nicht so widerspruchsvoll, wie es schon Paulus aufgefaßt hat. Wenn Petrus — und auch Barnabas — hier zuerst mit den „Heiden" zusammensaß, tat er ganz dasselbe, was er in Cäsarea getan und in seiner Rede (15, 7—11) verteidigt hatte. Das Aposteldekret mag er dabei nicht beachtet haben, weil es zunächst für eine judenchristliche Gemeinde, wie die von Jerusalem, bestimmt war.

Warum sonderte er sich aber von den „Heiden" ab, und mit ihm auch Barnabas, als Leute von Jakobus kamen? War er wirklich ein Heuchler, der den Barnabas zu gleicher Heuchelei veranlaßte, wie Paulus ihn nennt? Und handelte er wider besseres Wissen und Gewissen aus Menschenfurcht, wie er von Paulus hingestellt wird, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς? Und dieser schwere sittliche Vorwurf, den Paulus hier erhebt, haftet immer noch einem Mann an, dem wir, wie H. von Schubert sagt[38]), den „Ehrenprimat als Erster in der Reihe großer christlicher Persönlichkeiten zusprechen müssen, weil wir bei seiner Beurteilung den Ehrentitel der Wahrhaftigkeit zu dem der vertrauenden Liebe, die freilich die Grundkraft seines Lebens gewesen sein muß, hinzuzufügen haben"? Man hat eine Erklärung und Bestätigung für diesen Vorwurf in seinem Wankelmut gesucht, den er schon früher z. B. bei der Verleugnung Jesu bekundet habe. Und gewiß ist er, wie er uns in den Evangelien entgegentritt, eine impulsive Natur gewesen, ein Mann, der in Begeisterung rasch emporloderte, dann aber unter neuen Eindrücken nachließ. Auch hat er damals, als sein Herr ein gut Bekenntnis vor seinen Richtern ablegte, eine Feigheit sich zuschulden kommen lassen, an die er selbst immer nur mit tiefer Beschämung denken konnte. Aber er hat doch auch eine „Bekehrung" erlebt, von der uns die evangelische Überlieferung eine ebenso zuverlässige Kunde bewahrt hat, wie von seinem Fehltritt (Lc. 22. 32; Joh. 21, 25 ff.). Und er hat nach dieser seiner Bekehrung genug Beweise dafür gegeben, daß er alle Menschenfurcht von sich abgeworfen hatte. Hätte er sonst den Ehrennamen „Kephas", Felsenmann, behalten, mit dem ihn Paulus nennt? Wäre er sonst neben Jakobus und Johannes eine „Säule" in der Urgemeinde geworden? In Wirklichkeit ist er kein solcher Heuchler und Feigling gewesen, wie ihn Paulus hinstellt, — ebensowenig wie Barnabas, mit dem doch Paulus bald danach im engsten Einvernehmen seine Missionsarbeit treibt —, weil er den Grund seiner ihm widerspruchsvoll erscheinenden Haltung nicht kannte und nicht kennen konnte. Denn der Grund hierfür wird darin gelegen haben, daß die Abgesandten des Jakobus den Petrus — und auch Barnabas — an das Jerusalemer Abkommen erinnerten, wonach Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen nur unter Beachtung der Bestimmungen des Aposteldekrets erlaubt war. Jakobus, ihr gei-

38) In „Große christliche Persönlichkeiten" Stuttgart und Berlin 1921, S. 21 f.

stiger Vater, hielt sich stets (Act. 21, 25) und überall daran gebunden. Petrus und der Levit Barnabas, die ihm zugestimmt hatten, mochten sich dem Vorhalt nicht entziehen, den ihnen Jakobus machen ließ, und zogen daraus die Folgerung, indem sie die Tischgemeinschaft aufgaben, die sie vorher in der antiochenischen Gemeinde gepflegt hatten. Wohl leisteten sie damit den judaistischen Gegnern des Paulus Vorschub, die es nicht unterließen, sich immer wieder auf diese Autoritäten und ihr Verhalten zu berufen. Und wir verstehen es, wie Paulus aufs höchste darüber erregt war, weil auch das Apostеldekret selbst für ihn ebenso unverständlich, wie unverbindlich und unannehmbar war. Aber wir dürfen uns dadurch unser Urteil über Petrus wie Barnabas nicht trüben lassen.

Mit dieser Erklärung des antiochenischen Vorfalls stellt sich uns übrigens der Judenchrist Petrus anders dar, als er vielfach betrachtet worden ist und noch betrachtet wird.

Eben auf Grund von Gal. 2, 11 ff. erschien er der sogen. Tübinger Schule in Konsequenz der auf das apostolische Zeitalter übertragenen Hegelschen Geschichtskonstruktion als der Judaist, der in einem scharfen Gegensatz zu Paulus und dem von ihm vertretenen gesetzesfreien Christentum stand. Dem schärfer zuschauenden Auge Ritschls enthüllten sich drei Richtungen in den geistigen Kämpfen des Urchristentums: auf der einen Seite die Judaisten, die mit echt jüdischer Leidenschaftlichkeit und Zähigkeit die Beachtung des Mosaischen Gesetzes bis auf das Tütelchen, also auch des Ritualgesetzes, als heilsnotwendig für jeden Christen ansahen, auf der andern Seite Paulus, der auf Grund seines Heilserlebnisses in gleicher Weise für die Freiheit vom Gesetz eintrat und weder sich noch seine Gemeinden und ihre Glieder durch jene Judaisten wieder unter sein knechtisches Joch fangen lassen wollte, zwischen beiden aber die Urapostel, die eine vermittelnde Stellung einnahmen. Bei der gegenwärtigen wissenschaftlichen Forschung scheint die Tübinger Auffassung wieder an Boden zu gewinnen.

Nach dem Vorgang von Ed. Meyer[39]) hat besonders H. Lietzmann[40]) diese Auffassung vertreten, wonach Jakobus und Petrus die treibenden Kräfte der judaistischen Bewegung und antipaulinischen Agitation sind: Jakobus in der Zentrale, Petrus auf dem Missionsfeld. Petrus habe nach dem Bruch mit Paulus in Antiochia den Kampf nach Galatien übertragen. Gegen ihn persönlich richte sich die leidenschaftliche Abwehr des Paulus im Brief an die Galater. Ebenso sei er der Antipode der paulinischen Missionstätigkeit in Korinth gewesen und habe hier Anhänger gefunden, die dem Paulus das Leben schwer

39) a. a. O., S. 190 ff., S. 434.

40) „Zwei Notizen zu Paulus" in S. B. A. Phil.-hist. Kl. 1930, S. 135 f.; Geschichte der Alten Kirche S. 109 f., 155 f. Vgl. auch seine Kommentare zu den Briefen an die Galater, Korinther und Römer, Tübingen 1923 und 1929.

machten. Hinter den Satansdienern, Lügenaposteln und falschen Brüdern (2. Kor. 11, 13—15) erkenne man die Schatten der Großen von Jerusalem. Von hier aus sei er nach Rom gereist, um dem Paulus zuvorzukommen, und habe hier seine größere Autorität zur Geltung gebracht.

Gegen die Begründung dieser Geschichtsauffassung läßt sich mancherlei sagen[41]). Zweifellos ist es in Antiochia zu einem Bruch zwischen Paulus und Petrus gekommen. Aber muß das ein dauernder Bruch gewesen sein? Auch mit Barnabas hat sich hier Paulus überworfen. Und doch hat er in voller Eintracht mit ihm missioniert. Vgl. Act. 11, 22 ff.; 13, 1 ff.; 14, 1 ff.; 15, 35. Und wenn er sich nach Act. 15, 38 f. von ihm trennt, so geschah es nicht etwa wegen eines Verhaltens, das er ihm in Antiochia zum Vorwurf gemacht hatte, sondern aus einem rein persönlichen Grund, der mit diesem gar nichts zu tun hatte. Sollte man dagegen geltend machen, daß diese Zusammenarbeit beider Apostel auf der sogen. ersten Missionsreise des Paulus vor den Zusammenstoß in Antiochia falle, so muß man aus 1. Kor. 9. 6, wo sich Paulus mit Barnabas auf eine Stufe stellt, nur folgern, daß er auch damals mit ihm in vollem Einvernehmen gestanden hat. Warum sollten wir nicht das gleiche für Petrus annehmen? Die antiochenische Auseinandersetzung zwischen den beiden Aposteln, die sich bei der Jerusalemer Zusammenkunft die Bruderhand gereicht hatten, wird sich nicht zu einer dauernden Feindschaft ausgewachsen haben. Ob Petrus entgegen dem Jerusalemer Abkommen in Galatien gewesen ist, wissen wir nicht. Würde er aber hier als Träger der judaistischen Agitation geweilt haben, warum sollte nicht Paulus ihm in seinem Brief ebenso offen entgegengetreten sein, wie vorher in Antiochia? Oder sollte er, der nach Gal. 1, 6 auf die Jerusalemer Autoritäten keine allzugroße Rücksicht genommen hat, aus irgendwelchen persönlichen Gründen es da, wo es sich für ihn um das letzte handelte, vermieden haben, ihn als den Widersacher seines gesetzesfreien Evangeliums zu bezeichnen, falls er es wirklich gewesen wäre? Seine Widersacher in Galatien werden dieselben Judaisten gewesen sein, wie die, die ihm in Antiochia entgegentraten und gegen die er sich in Jerusalem auf Jakobus, Kephas und Johannes berief, aber nicht diese Jerusalemer Apostel oder einer von ihnen. Daß Petrus in Korinth geweilt hat, halte ich mit Lietzmann für wahrscheinlich, mag auch ein schlüssiger Beweis dafür nicht erbracht werden können. Das ergibt sich mir nicht aus der Stelle 1. Kor. 9, 5, wo Paulus von den Missionsreisen des Petrus spricht, auf denen ihn seine Frau begleitet habe. Denn an derselben Stelle werden auch Missionsreisen der Brüder des Herrn und andrer Apostel erwähnt, die wohl kaum

41) Vgl. dazu A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament; Tübingen 1930, S. 70. 82. 115 f.

auch in Korinth waren. Wohl aber weist darauf die Partei der Kephasleute in Korinth hin (1. Kor. 1, 12), insbesondere die Art und Weise, wie sie von Paulus neben den andern Parteien der Apollos- und Paulusleute erwähnt wird. Wenn nämlich diese letzteren sich unter dem persönlichen Eindruck gebildet hatten, den Apollos — dieser durch seine Predigtweise — und Paulus auf Teile der Gemeindeglieder gemacht hatten, so wird dies auch von der Kephaspartei anzunehmen sein. Dieser Schlußfolgerung wird man sich nicht entziehen können, auch wenn es schwer verständlich ist, warum eine vierte Partei sich auf Christus berief. Vielleicht aber sind die Worte ἐγὼ δὲ Χριστοῦ nur eine Glosse. Jedenfalls passen sie schlecht zu der Frage, die Paulus unmittelbar daran anschließt: μεμέρισται ὁ Χριστός; Ist aber Petrus in Korinth gewesen, hat er sich — vielleicht mit seiner Frau — dorthin begeben, um die Gemeinde wider Paulus aufzuwiegeln und sie unter das Joch des mosaischen Gesetzes zu zwingen? Hat er ihr dazu das Aposteldekret mitgebracht und auferlegt? Wohl kämpft Paulus, besonders im 2. Kor., mit großer Heftigkeit gegen judaistische Eiferer, die sich mit Nachdruck Hebräer, Israeliten, Abrahams Same, Christusdiener nennen und die Maske von Christusaposteln annehmen. Aber nirgend bringt er damit Petrus in Zusammenhang. Wo er ihn nennt, spricht er mit aller Achtung von ihm. Hätte er ihn als Lügenapostel angesehen, würde er 1. Kor. 15, 5 ihn angeführt haben, als den, dem Christus zuerst erschienen war? Und auch da, wo er von den Kephasleuten spricht, macht er ihm nicht den geringsten Vorwurf. Offenbar trägt Petrus — auch für Paulus — ebenso viel Schuld an der Bildung der Kephaspartei, wie Apollos und Paulus an den nach ihnen sich nennenden Parteien. Jene Lügenapostel sind dieselben, die er schon vor der Jerusalemer Zusammenkunft in Antiochia und dann in Galatien vor und wider sich hatte. Und wenn er in 1. Kor. 8 die Frage des Genusses von Götzenopferfleisch verhandelt, so tut er dies lediglich aus Anlaß einer brieflichen Anfrage der Korinther und verrät dabei mit keinem Wort, daß die Durchführung des Aposteldekrets den Anlaß dazu geboten hätte. Auch redet er nur von εἰδωλόθυτον, schweigt aber über die Speiseverbote des αἷμα und des πνικτόν, über die sich auszulassen er noch mehr Grund gehabt hätte. Wenn er 1. Korinth. 5 auf die πορνεία eingeht, so denkt er auch dabei nicht an das Aposteldekret, sondern an einen besonderen Fall von πορνεία in der korinthischen Gemeinde. Ist Petrus in Korinth gewesen, so kann er nicht im Gegensatz zu Paulus, sondern nur im Einvernehmen mit ihm dorthin gekommen sein, ebenso wie Apollos nicht als Gegner, sondern Mitarbeiter des Paulus in der korinthischen Gemeinde tätig war, nachdem Paulus sie verlassen hatte. Hat doch Paulus ihr gegenseitiges Verhältnis — trotz der Apollospartei — geradezu als ein vorbildliches hingestellt (1. Kor. 4, 6; 16, 12). Wie in Korinth, so hat Petrus wahrscheinlich auch in Rom geweilt

und gewirkt[42]). Dies ist um so sicherer anzunehmen, als in Rom eine außerordentlich zahlreiche Judenschaft wohnte, die Petrus nach der Jerusalemer Vereinbarung sehr wohl als sein besonderes Arbeitsgebiet ansehen konnte. Freilich war er auch hier nicht als Widersacher des Paulus, der ihm zuvorgekommen wäre, wie in den Pseudo-Klementinen nach der Auffassung der Tübinger Schule der als Simon Magus verkappte Paulus dem Simon Petrus überall, und so auch in Rom, zuvorgekommen ist. Denn zu den Leuten, die nach Röm. 16, 18 die Herzen der Arglosen mit schönen und salbungsvollen Reden betrügen, aber selbst nicht unserm Herrn Christus, sondern dem Bauche dienen, hat Petrus gewiß nicht gehört.

Diesem mit neuen Farben wiederhergestellten Petrusbild der Tübinger Schule muß ich auf Grund dieser Untersuchung über das Aposteldekret ein anderes gegenüberstellen, das mir in höherem Maß der geschichtlichen Wirklichkeit zu entsprechen scheint, wie sie durch die allerdings auch übermalte Darstellung der Evangelien und der Apostelgeschichte hindurchschimmert. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn Petrus als derjenige unter den Jüngern Jesu betrachtet wird, der ihn am besten verstanden und am tiefsten in sich aufgenommen hat. Er hat von seinem Geist nicht bloß einen Hauch verspürt, sondern ist von ihm je länger, je mehr erfüllt und durchdrungen worden. Darum ist er nicht nur von ihm Kephas, d. h. der Fels, genannt, sondern auch nach seinem Tode in der Tat der Fels geworden, auf den sich seine Gemeinde auferbaut hat. Für das Verständnis seiner späteren Haltung ist es deshalb bedeutungsvoll zu wissen, wie sich Jesus zu den Fragen gestellt hat, die mit der Bestimmung des Evangeliums sowie mit der Giltigkeit des Gesetzes für Juden und Heiden zusammenhängen. Da unterliegt es keinem Zweifel, daß Jesus sich mit seiner Predigt zunächst und ausschließlich an das jüdische Volk gewandt hat (vgl. Mt. 15, 24 und 10, 5 f.), wie er auch für sich selbst das mosaische Gesetz, obschon anders als die Pharisäer und Schriftgelehrten, gehalten hat. Aus der evangelischen Überlieferung ist aber auch das andre ersichtlich, daß er sich unter dem Eindruck der Verstockung seines Volkes sowie der Empfänglichkeit einzelner Nichtjuden, Samariter und Heiden, für seine Heilsbotschaft und Heilandswirksamkeit (Lc. 17, 11—19; Mc. 7, 24—30; vgl. Mt. 15, 21—28; Mt. 8, 5—13 vgl. Lc. 7, 1—10) im steigenden Maße und im Geiste der alttestamentlichen Prophetie (z. B. Jes. 2, 2—4) auch an diese gewandt hat, die nicht zu dem auserwählten Volke gehörten. Darum rechnet er nicht nur damit, daß in der nahen Endzeit viele von Osten und Westen kommen und im Himmelreich mit Abraham, Isaak und Jacob zu Tisch liegen werden (Mt. 8, 11 ff., vgl. Lc. 13, 28 f.), während die Kinder Israels hinausgestoßen werden. Sondern er sendet auch seine Jünger, die zunächst nur Boten an die

42) Vgl. H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, Bonn 1915.

zwölf Stämme Israels sein sollten, zu denen, die nicht dazu gehören, damit sie an dem himmlischen Hochzeitsmahl teilnehmen, von dem die zuerst geladenen Volksgenossen nichts wissen wollen (Mt. 22, 1—14, vgl. Lc. 14, 16—24). So hat sich der universalistische Gedanke, der in seinem Gottesglauben gleichsam keimhaft schlummert (Mt. 5, 45), unter dem Eindruck seiner Lebenserfahrungen immer stärker entfaltet und schließlich die Hüllen gesprengt, in die ihn der Glaube an die Prärogative Israels eingeschlossen hatte[43]). In derselben Weise, aus der Enge in die Weite, mag sich auch seine Stellung zu dem mosaischen Gesetz, insbesondere zu dem Ritualgesetz entwickelt haben. Jedenfalls hatten für ihn in der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit nicht nur die Satzungen der Alten über die Sabbatheiligung u. dgl., sondern auch die kultischen Vorschriften des mosaischen Gesetzes selbst über Rein und Unrein ihre Bedeutung voll und ganz verloren, wenn sie überhaupt je eine Bedeutung für seine rein innerliche Frömmigkeit hatten. Denn das war seine Überzeugung, mit der er den Boden des mosaischen Gesetzes verließ und den Grund zu einer ganz neuen sittlich bedingten Frömmigkeit legte: Nicht das, was von außen kommt, kann den Menschen unrein machen, sondern was von innen, aus den bösen Gedanken seines Herzens kommt (Mc. 7, 15—23, vgl. Mt. 15, 15—20). So scheute er sich auch nicht — im Unterschied von den strenggläubigen Juden —, mit Zöllnern und Sündern zu essen und zu trinken, d. h. auch mit kultisch Unreinen Tischgemeinschaft zu pflegen.

Sollte dieses Verhalten des Meisters auf die Jünger, insbesondere auf ihren Wortführer, Petrus, ohne Eindruck und Bedeutung geblieben sein? Wohl mag er sich in seiner apostolischen Wirksamkeit zunächst auf die Judenschaft seiner Umwelt beschränkt haben. Die Gemeinden in Judäa, von denen Paulus Gal. 1, 22 und 1. Thess. 2, 14 spricht und die Apostelgeschichte einzelne namentlich anführt (5, 16: τὸ πλῆθος τῶν πέριξ πόλεων Ἱερουσαλήμ; 9, 32 ff. Lydda; 9, 35 in der Ebene Saron, 9, 36 Joppe; 10, 1 ff. Cäsarea; 21, 10 nach cod. D. ein Dorf zwischen Cäsarea und Jerusalem, in dem der Prophet Agabus wohnt), werden vor allem seine Gründung sein. Das ergibt sich nicht nur daraus, daß er nach Gal. 2, 7 der Judenapostel gewesen ist, sondern auch daraus, daß er nach der Apostelgeschichte diese Gemeinden besucht hat, wie Paulus die von ihm gegründeten Gemeinden. Ob er auch in

43) Noch deutlicher kommt diese freie, ja ablehnende Stellung Jesu zu den jüdischen Reinigungsvorschriften in dem Streitgespräch mit einem pharisäischen Hohenpriester im Tempel zum Ausdruck, das auf einem von Grenfell und Hunt aufgefundenen Oxyrhymhuspergament des 4. oder 5. Jahrhunderts erhalten ist und vielleicht ursprünglich in dem Nazaräerevangelium gestanden hat. Vgl. meine Ausführungen in E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1924, S. 18 und 31.

Galiläa tätig gewesen ist? Von galiläischen Gemeinden berichtet die Apostelgeschichte 9, 31, doch macht diese Stelle den Eindruck, als ob sie nicht auf eine Überlieferung zurückgehe, sondern eine der summarischen Behauptungen sei, wie sie der Verfasser auch sonst aufstellt. Aus der Erzählung Joh. 21 sind wohl auch keine weiteren Folgerungen zu ziehen. Aber daß er seine Missionstätigkeit grundsätzlich und tatsächlich nur auf Juden beschränkt habe, ist bereits oben S. 252 f. als unrichtig zurückgewiesen worden. Schon die alttestamentlichen Propheten sprachen davon, daß auch den Heiden das Heil zuteil werden soll. Und wenn Petrus in seiner Pfingstpredigt (Act. 2, 14 ff.) die Weissagung des Propheten Joel (3, 1—5) von einer Ausgießung des Gottesgeistes in der Endzeit nicht nur auf die Juden, sondern auf alle, die fern sind, bezieht (Act. 2, 39), wenn Jakobus bei den Jerusalemer Verhandlungen den Propheten Amos (9, 11 f.) als Kronzeugen für das Recht der Heidenmission heranzieht, so beweist dies noch nicht, daß beide Apostel gerade so geredet haben, wohl aber das, daß der Verfasser der jerusalemisch-petrinischen Überlieferungen, der hier zu Wort kommt, ein Jerusalemer Judenchrist, den Universalismus der alttestamentlichen Prophetie sich restlos zu eigen gemacht hat. Sollte er ihn nicht aber gerade aus der Gedankenwelt der judenchristlichen Apostel entnommen und mit vollem Recht ihnen in den Mund gelegt haben? Dieselbe Einstellung zu der Frage der Heidenmission bekundet der ebenfalls judenchristliche Verfasser des Mt.-Evangeliums, wenn nach ihm Jesus seinen Jüngern den Befehl gegeben hat: μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη. So konnte er Jesus nur sprechen lassen, wenn er wußte, daß die Judenapostel sich auch an die Heiden gewandt haben. Das mag an dem echt jüdischen Bekehrungseifer gelegen haben, den nach Mt. 23, 15 schon die Pharisäer und Schriftgelehrten bekundeten, wenn sie durch Meer und Land herumzogen, um einen Proselyten zu machen. Davon war auch Paulus schon als Saulus besessen. Aber sie, und so auch Petrus, werden in der Evangeliumsverkündigung an die Heiden auch ein Vermächtnis ihres Meisters erkannt haben, das ihnen im Blick auf seine nahe Wiederkunft besonders verpflichtend war.

Nach Act. 8, 14. 25 ist Petrus auch nach Samarien gekommen und hat hier nicht nur in der Stadt, sondern auch in vielen Dörfern evangelisiert[44]). Damit war er aber über die Grenzen nicht nur des jüdi-

44) In dem Aufsatz „Die Quelle der Philippusgeschichten" in Z. N. W. 7, 1906, S. 341 ff. habe ich darzulegen versucht, daß die Philippusgeschichten Act. 8, 5—40 ursprünglich Petrusgeschichten waren. Ich kann die Beweisführung dafür, die ich heute noch im wesentlichen für zutreffend halte, hier nicht wiederholen, möchte aber kurz auf die Bemerkung eingehen, die E. Schwartz a. a. O. (s. Anm. 24) S. 279, Anm. 3, trotz seiner Zustimmung zu meinen Beobachtungen macht, ich hätte den wahren Sachverhalt auf den Kopf gestellt, und wenn etwas feststehe, so sei es das, daß Philippus der Missionar von Cäsarea ist (Act. 21, 8). Feststeht m. E. nur das, daß ein Evangelist Philippus mit

schen Landes, sondern auch seiner judenmissionarischen Tätigkeit hinausgegangen. Wenn er den äthiopischen Eunuchen auf der Straße von Jerusalem nach Gaza getauft hat (s. Anm. 44), so ist er damit noch nicht ein „Heidenmissionar" geworden. Denn dieser σεβόμενος

---

seinen vier weissagenden Töchtern Ende der fünfziger Jahre in Cäsarea gewohnt hat. Zweifelhaft ist schon, ob dieser nach Act. 21, 8 „einer von den Sieben" war, wozu ihn nach meiner Meinung erst der Verfasser der Apostelgeschichte auf Grund der von ihm in Act. 6, 5 benutzten antiochenisch-hellenistischen Überlieferung gemacht hat, oder nicht vielmehr der Apostel Philippus, wie eine altkirchliche Überlieferung, so schon Papias, bezeugt. Denn dieser Überlieferung muß eine geschichtliche Erinnerung zugrunde liegen. Sonst hätte sie nicht in Widerspruch mit einem kanonischen Buch entstehen und sich behaupten können. Aber welcher Philippus auch gemeint sein mag, so erhebt sich die Frage: Sollte er schon zu der Zeit, die in Act. 8, 40 vorausgesetzt wird, in Cäsarea gewohnt haben, warum ist nicht er zu Kornelius gerufen worden, sondern der außerhalb Cäsarea weilende Petrus? Als einer der vorher schon Nichtjuden, Samariter und den Äthiopier bekehrt hätte, wäre er doch für die Bekehrung des Römers weitaus geeigneter gewesen. Aber einer von den Sieben kann überhaupt nicht für das in Betracht kommen, was in Act. 8. 4 ff. von Philippus dem Evangelisten erzählt wird, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Wenn in der Tat nach der Steinigung des Stephanus eine große Verfolgung über die übrigen Hellenisten hereinbrach, kann nicht einer dieser Hellenisten, Philippus, so ungestört in der nächsten Nachbarschaft von Jerusalem, auf der Straße von Jerusalem nach Gaza, missioniert, noch auch in Cäsarea geweilt haben, wie Act. 8, 26 und 40 voraussetzt. 2. Nach dem im ganzen zuverlässigen antiochenischen Bericht, der in Act. 11, 19 vorliegt, sind in der Tat die Hellenisten nach Phönizien, Zypern und Antiochia geflohen, wo sie vor der Verfolgung der Juden sicher waren, aber nicht nach Judäa und Samaria, wohin erst der Verfasser der Apostelgeschichte sie sich zerstreuen läßt, um die Taten des Philippus in Judäa und Samaria vorzubereiten und glaubhaft zu machen. 3. Nach derselben Quelle haben die Hellenisten zunächst nur Judenmission getrieben: μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίοις (Act. 11, 19) und haben erst in Antiochia auch den Hellenen das Evangelium gebracht. Daher kann auch keiner von ihnen an der Bekehrung von Nichtjuden, wie der Samariter oder der Äthiopier, beteiligt gewesen sein. 4. Hätte die Erzählung, die der Verfasser der Apostelgeschichte Act. 8, 4—40 benutzte, ursprünglich von einem Hellenisten gehandelt, so würde sie derselben Überlieferungsmasse angehören, der die Stephanusgeschichte und die Hellenistenerzählung Act. 11, 19 ff. entnommen sind. Sie zeigt aber mit ihr in keiner Weise eine schriftstellerische Verwandtschaft. Hat sie demnach nichts mit dem Hellenisten und Evangelisten Philippus zu tun, so kann sie in der Vorlage des Verfassers der Apostelgeschichte nur eine Petrusgeschichte gewesen sein, wie ja auch Petrus — und mit ihm nach der schriftstellerischen Manier des „Lukas" auch Johannes (s. S. 235) — eine allerdings sehr merkwürdige Rolle in ihr spielt (vgl. Act. 8, 14—17). Dafür spricht, daß dieses Kapitel 8, 4—40 seinem Inhalt, seinem Vorstellungskreis, seinem Stil, seiner Ausdrucksweise (Aramäismen) und seinen Schriftzitaten nach zu der jerusalemisch-petrinischen Quelle der Apostelgeschichte gerechnet werden muß.

war ein einzelner. Das gleiche gilt von der Bekehrung des Kornelius. Immerhin hat er damit bekundet, was zu gleicher Zeit und in gleicher Weise ein andres hervorragendes Glied der Jerusalemer Gemeinde, der nachmalige Apostel Barnabas, ein Levit und Zyprier von Geburt, betätigt hat, daß er eine Sendung auch für Nichtjuden habe, die ihm auf seinen Missionswegen begegneten. Ja, es ist nicht ausgeschlossen, daß er später (s. o. S. 260) sich, wie Barnabas, von sich aus mit dem Evangelium an die Heidenwelt gewandt hat, daß der Judenmissionar auch ein Heidenmissionar geworden ist.

Es mag so sein, wie es die Apostelgeschichte erzählt, daß die Frage, ob er, der geborene Jude, auch mit Heidenchristen Tischgemeinschaft pflegen dürfte, zum erstenmal mit der Taufe eines geborenen Heiden und seines Hauses an ihn herantrat und daß er, vor diese Frage gestellt, ernste Bedenken gehabt hat. Aber nicht nur κατὰ ἀποπάλυψιν, wie es die Apostelgeschichte darstellt, sondern auch in Erinnerung an Worte und Weise seines Meisters glaubte er der göttlichen Zustimmung gewiß zu sein, wenn er mit denen, die nach dem Gesetz des Moses unrein, aber durch die Taufe des heiligen Geistes rein geworden waren, auch aß und trank. Darum widerstand er den Eiferern für das Gesetz und ihrer Forderung, daß die Getauften nachträglich beschnitten würden. Und Jakobus stellte sich hierin auf seine Seite. Doch stimmte er schließlich dessen Vermittlungsvorschlag, dem Aposteldekret, zu, nicht weil er von dessen Richtigkeit überzeugt gewesen wäre, sondern weil er in Gemeinschaft der Liebe und des Friedens mit dem Bruder seines Herrn und mit den Brüdern ἐκ τῆς περιτομῆς verbunden bleiben wollte. Handelte es sich dabei um Dinge, wie πορνεία die auch von Heidenchristen verabscheut werden mußten, und, wie die Speiseverbote, die um der Schwachen willen getragen werden konnten. Er wird hierin nicht viel anders gedacht haben, als Paulus (1. Kor. 10, 23—33, Röm. 14, 1—4). Wenn er — und mit ihm Barnabas — sich in Antiochia gemäß den Bestimmungen des Dekrets von den Heidenchristen wieder absonderte, so scheint er sich — ebenso wie Barnabas — später nicht mehr daran gehalten zu haben, vielleicht nur in den judenchristlichen Gemeinden, in denen es eingeführt war.

Wenn Petrus und Paulus in der Erinnerung der Nachwelt, als „die größten Säulen", wie sie — u. zw. in dieser Reihenfolge — schon in dem nur ein Menschenalter nach ihrem Tod geschriebenen Brief des römischen Klemens an die Gemeinde in Korinth genannt werden, fortgelebt haben, so stehen sie auch in der Geschichte des Urchristentums, soweit deren Bild aus den vorhandenen Bruchstücken der Überlieferung wiederhergestellt werden kann, als die Hauptapostel da, die das Evangelium der Menschheit gebracht haben: jeder in seiner Weise und in seinem Wirkungskreis, über den er jedoch mit den Jahren hinauswuchs, aber beide innerlich ergriffen von dem Einen, der ihr Meister

war und in dem sie sich als Brüder fanden; beide erfüllt von seinem Geist, von dem Geist der Wahrheit, der sie von dem Gesetz ihrer Väter freimachte, und von dem Geist der Liebe, der das Gesetz ihres Handelns wurde; beide durchdrungen von ihrer Sendung, im Blick auf das Kommen des Herrn den Menschen ihrer Zeit das Heil zu bringen, Petrus vornehmlich den Juden, Paulus ebenso den Griechen.

Paulus hat einige Jahre nach seiner Bekehrung Kephas, wie er schon damals genannt wurde, und nur ihn, in Jerusalem besucht, wobei er nur noch Jakobus, den Bruder des Herrn, kennenlernte (Gal. 1, 18). Wir können nur vermuten, was diese beiden Männer in den fünfzehn Tagen ihres Beisammenseins mit einander sprachen. Aber wir dürfen gewiß sein, daß sie sich in dieser Zeit innerlich nahe gekommen sind. Und wenn bald darauf Barnabas den Paulus von Tarsus aus, wohin er von Jerusalem gereist sein mag, nach Antiochia brachte, (Act. 11, 25), so wird er durch Petrus auf ihn aufmerksam gemacht worden sein. Petrus und Paulus wußten sehr wohl, was sie von einander zu halten hatten. Sie sind sich dessen von neuem bewußt worden, als sie sich bei der Jerusalemer Missionskonferenz die Bruderhand reichten. Sie werden es auch über den antiochenischen Streitfall nicht vergessen und sich wieder als Jünger und Apostel ihres gemeinsamen Herrn zusammengefunden haben.

Abgeschlossen am 1. April 1935.

Kritische Bemerkungen

zu Hildebrand Bascours neuer Ausgabe der Eckhart-Prologe.

Von Joseph Koch,
Breslau, Kurfürstenstraße 10.

Im Auftrage des sehr rührigen Historischen Instituts der Dominikaner in Rom erscheint bekanntlich seit 1934 unter der Leitung von P. G. Théry, O.P., und R. Klibansky eine Ausgabe der lateinischen Werke Meister Eckharts. Klibansky veröffentlichte als erstes Heft die Vater-Unser-Erklärung, eine Schrift von geringer Originalität[1]). Als zweites Heft erschien 1935: MAGISTRI ECKARDI Opus tripartitum. Prologi, edidit Hildebrandus Bascour, O.S.B. (XII und 40 Seiten). Diesem Heft kommt naturgemäß eine ganz andere Bedeutung zu als dem ersten, da es ein Stück von Eckharts Hauptwerk, dem Opus tripartitum, bietet. Freilich enthält es, abgesehen von der Tabula prologorum (1,2—4,5), keine unbekannten Texte, da H. Denifle bereits die Prologe ediert hat[2]). Der wesentliche Unterschied ist aber der, daß Denifle zuerst nur die Erfurter Hs. Amplon. Fol. 181 (=E) kannte und die später von ihm entdeckte Cueser Hs. 21 (=C) nur in einem Nachtrag auswerten konnte, wähend B. außer diesen beiden auch die Trierer Hs. 72/1056 (=T) benutzt. Durch die Benutzung des gesamten handschriftlichen Materials kommt B.s Edition eine programmatische Bedeutung zu, insofern sich erkennen läßt, wie die Herausgeber sich die Edition des Opus tripartitum vorstellen. Diese programmatische Bedeutung rechtfertigt es, wenn ich B.s Arbeit einer eingehenden und sorgfältigen Prüfung unterziehe.

In seiner Praefatio beschreibt B. kurz die Hss. und entwickelt dann die Editionsgrundsätze. Da ich auf die meisten der dabei besprochenen Fragen eingehe, brauche ich hier den Inhalt der Vorrede nicht genauer

---

1) MAGISTRI ECKARDI Opera Latina. Auspiciis Instituti S. Sabinae in Urbe ad codicum fidem edita. I Super Oratione Dominica, ed. Raymundus Klibansky, Lipsiae In aedibus Felicis Meiner 1934 (XVIII u. 18 pp.).

2) Archiv für Lit.- und Kirchengeschichte des MA 2 (1886) 533 ff. Prologus generalis in opus tripartitum = Denifle 533,1—541,26; Bascour 4,7—19,19. Prologus in opus propositionum = D. 542,1—549,27; B. 20,3—32,24. Prologus in opus expositionum = D. 549,28—550,20; B. 33, 3—26.

anzugeben, sondern kann gleich zur kritischen Prüfung der Edition selbst übergehen [3]).

I. Verbesserungen und Ergänzungen zu Bascours Variantenapparat.

Was zunächst die Hs. *E* betrifft, so vermisse ich die Angabe, daß die Korrekturen und Ergänzungen in *E* durchweg von anderer Hand sind als der Text selbst; dabei kann man bereits innerhalb der Prologe wenigstens zwei Hände unterscheiden, die Verbesserungen anbringen. Außerdem gibt B. nur ausnahmsweise (z. B. zu 23,4—24,4) an, wo Lücken des Textes am Rande durch die Korrektoren ausgefüllt worden sind. Bei der geringen Anzahl von Eckhart-Hss., die uns bisher zur Verfügung stehen, ist aber die Angabe derartiger Einzelheiten unbedingt notwendig. Der Leser muß gerade von der ältesten, im einzelnen aber recht fehlerhaften Hs. *E* durch den kritischen Apparat ein deutliches Bild bekommen, um ihren Wert beurteilen zu können [4]).

Zu *E* wird aber überall angegeben, was Denifle falsch gelesen hat; das ist ein etwas ungewöhnliches Verfahren, und man darf gespannt sein, ob die Herausgeber es auch bei Eckharts *Expositio Libri Sapientiae* einhalten. Denn dort würde die Liste der Falschlesungen Thérys erheblich größer werden! Außerdem tut B. aber mehrfach Denifle unrecht. Denifle hat an folgenden Stellen, an denen er von B. getadelt wird, richtig gelesen: 5, 13 secundo; 8, 8 accidentalium; 20, 17 huius et huius. *E* hatte zuerst hius et hius, also huiusmodi et huiusmodi. Denifle sah aber (B. nicht!), daß beide i durch Punkte getilgt sind. Seine Lesung war also richtig. 25, 17 und 18 las Denifle mit Recht accingitur, nicht attingitur. Die Schreibweise der beiden t in attingit kann man etwa *E* col. 34 lin. 11 v. u. oder col. 137—138, wo das Wort häufiger vorkommt, nachprüfen. 30, 8 hat *E* wirklich propositionem, wie Denifle las; das Wort wird hier genau wie 11, 15 (*E* col. 3) ge-

3) Im folgenden ziehe ich zur Erläuterung von Einzelheiten nicht nur die Prologe, sondern auch die übrigen lateinischen Schriften Eckharts heran. Für die Art und Weise der Zitation (Abkürzung der Titel, Angabe der von uns eingeführten Randnummern usw.) verweise ich auf die eben erschienene erste Lieferung der deutschen Eckhartausgabe: MAGISTRI ECHARDI Expositio sancti evangelii secundum Iohannem, hrsg. von K. Christ und J. Koch [Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Bd. III], W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1936. Aus der „Einführung" und dem beigelegten Abkürzungsverzeichnis ist alles Notwendige zu ersehen.

4) Auf die Hs. *E* gehe ich nur kurz ein, weil ich den Umfang dieses Aufsatzes verdoppeln müßte, wenn ich im einzelnen darlegen wollte, was in *E* ursprünglich stand, und was die Korrektoren daraus gemacht haben. Statt dessen verweise ich auf die von K. Weiß fertiggestellte Ausgabe der Prologe, des ersten Genesis- und des Exodus-Kommentars nach *E*, die in Kürze als dritte Lieferung der Eckhart-Ausgabe erscheinen wird.

schrieben. Die Schreibung von propositum kann man *E* col. 84 lin. 12 nachsehen. 30, 16 hatte zuerst *E* circulatur, wie Denifle las. Einer der Korrektoren hat das in circulariter verändert.

Einige falsche Lesungen Denifles hat B. mitgemacht: 5, 15 hat *E* 4° statt 4us; 20, 19 hat *E* hi^{us}; da nun in der Hs. zwei Zeilen vorher (siehe oben!) hi^{us} in huius korrigiert worden ist, hier jedoch nicht, so muß man huiusmodi lesen; dasselbe gilt für T. 21, 17 hat *E* -1- phisicorum nicht primi philosophorum. Darüber weiter unten (S. 272). 30, 1 vicesimo De causis. Denifle las 20; wenn der Schreiber überhaupt eine Zahl schreiben wollte, so nur 10. Aus der Tatsache, daß die bei solchen Zahlangaben in *E* üblichen Punkte vor und hinter der Zahl fehlen, muß man schließen, daß in der Vorlage keine Zahl stand, sondern ein Wort, und zwar wahrscheinlich in. Denn erstens haben *CT* an dieser Stelle in, und zweitens kommt der Satz »primum est dives per se« als ausdrückliches Zitat bei Eckhart sonst noch über zehnmal vor, und zwar jedesmal mit der allgemeinen Angabe »in De causis«. Demnach ist i n in den Text zu setzen; App.: 10 (?) *E*.

Gehen wir nun zu den Hss. *T* und *C* über; hier muß ich eine ganze Anzahl von Ergänzungen und Verbesserungen zu B.s Angaben vornehmen: 1, 8 huiusmodi; B. notiert dazu im Apparat: huius *T*, *ut semper* (vgl. auch 3, 7). *T* hat jedoch hi^{us}, also die normale Abkürzung für huiusmodi. — 1, 8 convertuntur; ergänze im Apparat: convertentur *C*. — 1, 11 gibt B. als Randnotiz von *C* an: inferiori. superiori. Es steht jedoch am Rande: inferi. superi. Dem Text entsprechend ist bei beiden Worten die Endung -ora zu ergänzen. — 2, 18 Lucae primo. Dazu im App.: primo *T*: quinto *C*. *T* hat jedoch 2°, *C* 5°, d. h. *C* hat die 2 der Vorlage mit der 5 verwechselt. In den Text muß secundo eingesetzt werden. — 7, 11 brevitati; ergänze im App.: brevitate *C*. — 7, 17 in De octoginta usw. Dazu im App.: in De *E*: inde *C*: de *om. T*. *T* hat jedoch jedenfalls inde (iñ). — 8, 3: *CT* lassen et_1 aus. — 8, 17 $aliquo_2$. Dazu im App.: aliquo *ET*: alio *C*. *T* hat jedoch ebenfalls alio. — 9, 3 capitulo sexto. *E* hat ca. 6, *CT*: 6° capitulo. — 11, 7 figurae. Ergänze im App.: figere *T* figetur *C*. — 11, 12 declarationes. Ergänze im App.: declinationes *T*; ebenso 11, 20 declinationem *T*. — 11, 18 im App.: sacri *ex* sacris *corr. Cusanus*. *C* hatte jedoch ursprünglich satis, nicht sacris. — 15, 1 muß im App. præterito: quidem *add. C* v o r sed *CT*: et *E* stehen. — 16, 1 fit_1: sit C. — 16, 4 est *om. E*. — 16, 18 illud: id *E*. — 16, 19 etc.: etiam *C*. — 17, 11 Propter quod Ysaiae dicitur. Dazu im App.: Ysa. Σ (d. h. alle drei Hss.), primo *add. CT*; dazu wird im zweiten Apparat notiert: *cf.* Is. *44, 6*. B. hat nicht erkannt, daß Is. 41, 4 gemeint ist. Der ursprüngliche Text lautete Ysa. 41°; die 4 ist wegen ihrer Ähnlichkeit mit a ausgefallen. Der Text muß also so hergestellt werden: Ysaiae ⟨quadragesimo⟩ primo. Daß diese Ergänzung berechtigt ist, und daß Eckhart nicht etwa der irrigen Meinung

war, der zitierte Text 'ego primus et novissimus' stände Is. 1, ergibt sich aus den Parallelstellen. In Eccli. n. 18 *(E 60; C 79vb)* hat *E* die Zahl xi, *C* 41. xi ist natürlich aus 41 verderbt. In Sap. n. 80 *(E 117; C 64va)* haben beide Hss. 41. Is. 44 wird ausdrücklich zitiert In Exodum n. 50 *(T 7ra; C 44vb)* und 177 *(T 19ra; C 52ra)*. In Sap. n. 175 *(E 147; C 70vb)* wird der Text ohne jede Angabe zitiert. Da nun an der vorliegenden Stelle und 26, 2 (wo Bascour denselben Fehler macht) primo handschriftlich gesichert und der Wegfall der 4 leicht zu erklären ist, muß man die obige Ergänzung vornehmen. — 19, 10 und 11 finit: sinit *C*. — 19, 17 et *postea suppl. T*. — 20, 3 Operis: opus *E*. — 20, 7 proheminaliter *corr. ex* perh. E. — 21, 5 perhennaliter *E*. — 22, 2 Phisicorum: philosophorum *CT*. — 22, 14 et. Ergänze im App.: et *postea suppl. C*. — 23, 9 bonum. Ergänze im App.: bonus *C*. — 23, 17 et per unum. Dazu im App.: et *EC Accus. I.*: aut *T*. *C* hat jedoch ebenfalls aut. — 24, 4 et. Ergänze im App.: et *postea suppl. T*. — 26, 2 fortiter. Dazu im App.: et suaviter *add. T:* suaviter *add C*. In *C* ist jedoch zwischen die Worte fortiter und suaviter von der Hand des Nicolaus Cusanus ein Zeichen eingefügt worden, das et bedeuten dürfte. — 27, 9 ipso. Ergänze im App.: ipso *om. Accus I*. — 28, 4 aut. Ergänze im App.: autem *C*. — 29, 2 quam. Ergänze im App.: quod *T*. — 29, 7 scilicet. Ergänze im App.: 6 *(sic!) C*. Die Zahl ist aber leicht durchstrichen und so wieder getilgt worden. — 29, 8 unicum. Ergänze im App.: unitum *T*. — 30, 6 dicitur. Ergänze im App.: dicit *C*. — 30, 17 Scutum. Dazu im App.: Scutum *EC:* sicut *T*. *C* hat jedoch ebenfalls sicut. — 31, 7—8 lies im 2. App. in lapide statt lapidis. — 31, 9 est: ad *add. et del. C*. — 32, 21 nichil Σ.

II. Kritische Prüfung des Bascourschen Textes.

B. führt in seiner Vorrede (S. VII f.) aus, die Hss. verteilten sich auf zwei Klassen, von denen die eine durch *E*, die andere durch *CT* vertreten sei. Die Verschiedenheit des Textes in beiden Klassen zeige, daß die Prologe in doppelter Redaktion vorlägen; die erste biete *E*, die zweite und endgültige *CT*. Für die Herstellung des Textes sei die spätere Redaktion von entscheidender Bedeutung; freilich biete *E* manchmal offenbar eine bessere Lesart als *CT*. Wo demnach *CT* einen verderbten Text hätten, müsse man *E* folgen. B. sieht voraus, daß man ihm Inkonsequenz vorwerfen wird, und verweist auf eine Anzahl von Textstellen, wo *E* zweifellos den bessern Text habe.

Der Herausgeber hat nun durchaus recht mit seiner Feststellung, daß die Prologe in zwei Redaktionen vorliegen, die wir als R_1 und R_2 bezeichnen wollen. Ist das aber der Fall, so muß man beide sauber voneinander trennen. Das läßt sich entweder so machen, daß man R_1 und R_2 getrennt ediert, oder so, daß man nur eine Redaktion ediert, aber die andere in einem besonderen Apparat zur Geltung kommen

läßt. B. hat sich, wenn ich ihn recht verstehe, dafür entschieden, R_2 zu edieren. Trotzdem ist sein Text ein Gemenge aus R_1 und R_2, und in seinem Apparat stehen Varianten und redaktionelle Verschiedenheiten ungetrennt nebeneinander.

Ehe ich das nun im einzelnen nachweise, sei noch auf folgenden wichtigen Punkt hingewiesen. Neben *CT* haben wir noch einen anderen, auch von B. herangezogenen Zeugen für R_2, nämlich die erste Anklageliste der Kölner Inquisitoren aus dem Jahre 1326. Ich habe bereits in der Einführung zur ersten Lieferung des 3. Bandes unserer Eckhartausgabe darauf hingewiesen, daß die Kölner Richter 1326 neben den deutschen Schriften und Predigten nur e i n e lateinische Hs. in der Art von *T* zur Verfügung hatten, aus der sie zwölf Artikel auszogen. Damit haben wir — wenngleich nur für wenige Seiten — eine Hs. aus der Lebenszeit Eckharts, mag auch die Soester Kopie der Kölner Gerichtsakten ein wenig jünger sein. Jedenfalls kommen wir um etwa 70 bis 80 Jahre über die Hs. *T* hinaus. Wie nun B.s Variantenapparat zeigt, stimmt der Text jener Artikel — von ihm *Accus. I* genannt —, meist mit *CT* überein gegen *E*. Stoßen wir auf den umgekehrten Fall, daß *Accus. I* mit *E* gegen *CT* zusammengeht, so gibt *Accus. I* als älteste Repräsentantin von R_2 den Ausschlag (vgl. 12, 4. 12; 13, 5. 7).

Bei der kritischen Nachprüfung von Bascours Text greife ich zunächst einen Punkt heraus, der die bessernde Hand Eckharts auch in Formalien zeigt. In R_1 setzt Eckhart bei Aufzählungen die einzelnen Worte unverbunden nebeneinander, verwendet aber vor dem letzten Wort et; in R_2 wird das häufig verbessert, so daß er hier entweder alles unverbunden nebeneinander setzt oder überall et gebraucht. Ähnliches gilt für aut. Nun folgt B. bald R_1 (*E*), bald R_2 (*CT*). *E* wird bevorzugt 5, 18; 7, 20; 8, 3; 18, 4; 23, 15. *CT* 16, 18; 18, 7; 25, 6; 32, 6. 8. 15. Besonders auffällig ist die Inkonsequenz 18, 4 und 18, 7.

Gehen wir nun den Text durch, so stoßen wir auf viele Stellen, wo *E* ohne Grund *CT* vorgezogen wird. Dabei sei ausdrücklich anerkannt, daß B.s Grundsatz richtig ist, man müsse überall da *E* folgen, wo der Text von *CT* verderbt ist. Beginnen wir mit der Stelle 7,4 ff.:

Quia enim nonnullas auctoritates utriusque Testamenti in sermonibus specialiter diffusius auctor pertractavit et exposuit, placuit ipsi illas seorsum exponere et hoc Opus sermonum nominari.

B. bietet damit den Text von *E*. Jedoch scheint es mir, daß nominari in nominat geändert ist. Nach B. sagt Eckhart: „Weil nämlich der Verfasser einige Aussprüche der Hl. Schrift für sich in Predigten ganz ausführlich behandelt und ausgelegt hat, beschloß er, sie gesondert auszulegen und dies als Werk der Predigten bezeichnen zu lassen." Wenn er sie schon für sich (specialiter) ausgelegt hat, wie kann er sich da noch vornehmen, sie gesondert auszulegen? Der Satz wird aber sofort verständlich, wenn man annimmt, daß ursprünglich ponere statt

exponere dastand [5]). Dann besagt er: Der Verfasser beschloß, den von ihm in Predigten ausgelegten Schriftworten einen besonderen Platz in seinem Opus expositionum zu geben. Ist diese Annahme und die durch sie bedingte Konjektur richtig, so kann man in dem alias, welches *CT* statt illas haben, nicht eine Korrektur Eckharts sehen, sondern nur einen spätern Versuch, dem Wort exponere einen Sinn zu geben. Der Satz würde danach besagen: Der Verfasser beschloß, außer den bereits behandelten auch noch andere Schriftworte gesondert (d. h. in Predigtform) auszulegen.

8, 7 mußte subiecto (*CT*) in den Text aufgenommen werden; im übrigen ist der Satz von B. falsch interpungiert worden, wie auch schon von Denifle. Der Nachsatz »in tantum ut subiectum cadat in diffinitione« usw. ist nicht von propter quod usw. abhängig, sondern von den vorhergehenden Sätzen: »quae accipiunt esse in subiecto« usw. Das Ganze muß demnach lauten:

Primum est quod de terminis generalibus .... nequaquam est .... iudicandum secundum modum et naturam accidentium, quae accipiunt esse in subiecto et per subiectum et per ipsius transmutationem, et sunt posteriora ipso et inhaerendo esse accipiunt — propter quod et numerum et divisionem accipiunt in ipso subiecto —, in tantum ut subiectum cadat in diffinitione accidentium huiusmodi in ratione qua esse habent [6]).

8, 16 ff.: Ab ipso igitur esse et per ipsum et in ipso sunt omnia; ipsum non in aliquo nec ab aliquo usw. B. folgt *E* gegen das einheitliche Zeugnis von *CT* und *Accus. I.* Danach lautet der zweite Satz: ipsum non ab alio. Hier haben wir zweifellos eine Verbesserung Eckharts vor uns; durch die Änderung wird der Satz enger mit dem folgenden verbunden: quod enim aliud est ab esse, non est aut nichil est.

9, 11 muß mit *CT* primo (statt prius *E*) in den Text gesetzt werden. Vgl. In Exodum n. 29 *(T 4vb)*: ens est primum quod in intellectu cadit; ähnlich n. 169 *(T 18rb)*.

10, 2 übernimmt B. mit Denifle gegen alle Hss. quoniam in das Augustinus-Zitat. Das ist überflüssig, weil der Satz auch ohne quoniam verständlich bleibt, mag auch die Konstruktion schwerfälliger sein. Da das Zitat nur hier vorkommt, haben wir leider kein Vergleichs-

5) Einer ähnlichen Verwechselung begegnen wir z. B. In Sap. n. 193, wo *E* (151) seposita hat, was in *C* (72 ra) zu se exposita entstellt ist.

6) *C* hat distinctione statt diffinitione; das ist m. E. kein Flüchtigkeitsfehler, sondern eine bewußte Änderung. Der Kopist war der Meinung, daß der Nachsatz »in tantum ut« usw. von dem unmittelbar vorhergehenden abhängig sei. Da dieser nun besagt, daß die Akzidentien nach ihrem Verhältnis zum Subjekt gezählt und eingeteilt werden, so glaubte der Kopist, diffinitione sei falsch, und der Nachsatz solle ausdrücken, daß das Subjekt für die Einteilung der Akzidentien maßgebend sei. Diese Einzelheit ist für die Beurteilung der Hs. *C* und ihres Verhältnisses zu *T* wichtig; vgl. unten S. 276 f.

material. — 10, 3 muß rursum (*CT*) statt rursus (*E*) stehen. — 10, 16 schreibt B. mit Denifle: Semper divisum inferius est, unum et indivisum in superiori. Wie das Komma zeigt, haben beide den Satz nicht verstanden. Er besagt nicht: „Immer ist das Geteilte das Niedere, das Eine und Ungeteilte im Obern", sondern (nach Tilgung des Kommas): „Immer ist das geteilte Niedere eins und ungeteilt im Obern." *E* hatte wohl wie *CT* ursprünglich unum est; Bascours Text ist der des ersten Korrektors. Demnach ist unum est in den Text aufzunehmen, und B.s Berufung auf diese Stelle im Vorwort S. VIII ist verfehlt.

11, 1 muß die durch *CT* bezeugte Wortstellung dividitur non anima beibehalten werden; sie ist ungewöhnlich, aber durchaus eckhartisch. *E* ist wegen der hier vorgenommenen doppelten Korrektur nicht maßgebend. B. beruft sich also auch auf diese Stelle im Vorwort S. VIII zu unrecht.

16, 10 muß esse potest nec (*CT*) statt sive (*E*) in den Text gesetzt werden, so daß der Satz lautet: Nichil ... nec subiectum esse potest nec terminus esse potest nec finis cuiusquam actionis. — 16, 18 muß illud infra *(CT)* statt infra id *(E)* — nicht illud, wie B. mit Denifle liest — eingesetzt werden. Der Satz besagt: „Dementsprechend legt man das weiter unten stehende Wort des Weisheitsbuches aus" usw. Das infra ist vom Anfang der Hl. Schrift aus gesehen, der ja hier erklärt wird, und bezieht sich auch auf das folgende Zitat Röm. 4, 17. B. ist der irrigen Meinung, Eckhart verweise auf seine eigene Auslegung von Sap. 1, 14; er muß aber selbst gestehen, daß diese von der hier angedeuteten verschieden ist. Im übrigen hätte Eckhart bei einem solchen Hinweis nicht exponitur, sondern exponetur gebraucht.

17, 3 hat B. den Satz: (quod Deus) et tamen semper *(om. E)* est in principio creationis et creare incipit (et — incipit *om. CT*) offenbar deshalb mit Benutzung beider Hss.-Gruppen hergestellt, weil er fast genau so bereits 15, 1 steht. „Fast" sage ich, weil dort sed tamen statt et tamen steht. Deshalb ist es auch durchaus denkbar, daß Eckhart in R_1 schrieb: est in principio creationis et creare incipit, und in R_2 änderte: semper est in principio creationis. Eckhart gehört nicht zu denen, die in der Wiederholung ihrer eigenen Worte genau sind; auch steht in dem folgenden Beweis »in principio« so im Vordergrund, daß die Änderung der These ganz begreiflich wird.

17, 6 setzt B. ohne ersichtlichen Grund declaratur (*E*) in den Text, declaro (*CT*) in den Apparat. — In derselben Zeile beginnt der Beweis: Deus, utpote esse, agit in esse et ad esse. *CT* fügen zu Deus hinzu: esse, was B. in den Apparat verweist. M. E. ist esse (e͞e) aus omne (o͞e) verderbt, so daß es im Text heißen muß: Deus o m n e, utpote esse, agit in esse et ad esse. Man beachte die Betonung von omne und omnia in den folgenden Zeilen; sie ist so stark, daß ich geneigt bin anzunehmen, omne habe schon in R_1 gestanden. B. kann sich also

auch auf diesen Text nicht zu seinen Gunsten berufen (vgl. Praefatio p. VIII).

17, 18—18, 2 folgt B. dem Text von *E*: Quorum utrumque deficit in aliis artificibus, qui nec in se ipsis agunt et acta deserunt, quia agere desinunt. Nach *CT* lautet der Satz: Quorum utrumque in aliis artificibus deficit, quia nec in se agunt usw. Diesen Text kann man doch nicht als verderbt bezeichnen. — 18, 7 hätte ich est mit *T* in den Text aufgenommen; der Ausfall von est (ē) hinter esse (ēē) ist leichter verständlich als der Zusatz. — 18, 24 mußte et mit *CT* weggelassen werden; Eckhart hat m. E. das et gestrichen, weil die Sätze unverbunden wuchtiger wirken. — 19, 6 hätte ich desiit von *CT* übernommen; da es einen guten Sinn gibt (vgl. das Augustinuszitat 19, 8), kann man hier nicht von Textverderbnis reden. — 19, 8 »Non fecit atque abiit« usw. B. bemerkt dazu im App.: fecit: etc. *add. CT:* et ergo *add. E, sed postea del.* et. Die gesamte Überlieferung hat also einen Zusatz zu fecit, den B. wegläßt; dabei ist die erste Silbe dieses Zusatzes durchaus gesichert: et. Was hat aber dahinter gestanden? Paläographisch sind die Abkürzungen für cetera und ergo so verschieden, daß man von hier aus keinen Schluß ziehen kann. Bei Augustinus steht aber: Non enim fecit. Darum käme vielleicht als Konjektur in Betracht: Non fecit etenim atque abiit usw.

Der Text 20, 15—21, 4 ist vielleicht der schwierigste innerhalb der Prologe. B. hat ihn, wie mir scheint, nicht mit der nötigen Sorgfalt hergestellt. 20, 17 schreibt er esse huiusmodi et huiusmodi, und 20, 19 in dem parallelen Satz bono huius, obwohl *ET* hius, also huiusmodi, haben und *C* huius, was in dieser Hs. sehr oft huiusmodi bedeutet. 20, 18 folgt er *CE* und läßt de hinter puta aus; 20, 19 setzt er umgekehrt mit *T* gegen *CE* de in den Text ein. Man kann nicht sagen, daß das folgerichtig ist. 20, 19 behält er enim von *E* bei, obwohl *CT* igitur haben; igitur ist zudem sachlich besser. 20, 22 — 21, 1 folgt B. ebenfalls *E:* Cum vero dico aliquid esse hoc, puta lapidem, et esse unum lapidem, verum lapidem, aut bonum hoc (am Rande nachgefügt), scilicet lapidem, praemissa quatuor accipiuntur ut tertium adiacens propositionis usw. *T* hat statt »aut — lapidem«: aut bonum lapidem aut bonum hoc lapidem; *C* läßt die letzten vier Worte aus. Alle drei Texte sind fehlerhaft. Der ursprüngliche Text muß derart sein, daß er selbst einen guten Sinn hat, und daß von ihm aus die Fehler der Hss. verständlich werden. Er ergibt sich aus einer Kombination von *E* und *T:* aut bonum lapidem aut bonum hoc, scilicet lapidem. Mit den Worten bonum lapidem setzt Eckhart die Reihe unum lapidem, verum lapidem fort, um dann mit bonum hoc, scilicet lapidem, zur Verdeutlichung seines Gedankens nochmals auf den Anfang esse hoc, puta lapidem, zurückzugreifen. Auch die Fehler der Hss. erklären sich leicht: *T* hat den Text am besten überliefert; hier ist nur scilicet vor lapidem ausgefallen, d. h. langes s wurde vor l übersehen. *E* ist vom ersten aut

bonum gleich zum zweiten hinübergeglitten; *C* vom ersten lapidem zum zweiten, wenn nicht der Kopist die Worte aut bonum hoc, scilicet lapidem, als unverständlich ausgelassen hat. B. beruft sich also auch auf diesen Text (Praef. VIII) zu Unrecht.

21, 10 muß bonum hoc et illud fortfallen; in *CT* fehlen die Worte, in *E* sind sie am Rande von dem ersten Korrektor nachgefügt worden, der die Unvollständigkeit der Aufzählung sah. Meines Erachtens handelt es sich hier um eine Flüchtigkeit Eckharts, die man auf sich beruhen lassen soll. In demselben Satz läßt B. das dreimalige illud von *E* stehen und verweist istud von *CT* in den Apparat; in dem parallelen Satz 28, 4 ff. haben *CT* an erster Stelle istud statt illud, an zweiter hat *T* (die wichtigere Hs.) wieder istud, an dritter haben beide hoc. Dies alles weist doch auf eine bewußte Änderung, nicht auf Textverderbnis hin. Trotzdem folgt B. an beiden Stellen *E* gegen *CT*, obwohl er selbst R_2 die entscheidende Bedeutung zuspricht. — 21, 14 mußte die Wortstellung von *CT* übernommen werden.

21, 17 hat B. mit Denifle ·1· phirum *(E)* als primi philosophorum gelesen: *CT* haben diese Worte tatsächlich. Nach B. lautet der Text:

Ad hoc facit quod Parmenides et Mellissus, primi philosophorum, ponebant tantum unum ens; ens autem hoc et hoc ponebant plura, puta ignem et terram et huiusmodi, sicut testatur Avicenna in libro suo Phisicorum, quem Sufficientiam vocat.

Wenn es überhaupt Regeln in der Paläographie gibt, dann müssen sie hier zur Anwendung kommen. P h i l o s o p h u s wird vom 13. bis 15. Jahrhundert so abgekürzt, daß von dem Wort nur ph stehen bleibt; dahinter kommt die jeweilige Kasus-Endung, die mit ph auf derselben Linie steht. Ein Haken hinter dem h oder auch ein Bogen oder Strich über der Endung, der hie und da auch durch das h geht, deutet die Kürzung an. P h y s i c a wird so abgekürzt, daß nach dem h gewöhnlich der i-Laut durch i oder y angegeben und die Endung hochgestellt wird. Macht der Schreiber seine Sache genau, so kann man also Physicorum (phirum) und philosophorum (ph'orum) nicht miteinander verwechseln. An der vorliegenden Stelle ist eine Verwechselung insbesondere dadurch ausgeschlossen, daß das Zahlwort ·1· davorsteht, und daß außerdem dieselbe Abkürzung für Physicorum 22, 2 benutzt wird. Eine solche Verwechselung ist nur durch Nachlässigkeit des Schreibers möglich, wie das Beispiel von *CT* zeigt, deren Vorlage bereits die falsche Schreibung hatte. Man muß hier also sicher I P h y s i c o r u m in den Text aufnehmen; die unverbundene Stellung neben den beiden Namen findet sich auch sonst bei Eckhart; z. B. In Ioh. n. 38 p. 32, 12; ut ait Anaxagoras, III De anima.

Was besagt nun die Stelle? Parmenides und Melissus nahmen nach Aristoteles Phys. I [7]) nur ein Sein (ens) an. Aber nach dem Zeugnis des

7) t. 6 (A c. 2 184 b 15) und 25—26 (A c. 3 186 a 22—b 4).

Avicenna in seiner Physik, die er *Sufficientia* nennt, nahmen sie mehreres Seiendes (ens hoc et hoc) an. Man beachte, daß Avicennas *Sufficientia* weder bei Eckhart noch sonst den Nebentitel Physica führt. Da nun auch noch in libro suo Physicorum betont wird, so ergibt sich notwendig, daß vorher von einer andern Physik die Rede war, nämlich von der bekannten aristotelischen Physik.

24, 6 verweist B. est, welches *CT* zu bonum hinzufügen, in den Apparat; 24, 18 ebenso die Wortfolge von *CT:* prima causa. — 25, 17 setzt B. penetratur et formatur (*CT*) in den App., obwohl E ursprünglich ponetur et f. hat. Penetrando ist Korrektur. — 26, 2 verweist er et suaviter (*CT*) in den Apparat. Mit all dem widerspricht er seinen eigenen Richtlinien. — 26, 2 schreibt er mit *E:* Et Ysaiae: «Ego autem primus et novissimus.» Oben habe ich bereits gesagt, daß Et Ysaiae ‹quadragesimo› primo zu schreiben ist; das wird hier dadurch bestätigt, daß *CT* sum (von B. in den Apparat verwiesen) statt autem haben; damit rückt Eckharts Text eng an den Wortlaut der Vulgata Is. 41, 4 heran: «primus et novissimus ego sum.» — 26, 9 behält B. est von *E* bei, obwohl *T* das Wort ausläßt und *C* assit hat. Beides ist möglich; ich würde aber *T* hier wie sonst — als der älteren und sorgfältigeren Hs. den Vorzug geben. — 27, 8 behält B. essentialiter von *E* bei und verweist essentiae *(CT)* in den Apparat, obwohl essentiae sinnvoll ist.

30, 7: Li ‚sunt' enim et li ‚est' esse significant. *CT*: Li enim ‚sunt' vel usw. B. setzt dies in den Apparat. Mit Unrecht; denn die Stellung von enim zwischen dem Artikel und sunt finden wir auch sonst bei Eckhart; z. B. In Ioh. p. 7, 3 unserer Ausgabe; Li enim *apud;* Sermo XII n. 123: Li enim ‚sub'; in der nächsten Zeile: Li autem ‚stantivum' *(C 142va)*; Proc. Col. I n. 123 (Daniels 11, 14): li enim ‚est'. Zu dem vel haben wir eine Parallele im Conspectus prologorum 3, 16: Unde li ‚esse' vel ‚est' non est usw. Es steht also nichts im Wege, den Wortlaut von *CT* in den Text aufzunehmen.

31, 9 ff. haben wir noch einen schwierigen Text, den ich zunächst im Wortlaut bringe; in Klammern die Abweichungen der Hss.:

Adhuc (ad haec *E*) autem, non est ymaginandum, quod causae (causa *CT*) rei — efficiens puta, finalis, formalis et materialis — singulae (*om. CT*) singulariter (singula *CT*) esse afferant et conferant composito; sed res se tota cum omnibus suis partibus et proprietatibus idem esse a solo fine totaliter finaliter solum, a forma vero formaliter, a materia passive sive (seu *supra lin. E*) receptive.

Nicolaus Cusanus versuchte den verderbten Text von *C* so zu verbessern: ... ymaginandum, quod sicud causa rei efficiens, ita et aliae causae, puta finalis usw. Diese Konjektur hilft nichts zur Herstellung des Textes, da sie der handschriftlichen Grundlage entbehrt. Sie macht

uns aber auf einen Punkt aufmerksam, auf die für Eckhart ungewöhnliche Stellung des puta; Cusanus hat offenbar an ihr Anstoß genommen, und zwar mit Recht, weil in dem Nachsatz nur von der causa finalis, formalis und materialis die Rede ist.

Das Wort singulariter ist eine Konjektur B.s. Denifle las singula, B. schwankt in seiner Lesung zwischen singulariter und singulis. Die Lesung ist schwierig, weil die abgekürzte Endung auf einer Rasur steht; singulariter kommt aber als Lesung nicht in Frage. Wenn ich recht sehe, ist singula aus singulis verbessert worden. B.s singulariter trifft aber auch Eckharts Gedanken nicht; er will sagen, daß die verschiedenartigen Ursachen nicht einzelne Seinsstücke des zusammengesetzten Dinges bewirken, sondern jede dessen ganzes Sein. B.s singulariter besagt etwas ganz anderes, daß nämlich jede einzelne Ursache zum Sein des Ganzen auf eine besondere Weise beiträgt. Das ist aber doch gerade der Gedanke von Eckharts Nachsatz, daß nämlich die Finalursache final zum Sein des Ganzen beiträgt, die Formalursache formal usw. B. bringt also durch seine Konjektur Eckhart mit sich selbst in Widerspruch, deshalb ist sie abzulehnen. Singulis ist sinnlos; so bleibt nur singula übrig, und dies lesen wir auch in *CT*. Der Ausfall von singulae vor singula in der Vorlage von *CT* ist wegen der Ähnlichkeit der Worte leicht begreiflich.

Zu dem Nachsatz: sed res se tota usw. möchte ich eine Konjektur vorschlagen. Der Satz ist zwar verständlich, wenn man hinter idem esse in Gedanken est ergänzt; die Konstruktion ist aber schwerfällig und entspricht nicht recht dem afferant et conferant. Ich möchte vielmehr glauben, daß hinter proprietatibus das Wort h a b e t ausgefallen ist; paläographisch ist das leicht verständlich, weil die Abkürzungen für -bus und habet abgesehen vom ersten Buchstaben ganz gleich sind. Sachlich empfiehlt sich die Konjektur, weil habet im gleichen Sinne bereits 30, 14. 19. 22 und 31, 7 verwendet ist.

Zum Schluß möchte ich ein Wort zu den beiden Stellen 25, 3 und 27, 19 sagen, über die B. in der Vorrede S. IX handelt. Es handelt sich jeweils um eine merkwürdige Verwendung des Ausdrucks negatio negationis. Die beiden Sätze lauten: 1. Ita uni nichil unum sive nulla unitas negari potest nisi negatio negationis unitatis aut unius. 2. Propter hoc de ipso ente Deo nichil negari potest nisi negatio negationis omnis esse. B. bemerkt dazu S. IX: R. Klibansky cognovit illam magni momenti notionem ab Eckardo frequentissime prolatam his quidem duobus locis sensu carere logicamque postulare, ut verbum ‚negationis' utroque loco deleatur. Trotzdem habe er den Text nicht geändert, weil es sich zweifellos um einen lapsus calami Eckharts handele. Übersetzt man nun nach Klibanskys Vorschlag, so ergibt sich folgendes: 1. So kann (von) dem Einen nichts, was eins ist, oder keine Einheit verneint werden, es sei denn die Verneinung der Einheit oder

des Einen. 2. Deswegen kann von dem Sein selbst, von Gott, nichts verneint werden, es sei denn die Verneinung alles Seins. Wie man sieht, ergeben sich leere Tautologien. Was Eckhart aber sagen will, ist aus dem ganzen Zusammenhang klar: hinsichtlich eines Wesens, das wesentlich Sein (eins, wahr, gut) ist, gibt es keine einfache, sondern nur eine doppelte Verneinung, soweit die genannten Transzendentalien in Frage kommen. M. E. hat sich sehr früh an beiden Stellen ein Fehler eingeschlichen, der ebenso leicht zu begreifen wie zu beheben ist: statt negatio muß es n e g a t i o n e heißen. Dann lautet der erste Satz in der Übersetzung: „So kann (von) dem Einen nichts, was eins ist, oder keine Einheit verneint werden, es sei denn d u r c h Verneinung der Verneinung der Einheit oder des Einen"; d. h. die doppelte Verneinung ist möglich, die nach Eckhart die höchste Form der Bejahung ist. Der zweite Satz ist entsprechend zu übersetzen.

Dem Scharfsinn des Herausgebers ist übrigens die Stelle 31, 4 ff. entgangen, wo Eckhart sich wirklich einer unberechtigten doppelten Verneinung bedient: et in hoc (scilicet colore) n i c h i l aliorum, puta materia, forma, quantitas et cetera huiusmodi, n i c h i l prorsus addiciunt seu afferunt vel augent qualitatis. Hier sieht man deutlich, wie Eckhart über der Apposition puta materia usw. das Subjekt nichil so völlig vergißt, daß er den ganzen folgenden Satz nach der Apposition konstruiert.

Das Ergebnis der bisherigen Prüfung ist dies, daß B. zwar in seiner Vorrede den redaktionellen Unterschied zwischen *E* und *CT* anerkennt und auch einen richtigen Grundsatz für die Herstellung des Textes von R_2 entwickelt, daß sein T e x t aber e i n u n k r i t i s c h e s G e m e n g e a u s b e i d e n R e d a k t i o n e n ist. B. ist anscheinend von Denifles Edition ausgegangen, hat sie nach *E* korrigiert und diesen Text mit dem von *CT* kollationiert. Infolgedessen hat er sich von *E* nicht mehr freigemacht. Außerdem aber finden wir bei ihm kein Wort zu zwei Fragen, die für die wissenschaftliche Grundlegung der Edition der Prologe — und das gilt auch für die erste Genesis-Auslegung und die Auslegung von Exodus — von entscheidender Bedeutung sind. Erstens: wie haben wir uns das Verhältnis von R_1 und R_2 zu denken? Hat Eckhart sein eigenes Manuskript von R_1 später verbessert oder hat er diese Verbesserungen in eine Kopie von R_1 eingetragen? Soweit man von den Prologen aus urteilen kann, ist die zweite Annahme wahrscheinlicher. Wie wir gesehen haben, gibt es eine Anzahl von Fehlern, die *ETC* gemeinsam sind: 7, 6 illas seorsum exponere statt ponere; 17, 6 esse *CT; E* läßt das Wort aus; ursprünglich dürfte omne da gestanden haben. 25, 4 und 27, 20 negatio (statt negatione) negationis; 31, 9 (ist efficiens ursprünglich?); 31, 12 habet in *ETC* hinter proprietatibus ausgefallen. Vielleicht gehört hierher auch das in allen Hss. fehlende quoniam 10, 2 und die verderbte Stelle 19, 8, wo ursprünglich

vielleicht etenim stand. Nehmen wir an, daß Eckhart R_2 mit Hilfe einer Kopie von R_1 herstellte, so wird es begreiflich, daß obige Fehler stehen blieben. Der Autor liest bekanntlich leicht über Flüchtigkeitsfehler in der Kopie seines Manuskriptes hinweg, weil er auf den Sinn achtet. Zu einer endgültigen Beantwortung ist eine kritische Vergleichung des ganzen Textes von R_1 und R_2 nötig.

Das andere Problem, von dem B. nicht spricht, ist das Verhältnis der Hss. *C* und *T* zueinander. Nur gelegentlich ist die Rede von der gemeinsamen Vorlage beider Hss. Es ist jedoch fraglich, ob die Annahme einer gemeinsamen Vorlage zur Erklärung des eigenartigen Verhältnisses von *C* und *T* ausreicht. Beide Hss. haben eine ganze Anzahl gemeinsamer Fehler; z. B. 5, 11 und 6, 8 ait statt agit; 7, 15 Auslassung von procedit; 7, 17 inde statt in de; 12, 4 aliud statt alio; 20, 21 Auslassung von secundum; 22, 16 De civitate dei statt De trinitate; 25, 3 unum statt uni; usw. Daneben gibt es Fehler in *C*, denen eine undeutliche Schreibweise in *T* entspricht; z. B. 1, 7 que (= q und darüber gewölbter Strich) *T*: qui *C*; 3, 4 predicat^{a} (also eigentlich predicamenta) *T*: predicanda *C* (der Schreiber hat anscheinend bemerkt, daß predicamenta hier keinen Sinn hat); 3, 8 wiederholt *T* obige Schreibweise von predicata am Ende der Zeile; *C* schreibt jetzt richtig predicata; 12, 11 hat *C* prima statt preterea; in *T* liest man p^{a}, was sowohl preterea als prima gelesen werden kann; bezeichnend ist auch der Fehler von *C* 16, 19 eciam statt etc.; *T* schreibt etc. gewöhnlich so: Zeichen für et, damit verbunden c und schräg drüber der re-Haken als Symbol für die ausfallenden Buchstaben. An dieser Stelle läßt *T* das c aus; die Ähnlichkeit mit eciam ist gegeben. *C* begeht die Verwechselung. Wo *T* zum zweitenmal die unvollständige Abkürzung für etc. gebraucht (19, 8: etc.$_1$), schreibt *C* richtig etc. 19, 10 und 11 hat *C* sinit statt finit; vergleicht man *T*, so ergibt sich, daß *T* finit so undeutlich schreibt, daß die Verwechselung mit sinit möglich ist. Diese Beobachtungen sprechen viel eher dafür, daß *C* aus *T* (sei es direkt oder indirekt) kopiert ist; denn sonst müßte man annehmen, daß *T* seine Vorlage bis in die Einzelheiten der Abkürzungen sklavisch nachgemalt hätte. Sehr auffällig ist auch die Auslassung der Worte 13, 19 praedicatur — 20 Deus durch *C*. Sie machen nämlich genau eine Zeile in *T* aus; ist *C* und *T* aus derselben Vorlage abgeschrieben, so muß man annehmen, daß die ausgelassenen Worte auch in der Vorlage gerade eine Zeile ausfüllten. Ist das wahrscheinlich? Denn Homoioteleuton oder sonst einer von den bekannten Gründen für das Entstehen von Lücken kommt hier nicht in Frage. Nun gibt es drittens Stellen, wo *C* Fehler von *T* verbessert; z. B. 5, 7 hat *T*: opposita iuxta se opposita (statt posita) magis elucescunt. *C* nimmt eine sehr geschickte Korrektur vor, indem er se ausläßt; der Satz hat wieder Sinn. 11, 7 hat *T* figere (fige und schräg drüber re-Zeichen) statt figure; *C* erkennt, daß figere sinnlos ist und

schreibt figetur (fige und rechts drüber ur-Zeichen). Merkwürdig ist die Korrektur 13, 13; *T* hat statt antecedens: accōē d's, also accione deus. *C* hat richtig antecedens. Kann man das als eine Berichtigung des falschen *T*-Textes betrachten, oder muß man nicht annehmen, daß *C* die Vorlage richtig, *T* sie falsch abgeschrieben hat? Ähnlich liegen die Dinge, wenn *T* in dem Prokloszitat 23, 6 entium ausläßt, *C* das Wort aber hat; oder wenn *C* 28, 20 mit *E* richtig si hat, während *T* sed hat. Wie ist das zu erklären? Daß *C* nicht rein mechanisch als Kopist arbeitet, ersieht man sehr gut aus 15, 1; *ET*: tertio, quod creavit quidem in praeterito. *C* beginnt auch: tertio quod creavit, dann in der nächsten Zeile primo; man sieht jedoch deutlich in primo den Anfang von quidem. Ich erkläre mir das so, daß *C* hinter creavit ein Wort begann, das mit der Silbe pri- anfängt (principio? vgl. 14, 17), seinen Fehler bemerkte und pri ... durch quidem (nach der Vorlage) zu ersetzen suchte, sich dann aber entschloß, die ganze Phrase zu ändern und zu schreiben: tertio, quod creavit primo in praeterito quidem!! Das ist eine willkürliche Änderung, wie sie mir auch sonst bei *C* begegnet ist [8]).

Alle diese Punkte habe ich aufgezählt, um das Problem kenntlich zu machen, das hier vorliegt, und das von B. mit keiner Silbe berührt worden ist. Nun ist es möglich, daß es im dritten Heft genauer besprochen wird, und darum mögen diese Bemerkungen genügen.

III. Bascours Quellennachweise.

Außer dem Variantenapparat bietet B.s Ausgabe drei andere Apparate: im zweiten (vgl. 11, 11; 19, 4 usw.) werden die Randbemerkungen des Nicolaus Cusanus in *C* mitgeteilt; im dritten die Quellen, im vierten testimonia, d. h. hauptsächlich Parallelen.

Zunächst zum vierten Apparat einige wenige Bemerkungen. Über die Auswahl der testimonia zu streiten, hat wenig Sinn. Der eine wird diese, der andere jene Stelle für wichtiger halten. Ungedruckte Texte heranzuziehen, bedeutet immer eine Schwierigkeit. Wir haben sie in unserer Ausgabe durch Einführung von Randnummern überwunden; in den ersten Lieferungen nützen diese Hinweise (In Ioh. n. 534 usw.) nichts, um so mehr erleichtern sie die Aufsuchung der Parallelstellen nach Vollendung der Ausgabe. In der Edition Théry-Klibansky wird das ungedruckte Material nach *C* zitiert, und da die Spalten von *C* am Rande angegeben werden, haben diese Verweise auch weiterhin Wert; freilich bleibt das Suchen mühsam, weil eine Spalte von *C* durchschnittlich drei Seiten Text der Ausgabe füllt.

In seiner Vorrede betont B., er beschränke sich auf den Nachweis der Quellen, die Eckhart wirklich benutzt habe (S. IX). Das ist ein guter Grundsatz; nur stehen B.s Nachweise in befremd-

8) Vgl. oben S. 269, Anm. 6.

lichem Gegensatz zu ihm. Vor allem hat B. sich anscheinend keine Kopfschmerzen über die von Eckhart benutzten Übersetzungen gemacht. So wird z. B. Aristoteles nach der Bekkerschen Ausgabe zitiert; man sucht jedoch vergeblich nach einer Angabe, wo der von Eckhart benutzte lateinische Text zu finden ist. Dieser ist aber doch für Eckhart der fons propinquior. Wenn ich mich nicht täusche, findet sich nur zu 21, 2 ein Hinweis auf eine Übersetzung: Boethius De interpretatione. (Hier findet sich übrigens auch das einzige wörtliche griechische Zitat; leider ist es durch den Druckfehler προσκατεγορῆται entstellt.) Was soll es aber besagen, wenn B. nach einem Aristoteleszitat auf einen Thomastext verweist? Z. B. 2, 25: Zu dem Satz: «album solam qualitatem significat» macht B. folgende Anmerkung: ARISTOTELES *Categoriae 5 (3 b 19), quem laud.* THOMAS AQUINAS *Comment. in Metaphys. V lect. 9 ...; cf. ibid. IV lect. 2 ...* Soll das besagen, daß Eckhart jenen Aristotelestext nur über Thomas kennt? Dann hat B. eine sehr merkwürdige Vorstellung von Eckharts philosophischem Bildungsgang. An andern Stellen ist zudem der Hinweis auf Thomas unrichtig. 5, 6 wird für den Satz «opposita iuxta se posita magis elucescunt» zunächst auf Aristoteles *De caelo B 6 (289 a 7)* verwiesen; dann auf den Kommentar des Thomas zu dieser Stelle. Nun hätte B. schon vor Aristoteles „cf." setzen müssen, weil der obige Satz sich nur sinngemäß bei ihm findet. Thomas hat zudem — was B. selbst anführt — nicht elucescunt, sondern sentiuntur. Elucescunt findet sich aber wohl bei Bonaventura; vgl. Sent. I d. 46 art. unic. q. 3 und 6 (Opp. I 831 und 833).

Noch erstaunlicher liegen die Dinge bei den Verweisen auf Dionysius Areopagita De divinis nominibus. Zu 22, 14 (de Deo nichil negari potest, eo quod omne esse simul praehabeat et includat) zitiert B. *De div. nom. V 4 (PG 3 col. 818 d):* «simpliciter et infinite totum esse in se pariter complexus et anticipans»; *laudat* THOMAS *S. th. I q. 4 a. 2 (Leon. IV 52); C. Gent. I 28 (Leon. XIII 87).* Diese Anmerkung enthält einen köstlichen Anachronismus: B. zitiert die lateinische Übersetzung von De div. nom., die der griechischen Ausgabe in PG 3 beigegeben ist und den Jesuiten Balth. Cordier († 1650) zum Verfasser hat, und behauptet, Thomas zitiere sie! Das durfte in einer von G. Théry, dem Spezialisten für die lateinischen Dionysius-Übersetzungen, geleiteten Edition nicht vorkommen. Zudem ersah ja B. aus den von ihm selbst zitierten Thomas-Texten, welche Übersetzung Thomas — bekanntlich die des Iohannes Sarracenus — benutzt hat. Im übrigen begreift man nicht, weshalb B. nicht eine andere, ebenfalls von Thomas S. th. I q. 4 a. 4 (nicht wörtlich) zitierte Stelle anführt, die fast genau mit dem übereinstimmt, was Eckhart sagt: In uno enim ... existentia omnia et praehabet et subsistere

facit. De div. nom. V § 8 (Opuscula, ed. P. Mandonnet II 502; vgl. den Kommentar des Thomas 505 f.) [9]).

23, 6 führt B. zu Eckharts Satz, Dionysius setze „das Gute" unter den Gottesnamen an die erste Stelle, De div. nom. III § 1 und IV § 1 (nach dem griech. Text in PG 3) an; beide Male verweist er daneben auf Texte aus der S. theol. des hl. Thomas, als ob Eckhart die Schrift des Dionysius nur auf diesem indirekten Wege kenne. Dabei zeigen die zahlreichen Zitate aus dem corpus Dionysiacum, daß er sich damit eingehend beschäftigt hat. De div. nom. benutzt er in der Übersetzung des Iohannes Sarracenus mit dem Kommentar des Aquinaten; auf diesen mußte B. daher verweisen.

Das dritte Beispiel dafür, daß B. die Übersetzungen nicht beachtet, bieten die Proklos-Zitate (vgl. 22, 10; 23, 5). B. verweist hier nur auf die neueste Ausgabe des griechischen Textes durch E. R. Dodds [10]). Das nützt uns aber nichts, weil Eckhart das Buch des Proklos nur in der lateinischen Übersetzung Wilhelms von Moerbecke lesen konnte. Nun nimmt man bisher gewöhnlich an, daß diese Übersetzung ungedruckt geblieben sei. Das ist insofern unrichtig, als die Übersetzung des Humanisten Fr. Patrizzi [11]) (1529—1597) eine Bearbeitung von Moerbeckes Übersetzung ist. Für die wenigen Sätze, die Eckhart aus Proklos zitiert, reicht der Hinweis auf die Arbeit Patrizzis aus; exakt ist natürlich nur der Verweis auf die Hss., die ja nicht so selten sind.

B. verweist an zwei Stellen auf Proklos als Quelle, wo Eckhart sich nicht auf ihn beruft. An der ersten Stelle (19, 4) scheint mir der Hinweis nicht berechtigt zu sein. Eckhart führt den Gedanken aus, daß in Gott das Vollendete immer im Anfang ist, und daß das, was in ihm geboren ist, doch geboren wird (vgl. auch 18, 3 ff.). B. verweist dafür auf Proklos, Elementatio theol. prop. 146. Ich gebe den Text doppelt; links Moerbeckes Übersetzung nach den Erfurter Hss. Amplon. Fol. 40 (f. 44va) und 26 (f. 200ra), rechts Patrizzis Bearbeitung, um zu zeigen, wie eng er sich an seine Vorlage anlehnt:

Omnium divinorum processuum fines ad sua principia assimilantur, circulum sine principio et	Omnium divinarum progressionum fines ad ipsorum principia assimilantur, circulum sine prin-

9) Wenn ich mich hier und weiter unten auf die Ausgabe der Opuscula durch Mandonnet (Paris 1927) beziehe, so tue ich das, weil Bascour diese Ausgabe benutzt hat. Wie wenig ich selbst von ihr halte, ersieht der Leser aus S. 283.

10) PROCLUS, The elements of theology. A revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford 1933. — B. zitiert das Werk als Institutio theologica. Der alte Titel der Übersetzung Wilhelms von Moerbeckes ist aber: Elementatio theologica.

11) PROCLI LYCII DIADOCHI Elementa theologica et physica, quae Franciscus Patritius de Graecis fecit Latina, Ferrariae 1587.

sine fine salvantes per conversionem ad principia.

Si enim unumquodque procedentium convertitur ad proprium principium a quo processit, multo utique magis alii ordines, a sua summitate procedentes, iterum convertuntur ad illam. Conversio autem finis ad principium unum efficit communem et terminatam [12]) et in se ipsam convenientem et in multitudine quod uniforme ostendentem per commutationem.

cipio ac sine fine servantes per conversionem ad principia.

Nam etiamsi unumquodque progressorum convertitur ad proprium principium a quo processit, multo sane magis universi ordines, ab eorum summitate progressi, rursus convertuntur ad illam. Conversio finis in principium unum efficit [13]) totum et terminatum et in se ipsum inclinatum et in multitudine uniformitatem ostentantem per coinclinationem.

Wie man ohne weiteres sieht, handelt es sich bei Proklos um einen ganz andern Gedanken: alles kehrt zu seinem Ausgangspunkt zurück, und so ergibt sich ein Kreislauf ohne Anfang und ohne Ende (vgl. prop. 31 ff.). Eckhart will mit seinen dialektisch gefaßten Sätzen (finis est principium; perfectum incipit; natum nascitur) Gottes absolute Lebendigkeit dartun; Gott ist vollkommen, aber diese Vollkommenheit ist nicht als starre Ruhe, sondern als das Leben schlechthin aufzufassen. Eckharts Ausführungen zu Beginn der Auslegung des Johannesevangeliums geben zu der angezogenen Stelle im Prolog zum Opus tripartitum einen ausgezeichneten Kommentar; im Apparat kann man nachlesen, aus welchen Quellen er obige Gedanken schöpft [14]).

23, 10 wird Proklos prop. 13 als Parallele zu Boethius Consol. philos. III pr. 11 zitiert; die Parallele ist gut und lehrreich. Wie kommt es aber, daß Eckhart sich nicht selbst auf diesen Proklostext beruft, obwohl er wenige Zeilen vorher prop. 12 zitiert und in dem ganzen Abschnitt (S. 20 ff.) die Zitate aus der Hl. Schrift, aus Theologen und Philosophen häuft? Hat er die Elementatio theologica wirklich gelesen? Die Zahl ausdrücklicher Proklos-Zitate ist sehr gering; prop. 1 wird fünfmal zitiert, davon nur zweimal wörtlich und nur einmal mit der Angabe: secundum illud Procli principium; je einmal mit der Nr. und in genauem Wortlaut prop. 11, 12 (Prol. op. prop. 23, 6) und 20; prop. 16 wird einmal ungenau zitiert; endlich finden sich fünf Zitate (davon eins Prol. op. prop. 22, 11), wo Liber Procli ohne nähere Angabe zusammen mit De causis genannt ist. Der Titel des Buches wird nirgendwo genannt, nirgendwo wird auch auf ein commentum des Proklos

12) Beide Hss. haben terminatam; der griechische Text ist ganz wörtlich übersetzt: ἡ δὲ ἐπιστροφὴ τοῦ τέλους εἰς τὴν ἀρχὴν μίαν ἀπεργάζεται πᾶσαν καὶ ὡρισμένην κτλ.

13) Der Druck hat statt dessen efficiunt, ein offensichtlicher Fehler.

14) Vgl. MAGISTRI ECHARDI Expositio s. evangelii sec. Iohannem, S. 8,14—9,4 und Anm. 1.

verwiesen, während Eckhart öfters auf commenta von De causis verweist, z. B. Prol. op. prop. 24, 18. Dieser ganze Tatbestand läßt mich daran zweifeln, daß Eckhart das Buch des Neuplatonikers wirklich selbst gelesen hat, vielmehr glaube ich, daß seine Kenntnisse im wesentlichen auf dem Kommentar des Aquinaten zu De causis beruhen, der ja sehr sorgfältig bei den einzelnen Sätzen auf die entsprechenden des Proklos hinweist. Jedenfalls lassen sich alle Prokloszitate Eckharts aus dieser Quelle ableiten mit Ausnahme der Anführung von prop. 1 (die aber kein Problem darstellt!), 11 und 20. Darum müßte man bei der Anmerkung zu 22, 10 ergänzen: *cf.* THOMAS *In De causis lect. 3 (Opuscula ed. Mandonnet I 206); 4 (214); 22 (285);* und bei der Anmerkung zu 23, 6: *cf. lect. 9 (240).*

In diesem Zusammenhang auch ein Wort von den Zitaten aus De causis. B. benutzt die letzte Ausgabe der lateinischen Übersetzung des Werkes durch O. Bardenhewer. Nun gibt dieser eine Einteilung, die von § 5 ab von der bei den Scholastikern des 13. und 14. Jahrhunderts allgemein üblichen abweicht, da er in § 4 die prop. 4 und 5 nebst ihren commenta zusammenfaßt, wie das auch im arabischen Original geschieht[15]). Meister Eckhart hat nun zweifellos ein Exemplar von De causis mit dem Kommentar des hl. Thomas benutzt, wonach prop. 6 = Bardenhewer § 5 ist usw.; außerdem aber zeigen einzelne Zitate, in denen Eckhart die Nr. des Satzes angibt, daß er der bei den Scholastikern üblichen Einteilung folgt. So zitiert er In Exodum n. 56 *(T 8ra; C 45rb):* Et hoc est quod in libro De causis dicitur prop. 18, quod res omnes sunt entes propter ens primum, et res vivae propter vitam primam, et res intellectuales per intelligentiam primam. Das entspricht Bard. § 17 p. 179, 19—22. In Exodum n. 168 *(T 18rb; C 51va)* lesen wir: Et hoc est quod dicitur De causis prop. 22: causa prima est super omne nomen quo (quod *TC*) nominatur. = Bard. § 21 p. 183, 6. In Ioh. n. 376 *(B 88v; C 110vb)* sagt er: Patet hoc in De causis 24 in commento, ubi haec tria, spiritus, unum sive unitas et aeternitas, pro eodem accipiuntur condivise contra eorum opposita quae sunt corpus, multitudo et tempus. Man vergleiche dazu Bard. § 23 p. 184, 18—23. Es ergibt sich also, daß man nicht einfach auf Bardenhewers Ausgabe verweisen darf, sondern die alte Einteilung voranstellen muß.

Zu den andern von B. herangezogenen Autoren sei noch folgendes bemerkt. Die zu 25, 10 zitierte Schrift De erroribus philosophorum, die B. mit Mandonnet als anonym bezeichnet, hat zweifellos Aegidius Romanus zum Verfasser, unter dessen Namen sie bereits 1482 in Venedig gedruckt worden ist. Sprechen schon gewichtige stilistische Eigentümlichkeiten für den berühmten Augustinertheologen, so ist doch die Tatsache entscheidend, daß eine Anzahl guter alter Hss.

15) Thomas kennt auch Hss. der lateinischen Übersetzung mit dieser Einteilung (vgl. lect. 4, p. 216); sie scheinen aber weniger im Gebrauch gewesen zu sein als die andern.

ihn als Verfasser nennt[16]). Ein sehr wichtiges äußeres Zeugnis teilte mir kürzlich P. Dam. Trapp brieflich mit. Johann Hiltalinger von Basel, der über die Literaturgeschichte seines Ordens sehr genau unterrichtet war, schreibt in seinem zwischen 1368 und 1370 verfaßten Sentenzenkommentar den Traktat De erroribus philosophorum ausdrücklich Aegidius zu *(Clm. 26711, f. 130rb)*. Der Streit um den Autor, den Mandonnet hervorgerufen hat, kann damit als erledigt gelten.

In derselben Anmerkung zitiert B. hinter Avicennas Metaphysik auch Algazels Metaphysik; das dürfte deshalb methodisch falsch sein, weil dieses Werk im wesentlichen ein Auszug aus jenem ist. Vor allem bietet es bekanntlich nicht Algazels eigene Ansicht; die christlichen Scholastiker wußten das nicht und betrachteten daher Algazel als Schüler und abbreviator Avicennas[17]).

Ist aber nicht die ganze Anmerkung fehl am Platze? Eckhart sagt: omne ens et singulum non solum habet, sed et immediate absque omni prorsus medio habet a Deo totum esse, totam suam unitatem, veritatem et totam suam bonitatem. In der Anmerkung verweist B. auf die Ansicht Avicennas, daß von der ersten Ursache unmittelbar nur ein Wesen ins Dasein gesetzt werden kann, nicht eine Vielzahl von Wesen. Dann wird De erroribus philosophorum, die Irrtumsliste St. Tempiers von 1277, ein Text Dietrichs von Freiberg und zwei von Thomas zitiert, um die Stellung der christlichen Denker zu jenem Irrtum zu kennzeichnen. Nun glaube ich nicht, daß Eckhart in obigem Satze hierzu überhaupt Stellung nimmt; denn wenn er das tut — wie z. B. In Sap. n. 36[18]) —, dann sagt er, die Frage sei gegenstandslos, weil die Welt eine Einheit ist. Hier will der Meister nur sagen, daß das esse der Dinge unmittelbar von Gott ist, aber nicht das esse hoc (vgl. 24, 10 ff.).

21, 16 zitiert Eckhart des Iohannes Damascenus De fide orthodoxa; B. verweist nur auf PG 94, 836 und fügt hinzu, daß Thomas die betreffende Stelle in seiner Summa zitiere. Das genügt jedoch nicht, da Eckhart jene Schrift selbst gelesen hat, und zwar in der Übersetzung des Burgundio Pisanus, die bisher noch ungedruckt ist; auf diese mußte also verwiesen werden.

Thomas von Aquin wird sehr häufig von B. zitiert (vgl. die Übersicht S. 38), obwohl Eckhart sich nur 6, 14 auf ihn für die Anordnung seines Opus quaestionum beruft. Nun ist es gar nicht zweifelhaft, daß Eckhart Thomas viel gelesen und benutzt hat. Man darf da aber nicht übertreiben; wenn man B. glauben wollte, dann wäre

16) Vgl. J. Koch, Studien zur handschriftlichen Überlieferung des Tractatus De erroribus philosophorum, in: Grabmann-Festschrift (Beiträge zur Gesch. d. Philos. und Theol. des MA, Suppl.-Bd. III) 1935, 862 ff., 877.

17) Vgl. a. a. O. 874.

18) In Théry's Ausgabe: Arch. d'hist. doctr. et litt. du MA 3 (1928) 359. B. bezieht sich in seiner Anm. selbst auf diesen Text.

Thomas fast durchweg für Eckhart die erste Quelle. B. beschreitet damit den Weg, den Théry bereits in seiner Ausgabe des Sapientia-Kommentars gegangen ist. Er ist aber verfehlt. Nur auf dem Wege über eine Zusammenstellung aller von Eckhart namentlich zitierten Autoren gewinnt man einen Überblick über die von ihm benutzten Quellen und lernt unterscheiden zwischen dem, was er aus erster oder zweiter Hand hat.

Zitiert wird Thomas von B. in erster Linie nach der Editio Leonina, die freilich erst einen kleinen Teil der Werke umfaßt. Außer ihr benutzt er die in den letzten Jahrzehnten erschienenen kleineren Ausgaben einzelner Werke; das ist insofern praktisch, als diese Neuausgaben viel gekauft worden sind, und doch unpraktisch, weil sie nicht alles enthalten, wie z. B. die so wichtigen Schriftkommentare (abgesehen von einigen, die bei Marietti erschienen sind). B. hätte jedoch gut daran getan, die Neuausgabe der Opuscula durch Mandonnet (Paris 1927) beiseite zu lassen; denn sie ist ein ganz minderwertiger Nachdruck, bei dem weder cura noch studium angewandt worden ist. Wer sich davon überzeugen will, möge im ersten Bande den Kommentar zu De causis nachprüfen.

Bei einzelnen Textstellen habe ich einen Quellennachweis vermißt. So wird 13, 18 der Satz: »Nulla propositio est verior illa, in qua idem de se ipso praedicatur« als Sentenz des Boethius bezeichnet; B. gibt aber keinen Fundort an. 27, 2 mußte auf Aristoteles Phys. V t. 8 (E c. 1 225 a 25—27) verwiesen werden. Der Quellennachweis zu 27, 3 ist unbefriedigend, weil man nicht ersieht, gegen wen Eckhart sich hier wendet.

IV. Über die Schreibweise der Eckhart-Texte.

Klibansky hatte bereits im ersten Heft (S. VII) gesagt, in der Ausgabe solle der color medii aevi möglichst rein erhalten werden. B. geht darüber hinaus und verkündet: Mutare verba Eckardi omnino fugimus (S. IX)! Das ist ein großes Wort. Woher er weiß, wie Eckhart dies und jenes geschrieben hat, ist mir ziemlich rätselhaft; denn die Hss. weichen in der Schreibweise vieler Worte erheblich voneinander ab. Nehmen wir das hübsche Beispiel Phisicorum (22, 2). B. schreibt so nach *E*; an einer anderen Stelle schreibt *E* aber phy (In Sap. n. 129, *E* 135). Da B. aber die zweite Redaktion edieren wollte, muß er sich auch in der Schreibweise nach *CT* richten. Nun habe ich in *T* das Wort nur noch an einer Stelle gefunden, und hier hat *T* Physicorum (In Exodum n. 156, *T 17rb*). Um das Bild vollständig zu machen, erwähne ich, daß *B*, d. h. die Berliner Hs., der Auslegung des Johannesevangeliums, an zwei Stellen Phisicorum schreibt; bei *C* fand ich dreimal Physicorum, einmal Phisicorum. Hier und da wird das Wort in den Hss. so abgekürzt, daß der i-Laut wegfällt. Nun möge mir einer sagen, wie Eckhart selbst das Wort geschrieben hat!

Ein anderes Beispiel; B. behält an verschiedenen Stellen die in den Hss. gegebene Form addicere statt adicere bei. Auch hier habe ich einige Stichproben in andern Schriften gemacht. In Exodum n. 272 hat *T* addicientur *(28rb)*; *C* adicientur. In Ioh. n. 563 haben *BC* adicientur *(B 131r; C 122rb)*. Sermo VII n. 79 hat *C* addiciendum *(140rb)*; Sermo XXXIV, 3 n. 352 adicientur *(153va)*. Die Schreibweise wechselt also; wenn man nicht die Texte nach Art von Urkunden behandeln will, muß man eine von beiden wählen. Und das Eckhartverständnis leidet nicht den geringsten Schaden, wenn man adicere schreibt.

Und wenn man schon einmal den color medii aevi wahren will, warum schreibt B. denn nicht assimulare, sondern assimilare (vgl. 10, 13)? Er notiert, daß in *E* assimilant aus assimulant korrigiert ist; wenn er sich aber weiter in den Hss. umsieht, wird er finden, daß assimulare die gewöhnliche Schreibweise ist, wie sie *CT* auch dort bieten.

Ferner, warum schreibt er intantum, inquantum statt in tantum und in quantum? *T* schreibt die Worte durchweg getrennt, während *E* und *C* schwanken.

Der Leser möge diese Buchstabenklauberei entschuldigen; sie war aber zur Beleuchtung des Wortes: Mutare verba Eckardi omnino fugimus! notwendig.

V. Zum Conspectus prologorum und zum Prologus in Opus expositionum.

B. eröffnet seine Edition mit dem bisher ungedruckten Conspectus prologorum und schließt sie mit dem Prologus in opus expositionum. Zu beiden ein kurzes Wort. Jener Conspectus ist eine Art Inhaltsverzeichnis zu dem Prologus generalis und dem Prol. op. prop.; das Merkwürdige ist dabei die Aufteilung des Stoffes: Der Anfang des Prol. gener. (4, 7—7, 24) wird als Prologus generalis tripartiti bezeichnet; zwischen ihm und der Genesis-Auslegung stehen fünf Kapitel. Die ersten vier bilden den Rest des Prol. gener. (8, 1—19, 19); das fünfte den Prol. op. prop. (20, 3—32, 24). B. bemüht sich, durch stilistische und gedankliche Parallelen zu zeigen, daß der Conspectus Eckharts eigenes Werk ist. O. Piper[19]) hat ihre Echtheit in einer Besprechung von B.s Edition bestritten. Auch K. Weiß, der die Prologe, die beiden Genesis-Auslegungen und die Exodus-Auslegung in unserer Gesamtausgabe edieren wird, hält sie für unecht, während E. Seeberg sie für echt hält. Die Frage der Echtheit dieser und der übrigen Tabulae — dies ist die richtige Bezeichnung für solche Inhaltsübersichten — läßt sich m. E. nur durch eine sehr sorgfältige stilistische Untersuchung entscheiden; die gedanklichen Parallelen besagen nichts, weil es ja

19) Theol. Blätter 14 (1935) 178.

selbstverständlich ist, daß hier Eckharts Gedanken wiedergegeben werden. Inhaltlich beachtenswert sind nur die Sätze, die über das im Text der betreffenden Schriften Gegebene hinausgehen; wie z. B. hier 2, 15 ff.; 3, 1 ff. (in Einzelheiten, die erheblich klarer sind als die Ausführungen 20, 15 ff.)

Wie es nun auch um die Echtheitsfrage bestellt sein mag, jedenfalls müssen die Stücke mitediert werden; wenn wie die einheitliche Überlieferung in *CT* zeigt, gehören sie mit zur zweiten Redaktion. Daraus ergeben sich aber zwei wichtige Folgerungen: 1. Nach der Tabula prologorum mußte B. die Tabula auctoritatum Libri Genesis edieren, die in *CT* jener folgt. B. sagt in der Vorrede, er wolle sie nicht von der ersten Genesis-Auslegung trennen; er weicht damit nicht nur von der handschriftlichen Überlieferung ab, sondern auch von der Anweisung der Tabula prologorum, die zwischen den quinque capitula und der Expositio Libri Genesis keinen Raum für eine Tabula läßt. Diese gehört also vor den Prologus generalis. 2. Aus demselben Grunde durfte B. den Prologus in Opus expositionum nicht in sein Heft aufnehmen; die Tabula weiß nichts von ihm. Außerdem steht er in den beiden Hss., die ihn überliefern, vor der Expositio Libri Sapientiae. Dort soll man ihn ruhig stehen lassen [20]).

Meine kritischen Bemerkungen zu Bascours Edition sind viel ausführlicher geworden, als ich ursprünglich beabsichtigt hatte. Mein Gesamturteil geht dahin, daß B.s Edition kritischen Anforderungen nicht genügt; die beiden Hauptfehler sind die Vermengung zweier Redaktionen in demselben Text und die mangelhafte Berücksichtigung der von Eckhart benutzten Quellen, insbesondere der Übersetzungen aus dem Griechischen. Dazu kommt noch mancherlei anderes, was ich oben nachgewiesen habe. Gerade der Einzelnachweis war mir wichtig; bei der Editionsarbeit nützen alle schönen und guten Gedanken nichts, wenn sie nicht in eine sorgfältige Behandlung jedes einzelnen Punktes umgesetzt werden, mag es sich um Text oder Apparat handeln. Das möchte ich zum Schluß vor allem betonen: ich habe von P. Bascour nicht mehr Akribie gefordert als die Eckhartkommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft von ihren eigenen Mitgliedern fordert.

20) Vgl. zu diesen Fragen meine Einführung zu Eckharts Expositio sancti evangelii sec. Iohannem S. XII.

Ernst Benz, Ecclesia spiritualis.

Kirchen- u. Geschichtstheologie der franziskan. Reformation*).

Von Albert Mirgeler,
Düren (Rheinland), Eschstraße 15.

Die eingehendere und über das Fachliche hinaus stellungnehmende Besprechung, die dieses Buch verdient, liegt in seinem Charakter als methodisches Novum der Geschichtsschreibung begründet. Es geschieht hier mehr, als daß irgendein geschichtliches, speziell kirchengeschichtliches Thema mit der interesselosen Materialhingegebenheit des Wissenschaftlers entwickelt wird — obwohl auch dieses mit aller Gründlichkeit geschieht und somit die naheliegende Gefahr eines Abirrens der Geschichtswissenschaft ins Mythologische oder Phantastische vermieden wird. Das Thema, das Benz sich gestellt hat, ist eines der wenigen entscheidenden Themen; nichts Geringeres steht zur Debatte, als das „Geschichtsbewußtsein der christlichen Kirche, dessen Erwachen identisch ist mit dem Erwachen des Geschichtsbewußtseins der europäischen Menschheit überhaupt". Die franziskanische Reformation ist eben der geschichtliche Ort, wo „zum zweitenmal an einem entscheidenden Zeitpunkt der europäischen politischen und Geistesgeschichte aus den christlichen Endzeitverheißungen heraus ein lebendiges Reichsbewußtsein, Erfüllungsbewußtsein und Endzeitbewußtsein erwachte, dessen Durchbruch sich in einer erstaunlichen Analogie zu den Geschehnissen der christlichen Urkirche vollzog". Zum zweiten- und bisher letztenmal. Allerdings auch nur bis heute zum letztenmal. Nachdem der Geschichtsanspruch der Franziskanerkirche am Widerstand der römischen Papstkirche gescheitert ist, wartet er auf seine Auferstehung in einer kommenden ecclesia spiritualis, und dieser kommenden Kirche hat Benz sein Buch gewidmet.

Es liegt also hier eine Geschichtsdeutung größten Ausmaßes der Materialbehandlung zugrunde. Benz weiß es, daß die Geschichtsdeutung Geschichte mitkonstituiert, ja daß sie in einem höheren Maße Geschichte mitkonstituiert, als das factum brutum des Ereignisses. Erst in der Deutung, hineingestellt in einen Gesamtzusammenhang, gewinnt das bloße Ereignis seinen geschichtlichen Charakter. Und diese Deutung ist immer zugleich bereits eine Umdeutung dessen, was „wirklich geschehen ist". Methodisch muß Benz das größere Recht der

*) Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1934.

Tradition, der Legende, der originalen Geschichtsschau gegenüber allem bloßen Pragmatismus vertreten. Sein Buch ist daher — wenn man so sagen will — eine Geschichte der Deutungen, die das franziskanische Geschehen ante, in et post festum erfahren hat. Denn nur durch das Hinzukommen dieser Deutungen ist — hier wie überall — das nackte Geschehen geschichtsmächtig geworden.

In diesem geschichtsnotwendigen Zusammenhang von Ereignis und Deutung liegt es auch begründet, daß es keine bloß theoretische Objektivität dem geschichtlichen Ereignis gegenüber gibt. Das geschichtliche Ereignis in seiner Deutung tritt fordernd an den Betrachter heran, und so ist es nur konsequent, daß Benz sich in der Darlegung wie in der Widmung seines Buches der Deutung, die er als die seine anerkennt, unterstellt. Die geschichtliche Darlegung ist Erkenntnis, ist aber auch Bekenntnis. Bekenntnis zu jener Gruppe, welche die Geschichtsdeutung des Betrachters geschichtlich vertritt. Für Benz heißt das zunächst: sein Buch ist auch ein Bekenntnis zur christlichen Kirche als dem entscheidenden Träger des Geschichtsbewußtseins überhaupt. Und weiterhin: wenn Benz die christliche Geschichtsdeutung als den Dreiklang von Reichsbewußtsein, Erfüllungsbewußtsein und Endzeitbewußtsein erkennt (insofern erstens das Kommen des Reiches Gottes in Christus verheißen, zweitens diese Verheißung in der geschichtlichen Gestalt der Kirche teilweise erfüllt, drittens die Kirche zwischen die erste und zweite Ankunft Christi gestellt ist), wenn er aber in diesem Dreiklang das Endzeitbewußtsein gegenüber dem Erfüllungsbewußtsein als den „eigentlichen" geschichtlichen Impuls bewerten zu müssen glaubt, so muß er sich auch zu jenen Gruppen in der Kirche bekennen, die vorwiegend oder sogar ausschließlich durch dieses Endzeitbewußtsein geprägt sind: zur Urkirche und zur „ecclesia spiritualis". Auch der Leser des Buches aber wird durch ein solches Bekenntnis über die Kenntnisnahme dessen, was geschehen ist, zur Entscheidung gezwungen. Benz legt ihm die Frage vor, ob auch er sich zur ecclesia spiritualis oder zu der in die verdächtige Nähe des Antichristen geratenden Papstkirche bekennt, und der Leser muß sich dieser Frage als einer zur Sache gehörigen stellen.

Die geschichtliche Darlegung des Buches beginnt mit der Prophetie der „kommenden Kirche". Joachim von Fiore übertrug in den neunziger Jahren des 12. Jahrhunderts den Trinitätsglauben des Christentums als Schema auf die Heilsgeschichte. Er brach also mit der überlieferten Zweiteilung der Heilszeiten in Altes und Neues Testament und fügte eine dritte Heilszeit hinzu, die trinitarisch der dritten Person in der Gottheit entsprach, geschichtlich das Verhältnis des Neuen Testamentes zum Alten als der Erfüllung der Verheißung nun auch auf das Verhältnis der neuen Heilszeit zum Neuen

Testament als ihrer bloßen Verheißung übertrug[1]). Wenn Benz das Hervorgehen der drei Heilszeiten auseinander als einen Prozeß der Entwicklung, nicht des Fortschritts, beschreibt, so stimmt das insofern, als sich die neue Heilszeit jeweils im Schoße der alten ausbildet, so daß in den beiden Entwicklungszeiten zwei Zeitalter sich geschichtlich überschneiden: in Jesus Christus überschneiden sich Altes und Neues Testament, in den beiden Generationen der Zeit von 1200 bis 1260 werden sich Papst- und Geistkirche überschneiden. Man muß aber doch betonen, daß das, was sich da im Schoße des Alten „entwickelt", ein anderes ist, das sich nach der notwendigen Übergangszeit absolut setzt und nur noch als Erfüllung der Verheißung auf das Vergangene zurückbezieht. Die Identität, die zum Begriff der Entwicklung gehört, ist also doch entscheidend durchbrochen. Das Papsttum wird im dritten Heilsstadium a b g e l ö s t durch einen Geistorden, der seine Heilsfunktion wie seinen rechtlichen Primat übernimmt. Dieses Gemeinschaftsgebilde eines Ordens entspricht am Anfang der dritten Heilszeit der Person Jesu Christi am Anfange der zweiten. Die kirchliche Eschatologie ist demnach entscheidend umgedeutet. Das transzendente Reich wird im Geistorden zur geschichtlichen Wirklichkeit; die erfüllende Nachfolge des Lebens Christi löst hier das kirchliche Sakrament ab; die evangelische Urgemeinde wird zur Norm (streng theologisch hätte Benz sagen müssen: zum Gesetz) des dritten Status, die eine Kritik der Papstkirche erlaubt, ja die es später erlauben wird, eine sich gegen diese Norm wehrende Kirche als Antichrist zu deklarieren.

Diese Prophetie Joachims von Fiore ist der Rahmen, in den die Gestalt des Franziskus von Assisi und seines Ordens von den späteren Spiritualen hineingezeichnet worden ist. Vor der Behandlung dieses Hauptthemas muß Benz diese historischen Gegebenheiten „an sich" freilegen. „An sich" heißt in seiner Methodik auch, wie es wirklich gewesen ist, heißt aber noch mehr, wie das Geschehen in der Deutung des Heiligen selbst, seiner Jünger und der zeitgenössischen Kirche ausgesehen hat. Dieser Darlegung dient der zweite Hauptteil seines Buches (überschrieben: Die Erfüllung. Der neue Mensch), dem wir folgende großen Gesichtspunkte entnehmen:

a) Franz hat sich als „Herold des großen Königs" bezeichnet, sich also in der Rolle des Täufers in bezug auf den wiederkehrenden Christus gesehen. Dabei hat er sich der Heilsordnung der Kirche vollkommen unterstellt: nur in bezug auf sein Tun beruft er sich auf die

1) In der Übersetzung Joachims auf S. 9 muß es heißen: der erste (status) der Alten, der zweite der Männer, der dritte der Kinder. Ferner: der erste sah das Grün, der zweite sah die Ähren ansetzen, der dritte wird das Korn ernten. Ferner: der erste bringt Nesseln (statt Primeln). Auch auf einige Druckfehler sei nebenbei hingewiesen: es muß heißen: S. 26, Z. 6 r. o. angelicam statt evangelicam; S. 201, Z. 11 r. o. Westen statt Osten; S. 208, Z. 8 r. o. 1250 statt 1255; S. 234, Z. 4 r. u. Lichtes statt Leides.

direkte persönliche Offenbarung des Herrn. So sehr er also dieses sein Tun als Aufbau der zerfallenen Kirche wußte, so sehr hat er es doch gegen die bestehende Kirche abgrenzen müssen. Er ist nicht in einen der bestehenden Orden eingetreten, sondern hat in privater Besonderung weitergelebt und seine Jünger um sich versammelt. Deren Aufgabe sah er in der Bußpredigt und in der Verkündigung des Reiches Gottes; eine Ausübung kirchlicher Gewalt hat er ihnen verboten. Ferner verbot er jede Veränderung der Regel, auch wenn sie seitens der Kirche erfolgen sollte. Die Regel war eben der Niederschlag seines persönlichsten Lebens, das er auf direkte Offenbarung zurückführte und deshalb für die Nachfolger als Vorbild und Gesetz hinstellen konnte. Ihr Massenzustrom, den Franz noch erlebte und der das apostolische Leben zu einer öffentlichen Bewegung machte, hat seine tragische Seite. Das Werk wird zu groß und zu unübersehbar; Franz muß es der Leitung der Kirche unterstellen. Immer beschäftigt sich Franz mit dem Gedanken der Auslese unter den Minoriten, und schließlich gibt er sich damit zufrieden, als einziger die Regel voll zu erfüllen und so für die andern ein Vorbild und ein Zeichen ihrer Erfüllbarkeit zu sein.

b) In der Deutung des Heiligen durch seine Jünger wird bereits die Tendenz sichtbar, ihn über die Rolle des Täufers der Endzeit hinaus zu einer messianischen Gestalt zu erheben. Sein Leben, das noch die erste Biographie des Thomas von Celano als Wiedergeburt nach sündiger Jugend beschrieben hatte, wird später nach dem Bild der Kindheitsgeschichte Jesu als gradlinige Entwicklung gesehen. Franz als „der Weinstock" und als der „Mensch des anderen Aeon", die Jünger als „die Apostel", die Regel als „Mark des Evangeliums" und als „Buch des Lebens" rücken in immer größere Nähe des Erlösungsgeschehens selber. Die konkrete Möglichkeit, den Heiligen zur heilsgeschichtlichen Figur zu erheben, bietet seine Stigmatisation. Selbst die offizielle Legende des Bonaventura versteht Franz als den Engel aus der Apokalypse, der das Zeichen des lebendigen Gottes trägt. Es liegt nahe, die Stigmatisation als Zeugnis Gottes für die Worte und Taten des Heiligen zu deuten, ebenso wie seine Geistbegabung als Erkenntnis des wahren Sinnes der Heiligen Schrift angesprochen werden konnte.

c) Die Kirche stand diesen Möglichkeiten gegenüber vor der Aufgabe, die messianische Deutung zurückzudrängen und Franz als e i n e n, wenn auch ausgezeichneten Heiligen (den seraphischen Heiligen) im Rahmen der Kirche selber festzuhalten. Eine Parallelisierung mit Christus war so weit tragbar, als dadurch dessen Heilstat neu vergegenwärtigt wurde. Ein neues Heilsgeschehen aber, vor allem eine Apostolizität des Franziskanerordens, die gegen die Kirche ausgespielt wurde, war kirchlich undenkbar. Der Orden mußte in bezug auf seine Radikalität des evangelischen Lebens aufgelockert und den bestehenden kirchlichen Orden angeglichen werden. Die Durchführung dieser

Aufgabe wurde ermöglicht auf Grund der persönlichen Mittelstellung des Papstes Gregor IX., der als Kardinal Hugo von Ostia Freund des Heiligen und Protektor seines Ordens gewesen war. Der Freund des Heiligen, der „zufällig" Papst war, wurde zum Vollstrecker und — trotz des Verbotes des Heiligen — Änderer seines Testamentes. Die apostolische Sendung des Ordens konnte nun als päpstliche Sendung erklärt werden.

In diese scheinbar abgeschlossene Entwicklung schlug nun ab 1241 beinahe durch einen Zufall das Schrifttum Joachims von Fiore, und vom Minoritenkloster in Pisa aus ging daraufhin jene Ausbreitung spiritualistischer Konventikel von Mönchen und Laien aus, deren geistiges Resultat Benz im dritten, größten Teil seines Buches (Die Erfüllung. Die neue Zeit) nach allen Richtungen hin verfolgt. Der Nachdruck liegt hierbei ganz auf der Auseinandersetzung mit der römischen Kirche, obwohl zuerst noch die beiden anderen Frontstellungen des Spiritualismus, gegen den Dominikanerorden und gegen das staufische Imperium, klargelegt werden. Mit dem Dominikanerorden konnte man sich durch Kompromiß abfinden, insofern eine Zweiheit neuer Geistorden post festum prophezeit (in dem unter dem Namen Joachims gehenden Jeremiaskommentar) und faktisch in ihren verschiedenen, doch dem gleichen Ziele zulaufenden Funktionen — hier Repräsentation der Gottheit Christi, Lehrverkündigung, Heidenmission, dort Repräsentation der Menschheit Christi, Nachfolge des Lebens, innere Reformation der Kirche — anerkannt wird. Dabei bleibt Franz wegen seiner größeren Christusnähe der größere Heilige, und nach und nach verblaßt neben ihm die Gestalt des Dominikus wieder ganz. Der Kampf gegen den „Antichristen" Friedrich II., der noch gemeinsam mit der Papstkirche geführt wird, erledigt sich naturgemäß mit dem Tode dieses Antichrist, nicht ohne daß der zu frühe Tod (1250 statt wie von Joachim prophezeit 1260) einen ersten Zusammenbruch der joachitischen Theologie heraufbeschwört. Dagegen wird der Kampf gegen die Kirche entscheidend: hier leben sich die in der Situation vorgezeichneten Möglichkeiten der eschatologischen Fanatisierung und der kirchlichen Sterilisierung auseinander — mit dem Endergebnis, daß die Spiritualen ausgerottet werden, die Kirche aber ihre endzeitliche Orientierung ganz verliert. Dieses Ergebnis steht fest 1323, als die Bulle Cum inter nonnullos die Behauptung der absoluten und prinzipiellen Armut Jesu und seiner Apostel für häretisch erklärt. Das „apostolische Leben" der Spiritualen kann von da an nicht mehr reformatorisch gegen die „apostolische Kirche" ausgespielt werden.

Den Prozeß der Loslösung der Spiritualen verfolgt Benz über die Personen Gerardino von Borgo San Donnino, Petrus Johannes Olivi[2]),

2) Von Olivi, der 1287—89 Lektor des Ordensstudiums in S. Croce in Florenz war, geht die Wirkung des Spiritualismus auf Dante aus. Benz stellt zu diesem Thema eine eigene Untersuchung in Aussicht.

Angelo Clareno mit Seitenblicken auf Fra Dolcino, Arnaldo von Villanova und Cola di Rienzo; den Prozeß der Verfestigung der katholischen Kirchenidee in den Gutachten über Olivi (die im Gegensatz zu der philosophisch-theologischen Lehre der Zeit die kirchliche Auseinandersetzung mit den aktuellen Problemen darstellen) und im Geschichtsbild des Petrus Aureoli. Folgende Ergebnisse scheinen auf Grund dieser sehr ausführlichen Untersuchungen der Feststellung in erster Linie wert zu sein.

a) Von der Position der Spiritualen aus gibt es nur einen Weg, den Bruch mit der katholischen Kirche zu vermeiden, nämlich den Anbruch des dritten Reiches in der Datierung hinauszuschieben. Es ist die ideelle Rückkehr auf den Standort Joachims von Fiore, der das dritte Reich erst als ein zukünftiges prophezeite. Olivi verlegt die messianische Rolle des Heiligen nun von ihm weg auf den Orden, beziehungsweise die Bewegung, und stellt als konkretes kirchenpolitisches Programm auf, Vertreter der Reform an die Spitze des Ordens und an die Spitze der Kirche zu bringen. Die Leiden der Spiritualen werden aus der geschichtstheologischen Perspektive der Überschneidung der Heilszeiten verstanden in Analogie zum Leiden Christi als die messianischen Wehen. Dieser Weg der spiritualistischen Reformen birgt eine Zweideutigkeit. Die notwendige Entscheidung wird immer wieder hinauszuschieben versucht, aber eine Lösung ist auf diesem Wege nicht zu finden. Im Augenblick des Eintritts der für die Zukunft vorgesehenen Erfüllung hätte sich die Gesamtkirche mit dem Programm der Spiritualen identifizieren — also zur Sekte werden — oder diese abstoßen müssen. Das Programm scheitert, als der zur Durchführung der Reform berufene Eremitenpapst Coelestin V. 1292 freiwillig abdankt und sein Nachfolger Bonifaz VIII. auch den Reform-Ordensgeneral Raymund Gaufredi absetzt.

b) Beim Eintritt der Entscheidung, das heißt bei der vollen Entwicklung der Spiritualen zu einem neuen Status der Kirche, beziehungsweise zur Sekte, wird der Beginn der Erfüllung über den Zeitpunkt der Loslösung hinaus zurückdatiert bis zum Propheten. Gerhard von Borgo San Donnino gibt die drei Hauptschriften Joachims von Fiore als „Evangelium aeternum" heraus, welches, wie der Geist den Buchstaben, das Evangelium Christi ablösen soll. Zwei Generationen später wird der neue Prophet Olivi seinerseits zum Führer der sich abspaltenden Franziskanerkirche und als Träger der Geistoffenbarung in öffentlichem Kultus verehrt, bis 1317 oder 1318 sein Leichnam auf päpstlichen Befehl ausgegraben und sein Grab zerstört wird. Zu beachten bleibt auch, daß bei der endgültigen Entwicklung zur Sekte die Spiritualen zudem ihre Einzigartigkeit verlieren. Der Prozeß der Loslösung läßt sich beliebig vervielfältigen (wie Benz an dem Beispiel Fra Dolcinos nachweist); es gibt so viele Sekten wie Reformatoren, und die Parolen vergröbern sich ins agitatorisch Brauchbare.

c) Die Kirche setzt gegenüber der dreigeteilten Heilsgeschichte Joachims die in die beiden Testamente zweigeteilte Heilsgeschichte durch. Sie lehnt aus diesem Gesichtspunkt eine Veränderung ihres Status ab und projiziert deshalb ihren augenblicklichen Status und Anspruch jeweils in die Vergangenheit zurück. (Zum Beispiel ist nach den Gutachten über Olivi der Heilige Geist als Status der Vollendung am Anfang der Kirche — Pfingsten, Apostel — und seither amtlich und rechtlich gebunden.) Ihr Geschichtsbild ist die Verankerung des Bestehenden in der Vergangenheit und damit (wie Benz meint) die Sicherung des Bestehenden gegen jeden Einbruch der Eschatologie. Benz sieht sehr wohl, daß diese kirchlichen Geschichtskonstruktionen „zwar von positivistischen Historikern widerlegt werden können, daß sie aber eine realere und konkretere Geltung und Macht haben als die Widerlegungen dieser Historiker, solange die Institution, von der diese Geschichtskonstruktionen ausgehen, noch besteht, den Machtanspruch, auf Grund dessen die Geschichtsrekonstruktion erfolgte, praktisch verwirklicht und von den Rechten, die aus diesen Geschichtskonstruktionen abgeleitet sind, noch machtvollen Gebrauch macht". (S. 414.)

d) Die Verknüpfung der Geschichtsanschauung sowohl wie der Kirchenreform mit der Machtfrage wirft plötzlich ein grelles Licht auf die zunächst merkwürdige Tatsache, daß das weltliche Imperium in die eschatologischen Bahnen der Geistbewegung hineingerissen worden ist. Teils indem es selber, wie bei Friedrich II., oder karikaturhaft bei Cola di Rienzo, ein Messiasbewußtsein entwickelte und im Rahmen der eschatologischen Zeitvorstellungen begründete, teils indem es von den Spiritualen (die also doch wohl ihren Geist allein zu schwach wußten) in die gegenkirchliche und reformatorische Rolle hineingedrängt wurde.

e) Schließlich muß auffallen die unlösliche Verflechtung von „geistiger" und geschichtlicher Erkenntnis, die sich sowohl von der spiritualistischen wie von der kirchlichen Anschauung her ergibt. Intelligentia spiritualis heißt bei Gerhard von Borgo San Donnino geschichtstypologische Exegese im Sinne Joachims, heißt bei Olivi Erkenntnis der bisher abgelaufenen Heilsgeschichte, und heißt schließlich beim orthodoxen Petrus Aureoli: Erkenntnis der Kirchen- und Weltgeschichte, wie er sie in Form eines Apokalypsenkommentars von einer festen Geschichtstheologie aus gewinnt. Die konkrete irdische Auswirkung der eschatologischen Reichserwartung wäre demnach von Benz richtig bestimmt als die Erkenntnis des geschichtlichen Charakters der Existenz und das Verständnis von christlicher Bekehrung und Berufung als einer Einordnung in die Heilsgeschichte. (In diesem Zusammenhang muß auch noch erwähnt werden die gelegentlich von Olivis Übertragung der sieben Stufen des mystischen Weges auf sieben Geschichtsepochen herausspringende Erkenntnis, daß die Grundkategorien der Geschichtsdeutung identisch sind mit den Grundkategorien der Anthropologie.)

Benz verzichtet in seinem wissenschaftlichen Buche vollkommen auf den gelehrten Apparat. Er dokumentiert auch hierdurch, daß seine Ergebnisse weniger am Stand der historischen Forschung abgemessen werden wollen — nach dieser Richtung sei hier nur auf Alois Dempf hingewiesen, der in seinem Sacrum Imperium nebenbei auch die Herausbildung einer „Urkirche" und eines „Neuen Testaments" aus dem franziskanisch-joachitischen Anstoß meines Wissens zum erstenmal verfolgte — als daß sie materiale Unterlagen der eingangs erwähnten grundsätzlichen Besinnung und Entscheidung sein sollen. Verstärkt wird diese Absicht noch durch die sehr eindeutigen Zitate aus Dostojewskis Großinquisitor, die Benz den einzelnen Kapiteln des III. Teiles voransetzt. Die historische Auseinandersetzung der Ecclesia spiritualis und der römischen Papstkirche wird in die Frage einer prinzipiellen Entscheidung für Christus oder für den Großinquisitor integriert.

Es wurde schon gesagt, daß Benz in dem christlichen Geschichtsbewußtsein der eschatologischen Komponente im Gegensatz zum Erfüllungsbewußtsein der geschichtlichen Kirche das entscheidende Gewicht zubilligt und daß seine Entscheidung für die ecclesia spiritualis logischerweise in dieser „Deutung" gründet[3]). Es muß aber gefragt werden, ob in dieser Überbelastung der einen Seite nicht jene Polarität zerbricht, die für das irdische Dasein entscheidend ist, aus der insbesondere erst die Geschichtlichkeit als der Grundcharakter der Existenz, die erst „auf dem Wege ist", herauswächst. Die betonte Vertretung der Eschatologie steht doch — genau wie die betonte Vertretung der irdischen Erfüllung — in der ständigen Versuchung, aus der konkreten Geschichtlichkeit ins Typologische abzuirren, gleich, wie der Typus im einzelnen benannt werden mag: Christus (bei Dostojewski), Zeitalter des Heiligen Geistes (bei Joachim von Fiore) oder ecclesia spiritualis. Und man muß weiter fragen, warum ein solcher eschatologischer Typus, wo immer er auftritt, schließlich wirkungslos geblieben ist, und vor der einfachen Tatsache die Segel streichen muß, daß das Reich Gottes zu der vorgesehenen Zeit nicht anbrechen will. Das Schicksal der Auseinandersetzung von Spiritualen und Papstkirche zeigt es beispielhaft, daß die — zuzugebende — Verfestigung und Erstarrung der offiziellen Kirche gerade dadurch eintritt, daß das eschatologische Bewußtsein sich erst einmal zu einem sich selber absolut setzenden Typus verfestigt und nicht mehr eines Hineinwirkens in die irdische Gestalt, einer Transposition in eine konkrete geschichtliche Aufgabe sich fähig erweist.

Die inhaltliche Bestimmung einer zum Typus verabsolutierten Eschatologie geschieht durch einen — Rückgriff auf den geschichtlichen Anfang. Die vita evangelica des Christus im Fleisch, beziehungsweise das

3) Daß auch die historische Interpretation ein Übergewicht zugunsten der Spiritualen spüren läßt, betont Dempf in seiner Besprechung im Hochland, Mai 1935.

evangelische Gemeinschaftsleben der Urkirche wird identifiziert mit dem Endzustand des Reiches Gottes; der Heilige Geist wird gebunden an die Norm des in seiner Menschlichkeit verabsolutierten Christus. Wenn die kirchlichen Gutachten über Olivi betonen, daß Jesus als Gottmensch gar nicht nachgeahmt werden kann, so scheint mir hier durchaus mehr gegen die eschatologisch verstandene Nachfolge Christi vorgebracht zu werden, als ein bloß dialektisches und polemisches Argument. Denn für die reale, geschichtliche Nachfolge Christi ist allerdings entscheidend die Weitergabe und das Weiterwachsen gerade des göttlichen Lebens, das er auf die Erde gebracht hat. Eine mit Verbindlichkeitsanspruch auftretende Nachfolge des Menschen Jesus verspielt grade die Zukunftsaufgabe, die jeweils aus dem Nahen des Reiches, aus der Wiederkunft in der Glorie verstanden und angegriffen werden muß. Sie verliert die konkrete geschichtliche Gegenwart zugunsten eines irrealen mathematischen Punktes, in dem Anfang und Ende eines sind. Darum sind die Spiritualen als geschichtliche Größe in der prekären Lage, ihren irrealen Punkt wieder zu einem geschichtlichen Raum ausweiten zu müssen, sei es, daß sie eine Reformation — sie verstehen darunter den Sieg der Norm, die vollkommene Durchsetzung des eschatologischen Typus — noch in Zukunft erhoffen, sei es indem sie eine eingetretene Abspaltung schon in die „frühere Zeit" der bloßen Prophetie zurückdatieren.

Eschatologie bedeutet für die christliche Wirklichkeit nicht, einen typologischen Endzustand fixieren, sondern einen konkreten geschichtlichen Standort aus der Sicht der letzen Dinge heraus gewinnen. Dieser Standort mag vorläufig sein, wie die irdische Existenz überhaupt; er ist doch der Ort einer realen Beziehung zum Ewigen und wenigstens mehr als ein bloßes Gedankenbild. So läuft denn unser erneutes Erschrecken vor der Alternative Dostojewskis nach dem geistigen Durchgang durch die Stadien der franziskanischen Entwicklung in ein tiefes Erstaunen aus, und wir sind versucht, die Gegenfrage zu stellen, warum denn Benz diese auf menschlicher Ebene verbleibende Entscheidung verlangt, statt, wie es doch naheliegen würde, die ecclesia spiritualis auf den Heiligen Geist zu verpflichten.

Adolf von Harnacks Stellung im kulturellen Leben seiner Zeit.

Von Werner Richter
in Berlin.

Sechs Jahre sind vergangen, seit Adolf v. Harnack die Augen schloß. In dieser Zeit hat sich die Welt so gewaltig verändert, daß es kein Wunder wäre, wenn seine Gestalt in der Gegenwart an Leuchtkraft verloren hätte, wenn das, was sich für die deutsche Wissenschaft symbolisch mit seinem Namen verbindet, nicht mehr in unmittelbarer Kraft zur heutigen Zeit spräche. Die Lebensbeschreibung, die seine Tochter ihm gewidmet hat[1]), ruft die Erinnerung an ihn in eine anders geartete Zeit hinein und sammelt, was an Material über sein Leben überlieferns-wert erschien. Sie kann Veranlassung geben, dem Gang dieses wissenschaftlichen Lebens nachzusinnen, nachdem sich der Abstand, der die Zeitgenossen von seinem Tod trennt, vergrößert hat. Der Versuch freilich, der Befestigung und Begrenzung vorzugreifen, die der Geschichte vorbehalten ist, darf noch nicht gewagt werden. So will auch die Biographie kein endgültiges Werk verrichten, sondern vorbauen. Sie weist bewußt der Einreihung Harnacks in die Geschichte der Theologie keine neuen Wege. Aber sie berichtet über Leben und Beruf in seiner Besonderheit und Erhobenheit wie über die Haltung zum Tage mit einfühlender Begabung und mit schriftstellerischer Eigenart. So erhält man ein wichtiges Zeugnis für die Probleme, die in den letzten beiden Menschenaltern in der Theologie und in der Geistesgeschichte ihre Rolle gespielt haben. Es ist keine Schau, die von der Gegenwart aus auf die Vergangenheit gerichtet ist. Wille und Tat werden im Ganzen so aufgefaßt, als führe noch eine Linie von der Vergangenheit in die Zukunft hinein. Und die monographische Darstellung einzelner Gebiete will die Verfasserin „einer späteren Zeit vorbehalten sehen, die den nötigen geschichtlichen Abstand genommen haben wird". In der räumlichen und zeitlichen Nähe, von der Harnack aus gesehen ist, liegt ein großer Reiz dieses Buches. Ihren besonderen Charakter gewinnt die Erzählung durch ein reiches Briefmaterial. Dies vermittelt eine wesentliche Erweiterung der Kenntnis über Adolf v. Harnack. Briefe an Freunde und von Freunden durchziehen das Werk. Es gibt Seiten, wo der Text einer Erläuterung dieser Briefe gleichzukommen scheint. Die

1) Agnes von Zahn-Harnack, Adolf von Harnack, Berlin 1936, Hans Boll Verlag.

Briefe erhellen bekannte Anschauungen Harnacks auf das willkommenste; sie bieten Ersatz dafür, daß naturgemäß die Spannweite und das Eigengewicht theologischer Grundmeinungen nicht eigentlich einer geschlossenen geistesgeschichtlichen oder wissenschaftlichen Betrachtung unterzogen worden sind. In diesen Briefen tritt die baltische Neigung zu aphoristischen Prägungen, die jeden im Umgang mit Harnack fesselte, noch einmal anziehend hervor. In solchen geschliffenen fertigen Formulierungen verband sich der Erkenntniswille mit der Absicht, das aufgegebene Leben praktisch zu bewältigen, auch da sehr eigenwüchsig, wo philosophischer gestimmten Menschen ein Rest übrig zu bleiben schien, der nach einer stärkeren und langsamer ringenden Reflexion verlangte. Die Wiedergabe der Briefe dient zu einem Teil auch der Entlastung von Vorwürfen, die Harnack in den Kämpfen seines Lebens gemacht wurden, oder die noch gar, wie im Falle Bülow, nach seinem Tode auftauchten. Ist eine solche „Entlastung" im Falle Bülow doch wohl gelungen, so mag es andere Fälle geben, wie z. B. in den Beziehungen zu Holl, wo die Widersprüche nicht auflösbar sind, sondern gleichsam dialektisch in der verschiedenen Art der beiden Männer ruhten.

Mit vielfach herzbewegender Eindringlichkeit wird die Lebensstimmung des Harnackschen Hauses geschildert. Ein wehmütiger Schimmer liegt über der Darstellung der baltischen Heimatjahre. Lebendig wird die Gestalt des Großvaters, von dem Harnack selbst die organisatorische Neigung geerbt zu haben glaubte. Der strenge, geradsinnige theologische Vater, die leidenschaftlich religiös bewegte, offenbar seelisch weniger widerstandsfähige Mutter, die früh starb, treten anschaulich vor den Leser. Dazu dringt ein gut Stück der baltischen geistigen Atmosphäre herein, die einmal drastisch in dem Wort der Mutter reflektiert wird: „Trotz meiner Müdigkeit setzte ich mich in livländische Positur und fing an, anzuregen." Und ebenso selbständig tritt später das Berliner Milieu heraus, das Harnack bei seiner Übersiedlung umfing. —

Eine so bezwingende Darstellung war nur möglich, weil der Biographin, die von stärkstem Familiensinn getragen ist, ein Teil der eigenen Kraft aus dem Reichtum des Vaters zugeströmt ist. Mag auf diese Weise ein rezeptiver Zug mit hineingekommen sein, mag es auch Partien in dem Buche geben, wo man durch schattenlose Wege geleitet wird, dies deutsche Gelehrtenleben wird mit einem inneren Anteil dargestellt, der auch weitere Kreise ansprechen muß und ansprechen wird. Und das ist wünschenswert. Denn es tut not, daß der Beruf des deutschen Gelehrten sich die Schätzung in der Gemeinschaft erwirbt, die er einst besessen hat und die gewiß nicht ohne eigene Schuld verringert worden ist. Man spürt, wie stark die Verfasserin die Welt mit den Augen des Vaters zu sehen gewohnt war.

wie ein ähnliches Lebensgefühl um Dinge und Menschen, um Natur und Schicksal schwingt. Dadurch bekommt der Leser eine Ahnung, wie Harnack sich selbst gesehen wissen wollte. Bisweilen möchte dabei der Harnacksche Maßstab auch zu absolut vertreten worden sein. Aber schon in der Einleitung wird mit imponierender Sicherheit doch auch der Wille bekundet, sich vor Übertreibungen zu hüten, und nur selten rührt die Leidenschaft an die Ebenmäßigkeit des Vortrags. Wir erfahren, daß Harnack von der Anwendung des Begriffes „genial" auf sich nichts habe wissen wollen. Aber auch, was über Harnacks distanziertes Verhältnis zur Philosophie, zur Musik und zu den bildenden Künsten gesagt wird, gehört in diese Linie. Wir werden daran erinnert, daß Harnack gelegentlich das Selbstzeugnis Leibnizens für sich in Anspruch nahm: „Es ist meine Eigentümlichkeit, daß, wenn ich etwas Gutes höre, mir leicht ein Besseres einfällt." Der schon öfter auf Harnack angewandte Vergleich mit Leibniz trägt auch insoweit zum Verständnis Harnacks bei, als er in manchen Augenblicken seines Lebens davor zurückwich, Kämpfe bis zum Ende auszutragen. Darin lag auch etwas von Stärke. Wer etwa Harnack als Teilnehmer in Sitzungen gesehen hat, die er nicht selbst leitete, wird nicht ohne Bewunderung beobachtet haben, mit welcher Bescheidenheit er seine immer bedeutsame Meinung vortrug und dann nur durch das natürliche Übergewicht seiner Persönlichkeit wirkte, ohne im mindesten den Anspruch nach einer äußerlich geltend gemachten Berücksichtigung seiner Meinung zu erheben. Er selbst fühlte sich zum Reformator nicht berufen, so sagt es die Darstellung. Und wie oft er auch bei Freund oder Feind in Mißdeutung geriet, die Abgeklärtheit und Schlichtheit, mit der er sich zur Geltung brachte, war letztlich Ausdruck eines hohen ethischen Bewußtseins.

Harnacks Ruhm wuchs im letzten Menschenalter aus dem fachmännischen Reich in die Allgemeinheit hinüber. Charakteristisch ist, wie Harnack sich selbst im Lauf seines Lebens gleichsam verpflanzt hat. Den Eingang bildet dazu bereits der Übergang aus der livländischen Heimat in das Reich. Es will auch symptomatisch erscheinen, daß es sich bei der Gefolgschaft, die er Ritschl leistete, nicht um Einflüsse seiner studentischen Jugend handelte, sondern daß er zunächst aus der literarischen Ferne dazu angeregt war. Daß Harnack nach der kurzen, etwas hoffnungsvolleren Episode in Hessen nicht in den Institutionen der Kirche Boden gewann, ist kirchengeschichtlich ebenso aufschlußreich wie für sein Leben folgenschwer. Mit einer manchen Leser vielleicht überraschenden Offenheit wird herausgestellt, wie groß die Sehnsucht nach dem Eingreifen in die Vorgänge des öffentlichen Lebens, nach aktiver Entfaltung, war. Nach 1900, als das Rektorat der Berliner Universität hinter ihm lag, suchte er geradezu eine Betätigung auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Organisation. Der Theologe

erntete schließlich die ihn aufs tiefste befriedigende Anerkennung als Präsident einer naturwissenschaftlichen Gesellschaft. Und weiter: Harnacks Stellung in der Preußischen Akademie der Wissenschaften zeigt in den letzten zwanzig Jahren seines Wirkens eine erstaunliche Wandlung. Wie war es möglich, daß der Geschichtsschreiber der Akademie, der bei ihrem Jubiläum glanzvoll hervorgetreten war, später nach Mommsens Tode mehr und mehr in den Hintergrund trat? Dafür gibt nicht allein die Erklärung jene bekannte Kritik, welche die Philologen an Anlage und Durchführung kirchengeschichtlicher Gemeinschaftsarbeit übten. Die Ursachen liegen wissenschaftsgeschichtlich und gesamthistorisch gesehen doch wohl tiefer. Und auch das gehört in diesen Zusammenhang, daß nach der Lebenserzählung bei den mannigfachen Berührungen mit Wilhelm II. bald jedes theologische Gespräch gemieden wurde, nachdem in dem Streit um Bibel und Babel Harnacks Stellung verstimmt hatte.

Geht man den Gründen dieses eigentümlich versetzten Rhythmus im Leben Harnacks näher nach, so drängt die Frage hervor: Wie kam es, daß er selbst, der kein Kämpfer im forensischen Sinne sein wollte, so viel Widerspruch, ja leidenschaftlichen Kampf und erbittertes Mißtrauen in und außerhalb der Theologie neben der unumwundensten Anerkennung und Bewunderung hervorgerufen hat? Er war je länger, je mehr über die Grenzen der Zunft hinausgewachsen. Das dem Meister Eckhart zugeschriebene Wort, ein Lebemeister sei mehr wert als hundert Lesemeister, hätte er, darunter ein vertieftes, von ihm selbst dargestelltes religiöses Leben verstehend, wohl anerkannt. Die theologischen Briefe der Biographie beweisen das allerorten. Dazu kommt freilich noch etwas anderes. Man kann sich fragen, ob Harnack in seinen die kirchenpolitische oder politische Sphäre berührenden Kundgebungen das gleiche Charisma gehabt hat wie in der Wissenschaft und in der Organisation der Wissenschaft. Er hat, wenn man von den Vorgängen vor seiner Berufung nach Berlin absieht, aus denen er als Sieger dank der großartigen Entschlußkraft Wilhelms II. hervorging, fast immer selbst die Initiative zu kirchenpolitischem oder politischem Hervortreten ergriffen. Er begann zwar nie den Kampf selbst. Er schaltete sich vielmehr fast immer in schon vorhandene Spannungen ein. War der Augenblick dann glücklich gewählt? Sein Bekenntnistrieb rief ihn meistens zur Kundgebung auf, und das zeigt, daß es ihm nicht einfach um Opportunität ging. So geschah's im Streit um das Apostolikum, so im Kampf um Bibel und Babel, so nach dem Spruch gegen Jatho, so noch bei der Entstehung der Reichsverfassung und vor der Wahl des Reichspräsidenten von Hindenburg. Fast immer trafen diese Manifestationen die Mitwelt überraschend — und wurden mißdeutet. Betrachtet man das alles vom heutigen Tage aus, so sieht man zugleich, wie gewaltig sich vor der Geschichte die Perspektiven

des Augenblicks verschieben. Eine der besten Reden, die nach Harnacks Tode gehalten wurde, konnte ihm nachrühmen, daß er, der so oft im Widerstreit zur Gegenwart mindestens im kirchenbehördlichen Bereiche gestanden hatte, unter diejenigen Männer einzureihen sei, die die „besten Kräfte des Zeitalters hell und klar in sich darstellen". Unter diesem Gesichtspunkt mag man auch die Frage streifen, welche Aufgaben und welches Schicksal ihm beschieden gewesen wären, wenn er dazu berufen worden wäre, Kultusminister zu werden. Die Biographie erwähnt, daß solche Gedanken etwa um 1908 herum aufgetaucht seien. Harnack ist aber auch noch einmal im Jahre 1917 dafür in Erwägung gezogen worden. Aus der Lebensbeschreibung kann man freilich nicht deutlich erkennen, wie Harnack seine Aufgabe in dem großen Amt gestaltet hätte. Denn was wir dort erfahren, geht doch nicht recht über die Stellungnahme zu einzelnen Problemen, wie sie dem gebildeten Laien entgegentreten, heraus. Über die Gesamtkonzeption, die er geltend gemacht hätte, wissen wir nicht genug. Das Schulwesen in seinen mannigfachen Verzweigungen, das noch fast jeden Kultusminister seit Friedrich Wilhelm IV. bis in die Zeit nach dem Kriege hinein schließlich doch zu Fall gebracht hat, und die Kunst spielten ja dabei eine vielfach auch gerade in der Gelehrtenwelt unterschätzte Rolle. Harnacks theologische Antezedentien wären damals in jedem Fall eine Hypothek gewesen, die seine Ministerschaft ohne seine Schuld belastet hätten. Und vielleicht war der Gedanke daran auch ein entscheidendes Hemmnis bei denjenigen, die die Entscheidung hatten. Daß Harnack ideell in wissenschaftspolitischer Hinsicht noch im Zeichen Wilhelm v. Humboldts stand und stehen wollte, ist bekannt. Das preußische Kultusministerium hat aufs Ganze gesehen, soweit überhaupt die Minister eine Physiognomie hatten, zwei verschiedene Typen von Ministern gehabt. Die einen waren geistreiche Anreger, die ihre Ideen beseelen und weitertragen wollten. Die andern waren mehr Männer der ausgleichenden Tat, der Exekutive, ruhige überlegte Verwalter des Alltags und des Erbes, mehr in der Defensive stehend, und gerade sie hatten oft mehr „fortune" als die Männer des Geistes. Wohin Harnack gehört hätte, ist klar. Das „il règne, mais il ne gouverne pas" kennzeichnete seine glanzvollen Leistungen, ja auch seine gesegnete Tätigkeit, in der Staatsbibliothek. Daß er, der in seinen wissenschaftlichen Werken gegen den bloßen Biographismus, der in der Wissenschaft seiner Zeit so vielfach hervortrat, den Gedanken in den Vordergrund schob, in der Hochschulsphäre Personalienfragen mit als das Kernstück angesehen hätte, zeigt die ungewöhnlich scharfe Kritik, die er nach der Lebensbeschreibung an der Ära Naumann-Elster üben zu müssen glaubte.

Es wäre kein Wunder gewesen, wenn in Harnack zeitweise etwas von stiller Resignation darüber wachgeworden wäre, daß ihm eine solche

größere Wirksamkeit nicht beschieden wurde. Er mochte sich vielleicht namentlich nach dem Kriege in seiner eigenen Schöpfung, der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, als eine Art zusätzlicher Kultusminister fühlen, zumal ihm zunächst noch in der Staatsbibliothek die praktische Einwirkung in geisteswissenschaftliche Sphären ermöglicht war. Aber gerade von hier aus gesehen bleibt es doch schade, daß Harnack in der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Grunde nur ein unzureichendes Instrument zur Ausübung wirklichen kulturpolitischen Einflusses besaß. Doch ist es verständlich, daß ihn die Liebe zu seiner eigenen Schöpfung diese Möglichkeiten etwas höher einschätzen ließ, als sie wohl waren. Es blieb doch zu wenig, wenn er neben der durch seine Autorität gesicherten Führung in den Sitzungen der Gesellschaft, neben der bestätigenden Tätigkeit in der Geschäftsführung, sich mit immer gleichem Erfolg der Aufgabe unterzog, in den Regierungen, im Reichstag und vor allem gegenüber den nun schon lange nicht mehr materiell stark beteiligten Kreisen von Handel und Industrie das Verständnis für die Aufgaben der Gesellschaft und damit der Naturwissenschaften zu vertiefen und zu befestigen. Harnacks Meisterschaft der geistigen Repräsentation blieb bis in seine hohen Jahre ohnegleichen und ist seitdem nicht wieder erreicht worden. Das rechte auch dem fernerstehenden Gebildeten eingehende Wort zu rechter Stunde zu finden und es so an die Menschen heranzutragen, daß es in ihnen wohnte, das war die Gabe des großen Theologen, der mit hingebender Schlichtheit eine zwingende und überaus einprägsame Redeweise verband. Und er hatte nun ein Recht, dem Alltag des Verwaltungsbeamten ferner zu bleiben. Aber er adelte diesen Alltag durch die Fürsorge, die er seinen Beamten zuteil werden ließ, durch die strömende Kraft, mit der er ihnen ihre Mühsal in größere Zusammenhänge zu rücken wußte.

Schwierigkeiten im Verkehr mit den Behörden sind ihm ebensowenig wie andern erspart geblieben. Die von ihm vertretenen Institutionen standen häufig genug im Brennpunkt der öffentlichen Meinung. An solche Hemmnisse war er seit seiner Berufung und seit den theologisch-kirchlichen Kämpfen gewöhnt. Die Einsetzung einer sogenannten Strafprofessur war ihm, wie die Akten ergeben, hart angekommen. Aber er hatte doch auch ein großzügiges Verständnis für die Hemmungen und Bindungen, die den Behördenleitern zu allen Zeiten auferlegt sind. — Nach 1918 wuchsen die Spannungen in manchem Betracht. Sie werden in der Biographie unter der Überschrift „Durch die dunkelsten Zeiten" behandelt. Auch nach dem Urteil der Lebensbeschreibung ist Harnack damals öfter in die Rolle des Außenseiters geraten. „Die große Einsamkeit", heißt es da, „in der H. während der letzten zehn Jahre seines Lebens stand — von hier aus hat sie ihren Ausgang genommen." Manches, was dabei um ihn herum geschah, läßt auch erschließen, daß die Kräfte zu erlahmen begannen. Aber man war sich bewußt, was

Harnacks repräsentative Kraft für das Ansehen des deutschen Geistes bedeutete. Im Reich und in Preußen wurde sichtbare und auch unsichtbare Hilfe geleistet. Was dafür in der Stille geschah, wird man hoch anschlagen dürfen. Es war kein leichtes, die öffentlichen Mittel für die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft aufzubringen, die selbst damals nur noch über einen verhältnismäßig geringen Teil privater Gelder verfügte. Nun trug Preußen viele Jahre hindurch die gleiche Last wie das Reich. Preußens Einsatz war sehr groß, es stellte manche ihm naheliegende wertvolle wissenschaftliche Aufgabe zugunsten der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zurück. Über dem allem stand die Erkenntnis, daß Harnack auch in den Jahren, in denen ihn die Verwaltungsaufgaben in Anspruch nahmen, noch immer eine wissenschaftliche Produktion von ganz ungewöhnlicher Fülle und Vielseitigkeit entfaltete. Freudig wurde die Gelegenheit ergriffen, ihn auch nach seiner Entpflichtung für Gastvorlesungen an andern Universitäten zu gewinnen. Die kulturpolitische Rivalität, die angesichts der Reichsverfassung und angesichts der obendrein mangelhaften Durchführung der Möglichkeiten, die dem Reich zustanden, zwischen dem Reich und Preußen bestand, konnte freilich nicht aus der Welt geschafft werden. Sie warf ihre Schatten auch über den Bereich wissenschaftlicher Organisationen. Alle Beteiligten hatten darunter zu leiden. Niemals hat aber die preußische Wissenschaftsverwaltung den Gedanken gehabt, der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft die Selbständigkeit zu nehmen oder sich gar Teile ihrer Einrichtungen einzuverleiben. Ein solcher Plan wäre damals auch eine Torheit gewesen. Einst hatte Harnack, wie wir aus der Lebensbeschreibung erfahren, gerade mit Rücksicht auf die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (1911) die Worte geschrieben: „Bei Staat und Wissenschaft scheint mir in unsern Zeitläuften und für die Zukunft ein Hauptgedanke, daß der Wissenschaftsbetrieb unrettbar und sicher dem Kapitalismus und der mit ihm verbundenen Interessenpolitik verfallen muß, wenn ihn nicht der Staat in der Hand behält." Das Reich und der Preußische Staat haben der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft eine größere Freiheit gelassen, als sie Harnack einst selbst mit diesen Worten begehrt hatte. Und Preußen ließ es sich im Interesse höherer Rücksichten nicht anfechten, wenn — nicht von Harnack selbst — versucht wurde, die Dinge so umzuleiten, als seien das Reich „und die Länder", nicht das Reich und Preußen, die entscheidenden und wesentlichen Finanzträger. In zwei Aufsätzen, die von preußischer Seite kamen, glaubt die Biographie eine der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft nicht positive Haltung erkennen zu sollen, ja sie liest aus ihnen heraus, man habe damals die Selbständigkeit der Gesellschaft beeinträchtigen und sie in die Reihe anderer großer Forschungsinstitute einreihen wollen. Von diesen Aufsätzen heißt es gar: „Soviel Worte, soviel Angriffe." Daß Harnack die Dinge anders sah, dafür hat er Zeugnis abgelegt und kann hier einmal gegen seine Biographie auf-

gerufen werden. Nach dem Empfang eines der in Frage stehenden Aufsätze schrieb er: „Für die freundliche Übersendung Ihres Aufsatzes ‚Über die Organisation der Wissenschaft in Deutschland' sage ich Ihnen meinen besten Dank. Ich las ihn bereits vor einigen Tagen und er beschäftigt mich seitdem lebhaft. Assentiens et deliberans Ihr in Verehrung ergebener von Harnack."

Niemals also hat die Absicht bestanden, die Selbständigkeit der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zu schmälern; wohl aber konnte und mußte gelegentlich der berechtigte Anspruch hervortreten nach einer klareren und nachhaltigeren Berücksichtigung der wissenschaftlichen Wünsche eines Staates, dem die größte Exekutive auf dem Gebiet der Forschung in Deutschland oblag. Und so trug man sich allerdings auch mit dem Gedanken, geisteswissenschaftliche Forschungsinstitute, die merkwürdigerweise der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft nur in verschwindendster Anzahl eingegliedert waren, staatlicherseits einzurichten und sie in Zusammenhang mit der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu bringen. Harnack in seiner allein verantwortlichen Stellung als Präsident der KWG zu ehren, daran blieb allen Verantwortlichen gelegen. Als daher aus nächster Nähe der Gesellschaft Beanstandungen etattechnischer Art geltend gemacht wurden, welche die Oberrechnungskammer im Verein mit den zuständigen Behörden berücksichtigen mußte, waren alle Verantwortlichen gleichmäßig bemüht, den Präsidenten, der selbstverständlich mit diesen Fragen nicht befaßt sein konnte, außerhalb der Dinge zu halten. Die Lebensbeschreibung verliert sich hier etwas, indem sie die Dinge unter eine wahrhaft macchiavellistische Beleuchtung rückt und schließlich gar eine Wendung durch Kräfte herbeigeführt sieht, die, wie der Verfasserin nicht entgangen sein wird, wirklich keine Neigung erkennen ließen, wissenschaftliche Autonomien zu schonen, die vielmehr in immer erneuten Anstößen an dem Namen der Gesellschaft zu rütteln versuchten und die überdies die staatliche Wissenschaftsverwaltung durchaus in die Hände ihrer weltanschaulichen Vertrauensmänner zu bringen bestrebt waren.

Indessen die Bemühungen Harnacks um die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft rühren, so bedeutsam sie in seiner Zeit waren, so vielseitige Anerkennung sie auch in der Öffentlichkeit mit Recht gefunden haben, doch nicht an den Kern dessen, was Harnack kommenden Geschlechtern zu sagen haben wird. Und das ist, wie immer auch die Zeiten sich wandeln werden, nicht wenig. Es kann nicht die Aufgabe sein, hier in diesem Zusammenhang Harnacks Theologie und den Ertrag seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit zu umschreiben. Die Reden nach seinem Tode und in ihrer Art auch die Biographie haben dafür einen Grund gelegt, der einer späteren Zeit zugute kommen wird. Lebensansichten und Weltgefühl sowie der christlich-religiöse Ertrag seiner kirchengeschichtlichen

Arbeiten waren viel optimistischer und doch wohl auch diesseitiger, mundaner, als das heut noch im allgemeinen in der wissenschaftlichen Theologie der Fall sein kann. Der Fortschrittsgedanke spielte willkürlich oder unwillkürlich doch immer noch in dieser oder jener Fassung mit hinein. Im Grunde lag in allem, was diesen immer neu bewegten hervorragenden Geist religiös und theologisch beschäftigte, das tiefe Anliegen, die Gebildeten unter den Freunden der christlichen Religion anzusprechen und der unbesiegbare Glaube, daß es möglich sei und darauf ankomme, über sie und gerade durch sie das ganze Volk zu erfassen. Es war eine „bürgerliche" Einstellung damit verbunden, wie sie auch in Harnacks Redeschatz bei seiner organisatorischen Tätigkeit eine Rolle spielte, auch als die Zeiten nach dem Kriege Begriff und Einschätzung des „Bürgers" mehr und mehr problematisch machten.

Das schließt jedoch keineswegs aus, daß Harnack sich für die sozialen Probleme des Christentums mit großem Verantwortungsgefühl einsetzte. Die Lebenserzählung ruft das deutlich in die Erinnerung. Gern würde man da übrigens noch etwas mehr über Harnacks Verhältnis zu Friedrich Naumann erfahren haben. Es wird aber nicht viel akademische Theologen gegeben haben, die mit gleich tiefem Anteil von der seelischen und sozialen Not ihrer Mitwelt erfaßt waren. Jeder, der mit Harnack in Berührung kam, spürte das und ahnte auch, wie ein „in omnibus caritas" in ihm waltete. Soziales Bestreben und Bildungshumanität einten sich hier in einer Form, aus der wohl noch etwas Neues hätte entstehen können, das den absterbenden Humanismus hätte beleben müssen. Aber es war zu spät.

Der menschliche Reichtum des Harnackschen Daseins, sein liebender Ernst, werden sichtbar in der Art, wie er mit einer bei Gelehrten leider nicht immer vorhandenen Kraft der Phantasie die physischen und seelischen Nöte der Mitmenschen zu erfassen wußte, und wie er zu Kindern den Weg fand. Die von ihm öfters gebrauchte Wendung „so tief wie die menschliche Not und so reich wie das menschliche Leben", kamen aus seinem Innersten. Schön sagt die Lebensbeschreibung von Harnacks Arbeit im Kriege: „Um Geist und Liebe ging es" und fügt sein Wort hinzu: „nur ein geschlossener, starker Mensch vermag die Ungerechtigkeiten der Welt zu ertragen und doch liebevoll zu bleiben." In ihm blieb bei aller fernen Haltung, allem Leisen und Abgewandten, das im unmittelbaren Umgang hervortreten konnte, das Seelsorgerische erhalten, es trat doch immer wieder hervor und drängte zur Tat. Darin lag der Zauber seines Wirkens auf andere Menschen, die er in allen Lebensstufen und Eigenarten gelten lassen wollte, Goethisch leben wollend und lebend. Und wenn oben gesagt wurde, daß die Kulturtheologie, in die sich Harnack gestellt sah, von einer bejahenden Lebensstimmung getragen war, so muß man doch hinzufügen, daß das alles bei Harnack in einem ringenden Leben mit Hingebung

erkämpft werden sollte. — Die Biographie wird von der vielfach hindurchschimmernden Überzeugung geleitet, daß Beträchtliches von Harnacks Grundanschauungen einer späteren Zeit wieder lebendig werden könnte und möchte. Ob einmal der Gegenzug gegen heutige theologische Bestrebungen die Wiederanknüpfung an Harnacks Gedankenwelt bringen könnte, wer wollte das voraussagen? Einstweilen sieht es so aus, als befänden wir uns in einer Schwingungskurve von viel größeren Ausmaßen, so daß an eine bloß antithetische Bewegung überhaupt nicht gedacht werden könnte. Eben darum aber hat dieser Lebenslauf schon heute sein historisches Eigengewicht. Das deutsche Gelehrtentum einer Epoche, welche die zwischen Idealismus und Christentum bestehende Aporie nicht mehr oder noch nicht wieder hinreichend würdigte, wird hier noch einmal im Abendschein verklärt durch ein Vorbild, das in der Fülle seiner Einsicht und seiner menschlichen Bedeutsamkeit auch das Gewissen der künftigen Gestalter wissenschaftlichen Lebens aufruft und wachhält.

Nochmals zum Text der „Theologia Deutsch".

Von Gottlob Siedel,
Dresden N 6, Oberer Kreuzweg 1.

Zuerst eine betrübende Nachricht. Wir hatten von der Th. D. nur eine einzige Handschrift. Ihre Heimat war das Cisterzienser-Kloster Bronnbach bei Wertheim an der Tauber. Von da kam sie, wohl nach Auflösung des Klosters, in die fürstlich Löwenstein-Wertheim-Freudenbergische Bibliothek nach Bronnbach und dann in die Hofbibliothek zu Klein-Heubach. Dieses wahrhaft seltene Stück, das Willo Uhl in seiner Ausgabe genau beschreibt, ist verkauft worden und stand im Antiquariatskatalog von Joseph Baer in Frankfurt mit dem Titel „Manuskripte, Inkunabeln, Drucke aus dem 16. Jahrhundert" zur Ausbietung auf der Auktion vom 6. Oct. 1930. Auf eine Anfrage bei der Firma in Frankfurt, wo die Handschrift jetzt wohl sei, erhielt ich am 27. Febr. 33 die Antwort, daß das Geschäft sich in Liquidation befände und daher eine Beantwortung meiner Frage nicht mehr möglich sei. Wo mag die Handschrift jetzt liegen?

Ich hatte nun 1929 bei Leopold Klotz in Gotha die Th. D. nach Luthers Druck von 1518 mit einer Einleitung über die Lehre von der Vergottung in der Dominikanischen Mystik herausgegeben und daselbst auf S. 103 ff. die Textfrage der Th. D. behandelt. Wir besitzen nur 3 Textgrundlagen; ein Bruchstück, von Luther 1516 herausgegeben (L 16), einen vollständigen Text, ebenfalls von Luther 1518 (L 18) zum Druck befördert und die einzige Handschrift aus dem Jahre 1497, zuerst 1854 bei Liesching in Stuttgart von Franz Pfeiffer bekanntgemacht und dann 1912 von Willo Uhl unter dem Titel „Der Frankforter" in den kleinen Lietzmannschen Texten anerkannt mustergültig ediert (H). Ich zitiere also im folgenden L 16, L 18 od. H. Die Textstellen gebe ich an nach W. Uhl (U) und Hermann Mandel (M), der 1908 bei A. Deichert Nachf. (Georg Böhme) Leipzig L 18 im Urtext, allerdings mit selbstgewählten Absätzen, herausgab.

Prof. Karl Müller in Tübingen hatte nun in den Sitzungsberichten der Preuß. Akad. d. Wissenschaften 1919, hist. Cl. S. 631 gegen einen Aufsatz von Prof. Heinrich Hermelink-Kiel in der Festschrift für Theodor Brieger, Quelle und Meyer, Leipzig 1912 S. 3, sich der Handschrift von 1497 besonders angenommen. Ich trat darauf in meiner Ausgabe von 1929 für L 18 als den besseren Text lebhaft ein, wogegen Karl Müller in dieser Zeitschrift XLIX. Band, Neue Folge XII 1929,

3. Heft Stellung genommen hat. Zunächst habe ich nicht geanwortet, weil ich auf eine Diskussion von anderer Seite hoffte. Scholastische Prüfungen, um die es doch geht, scheinen freilich nicht jedermanns Ding zu sein, und so muß ich — nun im Ruhestand — die Arbeit einer Antwort selbst übernehmen, zumal es mir darum geht, daß man Mystikertexte nicht b l o ß nach germanistischen Regeln, sondern auch nach dem scholastischen Hintergrund prüfen muß.

Beginnen wir die Untersuchung mit einer Frage. Es ist doch wohl nicht unbeachtlich, daß die Handschrift erst 1497 entstanden und in einem Cisterzienser-Kloster gefunden worden ist. Die Annahme dürfte starke Gründe für sich haben, daß H auch dort in Bronnbach oder in einem befreundeten Kloster abgeschrieben wurde; denn die Klöster bereicherten ihre Bibliothek meist durch eigene Kräfte. Nach Uhls Einleitung S. 5 erfährt man aber über H noch mehr: man hat nämlich diese Handschrift gebrauchsfähiger gemacht. Wir lesen: „Die Überschriften und Initialen der Kapitel sind rot. Die Initialen der Sätze sind ebenfalls rot. Dem Abschreiber wichtig scheinende Sätze werden rot unterstrichen. Am Rande, der beschnitten ist, stehen oft Glossen in deutscher und lateinischer Sprache. Ein Schreiber hat die ganze Handschrift abgeschrieben und selbst noch einmal durchkorrigiert." U S. 5. Schade, daß man die Randbemerkungen nicht im Lichtbild festgehalten hat! Man würde dann wahrscheinlich deren Inhalt besser erkennen, als mit dem Vergrößerungsglas und hätte wohl auch Fingerzeige für die Textvergleichung gefunden. Vielleicht helfen uns aber Lage und Geschichte. Gewiß ist, daß sich die theologische Lage von 1350 auf 1500 wesentlich verändert hatte. Waren die deutschen Mystiker, Eckhart vor allem, vom platonischen Realismus beeinflußt, so gelten um 1500 die Nominalisten. Bei den Dominikanern, die Sachsenhausen theologisch betreuten, war Thomas von Aquin führend, bei den Cisterziensern Bernhard von Clairveaux. Sieht man nun, daß das Exemplar der Handschrift durch Unterstreichungen und Marginalien bearbeitet worden ist, so wird man von selbst zu der Frage gedrängt, ob die theologischen Unstimmigkeiten der Textgrundlagen nicht auf die veränderte theologische oder ordensmäßige Lage zurückzuführen sind? Sehen wir zu!

Die gewichtigsten Differenzen der Texte finden sich bei c. 12 von L 16 und 18 gegen H c. 12, 13 und 14. Nehmen wir zuerst c. 12c vor oder H 14, wo die Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung in H noch weiter beschrieben werden. Es heißt dort: „Dy reynigung gehoret zw dem anfahenden oder den büssenden menschen und geschiet in dreyerleye weiß: Mit rewe und leytte umb dy sunde mit gantzer beichte, mit volkomer pusse." U 19, 7—9. Damit ist das Bußsacrament beschrieben, wie man es bei Beginn des Ordenslebens verstand und übte. Wir kennen das durch O. Scheel sehr gut, der uns den Beginn des Klosterlebens bei den Augustinern ausführlich schil-

dert [1]). Er wird bei den Cisterziensern nicht viel anders gewesen sein. Sogar die Generalbeichte ist da, die man vorm Prior ablegte [2]). Hier ist sie gewissermaßen in ein Statut aufgenommen, wovon um 1350 sich noch nichts findet. Paßt sie nun gar in den Deutschritterorden? Der Comthur konnte doch nicht Beichte hören! Ferner fällt mir auf, daß der „anfangende Mensch“ in U 18, 30—34 ganz anders geschildert wird. Dort heißt es: „Der mensch soll sich deß ersten seyn selber gantz verleügen und alle dingk williglichen durch got verlassen und sol seynen eygen willen und alle natürliche neigung auffgeben und sich gantz leutern und reyngen von allen untugenden und sünden.“ Das ist nun denn doch etwas anderes, als die in c. 14 angegebene Regel und nähert sich der eckhartischen Abgeschiedenheit und Gelassenheit, die eine andere Linie einhält, als die Worte vom Bußsakrament, das sonst in der Th. D. überhaupt keine und sonst in der mystischen Literatur um 1300 f. eine nur geringe Rolle spielt. Der Satz U 18, 30—34 könnte echt sein, während der U 19, 8—9 bestimmt unecht ist. Und doch habe ich gegen die Partie U 18, 26—41 Bedenken, nämlich um der Anweisung willen, daß man „Ebenbild und Unterschied, Weise, Rath und Lehre nehmen und empfangen soll von den andächtigen und vollkommenen Dienern Gottes“ U 18, 35—37. Ich nehme dazu die Stelle, die auch bloß H hat, daß man soll folgen „den Geboten Gottes und seiner Obersten“ U 45, 22. Das paßt herrlich zur Benediktinerregel, wo für die Novizen und jungen Brüder der Grundsatz bestand: majorum cohortantur exempla [3]). Diese Ermahnung ist hier in beiden Stellen religiös gemeint und setzt als Oberste Priester = Diener Gottes voraus. Ich frage wieder: paßt das in den Deutschherrenorden? Auf den Comthur, den Marschalk, den Custos, den Spittler, Trapier oder den triserere? Ich meine doch: nein. Die Th. D. — so darf man wohl schließen — hat in Klosterkreisen Anklang gefunden. Man hat sie abgeschrieben. Schon früher ist wohl der Zusatz in H 13, später, wahrscheinlich erst 1497, der in c. 14 entstanden. Diese Hinzufügungen sind aber ganz verständlich, denn die Klosterlehrer, die wahrscheinlich geschrieben haben, haben nicht umhin gekonnt, die kleine Schrift ihrer Lage ein wenig anzupassen. Bemerkenswert ist, daß U 18, 34 auch die imitatio Christi, die in der Th. D. als „Leben Christi“ eine große Rolle spielt, erwähnt, c. 14 aber nicht. Weiter fehlt in beiden Kapiteln eine der Th. D. gemäße Auffassung der Erleuchtung. Was sagt denn die Th. D. von der Erleuchtung? „Eine jegliche Liebe

1) Otto Scheel, Martin Luther, Mohr (Siebeck) Tübingen, 1917 I S. 259 und II S. 1 ff.

2) „Gantze beichte“ heißt nicht, wie K. Müller will, rechte Beichte, sondern Beichte übers ganze Leben. Bei Eckhart und Tauler finde ich sie nicht, aber einmal bei Seuse, wo sie in den Seuseausgaben Denifle S. 64, Anm. 1 und Bihlmeyer S. 43, 14 ebenso erklären.

3) Corn. Kößler, St. Benedicti Regula, Graz 1931 S. 35.

muß von einem Licht oder Erkenntnis gelehrt und geleitet werden" U 47, 11. Oder: „Was ist ein vergotteter oder ein gotlich Mensch?" Antwort: „Der durchleuchtet und durchglastet ist mit dem ewigen oder göttlichen Lichte und entbrannt mit ewiger oder göttlicher Liebe; der ist ein göttlicher oder vergotteter Mensch" U 46, 17. Hier sieht man bei der Erleuchtung ein Stück Erkenntnislehre und nicht diese trockene Asketik. Um aber auch die Zeitauffassung zu geben, führe ich Tauler und Seuse an. Dieser sagt, daß die Wahrheit kundlich sei in erleuchteter Vernunft (Bihlmeyer 177, 28), er bittet: „Erleuchte mein Verständnis mit dem Lichte Deines wahren Glaubens" 303, 31 usw. Und Tauler führt aus: „Darum getröstet euch der Sakramente, geistlicher Erleuchtung usw." (Vetter 393, 30). Hierüber die thomistische Lehre vom lumen gratiae in der Th. D. U 34, 41. Endlich die 3. Stufe. Sie wird beschrieben mit „Reinigkeit und Lauterkeit des Herzens in götlicher Liebe und Beschauung Gott, des Schöpfers aller Dinge" U 19, 14—16. Das war wahrscheinlich ein Lehrschema eines gelehrten und dozierenden Klosterbruders, hat aber keinen Boden in der Th. D.; denn hier ist, wie aus den oben zitierten Worten hervorgeht, das Ziel die Vergottung und Vereinigung mit Gott durch den Logos, nicht aber die Beschauung Gottes als des Schöpfers aller Dinge. Endlich hat H zwei Zeugen gegen sich, nämlich L 16 und L 18. Eine Abstimmung nach der Mehrzahl der Überlieferungen habe ich bei meinem 1. Grundsatz S. 105 natürlich nicht im Auge gehabt, sondern lediglich die Lage der drei Texte. Da wird man denn doch auf zweier Zeugen Mund etwas geben müssen, namentlich wenn sie, wie hier, unabhängig voneinander sind und sogar schwerwiegende Gründe gegen H sprechen. Zusammenfassend möchte ich also sagen, daß in den Kapiteln, die H aus L 18 c. 12 gemacht hat, starke Erweiterungen vorhanden sind, die zum Lehrgut der Th. D. nicht passen und nicht bloß eine, sondern sogar noch eine zweite Hand deutlich erkennbar machen. Man sieht, daß das Bestreben obwaltet, die Th. D. klösterlicher zu machen, als sie war. Weiter findet man, was sonst in L 18 nirgends steht, bei H eine Ermahnung auf „Du" U 18, 10; 10, 25; 14, 22 u. 23. Auf solche persönliche Eigentümlichkeiten hat man sonst etwas gegeben, und ich bleibe dabei, das auch zu tun, zumal sie mit anderen Kriterien zusammenfallen.

Weiter nenne ich die Stelle vom „e w i g e n W o r t" U 13, 9 f. Der Fortschritt der Eckhartstudien hat uns gelehrt, daß der Artikel v o n d e r G e b u r t d e s e w i g e n W o r t e s i n d e r S e e l e zu den fundamentalen Gedanken in der deutschen Mystik gehört. (Vgl. A. Dempf, Meister Eckhart, Jakob Heyner, Leipzig 1934 S. 182.) Tauler und Seuse haben ihn sowie die Th. D. an dieser Stelle, er gehört dem 14. Jahrhundert an. Lebte er noch um 1500? Ich wüßte nicht. Deshalb schließe ich, daß die Fassung U 10, 17 für eine spätere

Zeit zurechtgemacht worden ist. Über dem findet sich U 10, 25 ein „Du“, das bei L nicht, aber bei H ebenfalls nur in den Einschüben vorkommt. Ich hatte nun gesagt, daß M 46, 27 das Eingehen des ewigen Wortes mit dem anderen Ausdruck, daß Gott eingehe mit seiner Selbstheit ganz ähnlich ausgesprochen sei und erhalte darüber eine ernste Zurechtweisung. Hätte doch mein Gegner ein paar Worte vorher zu lesen begonnen! Da steht M 46, 20: „Denn Gottes Eigenes ist ohne dies und das, und ohne Selbstheit und Ichheit.“ M 46, 30 aber, 5 Zeilen weiter, liest man: „Da geht Gott ein mit seinem Eigen, das ist mit seiner Selbstheit.“ Zuerst redet da die Th. D. von der bloßen Gottheit und zuletzt von dem Person gewordenen, in den Menschen eingehenden Gott. Welche der göttlichen Personen geht denn aber nun in den Menschen ein? Doch eben das ewige Wort, der Logos, das Verbum divinum. Die Grundstelle siehe bei Tauler (oder Eckhart?) V. 8, 28 ff. Daß die ganze trinitas nach dem Lombarden- und dem Lateranconcil von 1215 in jeder göttlichen Person sei, wird dabei gar nicht geleugnet, aber hier auch nicht betont. Jedenfalls wird beim „Ausgehen“ der persönliche Unterschied oder die Selbstheit. Dieses Aus- und Eingehen in den Menschen ist die göttliche Antwort auf die imitatio Christi, die Übung des Lebens Christi. Tauler sagt ganz klar: „Sie müssen gehen durch die Türe, die Christus ist nach seiner Menschheit.“ V. 111, 29. Wer aber treulich bei dieser Übung bleibt, der steigt dann auf, denn „fleißige Übungen machen formelich und weselich.“ V 197, 21. Genau so urteilt die Th. D., siehe meine Ausgabe S. 186, 1 ff. M c. 43, U c. 43.

Bei c. 1 mache ich darauf aufmerksam, daß die Nu U 7, 16; 7, 30; 8, 10 und 8, 22 nicht gleichwertig sind. Ein notandum ist nur das in U 7, 16, die anderen sind ein gewöhnliches „nun“. Bei L 18 heißt es beim ersten „Nun“: „Nun merk was ist dass volkumen vnnd das geteilte /“. Beim zweiten liest man einfach: „Nu wenn dass volkömen kümpt / ßo versmachs man das geteilte /“, was ich mit Recht übersetze: „Wenn nun das Vollkommene kommt.“ In L 18 ist dort gar kein Absatz und keine Cäsur in der Gedankenentwicklung. Das Notandum ist überhaupt eine recht geringwertige Cäsur, während „Eyn frag“ eine ganz große ist und in L 18 auf einer Zeile fett gedruckt allein als Überschrift steht. In Eckharts Super oratione dominica kommt im Anfang das nota und notandum auf sechs Zeilen dreimal vor. Die Ausführung bei L 18 und U 7, 30—32 besagt übrigens ganz einfach, daß das Vollkommene in der Seele erkannt, empfunden und geschmeckt wird, und mit dieser einfachen Tatsache beschäftigen sich die beiden Artikelchen U 8, 10 und 8, 22 und mit weiter nichts. Der Einschub U 7, 32—8, 10 beschäftigt sich aber nicht nur mit dem seelischen Empfang, sondern mit der Notwendigkeit der Reinheit der Seele, ein Gedanke, der natürlich von den Mystikern betont worden

ist, aber hier nicht verhandelt wird. Man sehe doch nur, wie die Folgerichtigkeit gewahrt ist, wenn man bei U den Einschub wegließe. Da heißt es U 7, 31: „Ich sprich: wen eß als serre alß eß müglich ist bekannt, entpfunden und geschmeckt wirt in der sele. U 8, 10: Nu muß man sprechen: „Seyt eß nü unbekenntlich und unbegreifflichen ist von allen creaturen und die sele nü eyn creatur ist, wy mag eß dan yn der sele bekant werden?“ Das paßt zusammen, aber der Einschub paßt nicht hinein. Ich halte deshalb auch hier den Luthertext für viel besser. Ebenso ist am Schluß U 64, 3—23 eine Erweiterung, die an das biblische Wort „Eyn dieb“ anschließt. Diese Partie mit allerlei Sprüchen, die nur angehäuft, aber nicht erklärt werden oder so als Bestätigung auftreten, wie es sonst geschieht, geht auf wahren Gehorsam aus und schiebt diese erste Klostertugend nochmals eindringlich ein. Aber davon ist am Schluß ja gar nicht die Rede. Bei L 18 ist das Wort Joh. 10, 1 M 98, 22 angeführt, ausgelegt und zur Bestätigung nochmals M. 103, 17 hervorgehoben. Das ist klar. Die Rede am Schluß vom klösterlichen Ungehorsam mag ein Cisterzienser ebenso nötig befunden haben, wie das Wort von der Reinheit der Seele zu Anfang, aber in den ganzen Zusammenhang, der beide Male bei L 18 sehr straff und auch bei H noch durchaus erkennbar ist, passen beide Gedanken nicht. Auch die mehr angeführten Bibelstellen in den in meiner Ausgabe S. 115 aufgezählten Erweiterungen in 2, 7 b u. c. 11, 12 b u. c. 14 und besonders 15 c sind bei einem abschreibenden Mönche als Hinzufügungen viel verständlicher, als Weglassungen. In c. 2 kommt auch das „Du“ vor und in c. 14 das bereits beanstandete Wort von den Obersten U 75, 22. Ein gebildeter Mönch — und das waren doch diese Schreiber — handhabte Bibelstellen leicht, scheute sich aber gewiß, sie wegzulassen. Bei den Kapitelschwänzchen, die ich S. 114 bezeichnet habe, ist auch nicht eines, das unentbehrlich wäre. In betreff von c. 1 und des Schlusses (15 c) bleibe ich daher auf meinem Urteil, daß in H Einschübe zu verzeichnen sind.

Ist man nun durch die Hauptstellen der Differenz der Texte zu fester Ansicht gelangt, so wird man sich anderes auch unter diesem Gesichtspunkt ansehen, z. B. die Stellen, wo H schwerere Rede durch leichtere ersetzt. Ich überlasse hier das Urteil gern anderen, habe mich aber doch gewundert, daß Karl Müller mir S. 310 zwei Grundsätze zuschiebt, die ich gar nicht ausgesprochen habe. Er schreibt dort: Man wird aber aus Siedels Verfahren noch weitere Grundsätze ableiten können: 4. Bessere Lesarten einer Gestalt entscheiden für die Echtheit des ganzen Textes. 5. Im Verhältnis von A, B (L 16 u. 18) zu U ist meist der kürzere, unter Umständen auch der schwierigere Text vorzuziehen.“ Ich gebe zu, daß ich manchmal so geurteilt habe, nur waren das nicht Urteile a priori, also nicht Grundsätze, sondern solche a posteriori. Begegnet man bei einem Abschreiber einer gewissen Tendenz

— und davon bin ich überzeugt und glaube ich, überzeugt zu haben — so wird man hellhörig; findet man aber, wie in c. 5 eine ganz offenbare Ersetzung eines Satzes, nämlich für den vom ewigen Wort, so wird einem der Abschreiber verdächtig und man sieht die Abweichungen mit anderem Auge an. So z. B. die M 52, 3—5 und U 31, 15. Dort sagt L 18: Also spricht auch die Wahrheit / allein es nit geschrieben ist / Vnselig und vermaledeyt sindt die geistreichen / vn hochmütigen / wan des teufels reich ist yr. Sich also vindet man yn der wahrheit wa gott der mensch ist /. U 31, 15 läßt aber den ganzen Satz mit dem umgekehrten Zitat weg. Man interpunktiere hier übrigens, wie man will, schwierig bleibt der Satz bei L 18 doch. Ich habe ihn wenigstens S. 158 A. 6 zu erklären versucht, worauf mein Gegner gar nicht eingeht. Erfunden ist nun diese schwierige Stelle bei L 18 gewiß nicht, und Tatsache bleibt, daß H sie ihren Lesern durch Weglassung spart.

Den nicht leicht zu deutenden Satz M 72, 28 gebe ich am besten nach dem Druck von 1518, nach dem ich überhaupt übersetzt habe und nicht nach Mandels Ausgabe, nach der ich nur zitieren mußte. Er lautet: „Sider nu alles das betrogen wird / vo dißez dz betroge werde mag betroge wirt / vnd alle unnature vn natur / vn alles das nit got od' gotlich ist / mag betroge werden / vn dis liecht dan selber natur iß / ßo ist es möglich das es betrogen werde.“ M 72, 28 f. Dagegen lesen wir bei U 43, 36 f.: „Sider nu alles daß betrogen wirt v o n d i s e m f a l s c h e n l i c h t daß betrogen werden mag, daß ist alle creatur und natur und alleß daß nicht got oder gotlich ist mag betrogen werden und so diß f a l s c h liecht dann selber natur ist, so ist müglich, daß es betrogen werde.“ Das „falsche Licht“ ist bei L 18 ebenfalls Subjekt, denn der Satz vor „Sider“ lautet: „Das muß betrogen werden / von dißez falschen liecht /“. Dadurch aber, daß H zweimal „dies falsch Licht“ in den Text einsetzt, wo es bei L 18 fehlt, ist diese dunkle Periode leichter verständlich gemacht. Welcher aber ist der echte Text? Ich votiere für L 18 und sehe hier in H eine recht verständliche Glättung.

Ferner muß ich über die Sätze M 88, 2 und U 53, 30 mit meinem Gegner rechten, denn er wirft mir Mißverständnis der dionysischen Theologie vor. Ich antworte zuerst, daß die Th. D. auf meiner Seite steht. H. hatte bekanntlich, dem Rhythmus folgend, geschrieben: „Gott ist ein und über ein,“ während L 18 richtig schreibt: „Gott ist ein und über alles.“ Vgl. Z. f. K. G. a. a. O., S. 316 und in meiner Ausgabe S. 112. Was will hier K. Müller mit Dionysius? Wir haben es ja nur mit der Th. D. zu tun, und da ist M 88, 2 u n d U 53, 27 deutlich zu lesen: wan got ist ein und muß ein sein und got ist alle und muß alle sein. Die „Eins“ Gottes — nicht etwa bloß die Einheit — ist hier und auch sonst der oberste Gedanke der Th. D. Vgl. c. 1, c. 9 (139, 6) usw. Wo aber ist auch nur eine Andeutung des Satzes aus H: „Gott ist ein und über

ein" zu finden? Und nun, wenn es sein soll, Dionysius. In der Übersetzung des Corderius, die ja jünger ist, als die Th. D., aber auf früheren Vorgängern beruhen mochte, steht freilich der Satz: „nae audet ille temere unitatem, quae supraquam una et simplex est, distrahere", lautet aber griechisch: es soll niemand ἀποσχίζειν ὀνθεσμῶς τὴν ὑπερηνωμένην ἑνάδα, d. h. es soll sich niemand freventlich wagen, die übervereinigte Einheit Gottes zu zerschneiden[4]). Das bezieht sich aber auf die θεότης als Überordnung der Trinität. Nun liest man gewiß bei Dionysius ein ὑπὲρ ἑνάδος oder ὑπὲρ ἑνότητος, wo aber, und darauf kommt es an, ein ὑπὲρ ἑνός in bezug auf Gott? Ist doch Dionysius ein Schüler des Proklus, bei dem die Eins der Gottheit der Angelpunkt alles Denkens ist[5]). In der Nähe aber der Th. D. weise ich hin auf Thomas, der sagt: Deus ... est simpliciter unus, und auf Eckhart, der definiert: hi unum est negatio negationis[6]). Das „Gott ist ein und über ein" hat also weder bei Dionysius, noch in der Scholastik, noch in der Th. D. einen Platz. Die Fassung von L 18 aber „Gott ist ein und über alles" ist altes Gut, das auch von Dionysius stammt, siehe S. 78 meiner Ausgabe der Th. D.

Ich bleibe deshalb bei meiner Ansicht, daß L 18 der bei weitem bessere Text ist. Mögen nun andere ihr Wort dazu sagen, denn auf alles kann ich nicht eingehen, nur auf die Haupteinwürfe. Wertvoll wäre es aber, wenn in alten Klostermappen oder in Handschriftsfächern von Bibliotheken noch andere handschriftliche Unterlagen gefunden werden könnten, die eine rechte Textvergleichung ermöglichen würden. Nach Lage der Dinge aber kann man nur den einen oder den anderen Text, H oder L 18, veröffentlichen, wobei, wie K. Müller richtig sagt, es bei vielen Stellen bei einem non liquet bleiben wird. Der Sinn der Th. D. ist übrigens aus beiden Volltexten zu ersehen.

Abgeschlossen am 9. 4. 1936.

---

4) Vgl. Migne, S. G. 4, Dion. Areop. I 637 A. Das ὑπερηνωνένην von ἑνόω, vereinigen.

5) Platonismus und Mystik im Altertum, Von Ernst Hoffmann, Heidelberg 1935, Carl Winter S. 150.

6) Op. II 22.

Die Acta exustionis antichristianorum Decretalium in deutscher Übersetzung.

Von Otto Clemen,
Zwickau i. S., Moltkestraße 25.

Über die Verbrennung der päpstlichen Rechtsbücher und der Verdammungsbulle durch Luther am 10. Dezember 1520, den nach dem Frühmahl sich anschließenden Studentenulk und die Ansprache, die Luther am nächsten Morgen im Kolleg an seine Zuhörer gehalten hat, haben wir einen Bericht von einem Schüler und Anhänger Luthers, der Augenzeuge war, auch die Ansprache Luthers am zweiten Tage mit angehört hat. Der Bericht ist unter dem Titel Exustionis antichristianorum Decretalium acta bei Valentin Schumann in Leipzig im Druck erschienen (W. A. 7, 184 a); einen Nachdruck — mit der bei Alfred Götze, Die hochdeutschen Drucker der Reformationszeit 1905 S. 107 Nr. 147 beschriebenen Titelbordüre[1]) — lieferte Joh. Knoblauch in Straßburg[2]). Der Verfasser ist Humanist, wie besonders das Paradieren mit unbekannten oder neuerfundenen lateinischen Vokabeln zeigt, aber auch in der Bibel zu Hause, wie die Anspielungen auf Schriftstellen am Schlusse beweisen. Ausgezeichnet ist der Bericht durch die Ausführlichkeit und Anschaulichkeit der Schilderung. Man sieht ja förmlich bei dem Studentenumzug die Wittenberger Spießbürger in den Fenstern liegen oder die Köpfe herausstrecken oder in den Haustüren stehen! Vielleicht ist der Verfasser identisch mit dem Manne, der zu jenem Anfang 1521 bei Valentin Schumann in Leipzig erschienenen Sammeldrucke, der an erster Stelle die am 5. November 1520 in Köln von Erasmus für Spalatin aufgesetzten Sätze enthält (W. A. Briefw. 2, 272[12]), die Vorlagen geliefert hat, oder, wenn mehrere dabei ihre Hand im Spiel hatten, gehörte er eben in diesen Kreis. Die Acta sind zwar W. A. 7, 184—186 neugedruckt, aber in einem Text, der an einigen Stellen verbesserungsbedürftig ist und öfters nach Erläuterung verlangt.

1) Sie schmückt z. B. auch die Drucke W. A. 6, 10 J u. Böcking Index bibliographicus I 19* Nr. XLII[2] (vgl. Kalkoff, Ulrich von Hutten und die Reformation 1920, S. 450[1]).

2) Vgl. M. Perlbach u. Joh. Luther, Ein neuer Bericht über Luthers Verbrennung der Bannbulle, Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften 1907 V, S. 18.

Was mich aber hauptsächlich veranlaßt hat, die Acta nochmals zum Abdruck zu bringen, ist der Umstand, daß in der Badischen Landesbibliothek zu Karlsruhe ein Einblattdruck zutage gekommen ist, der eine deutsche Übersetzung der Acta enthält. Herr Direktor K. Preißendanz hatte die Güte, mir davon Mitteilung zu machen und mir die Veröffentlichung zu überlassen. Der Einblattdruck stammt aus dem Kloster Ettenheimmünster. Wie die Typen[3]), besonders das bei Paul Heitz, Die Zierinitalien in den Drucken des Thomas Anshelm 1874, Tafel XI abgebildete Initial-I, beweisen, ist er aus der Presse des Thomas Anshelm in Hagenau hervorgegangen. Die Übersetzung ist wohl auch im Elsaß entstanden. Sie ist z. T. recht stümperhaft[4]); freilich ist auch der Druck durch ziemlich viele Fehler entstellt; eigentümlich und mir sonst nicht begegnet ist das ß statt s; man möchte fast vermuten, daß der Druck in Eile heimlich und hinterm Rücken des Druckherrn hergestellt sei. Trotzdem verdient diese Übersetzung bekanntgegeben zu werden. Hat doch anscheinend erst durch sie der gemeine Mann etwas von dem Ereignis des 10. Dezember 1520 erfahren. Außerdem wird durch sie hie und da der lateinische Originaltext aufgehellt; öfter freilich ist das Umgekehrte der Fall, daß der deutsche Text erst von dem lateinischen her verständlich wird. Ich gebe die beiden Texte nacheinander.

Exustionis antichristianorum decretalium acta.

Anno dominici natalis vicesimo ultra sesquimillesimum 10. die Decembris convocata est affixis schedulis omnis scholastica iuventus Wittembergae, fore, ut decretales antichristiani concremarentur in horam nonam. Id horae agminatim est itum ad exustorium, quod post ptochodocheum erat parandum. Atque ibi magister quispiam haud incelebris[1]) rogum exstruxit ac succendit, impositis antichristianis Decretalibus per eximium D. Martinum Lutherum, addita est et bulla papistica nuper exhibita, quam idem Martinus in ignem coniecit hisce verbis prolatis: ‚Quia, inquit, tu conturbasti sanctum Domini, ideoque te conturbet ignis aeternus'[2]). Quo facto rediit in urbem eximius D. Martinus, maximo tum doctorum tum magistrorum aliorumque literarum candidatorum caterva comitatus. Remanserunt tamen ali-

3) Vgl. etwa den Druck Panzer 1137, Supplementa Melanchthoniana 6. Abt. 1. Bd. 1926, S. 206.

4) Daß die Übersetzung nach demselben lateinischen Text gemacht ist, der in den beiden Drucken der Acta vorliegt, zeigt sich darin, daß das ‚In honore ordinis praedicatorum' und das ‚palabundus' nicht korrigiert ist.

1) Wohl eine Verhüllung Melanchthons (O. Clemen ThStKr. 1908, S. 461).

2) Vgl. über diese Worte M. Perlbach und Joh. Luther S. 99. 101; O. Clemen S. 461 f.

quot studentium centenarii ignem circumsistentes, alii voce sublatissima cantantes: Te Deum laudamus, alii exsequias decretalium manibus celebrabant. Sed quis poterit frivola haec omnia recensere? His omnibus finitis itum est ad prandium. Acto prandio conducebatur plaustrum iugale rusticum[3]), quod insederunt candidati literarum personati, habitu plane scenico vel quo advenas triviales scholasticos beanio exuere et gymnasticis initiare solent. Eo habitu et auriga personatus impetuoso fremitu libratisque ictibus[4]) agebat equos, atque adeo, ut vel omnium moveret cachinnum. In priore plaustri parte sedebant pueruli quatuor Judaica voce praecinentes. Juxta quos antesignanus[5]) bullam prolixam quatuor cubitorum, quam 20 aureis e Roma coemptam aiebant, perticae[6]) longiori affixam pro signo erigebat, quam ventus carbasi instar stridentem circumduxit[7]). Stabat item eodem curru tubicen fictili crepans tuba oculosque omnium in se convertebat, dextra tubam tenens, sinistra vero rhompheam[8]) bellicam gestans, in cuius mucrone indulgentialis bulla bis transfixa haerens dependente cerata classendice[9]) conspiciebatur. Vidimus et aliam bullam pendulis sigillis fusti[10]) affixam sustolli. Erat, qui chartam densissimam[11]) bacillo a tergo pendulam ferebat, qua grandioribus notulis haec verba scripta erant: ‚In honorem[12]) ordinis praedicatorum'. Sub pedibus autem insedentium iacebant ligna fissilia et virgarum fasciculi cremandi. Spectaculo huic promeridiano non interfuit D. Martinus Lutherus neque Philippus Melanchthon neque Carolostadius. Porro plaustrum apparabatur in vestibulo aedium cuiusdam philosophiae magistri, cui nomen Vah[13]). Hinc currus oneratus vectabatur in aream gymnasticam, atque audito classico crepituque tubali innumera multitudo confluebat. Collatis undique libris et papisticis et Eccianis, item sophisticis ac vasi, quod currui iniciebant, intrusis cursum, quem coeperant, recta tenebant. Papae[14]) Deus, quanta literatorum frequentia comparebat, certatim post currum nitentes[15])!

3) Ein bespannter Bauernwagen.
4) Peitschenknallen.
5) Eig. Vorkämpfer.
6) Stange.
7) Die der Wind, während sie wie ein Segel knarrte, hin und herwarf.
8) Ein großes, langes, zweischneidiges Schwert.
9) clacendix oder claxendix, wahrscheinlich richtiger calcendix eine Art Muschel. Hier: mit herabhängender Wachssiegelkapsel.
10) So zu korrigieren statt fuste.
11) Ein ganz dicht beschriebenes Pergament.
12) So hat schon Knaake richtig statt honore korrigiert.
13) Vgl. über Balthasar Fabricius aus Vacha in Hessen u. a. W. A. Briefw. 1, 547[13].
14) Interjektion: ei ei! potz Tausend!
15) Um die Wette dem Wagen nachdrängend.

Ubique domorum e cunctis fenestris homines semiconspicui prominebant aut capita fenestris exsertabant aut in foribus aedium suarum subsistebant, admirantes slopum[16]) buccinalem ac sonum hebraicae cantionis confusaneum et tantum subsequentis turbae tumultum; novitati[17]) insuetae rei cuncti favebant applaudebantque comitando usque ad rogum. Ignis enim antemeridianus vires nondum amiserat, siquidem erant, qui scandulare tectum[18]) domus cuiusdam sive officinae latericiae[19]) spoliantes in ignem scandulas[20]) sedulo suggerebant. Ubi buccinator classicum cecinit, conglomerantibus[21]) interim assectatoribus, relictoque plaustro personae istae pyram cum vexillis bullaribus (eodem ritu, quo fieri solet in dominicae resurrectionis vigilia[22]) ambibant. Partim audiebatur tritum illud canticum: ‚Te Deum laudamus', partim: ‚O tu pauper Judas'[23]), partimque: ‚Requiem aeternam', ac si iusta iam perdendae bullae celebrarent[24]), et canticum quisque suum coepit depromere. Interea auriga suggestum illic paratum conscendit, audientibus cunctis ac cachinnantibus bullam interpretans recitabat. Atque post bullam librum legens Ochsofardicum[25]) non sine risu auditorum, item Eccianum et alios nonnullos, quos e vase depromebant. Tandem nummos ad missam concremandorum sontium emendicans[26]) descendit de suggesto et bullas et libros cum vase ac vexillo coniecit in ignem. Tum quidem aliis pyram proruentibus folia librorum cum favillis surgebant in altum, aliis haec papae ac papastris missitari vociferantibus, aliis alia atque alia canentibus et cineri illudentibus. Ac finitis illis abierunt quisque domum suam. Postridie eius diei D. Martinus, quum psalterium praelegeret (qui tamen promeridianae exustioni non interfuit), praemonebat omnes auditores, ut sibi caverent a papisticis statutis. Parum esse hoc deflagrationis, ex re fore, ut papa quoque,

16) stloppus der Schall, der sich hören läßt, wenn man auf aufgeblasene Backen schlägt (Pers. 5, 13). Das folgende buccinalis ist aber gewiß eher von bucina Waldhorn (vgl. unten buccinator) als von bucca Backen abzuleiten. Also: das Horngetute.

17) So wohl statt novitate zu korrigieren: Alle hatten Wohlgefallen an der Neuheit der ungewohnten Sache.

18) Das Schindeldach.

19) Ziegelwerkstatt.

20) Schindeln.

21) Hier wohl intransitiv: während inzwischen seine Begleiter sich zusammendrängten.

22) Vgl. Die pfarramtlichen Aufzeichnungen des Florentius Diel, herausgeg. von Franz Falk 1904, S. 54; Joh. Ecks Pfarrbuch von Joseph Greving 1908, S. 149.

23) Vgl. Thomas Murner, Von dem großen Lutherischen Narren, herausgeg. von Paul Merker 1918, S. 317.

24) Als wenn sie für die der Vernichtung geweihte Bulle die Leichenfeier abhielten.

25) Ein Buch von Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt.

26) Pfennige zu einer Messe für die zu verbrennenden Missetäter erbettelnd.

hoc est: sedes papalis, concremaretur; gravique supercilio affirmans: Nisi, inquit, toto corde dissentiatis a regno papali, non potestis assequi vestrarum animarum salutem. Adeoque diversum esse regnum papae a regno Christi et vita Christiana, ut tutius foret in eremo agendo nullum omnino videre hominem, quam versari in regno isto antichristiano. Caveat igitur sibi, quisquis animae suae consultum velit, ne assentiendo papastris Christum neget; ideoque aut hic aut vita futura pereundum esse cuique ad sacra hodiernae ecclesiae aspiranti, qui huic operationi erroris contradicere non audet[27]), sin autem contradixerit, vitae suae dispendio fieri oportet[28]). Ego autem, inquit, in hoc saeculo periclitari malo, quam tantam silentii rationem, quae Deo est reddenda, conscientiae meae imponere. Ob id Romanae furiae iam pridem dissentiens ex corde abominor istam Babylonicam pestem. Atque haec fratribus meis annunciabo, quamdiu fuero. Si animarum tantae perniciei resistere non possim, servandi sunt tamen plerique nostrates, ne et ipsi ad inferos praecipitentur. Faciant alii, quidquid velint, tempus est, ut resipiscamus. Haec aliaque in eam sententiam multa Lutherus cum multa verborum luce e felici patrii sermonis elegantia recensuit, quae ego utpote indoctus et elinguis imitari non possum. Vera tamen esse, quaecunque dixerit, nemo dubitet, nisi trunco sit stupidior, cuiusmodi sunt papastri ad unum usque. Atque palam est omnibus in Christo parvulis, quorum palatum sophistica labe nondum est infectum nec magnificis huius saeculi opinionibus delibutum[29]), cunctisque innocentibus Lutherum esse viventis Dei angelum, qui palabundas[30]) Christi oves pascat solo veritatis verbo, dormientibus illis, qui pastoris nomen indigne sibi arrogant[31]). Quantumvis montes saeculi ac cedri Libani[32]) renitantur panticosi[33]) ambitiosique, non possunt tamen Christi oves non agnoscere vocem Domini sui per istum nuncium prolatum, oves autem alieni pastoris hanc vocem non audiunt[34]). Beati, qui non offenduntur ignobilitate hominis saeculi montes tangentis, qui non fumigare non possunt[35]), quia eorum natura sese ita habet.

---

27) Und daher müsse hier oder im zukünftigen Leben jeder zu den Gottesdiensten der heutigen Kirche sich Drängende zugrunde gehen, der nicht wage, diesem Wirken des Irrtums zu widersprechen. quin des Urdrucks ist in qui zu korrigieren.

28) Oportet hat Knaake unnötigerweise in oportere korrigiert.

29) Eig. benetzt.

30) So hat schon Knaake richtig statt palabundus korrigiert, umherirrend, vgl. Jes. 53, 6; 1. Petr. 2, 25.

31) arrogent Urdruck.

32) Vgl. Jes. 2, 13; 37, 24.

33) Von pantex der Wanst.

34) Joh. 10, 3. 5.

35) Ps. 103, 32 vgl. Luther tastet die Großen dieser Welt an, die darauf wie Vulkane ausbrechen.

Wie etliche bücher durch Doctor Martinum Luter verbrant sind worden.

IM Jar nach der gepurt Christi Tausent fünfhundert vnd zwentzig Jar Am zehenden tag des monatß Decembris Sindt berüfft worden zu Wittenberg alle studenten mit angeschlagnen zedeln zu erschynen, dan künfftig vnd vorhanden sy, das vmb die neunden stund die bücher der geistlichen rechte, so widerwertig sind Christo, verbrent solten werden. Vff welche stund iederman hüffig[1]) vff das end, da der brant gescheen solt, hinder dem spittal, sich verfügt hat. Alß dann ein nit vnberümter meister den hauffen des holtz vnd das füer berait, zugericht vnd angezündt, Auch durch den fürnemen Doctor Martin Lutter die Christo widerspenigen bücher geistlichß rechtß in das füer gelegt vnd geworffen, sampt die Bebstlichen Bullen vnlang vßgangen, mit disen vnd der gleichen worten: Syten mal du betrübt hast den heiligen da (!) herren, dar vmb sol dich verbrennen das ewig füer. Nach sollichß gescheen ist der erenreich Doctor Martin mit einer grossen schar der Doctor, maister vnd anderer gelerten beleitet widerumb in die stat kommen. Ye doch sind etlich hundert studenten by dem feur blyben in geringß wyßt[2]), Vß wellen etlich mit hoher stim gesungen haben: O got, wir loben dich, Die andere haben der geistlicher rechtß bücher seelen begangen[3]). Wer wil aber die torechten ding all erzelen? Nach den dingen allen ist yderman zu ymbiß gangen. Nach dem morgen mal ist bestelt ein buren wagen, vff welchen etliche vermutzte[4]) gelerten gesessen in verwandelter schimpfflicher klaidung, in aller gestalt, alß so die studenten die frembd herkomenden bachanten zu deponiern pflegen. In welcher klaidung auch der furman angethon mit gewaltigem getöß vnd empsigem streichen die pferd trib, also das er yderman zu einem bößschigem[5]) gelecht bewegte. Fornen im wagen sassen vier kneblin, die sangen Hebraisch, by welchem (!) der hauptman ein bull vier elen lang, die sie sagten von Rom mit zwenzig gulden erkaufft sind worden, an einer langen stangen fü (!) einen fan furten, welche bull der windt alß einen segel straussen erwehete. Es stund auch vff dem wagen einer mit einem irdin oder acherhorn, in welchen iederman sin augen verwandt, dan er in siner rechtten hant das horn, in der lincken ein fechtschwert trug, in deß schwertß spitz hieng ein ablaß brieff zwifach durchstochen mit einem anhangenden kepßlin vnd sigel. Vnder andern ward auch ein andre bull mit vil anhangenden sigeln an ein kolben gehefft gesehen. Dar zu war einer, welcher ein fast dicken brieff zu ruck an

1) Häufig, in Haufen.
2) In der Weise eines Rings.
3) Vgl. Leichenbegängnis.
4) Verputzte.
5) Wohl nicht = malignus, sondern von Posse.

einem stecken hangen het, an welchem brieff mit grossen buchstaben geschriben waren disse wort: In der eer des prediger ordens. Vnder den fussen deren, die vff dem wagen sassen, lagen spen, wellen [6]) oder büschel ruten zu verbrennen. Aber in dissem spil nach dem ymß [7]) zugericht worden sind nit gewesen Doctor Martin Luter, Philippus Melanchton vnd Karlostadius. Der wag ward zugerüst vnder dem schopff [8]) des hauß eins gelerten maisterß Vach mit namen. Darnach da der wag zugerüst vnd geladen ward, ist er vff den platz der vniuersitet gefürt, vnd so bald der mit dem horn vffgeblasen, ist ein vnzalbare menige das (!) folckß her zu geloffen. Alß dan sind allenthalben Bäbstich vnd Eckstiche, auch der Sophisten geschwetz bücher zusamen bracht, in ein vaß, welches sie vff den wagen warffen, gestossen worden. O got, wie ein große menige gelerter man ist mit ernst vnd grossem trang dem wagen nach geloffen! Allenthalben in allen hüsern haben sich die leut über die fenster heruß zum halben teil gestreckt oder die köpff heruß gestossen oder in der thür gestanden, mit verwundern, waß das gehorn [9]) vnd backenpfüß [10]) oder das vermischt Hebraisch gsang vnd so ein grosses gethümmel des folckß bedeut, inen vngewon vnd new, ydoch mit gunst und frolockung ynen biß zu dem füer volgend. Dan das füer, so sie vormittag angezünt, hette noch sin krafft nit verloren. Dan etliche die hütten abgezert [11]) haben vnd mit denen das füer für vnd für in krafft behalten. Da nun der mit dem horn ein lerman [12]) vffgeplosen vnd sich die vff dem wagen gehüffelt [13]) hetten, sin sie von dem wagen gestigen vnnd mit den bullischen bannieren glicherwyß wie manß an dem osterabent zuthun pflegt vm das füer beloffen, ein tail das gemein lobgesang: O got, wir loben dich gesungen, ein teil: O du armer Judas, was hast du gethon, Ein teil das requiem, alß ob sie itzund der sterbenden bull yr libfal [14]) hielten, vnd also ein itlicher sin gesang anfieng zu singen. In dem ist der furman vff ein predigstul gestigen vnd allen den, die zugegen das horten vnd lachten, die bul verkündet vnd vßgeleget. Nach der bulle des Ochsenfurtß buch nit an [15]) vil gelechß des folckß, dar zu das (!) Ecken buch vnd andre, die sy vß dem vaß zugen. Darnach einer waß der übelteter, die man

6) Reisigbündel.
7) Imbiß.
8) Schuppen.
9) Horngetute.
10) Von pfusen (schweiz.), pfüsen = zischen (Campe, Wb. 3, 645). Vgl. Pfusbaggen = Pausbacken bei Josua Maler.
11) Wohl nicht abzehren (consumere), sondern abzerren (detrahere).
12) Lärm, Alarm.
13) Gehäufelt, zusammengedrängt.
14) Leichenbegängnis (Murner, Von dem großen Luther. Narren 4448 ff.
15) Nicht ohne.

solt verbrennen, (!) vnd also herab stygende hat er die bull, die bücher vnd den fan in das füer geworffen. Da nun etliche das füer rüdelten vnd stiessen, flogen der bücher bletter vnd üsseln zu hymel, in dem etliche schreien, solliche bletter dem Bapst vnd den Bappisten geschickt werden, die andern sungen anderß mit gespet des füers vnd der äschen. Nach dem aber sollichß alles geschechen, ist etlichs widerumb in sin haußgezogen. Den andern tag darnach, da Doctor Martinus Luter, der by dem brant nach mittag geschehen nit gewesen war, In der letz[16]) des psalters, warndt vnd mandt er alle syne zuhörer vnd discippel, sy solten sich von (!) den Bäbstischen statuten vnd ordnungen hüten. Dan der brant wer nit groß zu achten, aber nütz war es, das der Bapst, das ist der Bäpstlich stul, verbrandt wird, bekennen mit ernstlichem gesicht: Es sy dan, das ir mit gantzem hertzen widerstreben dem rych des Bapstß, so mögen ir nit erlangen das hail der selen, vnd so fer vnd wyth sy das rych des Bapstß von dem rich Christi vnd Christlichem leben, das es vil sicherer were, das einer in der wüste wonte vnd keinen menschen sech, dan das eyner wont in dissem entkristischen rych. Darumb versehe sich ein itlicher, der syner seel hail betrachtet, vff das er nit Christum, so er den Bäbstlichen liebret[17]) vnd schmeichelt, verleugne. Darumb einem ieden eintwar hie oder dort in dem zukünfftigen leben sin verderbenß dar vff stand, welcher zu der heiligkeit der hüttigen kirchen begert, der acht disser verwirckung des irsalß nit darff widersprechen; Widerspricht er ir aber, so muß daß mit geferlicheit sinß lebens bescheen. Ich, sagt Doctor Martin, wil vil lieber in dieser wal in geferlichkeit ston, dan ein so grosse vrsach das (!) schweigens, die got gegeben muß werden, myner conscientz vnd gewissen vfflegen. Darumb, so ich lengst ein mißfall der Romischen vnsinnigkeit entpfangen hab, so verfluch ich die Babilonisch sucht vnd pestilentz, vnd das wil ich mynen brudern, so lang ich leb, verkündt. kan so groß schaden der seelen nit widerston, so sind doch vil der vnsern zu behalten, domit auch sie nit in die hell gefürt werden. die andern thun, was sie wöllen, die zeit ist hie, das wir witzig werden. Das vnd anderß me der gleichen hat Doctor Martin Luter mit vil liechtß vnd seliger wolredenheit syner angebornen vetterlichen sprach erzeltt, welche ich alß vngelert vnd stummen nit mag verglichen[18]) oder nach thun. Aber niemand sol zwifeln, das alles das, so er geredt hat, war sy, es sey dan einer toller vnd stummer dan ein stock, alß dan sin alle Papisten. Dar zu ist allen kindischen vnd kleinmitigen in Christo, welcher gummi[19]) mit Sophistischer spitze[20]) und wüscht[21]) noch nit

16) Vorlesung.
17) Liebredet.
18) Gleich machen.
19) Gaumen.
20) Speichel.
21) Wust.

befleckt ist oder mit den großmechtigen brachtlichen [22]) won disser welt benetzt, vnd allen vnschuldigen offenbar, das Luter ein Engel sy des lebendigen gotz, welcher die schaff Christi des herren hin und her weidt, So die schlaffen, inen vnwirdiglich der hirten namen zulegen, wie fast sich die berg diser welt vnd die zederbaum libani, das ist die vffgeplasen hoffertigen, widerstreben, so mögen doch die schaff Christi anders nit erkennen, dan das sy die stim ireß herrn durch Doctor Martin Luter alß synen botten gesprochen; Aber die schaff eines frembden hirten hören dise stim nit. Selig sin die, die die vnadelheit des namens Luteri nit schendet, der der welt berg rüret, welche nit mögen on staub oder rauch sin, dan also haltet sich ir natur.

22) Prachtlich, stolz.

Abgeschlossen am 10. Juni 1935.

Literarische Berichte und Anzeigen

Germanische Religion, Sachsenbekehrung und frühmittelalterliches Christentum.

Von Walter Baetke,
Leipzig, Kaiser-Wilhelm-Straße 73.

Wenn man sich die großen Fortschritte vergegenwärtigen will, die die germanische Religionswissenschaft in den letzten Jahrzehnten gemacht hat, so braucht man nur die neueste große Darstellung der germanischen Religion aus der Feder des holländischen Gelehrten Jan de Vries[1]) zu vergleichen mit der „Germanischen Mythologie" von E. Mogk in Pauls Grundriß der germanischen Philologie, die sie zu ersetzen bestimmt ist. Es ist nicht nur der grundsätzliche Schritt von der Mythologie zur Religion — auch Mogk hat das Religiöse im eigentlichen Sinne nicht ausgeschlossen, sondern auch die geschichtlichen Nachrichten und den Kult behandelt. Aber es fehlte die Einsicht in den grundlegenden Unterschied zwischen Mythologie und Religionsgeschichte, der bei de Vries der Bewertung des Quellenmaterials zugrunde liegt. Nun sind ihm hierin gewiß deutsche und skandinavische Forscher vorangegangen, und de Vries wägt ihre Verdienste in dem lehrreichen Abschnitt über „die Geschichte der Forschung" gerecht ab, aber sein Buch führt auch über diese Vorarbeiten hinaus, indem es zum ersten Male das Ziel aufstellt, auf Grund der Ergebnisse der philologischen und archäologischen Forscherarbeit zu dem Kern der germanischen Religion vorzudringen und eine wirkliche Glaubensgeschichte zu schreiben. Dieser Gesichtspunkt ist für eine Religionsgeschichte nicht nur fruchtbarer als mythologische, soziologische und philosophische Betrachtungen, sondern er ist im Grunde der einzig mögliche. Allerdings wird man die Früchte dieser veränderten Einstellung erst nach dem Erscheinen des 2. Bandes ernten können, der die Religion der Nordgermanen behandelt; denn in der Einteilung des Stoffes hat sich de Vries leider dem Helmschen Verfahren, den südlichen von dem skandinavischen Bereich zu trennen, angeschlossen; ja er folgt ihm soweit, daß er auch den Glauben bei den einzelnen deutschen Stämmen gesondert behandelt. Das Unglückliche dieses Verfahrens zeigt sich schon darin, daß es sich gar nicht konsequent durchführen läßt und auch de Vries es nur für die letzten Jahrhunderte des Heidentums, nicht aber für die römische Zeit anwendet und auch hier nicht auf die Kultnachrichten,

1) Jan de Vries, „Altgermanische Religionsgeschichte" Bd. 1: Einleitung. Die vorgeschichtliche Zeit. Religion der Südgermanen. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter u. Co. 1935. RM. 9.—.

obwohl auch diese nur für die einzelnen Stämme vorliegen. Diese räumliche Einteilung des Stoffes ist aber nur eine Folge des Prinzips, die einzelnen zeitlich aufeinanderfolgenden Perioden voneinander zu trennen, die nach der Ansicht von de Vries — auch hierin zeigt er sich als Nachfolger Helms — jede in sich ein geschlossenes System bilden. Diese Fächerung beruht, wie mir scheint, auf einer Verkennung der Gesetze geistes- und religionsgeschichtlicher Entwicklung. In Wirklichkeit ist es ganz unmöglich, eine Periode, wie z. B. die römische Zeit „nur aus sich selbst heraus" zu erfassen; wenn man mit diesem Prinzip Ernst machen wollte, was de Vries selbst nicht tut, so würde man nur einen sinnlosen Trümmerhaufen neben den andern legen können. Aber auch so wirkt es sich verhängnisvoll aus, indem es den Forscher hindert, das südliche Material voll auszuwerten; dies ist nur bei einer Zusammenschau des ganzen germanischen Bereichs möglich, die mit einer Anerkennung der räumlichen und zeitlichen Besonderheiten durchaus vereinbar ist. Wenn de Vries selbst es für notwendig erklärt, „die Aussicht auf die altnordischen Verhältnisse offen zu halten, wenn wir das religiöse Leben der Kontinentalgermanen einigermaßen verstehen wollen", so nutzt doch dieses theoretische Eingeständnis wenig, wenn man daraus nicht die nötigen Folgerungen zieht. Wie dürftig ist so z. B. das Bild geraten, das hier im ersten Band von Wodan entworfen wird! Überhaupt konnte de Vries — das liegt in der Natur der Sache — auf diesem Wege nicht weit über Helm hinauskommen. Auch in der Überschätzung so zweifelhafter Quellen wie z. B. der römischen Votivsteine bleibt der Verf. hinter seinem im übrigen so fortgeschrittenen Standpunkt zurück. Der Hauptwert des 1. Bandes liegt daher zweifellos in der die neueste Forschung berücksichtigenden, aber auch kritisch abwägenden Ausschöpfung der vorgeschichtlichen Quellen und in den grundsätzlichen und methodologischen Ausführungen. Hier nun erscheint mir besonders wertvoll die Kritik an der religionsgeschichtlichen Verwertung des volkskundlichen Materials und der ihr zugrunde liegenden evolutionistischen Betrachtungsweise. In diesem Punkte ist von der Religionsgeschichte schon früher viel gesündigt worden. Wenn man aber sieht, wie unbekümmert eine gewisse Forschungsrichtung in dieser Hinsicht heute zu Werke geht — Bücher wie die von Höfler und Ninck[2]) belegen das in verschiedener, aber gleich bedenklicher Weise —, so kann man de Vries für seinen auf gesunde geistesgeschichtliche Einsicht begründeten Hinweis, daß in der Volksüberlieferung nur eine sehr trübe Quelle für die Erkenntnis des germanischen Heidentums fließt, nicht dankbar genug sein.

Ein endgültiges Urteil über sein Buch kann natürlich erst nach Erscheinen des 2. Bandes gefällt werden. Nach den Hoffnungen, die die

2) Martin Ninck, „Wodan und germanischer Schicksalsglaube", Eugen Diederichs, Jena 1935.

im ersten erkennbare religionswissenschaftliche Grundeinstellung des Verf. ebenso wie die zahlreichen besonders in dem F. F. Communications erschienenen Vorarbeiten zur skandinavischen Religionsgeschichte erwecken, kann man nur wünschen, daß der Abschluß des Werkes nicht mehr allzulange auf sich warten lassen möge.

Während de Vries das gewaltige Quellenmaterial auf Grund langjähriger Forschungen und selbständiger Verarbeitung in z. T. völlig neuer Schau darbietet, bildet die unter dem gleichen Titel erschienene Schrift von Carl Clemen[3]) mehr einen großen zusammenfassenden Forschungsbericht. Sie trägt auch ihren Titel insofern nicht ganz mit Recht, als sie weniger eine Geschichte als einen systematischen Überblick über die Erscheinungen der germanischen Religion gibt. Es bedeutet keine historische Darstellung, wenn zunächst die sogenannte niedere Mythologie und dann der Götterglaube und in dem Abschnitt „Religiöses Verhalten" der Zauber vor dem Kult behandelt wird. Die Meinung, daß jene „primitiven Elemente" die ältesten seien, beruht auf einer unberechtigten religionsgeschichtlichen Auffassung, deren Anwendung auf die germanische Religion das Bild derselben verfälscht. Es entspricht dieser Auffassung, wenn der Verf. mit F. R. Schröder, Mogk u. a. den Volkssitten und -bräuchen eine viel zu große Bedeutung für die Rekonstruktion der germanischen Religion beilegt; alles was z. B. über germanische Fruchtbarkeitsriten und Vegetationsgötter ausgeführt wird, schwebt in der Luft, weil die Berechtigung, aus mittelalterlichen und gegenwärtigen Fastnachts- und Frühjahrsgebräuchen Rückschlüsse auf die germanische Religion zu ziehen, durchaus zweifelhaft ist, erst recht, wenn es sich um asiatische, afrikanische oder indianische Bräuche handelt; diese von Cl. angeführten Analogien müssen in der Tat als „ebenso kühn wie überflüssig" (S. 87) abgelehnt werden. Auch aus der Unterscheidung zwischen Religion und Mythologie werden nicht alle notwendigen Folgerungen gezogen. Wenn der Verf. sich in diesen Punkten den alten Darstellungen der germanischen „Mythologie" allzusehr anschließt, so steht das in gewissem Widerspruch zu der sehr besonnenen und nüchternen Beurteilung des Quellenmaterials, die sein Buch im übrigen auszeichnet. Dadurch, daß die Darstellung in die Form einer kritischen Auseinandersetzung mit den herrschenden Lehrmeinungen und einzelnen Forschungsergebnissen über die germanische Religion gekleidet ist, eignet sie sich gut als Leitfaden zur Einführung in die mannigfachen Probleme, die uns auf diesem Gebiete heute gestellt sind. Wohltuend wirkt die ruhige und sachliche Abwehr pseudowissenschaftlicher Theorien (von Teudt, Wirth u. a.), wenn man auch finden kann (was auch für andere Teile des Buches gilt), daß bei der Knappheit der Darstellung

3) Carl Clemen, „Altgermanische Religionsgeschichte", Ludwig Röhrscheids Verlag, Bremen 1935.

auf unwichtige Dinge unverhältnismäßig viel Raum verschwendet wird, während wichtige die Forschung z. T. beschäftigende Probleme entweder gar nicht berücksichtigt oder nur flüchtig gestreift werden.

Bei dem großen Bedürfnis nach quellenmäßiger Unterweisung über die germanische Religion wird eine gute Quellensammlung, wie sie neuerdings von Georg Müller[4]) vorgelegt worden ist, auf besonders dankbare Aufnahme rechnen können. Leider beschränkt sie sich auf den Bereich des festländischen Germanentums, während die eigentlich strittigen Fragen sich heute an die nordischen Quellen und das vorgeschichtliche Material knüpfen. Die südlichen Urkunden stellt das Heft in ziemlicher Vollständigkeit zusammen, teilweise in neuer Übersetzung. Überall ist auf den Text große Sorgfalt verwandt, ältere Übersetzungen sind z. T. (nicht immer) glücklich verbessert; auf einem Irrtum beruht offenbar das „Wiedergängeropfer" der Sachsen (remeaturis). Einen neuen Weg beschreitet der Herausgeber insofern, als er den einzelnen Quellenstellen kommentierende Auszüge aus dem wissenschaftlichen Schrifttum hinzufügt, wodurch sein Heft gleichzeitig den Dienst einer Einführung in die sich an die germanische Religion knüpfenden Probleme — besonders der neuesten Zeit — übernimmt. Auch hierin ist M. mit Umsicht und Sorgfalt verfahren, um so mehr läßt eine Nachprüfung die grundsätzliche Verfehltheit dieses Versuchs deutlich werden. Sie liegt einmal darin begründet, daß es den meisten Benutzern kaum möglich sein wird, die oft genug einander entgegengesetzten Meinungen der verschiedenen Forscher über denselben Gegenstand in ihrem — sehr ungleichen — Werte richtig abzuschätzen, so daß das Ergebnis dieser Lektüre nur Verwirrung sein kann. Die Kommentare bedürften, um ihren Zweck zu erfüllen, wieder eines Kommentars, der natürlich praktisch unmöglich ist. Noch größeres Bedenken erweckt die Auswahl der Forscheransichten selbst, die dem Fachmann willkürlich erscheinen muß, was kaum vermeidbar ist, den Laien aber darum nur irreführen kann. Dazu kommt, daß Äußerungen von Otto Sigfrid Reuter und Bernh. Kummer in einem Ausmaße angeführt werden, das mir kaum die wissenschaftliche Parität zu wahren scheint. Das hat seinen tieferen Grund darin, daß M. in Kummers z. T. von bedenklichen Vorurteilen und einem unwissenschaftlichen Ressentiment, das sich besonders gegen das Christentum richtet, bestimmten Bilde des germanischen „kindhaften Menschentums" eine typisch deutsche Wesensform erblickt, zum mindesten eine „mögliche". Ich kann diese Befangenheit um des guten Zweckes willen, dem das Müllersche Buch dienen soll, nur aufrichtig bedauern. Auch in der den Quellenzeugnissen vorangestellten Grundlegung kommen neben Güntert vor allem wieder Reuter und Kummer zu Wort. Abgesehen davon, daß auf diese

4) Georg Müller, „Zeugnisse germanischer Religion", Chr. Kaiser-Verlag, München 1935.

Weise der Leser ziemlich einseitig orientiert wird, scheint mir überhaupt eine solche Einführung, die sich auf eine immerhin fragliche Hypothese stützt, als Grundlegung für ein Quellenheft wenig geeignet. Sehr wünschenswert wäre dagegen außer den Namens- und Sachverzeichnissen am Schluß ein alphabetisches Verzeichnis der Quellenstellen. Trotz der Bedenken, die ich gegen die Methode des Werkes erheben muß, bin ich überzeugt, daß die wertvolle Materialsammlung in der Hand kundiger Lehrer an Schulen und Hochschulen gute Dienste leisten wird.

Gegenstand unerfreulicher und vielfach unsachlicher Auseinandersetzungen ist in den letzten Jahren die Frage der Christianisierung der Germanen und insbesondere der deutschen Sachsen gewesen. Die jetzt in 3. Auflage erschienene Schrift von Hermann Dörries[5]) hat das Verdienst, die Erörterung dieser Frage aus dem Bereich weltanschaulicher Schlagworte auf den Boden der wissenschaftlichen Tatsachen zurückgeführt zu haben. Sie gibt eine knappe, aber klare und anschauliche Übersicht über die geschichtlichen Zusammenhänge, die zu dem Blutbad von Verden geführt haben, und erörtert die Christianisierung der Sachsen unter dem großen Gesichtspunkt einer nationalen deutschen Geschichtsbetrachtung, die auch der mittelalterlichen Kirche ihr Recht widerfahren läßt. Die durchaus zutreffende Erwägung, daß eine tiefere Erfassung der Bekehrung der Sachsen nur unter Berücksichtigung ihrer eigenen heidnischen Religion möglich ist, hat D. veranlaßt, einen Abschnitt über die germanische Religion vorauszuschicken; da er aber im folgenden nicht den inneren Vorgang der Christianisierung, sondern nur die äußeren Vorgänge behandelt, werden die religionsgeschichtlichen Feststellungen nicht recht ausgewertet und entbehren daher im Zusammenhang der Schrift der inneren Notwendigkeit. Die Darstellung gibt im übrigen von der germanischen Religion nicht nur ein im wesentlichen zutreffendes Bild, sondern enthält auch einige feinsinnige Bemerkungen und Hinweise; doch sind Vorbehalte zu machen in bezug auf die „germanische Sonnenverehrung" (S. 3), die „Phallus- und Fruchtbarkeitskulte" (S. 4) und das angebliche „Aufsteigen" Wodans über den Kriegsgott. Ob die Religion der Sachsen im 8. Jahrhundert wirklich schon in einen dunklen Schicksalsglauben ausgemündet war, muß zweifelhaft bleiben; aus Gottschalk und dem Heliand allein kann es jedenfalls nicht erschlossen werden.

Immer mehr setzt sich heute die Erkenntnis durch, daß das große Problem der Germanisierung des Christentums, besser und richtiger: der Aneignung des Christentums durch die Germanen, eine vertiefte Durcharbeitung der frühgeschichtlichen Dichtung der verschiedenen Stämme erfordert. Es ist selbstverständlich, daß diese nicht bei Vilmar

5) Hermann Dörries, „Germanische Religion und Sachsenbekehrung". 3. Aufl., Vandenboek u. Rupprecht, Göttingen, 1935.

stehenbleiben kann, sondern auf den Ergebnissen der religions- und kirchengeschichtlichen wie der theologischen Forschung der letzten Jahre weiterbauen muß. Ein Versuch, wie ihn Arno Mulot[6]) unternimmt, die Christianisierung Deutschlands im Spiegel der ältesten deutschen Dichtung zu zeigen, ist daher durchaus zeitgemäß und an sich zu begrüßen. Leider wird aber hier der gute Zweck durch eine unzulängliche und widerspruchsvolle Behandlung des Problems verfehlt. Das zeigt sich besonders an dem im Mittelpunkt stehenden Heliand-Kapitel. Der Verf. bemüht sich zuerst um den Nachweis, daß für die innere Aneignung des Christentums das germanische Führer- und Gefolgschaftsideal neben dem Sippengedanken entscheidend war, um nachträglich zuzugeben, daß damit ein wesentlicher Teil des Gedankengehaltes des Heliand nicht erfaßt wird. Für diesen wird dann „die theologische Tradition" verantwortlich gemacht. Der Helianddichter wird in zwei Teile zerlegt, einen „germanischen Heldensänger" und einen „Klostergeistlichen", die sich beide im tiefsten widersprechen — eine ebenso bequeme wie bedenkliche Methode. Eine wirkliche Erklärung des Heliand hätte statt dessen die Aufgabe, diesen Widerspruch aufzulösen, der übrigens so, wie ihn der Verf. zeichnet, gar nicht besteht. Der Interpretation Mulots liegt eine Auffassung von der germanischen Religion zugrunde, die mindestens einseitig ist: sie läuft auf die genugsam bekannte Formel von der Gleichheit (Wesens- und Willensübereinstimmung) zwischen Gott und Mensch hinaus. Schlimmer als dies alles ist die willkürliche Auswahl der Belege, die zwar die Thesen des Verfassers zu bestätigen geeignet ist, von dem wirklichen Inhalt des Heliand aber ein falsches Bild gibt. Auf S. 40/42 behauptet M., daß der Dichter des Heliand die Gestalt des Täufers aus einem düsteren Bußprediger in einen „begeisterten Jüngling" umgebildet habe. „Tut Buße? Er weiß es besser: Laßt Euer Herz nicht zweifeln. Nicht Umkehr, sondern treues Festhalten" usw. Als Beweis werden die Verse 931—948 zitiert. Dem steht klar entgegen, daß es Behaghel Vers 875 ff. heißt: er „kündete den Leuten dort in der Landschaft, daß sie mit Fasten des Frevels viel, ihre Sünden büßen sollten" (iro selbero sundia bôttin), um rein zu werden, und gleich darauf (Vers 879): „Nun laßt euch in euerm Gemüt eure Sünden reuen" (euuar selboro sundea hreuuan), wendet euch nach meinen Worten! Dazu Vers 898 die Drohung mit dem Gericht (von dem der Dichter nach Mulot, S. 41 u. 55, nichts weiß): „daß sie zur Hölle nicht fahren, in das heiße Feuer!" Ebenso behauptet M. von der Opfer- und Erlösungstheorie, daß der Dichter nichts mit ihr anzufangen wußte, entgegen dem übereinstimmenden Zeugnis der Verse Behaghel 4569, 4641 (iu te godes rikie losien mid minu lichamen an lif euuig), 4762, 5432 (er wollte alle Welt am Kreuze hängend — mid is henginnia — vom Höllenzwang die Leute erlösen)

6) Arno Mulot, „Frühdeutsches Christentum", Stuttgart 1935, Metzlersche Verlgbhdl. Preis RM. 5.85.

u. a. Der nachträgliche Rückzieher S. 61 kann diesen Fehler nicht mildern, sondern nur verschärfen.

Nach derselben Methode werden auch die übrigen Dichtungen behandelt. Der Abschnitt über Otfried, auf den sie sich am wenigsten anwenden ließ, ist deshalb von allen noch der leidlichste. Dem in erfreulichem Maße wachsenden Interesse an der Literatur des frühen Mittelalters leisten Bücher wie dieses keinen guten Dienst. Einem artgemäßen Christentum das Wort zu reden, ist eine Sache für sich. (Man sollte aber auch dabei nicht so verfahren, daß man, um die „grandioseste Höhe" zu zeigen, zu der „germanische Kampfeswille" in Luther „aufstieg", das Reformationslied so umdeutet: „Sind soviel Teufel wie Ziegel auf den Dächern — noch besser, dann läßt sich erst zeigen, wie groß man sich bewähren kann. (!)" Wohin es aber führt, wenn eine solche Tendenz die Interpretation eines geistesgeschichtlichen Denkmals bestimmt, dafür ist diese Schrift ein warnendes Beispiel; man liest dann eben aus ihm das Artgemäße heraus und schiebt das in das vorgefaßte Schema nicht Passende als „Einfluß volksfremder Tradition" beiseite. Die schwierigen Probleme, die uns die Christianisierung der Germanen und ihre frühgeschichtliche Literatur stellen, werden mit solchen Methoden nicht gefördert. Sie bedürfen unvoreingenommener sachlicher Untersuchung unter Berücksichtigung der längst geleisteten Vorarbeiten.

Einen wenn auch eigenartig angelegten, so doch ernsthaften Versuch dieser Art sehe ich in der Arbeit von Hermann Wicke[7]) über den Heliand; sie fußt auf einer gründlichen Untersuchung des Textes und nimmt — eine unerläßliche Forderung jeder Heliand-Interpretation — fortlaufend auf die von dem Dichter benutzten Quellen und Kommentare (Tatian, Beda, Rhaban) Bezug. Die von wohltuender Sachlichkeit getragene Darstellung führt wirklich in die Tiefe der — durchaus nicht leicht zu erfassenden — Gedankenwelt der Dichtung, wenn sie diese auch nicht erschöpft. Die Schrift kann allen, denen es um ein tieferes Eindringen in den Heliand zu tun ist, als zuverlässiger Wegweiser empfohlen werden.

Nicht minder wichtig als die Schöpfungen der Karolingerzeit sind für die Klärung der Fragen nach der frühmittelalterlichen Religiosität im germanischen Bereich die geistlichen Werke der folgenden Jahrhunderte. Das Christusbild in der deutschen Dichtung der Cluniazenserzeit hat Hans Dittmar[8]) in einer sehr sorgfältigen und ertragreichen Arbeit untersucht. Er verfolgt auf der einen Linie die Fortsetzung der karolingischen Tradition im 11. Jahrhundert und geht auf der andern

7) Hermann Wicke, „Das wunderbare Tun des heiligen Christ" nach der altsächsischen Evangelienharmonie. Vandenhoek und Ruprecht, Göttingen 1935. RM. 3.80.

8) Hans Dittmar, „Das Christusbild in der deutschen Dichtung der Cluniazenserzeit". Palm und Enke, Erlangen 1934.

den Wandlungen des Christusbildes nach, die sich gleichzeitig anbahnen und im 12. Jahrhundert zu einer neuen Gestaltung führen durch die beherrschende Bedeutung, die das Amt der Erlösung gewinnt; der siegreiche Kämpfer und König der Karolingerzeit bildet sich um zu dem duldenden Erlöser in seinen Leiden und seiner Erniedrigung. Die Gedanken des hohenpriesterlichen Amtes und des Opfergedankens treten stärker hervor. Neben der Einwirkung der gleichzeitigen, besonders durch Bernard entscheidend beeinflußten Theologie macht sich eine immer stärkere Entfaltung der individuellen Frömmigkeit geltend, die die Mystik der kommenden Jahre langsam vorbereitet. So stellt sich das Ergebnis der Untersuchung im ganzen als eine Bestätigung der von R. Seeberg gemachten Feststellung heraus, daß fast alles, was das 13. Jahrhundert groß und interessant gemacht hat, seine Wurzeln im 11. und 12. Jahrhundert hat. Es ist das Verdienst Dittmars, die reiche Änderung dieses Unterbaus in den Verschlingungen und Entwicklungen der religiösen Ideen, wie sie sich in der geistlichen Dichtung dieser Zeit spiegeln, sichtbar gemacht zu haben.

Mittelalterliche Ordensgeschichte [1].

Von Friedrich Zoepfl,
Dillingen a. d. D., Hindenburgallee 5.

I. Die alten Orden.

1. Allgemeines.

Ein wichtiges Quellenwerk zur gesamten Ordensgeschichte des deutschen Kulturraumes im Spätmittelalter erschließt uns der Mitarbeiter an der Germania Sacra, F. Bünger, mit der Herausgabe der Admonter Totenroteln (1442—1496) [2]. Über die Bedeutung der Totenroteln für die Ordensgeschichte und darüber hinaus für Chronologie, Paläographie, Liturgie, Hagiographie, Familiengeschichte, ja für fast jeden Zweig der geschichtlichen Forschung ist kein Wort zu verlieren. Bedauerlicherweise sind uns aus dem Mittelalter nur wenige

1) Abkürzungen: AFH = Archivum Franciscanum Historicum. Quaracchi presso Firenze. — FSt = Franziskanische Studien. Werl i. Westfalen, bis einschließlich 1935 Münster i. W. — HSt = Historische Studien, Berlin. — QuFD = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. Vechta. — StMB = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. München.

2) Admonter Totenroteln (1442—1496). (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, herausgegeben von Abt Ildefons Herwegen, Heft 19.) 1935. Münster, Aschendorff. Mit 3 Tafeln. VIII, 400 S. Geheftet RM. 19.50, gebunden RM. 21.50.

Totenroteln erhalten und von den erhaltenen ist nur ein Bruchteil gedruckt. Um so dankenswerter ist diese Veröffentlichung. Kloster Admont in Steiermark besitzt 6 mittelalterliche Totenroteln. Eine davon, die von 1484/85, ist schon vor längerer Zeit gedruckt (StMB 5, 1884, Bd. I, 61—82. 314—340; Bd. II 28—56. 313—317). Die übrigen, die Jahre 1442, 1447/48, 1476/77, 1488/89, 1494/96 umfassend, werden uns nun dargeboten. Gegen 800 Klöster aus 34 Bistümern Deutschlands, Österreichs, Belgiens, der Schweiz und aus fast sämtlichen damaligen Orden standen, wenigstens zeitweilig, mit Admont in Gebetsverbrüderung und sind daher mit Einträgen in den Totenroteln vertreten. Beschränken sich die Eintragungen der Roteln von 1442 und 1447/48 in der Hauptsache auf eine formelhafte Empfangsbestätigung der Admonter Totenanzeige, so füllen sich die Eintragungen der späteren Jahre mehr und mehr mit den Namen der in den mit Admont verbrüderten Klöstern Verstorbenen und die Texte selbst werden voller, gesprächiger, werden mitunter sogar in Verse gegossen. Eine gewaltige Zahl von Namen, aus dem Ordens- und Laienstand, ist mit dieser Veröffentlichung der Kloster- und Familienforschung zugänglich gemacht. Ihre Auswertung hat Bünger durch eine Reihe ausführlicher Verzeichnisse (Reisetabelle, Orts-, doppeltes Personen-, Diözesan-, Ordens-, Patronatsverzeichnis) erleichtert. Leider sind die Verzeichnisse nur nach den Angaben der Texte gefertigt, ohne Berichtigung, ohne Ergänzung, so daß wir aus den Verzeichnissen kein ganz rundes, zuverlässiges Bild erhalten — aus der Maihinger Eintragung S. 179 hätte übrigens geschlossen werden können, daß es sich um ein Birgittenkloster handelt. Daß es sich der Verfasser versagt hat, die vielen Persönlichkeiten festzustellen, ist begreiflich; ein derartiges Unterfangen würde die Kraft des einzelnen übersteigen und der Ertrag wäre wohl die aufgewendete Mühe nicht wert. Der Mühe hat Bünger ohnedies genug gehabt. Denn der Erhaltungszustand der Roteltexte ist, was auch die beigegebenen Tafeln ahnen lassen, ziemlich übel und stellt an die Geduld und Sorgfalt des Herausgebers und schließlich auch des Setzers die höchsten Anforderungen. Bünger ist allen Anforderungen, die man billigerweise an ein solches Werk stellen kann, gerecht geworden, und die Forschung nimmt mit einem Gefühl aufrichtigen Dankes diese hochwertige Gabe entgegen. — Einer für andere deutsche Gebiete schon mehrfach behandelten Frage geht J. Engelmann für die Bistümer Magdeburg, Meißen, Merseburg, Zeitz-Naumburg nach[3]). Er sucht das rechtliche Verhältnis zu klären, in dem die Klöster (Benediktiner, Augustinerchorherrn, Zisterzienser, Prämonstratenser) dieses Gebietes zu den

3) Untersuchungen zur klösterlichen Verfassungsgeschichte in den Diözesen Magdeburg, Meißen, Merseburg und Zeitz-Naumburg. Jena. G. Fischer. 1933. 8°. XV u. 76 S. RM. 4.20 (= Beitr. zur mittelalterlichen u. neueren Geschichte, herausg. v. F. Schneider. Bd. 4).

außerklösterlichen Mächten, Papst und Bischof, König und Landesherr, vom Zeitpunkt der Klostergründung bis zur Ausbildung der Landeshoheit standen. Trotzdem Engelmann nur gedruckte Quellen heranzieht, kann er doch die Entwicklungslinie überzeugend herausstellen und zeigen, wie auch hier das Reichskloster (10./11. Jhd.) abgelöst wird durch das bischöfliche und weltliche Eigenkloster (11./12. Jhd.), wie im Laufe des 12. Jhd. an Stelle der advocatia die defensio tritt, die dann schließlich seit Ende des 12. Jhd. in die landesherrliche Gewalt einmündet.

2. Vorbenediktinisches Mönchtum.

Wertvolles über die Bedeutung Cassiodors für die Entwicklung des Mönchtums erfahren wir von H. Thiele[4]). Er zeigt, daß Cassiodor nach Niederlegung seiner Ämter zwischen 538 und 546 Mönch wurde und Vivarium als Kloster gründete — jedoch nicht nach benediktinischer, sondern gemeinmonastischer Regel. Der Einfluß Cassiodors auf das Bildungswesen des Mittelalters darf nach Thieles gründlichen Ausführungen nicht überschätzt werden; von nachhaltiger Wirkung war vorwiegend seine Historia tripartita. — Mit den infolge der unsicheren Quellenlage sehr schwierigen Fragen nach der Gründungszeit, der Gründungsart und dem Gründungszweck der merowingischen Klöster des 6. Jhd. befaßt sich eine umsichtige Studie von L. Ueding[5]). In eingehender Prüfung der Überlieferung stellt Ueding fest, daß als Gründer Eremiten, Bischöfe, Fürsten in Betracht kommen, daß die Klöster des 6. Jhd. eremitisch, zönobitisch gedacht waren und mehr zufällig in die Seelsorge und damit in den Bistumsverband hineinwuchsen — dann vor allem, wenn sie an Grab- oder Gedächtniskirchen von Heiligen gegründet wurden. Von Eigenklöstern im strengen Sinn des Wortes kann im 6. Jhd. noch kaum die Rede sein; sie bilden sich erst im Laufe des 7. Jhd. heraus — ihre Anfänge zu untersuchen behält Verfasser einem 2. Teil seiner Arbeit vor. Abgesehen von diesen allgemeinen Feststellungen ist die Arbeit reich an Ergebnissen für die Geschichte der einzelnen merowingischen Klöster. So erfahren wir u. a., daß für das 6. Jhd. ein Kloster bei St. Martin in Tours nicht nachzuweisen ist.

3. Benediktiner.

Einen Katalog „sämtlicher Klöster, die einst oder jetzt noch unter der Regel des Hl. Vaters Benedictus stehen", stellt uns P. Michael Bocksruth, z. Z. in Einsiedeln, durch Rundschreiben in Aussicht. — R. Bauerreiß[6]) weist auf die bisher kaum beachtete Maltätigkeit des bayeri-

4) StMB 50, 1932, 378—419.
5) Geschichte der Klostergründungen in der frühen Merowingerzeit. Berlin. E. Ebering. 1935. 8°. VII u. 288 S. RM. 10.80 (= HSt H. 261).
6) StMB 50, 1932, 529—555.

schen Benediktinerklosters Seeon B. A. Traunstein um die Jahrtausendwende hin und macht die noch vorhandenen Erzeugnisse der Seeoner Buchmalerei namhaft. Auf der künstlerischen Höhe von Reichenau, Regensburg, Salzburg stand die Seeoner Buchmalerei nicht. — W. Strohmeyer[7]) liefert eine Geschichte der Äbte des Klosters St. Trudpert im Breisgau, das anf. 9. Jhd. gegründet wurde und bis 1806 bestand. Lückenlos läßt sich die Abtreihe erst seit dem Ende des 12. Jhd. festlegen. — Auf eines der stiftungsfreudigsten Dynastengeschlechter des Hochmittelalters, die Welfen, lenkt E. König[8]) in einem Stuttgarter Vortrag von 1932 die Aufmerksamkeit. Dank einer nochmaligen und gründlicheren Durchprüfung der Quellenzeugnisse, vor allem der Vita Altonis des Otloh von St. Emeram vermag König das Gründungsjahr des welfischen Hausklosters Weingarten auf 1056 festzulegen. Als Gründer kommt Welf IV. bzw. dessen Großmutter Irmentrud, die Witwe Welfs II., in Frage. Irmentrud hat die Versetzung der Altdorf-Weingartener Benediktinerinnen nach Altomünster und der Altomünsterer Benediktiner nach Weingarten veranlaßt. — Gewichtige Beiträge zur Klostergeschichte des durch B. Neumanns Kirchenbau und B. Werkmeisters Reformtätigkeit im 18. Jhd. zu Berühmtheit gekommenen Stiftes Neresheim finden sich in P. Weißenbergers Baugeschichte der Abtei Neresheim[9]). Weißenberger, selbst Konventual von Neresheim und dadurch mit der Örtlichkeit gründlichst vertraut, benennt seine Arbeit zwar nur Baugeschichte, aber er bettet die Baunachrichten so ausgiebig in die sonstigen Schicksale und Zuständlichkeiten des Klosters ein, daß beinahe eine Gesamtgeschichte des Klosters daraus geworden ist. Mit rühmlicher Leidenschaft hat Weißenberger alle nur irgendwie erreichbaren Nachrichten über die Bau- und Ausstattungsgeschichte des Klosters aufgestöbert. Das Ergebnis ist denn auch in hohem Grad erfreulich — wenigstens für die nachmittelalterliche Zeit. Für den großen Neubau im 18. Jhd. sind jetzt so ziemlich alle Einzelheiten der Baugeschichte sichergestellt; eine Unzahl von Meister- und Handwerkernamen ist der Kunstgeschichte gewonnen, eine Reihe von bisher irrigen Annahmen ist berichtigt. Freilich nicht alle. Die Maihinger Stukkaturen stammen nicht, wie S. 75 A. 252 vermutet wird, von Melchior Paulus; ich habe im Archiv f. d. Gesch. des Hochstifts Augsburg 6, 1929, 635 S. Bluemb und H. Gabriel als Stuckmeister erwiesen. S. 49 f. A. 191 muß es Zimmermann — Dinger heißen statt Ringer; die Pfarrei Munningen wurde nach Deggingen 1370 inkorporiert, nicht 1351; die beiden hier erwähn-

7) Freiburger Diözesan-Archiv NF 34, 1933, 53—117.

8) Die süddeutschen Welfen als Klostergründer. Vorgeschichte und Anfänge der Abtei Weingarten. Stuttgart. W. Kohlhammer. 1934. 8°. 30 S.

9) Stuttgart. W. Kohlhammer. 1934. VII u. 268 Seiten, 106 Abbildungen auf Tafeln. RM. 18.—; Ganzleinen RM. 20.—.

ten Figuren des Munninger Altares stellen Philippus und Simon dar; bei den Munninger Pfarrhausbauten von 1766 handelte es sich nicht um einen Neubau, sondern um gründliche Ausbesserung. Über den Dillinger Bildhauer J. M. Fischer (S. 110) wäre jetzt zu vergleichen Jahrb. d. Hist. Ver. Dillingen 47/48, 1934/35, 64—105. Für die mittelalterliche Kloster- und Kirchenbaugeschichte Neresheims sind aus Weißenbergers Arbeit folgende Ergebnisse wichtig: Neresheim ist 1095 wahrscheinlich als Chorherrnstift ins Leben getreten und etwa 1106 in eine Benediktinerabtei übergeführt worden. Der erste Abt wurde aus Hirsau, die Mönche aus den hirsauischen Klöstern Petershausen und Zwiefalten herangeholt. Hirsauisch war auch die erste Basilika, die zwischen 1126 und 1129 gebaut und nach Mitte des 18. Jhd. abgebrochen wurde: 3 Schiffe, Pfeilerstützen, Flachdecke, Lettner, ein Turm. Einige Abbildungen aus späterer Zeit geben uns eine schwache Vorstellung von diesem Bau. Im übrigen ist dem Werk ein geradezu verschwenderisch reiches und vorzügliches Abbildungsgut beigegeben, das die glanzvolle Festlichkeit des Neresheimer Barock lebendig erstrahlen läßt. Die Fehlschreibung Irrsee statt Irsee (S. 86 u. ö.) scheint unsterblich zu sein. — Einen gehaltvollen Beitrag für eine zukünftige Geschichte der Bursfelder Kongregation bietet H. Herbst[10]) mit seiner Untersuchung über den Handschriftenbestand des Benediktinerklosters Northeim, das sich 1464 der Bursfelder Union anschloß. Mit dem Beitritt zur Union erfuhr nicht nur die Schreibtätigkeit im Kloster eine Belebung, auch die Bücherschenkungen nahmen zu. Die Wahl der Bücher, die abgeschrieben wurden, läßt wichtige Rückschlüsse auf den von Bursfeld gepflegten Geist zu. Auch aus dieser Arbeit ersehen wir, wie wichtig für die Ordens- und Kulturgeschichte Rekonstruktionen ehemaliger Klosterbibliotheken sind. — Beinahe eine Gesamtgeschichte der Verbände innerhalb des Benediktinerordens stellt das stattliche Werk von Abt R. Molitor: Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände[11]) dar, zu dem eine Unzahl von in- und ausländischen Archiven und Bibliotheken den Stoff geliefert hat. Der 1. Band, der die Kongregationen zwischen einzelnen Klöstern behandelte, ist in dieser Zeitschrift (1930) bereits besprochen worden. Die Bände 2 und 3, mit denen das Werk zum Abschluß kommt, beschäftigen sich in der Hauptsache mit den Verbänden von Kongregation zu Kongregation. Die Bemühungen eine den neueren Orden der Franziskaner und Jesuiten ähnliche, umfassende Organisa-

10) StMB 50, 1932, 355—377. 611—629.

11) Münster i. W. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Band 2: Verbände von Kongregation zu Kongregation. Verband und Exemption. 1932. XXIII, 688 S. Geh. RM. 26.10, geb. RM. 27.90. Band 3: Unionsversuche im 19. Jahrhundert. Die Leonische Konföderation aller Kongregationen der Benediktiner. 1933. XX, 285 S. Geh. RM. 12.60, geb. RM. 14.40.

tion, also eine Generalunion der Benediktinerklöster zu schaffen, gehören nur noch zum kleinsten Teil dem Mittelalter an (Unionsversuch zwischen Melk, Bursfeld, Kastl). Sie füllen die Zeit der kirchlichen Restauration (16.—18. Jhd.) aus und finden ihren Abschluß unter Leo XIII. mit der sog. Leonischen Konföderation von 1893. Unendlich lang, mühsam, enttäuschungsreich war der Weg, den der aus der Not der Zeit geborene, dem Benediktinerorden von Anfang an nicht selbstverständliche und von den um ihre Gerechtsame bangenden Bischöfen stark befehdete Unionsgedanke gehen mußte. Es bedurfte eines mehr als benediktinischen Fleißes, diesen oft so dürren und unerquicklichen Weg nachzugehen. Das Ergebnis hat freilich die Mühe gelohnt. Dank der entsagungsvollen Arbeit Molitors kennen wir nun nicht nur die Geschichte einer großen Idee. Das Werk vermittelt uns auch die wertvollsten Einblicke in das innerklösterliche Leben des Nachmittelalters und weiter in das papalistisch-episkopalistische Kräftespiel, das sich auf dem Hintergrund des Ringens um die benediktinische Union deutlich abzeichnet. Bei der Darstellung der Bemühungen um ein studium generale der schwäbischen Benediktiner wäre hinzuweisen gewesen auf die freilich nur kurzlebige Universität Ottobeuren (1543—1544), deren Schicksale ich im Archiv f. d. Gesch. d. Hochstifts Augsburg 5, 1916—1919, 517—562 geschildert habe.

4. Zisterzienser.

Ein wichtiges Teilgebiet der zisterziensischen Tätigkeit beleuchtet M. Preiß in einer gründlich und hingebungsvoll gearbeiteten Studie, nämlich ihre politische Tätigkeit im Schisma 1159—1177 [12]). Es war kein fremder Boden, auf den sich die Zisterzienser da begaben. Bernhard v. Clairvaux hatte, von den Totalitätsansprüchen des Religiösen und Kirchlichen her, mehrfach in die hohe Politik eingegriffen. Getragen von dem Bewußtsein, daß der Kirche, dem Papsttum der Primat vor dem Weltlichen, dem Imperium zustehe, hat sich auch der Orden Bernhards alsbald nach dem Ausbruch des Schismas von 1159 auf seiten des Papstes Alexander III. gestellt, mußte freilich erfahren, daß er durch sein Eintreten für Alexander die dem Imperium unterstehenden Zisterzienserklöster in eine bedrohliche Lage bringe. Aus diesem Grund hat sich die Ordensleitung seit 1165 wieder so weit vom Papst gelöst, daß sie seit 1169 die Rolle einer Vermittlerin übernehmen und dem Kaiser bei den Friedensverhandlungen wertvolle Dienste leisten konnte. Die im Imperium selbst gelegenen Zisterzienserklöster wollten es von Anfang an nicht mit dem Kaiser verderben und haben sich, soweit Nachrichten vorhanden sind, schlecht und recht zwischen beiden Lagern durchgewunden. Wesentlich neue Gesichtspunkte fördert die

12) Die politische Tätigkeit und Stellung der Cisterzienser im Schisma von 1159—1177. Berlin. E. Ebering. 1934. 8°. 265 S. RM. 10,20. (= HSt Heft 248).

Studie, da sie sich nur auf der bereits bekannten, gedruckten Überlieferung aufbaut, nicht zutage. Der Verfasser gesteht selbst, daß er „nicht viel über die früheren Arbeiten hinausgekommen ist". Gleichwohl wollen wir ihm für die gründliche Überprüfung der Quellen und die klare Zeichnung der oft recht verworrenen Verhältnisse dankbar sein. Die Benützung und Auswertung seiner Arbeit hat er der Wissenschaft freilich dadurch erschwert, daß er uns jegliches Register vorenthalten hat. Die Leitung der HSt sollte um jeden Preis darauf bestehen, daß keine ihrer Veröffentlichungen ohne Register hinausgeht.

5. Kartäuser.

Zur Geschichte des Kartäuserordens liegt eine vorbildlich ausgestattete und reich bebilderte Abhandlung über die Kölner Kartause St. Barbara im Mittelalter von Ch. Schneider vor[13]). Die Wiederherstellung der seit dem Franzoseneinbruch von 1794 profanierten Kartäuserkirche und ihre gottesdienstliche Verwendung durch die evangelische Gemeinde Kölns bot den äußeren Anlaß für diese Arbeit. Schneider hat das archivalische Material, soweit es noch erhalten blieb, in weitestem Umfang herangezogen und sorglich ausgewertet. Das Ergebnis der Forschung ist freilich etwas dürftig geblieben. Die Kölner Kartause (gegründet 1334) ist im Mittelalter wenig hervorgetreten. Ihr Leben und Tun verlief im großen und ganzen in den Bahnen der Ordenskonstitutionen. Auffällig erscheint bei einem Orden von so herber Weltflucht nur der ausgedehnte Güterbesitz, den die Kölner Kartause im Laufe des Mittelalters ansammelte. St. Barbara gehörte zu Beginn der Neuzeit zu den reichsten Klöstern der Stadt. Daß die Kirche der Kölner Kartause — nicht völlig im Einklang mit den Ordenssatzungen — eine künstlerische Schatzkammer war, davon zeugen, abgesehen von gelegentlichen archivalischen Bemerkungen, die Altartafeln, die sich in die Kölner Museen, besonders in das Wallraf-Richartz-Museum gerettet haben. — Eine Fortsetzung der Arbeit von Schneider stellt die nachgelassene Studie des 1934 verstorbenen a. o. Professors J. Greven: Die Kölner Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland dar[14]). Greven zeigt, wie sich der Geist der mystisch durchhauchten Frömmigkeit des Mittelalters, durch die Reformationsstürme nicht erschüttert, in der Kölner Kartause in die Neuzeit herüberrettete und welche Bedeutung damit gerade St. Barbara für die katholische Erneuerungsbewegung erlangte. Dieses Trachten, im Geist der alten

13) Die Kölner Kartause von ihrer Gründung bis zum Ausgang des Mittelalters. Bonn. P. Hanstein. 1932. 4°. XIV u. 110 S. (= Veröffentlichungen des Hist. Museums der Stadt Köln. Heft 2.)

14) Münster i. W. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1935. 8°. XV und 120 S. (= Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Heft 6).

Frömmigkeit und auf dem Boden des alten Glaubens die Christenheit zu reformieren, zwang aber die Kölner Kartäuser, wie die Kartäuser überhaupt, aus der Abgeschlossenheit und Beschaulichkeit ihres bisherigen Lebens herauszutreten und sich stärker dem Dienst an der Welt und der Seelsorge zuzuwenden. In diesem Ziel, die Kirche aus dem Geist des Mittelalters zu erneuern und auch in den Mitteln zu diesem Ziel waren sie sich eins mit dem neuen Orden der Jesuiten, mit denen wir sie gerade in Köln Hand in Hand gehen sehen. Den Anschluß an die Mystik der katholischen Vorzeit hat der Jesuitenorden bei St. Barbara in Köln gefunden. Das Ergebnis der Studie Grevens ist, wie man sieht, von mehr als orts- und klostergeschichtlicher Bedeutung, und man muß es aufs tiefste bedauern, daß es Greven nicht mehr vergönnt war, jenen Kölner Kartäuser zu behandeln, in dem sich der Durchbruch des neuen mystisch-aktiven Kartäuserideals endgültig vollzog, Laurentius Surius († 1578), der „seiner ganzen Tätigkeit nach wie ein Mitglied des Jesuitenordens erscheint". Greven hat bei seiner Studie das Hauptgewicht auf den Anteil gelegt, den die alte und am Alten unverbrüchlich hängende Kölner Kartause am Werden des neuen Lebens nahm. Aus diesem Grund hat er nicht eine vollständige Geschichte der Kölner Kartause im Reformationszeitalter gegeben, sondern mehr eine lockere Reihe von Lebensbildern jener Kölner Kartäuser, die an der Wende zur Neuzeit mit weitreichender Wirksamkeit hervortraten: des Priors Peter Blommeveen († 1536), des Johannes Justus Landsberg († 1539), des Dietrich Loher († 1554), des Priors Gerhard Kalckbrenner († 1566). Sie alle sind an dem bis in die Gegenwart herein fruchtbaren Werk der Herausgabe der Schriften des Kölner Kartäusers Dionysius Ryckel († 1471) beteiligt. Die Schlaglichter, die Grevens Werk auf ein bisher wenig beackertes Feld wirft, zeigen, wie notwendig es wäre, daß sich die ordensgeschichtliche Forschung weit stärker als bis jetzt des Kartäuserordens annähme. Die gewiß verdienstliche, aber doch allmählich zu sehr ins einzelne flüchtende Beschäftigung mit der Benediktiner-, Dominikaner- und Franziskanergeschichte läßt uns nicht zu einer vollen Wertung der Bedeutung des Ordenswesen im ganzen der kirchlichen Entwicklung kommen.

6. Inklusen.

Eine Studie über Das Institut der Inklusen in Süddeutschland (von O. Doerr)[15] nimmt man, da wir über diese eigenartige Seite mittelalterlicher Kultur und Frömmigkeit noch recht unzureichend unterrichtet sind, mit Erwartungen zur Hand. Die Erwartung steigert sich, wenn wir im Vorwort hören, daß so illustre Persönlich-

15) Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, herausgegeben von Ildefons Herwegen O. S. B. Heft 18. 1934. Münster, Aschendorff. XVI. 168 S. RM. 8,25.

keiten wie K. A. v. Müller, Eichmann, Pfeilschifter, Herwegen, H. Günter die Arbeit gefördert und daß die Münchener philosophische Fakultät und die Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft Mittel zum Druck dieser Dissertation bereitgestellt haben. Die Erwartungen werden freilich nur zum Teil erfüllt. Einmal deshalb, weil man auf mancherlei stilistische Flüchtigkeiten, unzureichend bewiesene Behauptungen, sachliche Irrtümer und Ungenauigkeiten stößt. Um aus dem Bündel der letztgenannten einige herauszunehmen: (S. 67) Der hl. Ulrich hat Wiborada nicht wegen Übernahme der Bischofs- oder Abtswürde befragt, sondern wegen Eintritts ins Kloster. (S. 73) Amalrich, Waltker, Ellensind haben nicht bei St. Stephan gelebt, sondern waren nur dort begütert. (S. 73) Daß die cella der Ellensind ein inclusorium gewesen ist, hat Schröder mit sehr guter Begründung unwahrscheinlich gemacht. (S. 77) Holzen war nicht Benediktiner-, sondern Benediktinerinnenstift. (S. 78) Indersdorf hat nie zum Bistum Augsburg gehört. Wertvoll wäre, um auch das hier anzufügen, eine Vergleichung des Einkleidungsritus der Inklusen (S. 48) mit dem Ritus der Einführung der Aussätzigen in das Leprosorium gewesen; hier wie dort finden wir eine Angleichung an das Totenoffizium. Unbewiesen hat der Verfasser die Behauptung gelassen, daß die Inklusen sich mit der Absicht an belebten Plätzen (bei Kirchen, Stadttoren) einschließen ließen, weil sie in möglichst enger Verbindung mit dem Volk bleiben wollten (S. 65); das steht schlecht im Einklang mit dem „soli Deo vacare", das doch das stets ausgesprochene Ziel des Klausnertums war. Auch genaue Belege dafür, daß die Inklusen nur aus dem Adel und dem reichen Bürgertum stammten, wären erwünscht gewesen (S. 36). Doch es sind weniger solche kleinere Schönheitsfehler, die uns der Arbeit nicht ganz froh werden lassen, als der stark hervortretende Mangel abschließender Ergebnisse. Und das hängt damit zusammen, daß der Verfasser weit über das hinausgreift, was der Titel ankündigt. Beinahe die Hälfte des Buches beschäftigt sich mit dem abendländischen Inklusenwesen im allgemeinen, seiner Entwicklung, seiner Erscheinungsform. Da namentlich für Deutschland Einzeluntersuchungen fehlen, mußte der Versuch einer zusammenfassenden Schau über das Inklusenwesen von vornherein im Vorläufigen stecken bleiben. Besonders schmerzlich vermißt man ein tieferes Eingehen auf Wesenswandlungen innerhalb des Inklusentums; was (S. 120 f.) darüber gesagt wird, genügt nicht. Man gewinnt aus verschiedenen Nachrichten (vgl. S. 35 f. 76 — hiezu wäre Steichele-Schröder, Das Bistum Augsburg 4, 680 f. heranzuziehen gewesen) den bestimmten Eindruck, daß manche Siedelung in der späteren Zeit wohl noch den Namen Klause führte, tatsächlich aber keine Klause im alten Sinn mehr war, sondern eine Samnung. Auch der Überblick über die süddeutschen Inklusen ist bei weitem nicht erschöpfend. Verfasser baut seinen Katalog der süddeutschen Inklusen in der Hauptsache, wenn auch nicht ausschließ-

lich auf die in den MG und sonst edierten Necrologia der Diözesen Augsburg, Chur, Freising, Konstanz, Linz, Passau, St. Pölten, Regensburg, Salzburg, Wien, Bamberg, Eichstätt, Würzburg auf. Er begründet diese Beschränkung damit, daß eine annähernde Vollständigkeit nur bei Durchforschung sämtlicher klösterlicher und städtischer Akten zu erreichen wäre, eine Arbeit, die die Kraft des einzelnen übersteige und die aufgewendete Mühe kaum lohnen würde. Bei der Beschränkung auf die Nekrologien erhalten wir aber doch ein recht ungenügendes Bild von dem Stand des Inklusentums in Süddeutschland. Einmal sind nur von einem Teil der Klöster die Nekrologien herausgegeben. Dann fehlen in den Nekrologien meist Zeitangaben. Weiter kehrt derselbe Name in verschiedenen Nekrologien wieder. Ich kann es z. B. nicht glauben, daß München keine einzige Inkluse gehabt habe. So kann Doerrs Arbeit auch für Süddeutschland nicht als abschließend angesehen werden. Es wäre meines Erachtens das beste gewesen, wenn Verfasser seine Untersuchung von vorneherein auf einen kleineren Bezirk, etwa auf das Gebiet einer Diözese oder Altbayerns beschränkt, hier aber ganze Arbeit geleistet hätte. Wie sehr sich das gesamte Bild bei einer ganz gründlichen Durchforschung eines kleineren Gebietes verschiebt, das ersehen wir aus der Geschichte des Inklusenwesens im mittelalterlichen Regensburg, die der Verfasser anhangsweise mit anerkennenswerter Gründlichkeit behandelt. Wir erfahren hier, daß Regensburg im 14. Jhd. zeitweise 16 voneinander unabhängige Inklusorien hatte, die die Stadt kranzförmig umschlossen und bis Mitte des 15. Jhd. von Regensburger Bürgern ausgiebig mit Stiftungen bedacht wurden. Ähnlich mag es in anderen Städten Süddeutschlands gewesen sein. Möge Doerrs Studie, die uns trotz ihrer vom Verfasser selbst schmerzlich empfundenen Lückenhaftigkeit wertvolle Einzelerkenntnisse vermittelt, weitere Untersuchungen anregen! Erst wenn eine Reihe solcher vorliegt, kann uns eine Geschichte des deutschen Inklusenwesens beschert werden.

II. Kanoniker und Chorherrn.

In einer, wie man sie nicht allzu häufig zu Gesicht bekommt, äußerst gründlich und sicher gearbeiteten Kölner Dissertation sucht C. Heinemann die Entwicklung der Kollationsrechte des St. Kunibertusstiftes in Köln von den Anfängen des Stiftes (9. Jhd.) bis zu seinem Erlöschen (1802) zu klären[16]). Den Begriff Kollation nimmt Heinemann in seinem weitesten Umfang als Gesamtheit der Rechte des Stiftes an Pfarreien. Aus der Vielzahl der Probleme, die sich bei dieser weiten Fassung des Kollationsbegriffes ergeben, behandelt Heinemann drei Fragegruppen: wann und unter welchen Umständen die einzelne

16) Die Kollationsrechte des Stifts S. Kunibert zu Köln. Bonn. P. Hanstein. 1932. 4°. 196 S. (= Veröffentlichungen des Hist. Mus. d. Stadt Köln. Heft 3).

Pfarrei zum Stift kam bzw. ihm verlorenging; welchem Stiftsamt die einzelnen Rechte übertragen waren; welches die kirchenrechtliche Stellung der einzelnen Pfarreien zum Stift war. Die Arbeit ist, wie man sieht, vorwiegend ortsgeschichtlich und kirchenrechtlich bestimmt, gibt aber auch allgemein wichtige Aufschlüsse über die Verhältnisse in den Kanonikaten, ihre wirtschaftliche Lage, den inneren Aufbau, die Beziehungen zwischen Propst und Dekan. Neben der Gründlichkeit, die sich auch der geringfügigsten Kleinigkeiten annimmt, ist die vorzügliche Ausstattung des Werkes hervorzuheben. — Weniger befriedigt eine Münchener Dissertation von M. Hörmann über die mittelalterliche Geschichte der beiden stadtaugsburgischen Chorherrnstifte St. Georg und Hl. Kreuz [17]). Gegen Hauck wird die Gründungsurkunde von St. Georg (datiert 12. 3. 1135) als echt erwiesen. Heilig Kreuz wird 1154 bei Muttershofen gegründet und zwischen 1159 und 1167 nach Augsburg verlegt. Aus einem tiefen Verfall im 14./15. Jhd. rettete beide Stifte eine Reform (1475, 1477), so daß sie im großen und ganzen gefestigt in das Reformationszeitalter eintraten. Die Bedeutung der beiden Stifte lag im Mittelalter weniger in der Pflege des geistigen als des wirtschaftlichen Lebens. Sie zählten Ende des Mittelalters zu den stärksten Wirtschaftsmächten Augsburgs.

III. Klerikerorden.

Die Forschungen zur Lebensgeschichte des hl. Dominikus und zur Frühzeit seines Ordens werden erleichtert und gefördert durch die Herausgabe von fünf wichtigen Quellenschriften: des Libellus de principiis ordinis des Jordan v. Sachsen (verfaßt vor Juli 1234), des Aktenmaterials zum Heiligsprechungsprozeß des Ordensstifters, der Dominikuslegenden von Petrus Ferrand (entstanden zwischen 1235 und 1239), Konstantin von Orvieto (entstanden 1246/47), Humbert de Romans (entstanden 1246/59). Die fünf Quellenschriften füllen Bd. XVI der Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica [18]). In ihre Herausgabe teilen sich bekannte Dominikusforscher: H. C. Scheeben, A. Walz, M. H. Laurent. Mit aller nur wünschenswerten Gründlichkeit haben sie die Herausgabe der Texte vorbereitet und durchgeführt, einleitend auch die entstehungsgeschichtlichen Fragen geklärt. Sehr zu bedauern ist gerade hier das Fehlen von Registern. — Zu den frühesten Gesamtdarstellungen der dominikanischen Geschichte zählt die Chronica brevis ordinis Praedicatorum des bekannten Dominikanerchronisten und Reformers Johannes Meyer (1422—1485). Entstanden 1470 ist sie wichtig, einmal weil sie die anscheinend verschol-

17) Die Augustiner-Chorherrn in Augsburg im Mittelalter. Bottrop i. W. W. Postberg. 1932. 8°. VII u. 102 S.

18) Monumenta historica sancti patris nostri Dominici. Fasc. II. Romae. Institutum Historicum FF. Praedicatorum. 1935. Gr. 8°. VII u. 433 S.

lene Ordenschronik des Jakob v. Soest benützt, und dann weil Johannes Meyer aus seiner weitausgreifenden Tätigkeit heraus die Geschichte seiner eigenen Zeit in vielen Einzelheiten maßgebend beleuchten kann. H. C. Scheeben, der eine Untersuchung über das gesamte Schrifttum Meyers vorbereitet, legt uns die Chronica in einer sorgfältigen, allen Anforderungen genügenden Ausgabe (nach Clm 939, um 1479) vor[19]) und klärt einleitend die literarkritischen Probleme. — Ein „beschreibendes Verzeichnis" der dominikanischen Studenten, Doktoren und Professoren der Leipziger Universität, das wertvolle Lichter auf die Ordens- und Universitätsgeschichte wirft, liefert G. Löhr[20]). Das Studium des Leipziger Dominikanerklosters zum hl. Paulus wurde wohl schon bald nach 1409 der Universität inkorporiert und stand mit ihr bis zur Aufhebung des Klosters 1539 in lebhafter, für beide Teile fruchtbarer Wechselwirkung. Die Universität gab an das Kloster zahlreiche Studenten ab, das Kloster stellte der theologischen Fakultät Dozenten, von denen mancher, wie Petrus Wichmann, Johannes Kune, Johannes Breslauer, der Volksschriftsteller Markus v. Weida, Hermann Rab das Ansehen der Universität nicht unwesentlich hob. Beachtenswert ist auch in Leipzig der Zusammenhang zwischen der Observanz, der die Leipziger Dominikaner angehörten, und dem Eifer für die Wissenschaft. Die Dominikaner waren es vor allem, die in der theologischen Fakultät zu Leipzig die Scholastik thomistischer Prägung zur Herrschaft brachten und, worüber sich bekanntlich die Epistolae obscurorum virorum schwer aufregten, bis in die Reformationszeit hinein in der Herrschaft erhielten. Der Reformation warfen sich die Leipziger Dominikaner mit dem Einsatz ihrer ganzen Leidenschaft entgegen. Tetzel war Leipziger Dominikaner und Eck fand dort einen kräftigen Rückhalt — zu erwähnen wäre in diesem Zusammenhang gewesen, daß Eck bei Verkündigung der Bulle „Exsurge" im Leipziger Dominikanerkloster Zuflucht suchte und dort seine Schrift „Des hl. concilii tzu Costentz ... entschuldigung" vollendete. Daß die Studie wie alle Arbeiten Löhrs auf sehr gründlicher Quellenkenntnis sich aufbaut, bedarf keiner besonderen Hervorhebung. Anhangsweise wird eine bisher ungedruckte Promotionsrede des Professors Johannes Frankenstein auf Petrus Wichmann beigegeben. — Aus der namentlich für das Mittelalter auffallend spärlichen Überlieferung baut A. Wilms eine zuverlässige und umfassende Geschichte des ehemaligen Dominikanerklosters Marienheide (Kr. Oberbergisch) auf[21]). Das

19) Vechta. Albertus-Magnus-Verlag. 1933. 8°. 116 S. (= QuFD Heft 29).

20) Die Dominikaner an der Leipziger Universität. Vechta. Albertus-Magnus-Verlag. 1934. 8°. 116 S. (= QuFD Heft 30).

21) Das Dominikanerkloster Mariä Heimsuchung oder SS. Achatius u. Gefährten in Marienheide. Vechta. Albertus-Magnus-Verlag. 1935. 8°. 165 S. (= QuFD Heft 32).

Kloster, eine Stiftung des Grafen von der Mark, ist um 1420 aus einer Klausnerei hervorgegangen und hat sich über Reformation und Schwedenkrieg hinüber bis 1820 erhalten. Einsam gelegen und durchschnittlich nur mit 12 Mönchen (8 Patres, 4 Laienbrüder) besetzt, ist das Kloster nie über örtliche Bedeutung hinausgewachsen. Hier aber, im Bergischen, hat es als Seelsorgsposten wacker seinen Platz ausgefüllt. Eine besondere Anziehung hatte das Kloster in seinem schon aus der Klausnerei stammenden marianischen Gnadenbild, zu dem, wie heute noch, das bergische Volk gerne pilgerte. Aus der Wallfahrtsüberlieferung legt Wilms im Anhang eine Reihe von Miarakelberichten von 1728—1746 vor, die vor allem volkskundlich ertragreich sind. Überhaupt bietet die Schrift, da Wilms auch das innere Leben und das seelsorgliche Wirken der Marienheider Mönche so ausführlich als es die Quellen zulassen, darstellt, manchen schätzenswerten Beitrag für die kirchliche Volkskunde und die allgemeine Kulturgeschichte. Ich weise in dieser Beziehung nur hin auf das auch kunstgeschichtlich wertvolle Chorgestühl aus dem Anfang des 16. Jhd., das in den hier angebrachten Heiligen (Sebastian, Quirinus, Magdalena, Nikasius usw.) eine Erinnerung an die Pestzeit von 1503 bewahrt hat. Die Kirchen- und Klostergebäude, im 15./16. Jhd. entstanden, nach dem Brand von 1717 erneuert, haben sich fast unversehrt bis heute erhalten. Gerade aus diesem Grund ist es bedauerlich, daß uns der Verfasser keine Abbildung von Kirche und Kloster beigegeben hat; er hat sich mit der Wiedergabe eines Planes begnügt. Im übrigen ist diese Klostergeschichte innerhalb ihres Rahmens vorbildlich gearbeitet und auch ausgestattet. — Nur unter Kämpfen hat sich eine Frauengenossenschaft in das Gefüge des Dominikanerordens einbauen lassen. Nicht als ob sich die Frauen gegen eine Leitung durch Dominikaner gesträubt hätten. Im Gegenteil, sie wollten unter dominikanischer Führung stehen. Aber im Predigerorden selbst mußte erst eine schwesternfeindliche Richtung überwunden werden. Dominikus hat mehrere Frauenklöster seiner Regel gestiftet und ihre geistliche und teilweise weltliche Leitung Ordensbrüdern anvertraut. Es zeigte sich jedoch schon unter dem Generalat des Jordan v. Sachsen, daß die Betreuung der Frauenklöster dem Orden und seiner wesentlichsten Aufgabe, dem missionarischen Wirken in der Welt, viele Kräfte entziehe, den Orden geradezu auf das Gebiet der Beschaulichkeit locke, und daher das Bestreben des Ordens, sich von der cura monialium zu lösen oder wenigstens eine stärkere Entfaltung des weiblichen Zweiges zu verhindern. Die Schwestern fanden jedoch einen wenn auch nicht immer verlässigen Rückhalt an Rom. Und so endete die Auseinandersetzung damit, daß der weibliche Zweig des Ordens erhalten und der Leitung der Predigerbrüder unterstellt blieb. Auf breitem kultur- und ordensgeschichtlichem Hintergrund

zeichnet O. Decker[22]) mit klaren Strichen das Hin und Her der Bestrebungen und Meinungen bis zu ihrem endgültigen Ausgleich (1267). Manches Licht fällt dabei auch auf die Entstehungsgeschichte der frühdominikanischen Frauenklöster und frühdominikanischer Rechtszustände.

IV. Bettelorden.

1. Franziskaner.

Franziskus. M. Bihl[23]) kommt zurück auf die sog. Legenda s. Francisci Neapolitana, enthalten in cod. Neapol. VI. E. 20, die er AFH 21, 1928, 240—268 veröffentlicht und als eine wenig selbständige Arbeit eines Parteigängers des Generalministers Fr. Elias erwiesen hatte — wichtig nur als Textzeugin für die Vita II. des Celano. Die Legenda ist im cod. Neapol. nicht vollständig überliefert. Einen umfangreicheren Text (um 1260) enthält Hs. C. IV., M. 11 der städtischen Bibliothek zu Terni in Umbrien, entdeckt von J. Abate, nach dessen Beschreibung und Veröffentlichung in den Misc. Franc. 30, 1930, 129 bis 155 von Bihl hier gewürdigt und für die Frage der Entstehungszeit und des Entstehungsraumes der Legenda ausgewertet. Bihl zeigt, daß die Legenda zwischen 1253 und 1260 verfaßt sein muß und zwar in Umbrien, weshalb er für sie die Bezeichnung Legenda Umbra vorschlägt. — Der handschriftliche Bestand der Legenda s. Francisci ad usum chori, die einen vom Verfasser (Thomas v. Celano) für das franziskanische Brevier bearbeiteten Auszug aus der Vita I. darstellt, ist durch ein neues Stück bereichert worden (cod. F VIII 13 der städtischen Bibliothek von Siena, s. XIV). Der Wert dieser Handschrift liegt darin, daß sie den Text der Legenda ad usum chori weit vollständiger bietet als die bisher bekannten Handschriften. Eingehend verbreitet sich M. Bihl über die mit dieser Entdeckung zusammenhängenden Fragen[24]). — G. Fussenegger[25]) vermag drei neue Hss. (Rom, Freiburg i. Schw., Kremsmünster) der Definitionen des 1282 zu Straßburg abgehaltenen Generalkapitels der Minoriten, das sich u. a. mit den Wundmalen des hl. Franziskus befaßte, namhaft zu machen. Der Text der Kremsmünsterer Hs. (s. XIV.), der ausführlichsten aller bisher bekannten, wird von Fussenegger im Wortlaut mitgeteilt. — Die schon viel erörterte Frage, wann Kardinal Hugolino und Franziskus zum ersten Male zusammentraten, greift B. Zöllig nochmals auf[26]) und entscheidet sich für Florenz 1217. Das Ergebnis gewinnt er nicht

22) Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen (1207 bis 1267). Vechta. Albertus-Magnus-Verlag. 1935. 8°. 115 S. (= QuFD Heft 31).
23) AFH 28, 1935, 1—36.
24) AFH 26, 1933, 343—389.
25) AFH 26, 1933, 127—140.
26) FSt 20, 1933, 1—33.

durch neue Funde und eigene Forschung, sondern durch Überprüfung der bisherigen Begründung. Die Ernennung Hugolinos zum Protektor des Ordens setzt Zöllig in das Frühjahr 1220. Mit L. Zarncke[27]) setzt sich Zöllig, obwohl ihm deren Schrift bekannt war, nicht auseinander. Zarncke hat die Frage offengelassen. — Noch in einem anderen Aufsatz beschäftigt sich Zöllig mit Hugolino[28]). Aus inneren Kriterien sucht er den Anteil Hugolinos an der regula I. (1221) und an der regula bullata genauer abzugrenzen — ein Versuch, der über Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten nicht hinausdringt. Daß Hugolino an der Abfassung beider Regeln mitbeteiligt war — stärker an der bullata als an der prima —, ist zweifellos und schon lange festgestellt. Leider hat sich Zöllig auch hier die Gelegenheit entgehen lassen, zu L. Zarncke Stellung zu nehmen. — Eine sehr gründliche Untersuchung, die die Ordensgeschichte wie die Liturgiegeschichte in gleicher Weise bereichert, legt uns R. Menth vor: Die Präfation unseres heiligen Vaters Franziskus[29]). Drei Franziskuspräfationen sind bekannt. Die erste („qui meritorum praerogativa") ist entstanden um 1300 und hat ihren Platz in der Liturgia Ambrosiana. Vom Franziskanerorden wurde sie nicht übernommen, wie sie auch nicht franziskanischer Herkunft ist. Die im Franziskanerorden gebräuchliche Franziskuspräfation („qui venerandum confessorem") erscheint erstmals 1477 in dem von M. Moravus in Neapel gedruckten Missale Romanum. Da dieses Missale von den Franziskanern von S. Maria La Nova in Neapel redigiert wurde, liegt es nahe, die Heimat dieser Präfation auch bei S. Maria La Nova zu suchen. Zunächst Privatarbeit erhielt die Präfation um 1481 päpstliche Genehmigung. Die Entstehung einer eigenen Franziskuspräfation bringt Menth, wie das gleichzeitige Aufkommen einer franziskanischen Stigmatisationsmesse, in Zusammenhang mit den damals geführten Streitigkeiten um die Wundmale der hl. Katharina v. Siena, deren Verehrung das Ansehen des hl. Franziskus zu verdunkeln drohte. Eine dritte Franziskuspräfation („qui beatum Franciscum praeclaris meritis") wurde 24. 7. 1935 für die Basilika von Portiunkula genehmigt.

Franziskanische Persönlichkeiten. M. Bihl[30]) verficht mit einleuchtenden Gründen die Einheitlichkeit der um 1232 entstandenen grundlegenden Vita s. Antonii prima (nach den Anfangsworten „Assidua" genannt) gegen R. Cessi, der aus inneren Anzeichen einen Bearbeiter und einen Überarbeiter annehmen zu müssen glaubte. — Über die Wirkungszeit des um die Errichtung des franziskanischen Studiums in Paris und um die Ausbreitung des Ordens in Frankreich hochverdienten Ministers der Provinz Francia Gregorius Neapolitanus herrschte bisher Unklarheit. Aus einem dem 13. Jhd.

27) Vgl. ZKG 52, 1933, 392.
28) FSt 21, 1934, 34—79.
29) FSt 23, 1936, 59—104.
30) FSt 20, 1933, 238—250.

angehörigen Bullarium des Archivs zu Rouen erhebt A. de Sérent[31]) die Abschrift einer Bulle Gregors IX. (28. 6. 1233), aus der unbezweifelbar hervorgeht, daß Gregorius Neapolitanus bereits 1233 seines Amtes entsetzt war. Aus Thomas de Eccleton wissen wir, daß er zeitweilig in Strafhaft war. Vor 1258 muß er gestorben sein. — Gewichtiges hat die Olivi-Forschung zutage gefördert. In den Streit um Olivis Rechtgläubigkeit ist von päpstlicher Seite auch Ägidius Romanus eingeschaltet worden. Die gutachtliche Äußerung, die Ägidius für das Konzil von Vienne 1311/12 ausarbeitet, ist von L. Amorós in einem Madrider Kodex s. XV. entdeckt worden und wird AFH 27, 1934, 399—451 im Wortlaut wiedergegeben. Die drei Rechtfertigungsschriften Olivis (Responsio, quam fecit Petrus Joannis ad litteram magistrorum praesentatem sibi in Avinione, 1283; Responsio Fr. Petri Joannis ad aliqua dicta per quosdam magistros Parisienses de suis Quaestionibus excerpta, 1285; Amplior declaratio quinti praecedentis epistolae articuli, qui est de divina essentia, 1285), die uns bisher nur in unzureichender Ausgabe (in den Quodlibeta, Venetiis 1509) zugänglich waren, bietet D. Laberge[32]) nun in einer auf cod. Patav. Univers. 1540 (s. XIV), cod. Paris. Bibl. Nat. nouv. acquis. lat. 774 (s. XIV.), cod. Borghes. 322 (s. XIV.) aufgebauten, kritischen Anforderungen entsprechenden Textgestalt und erörtert einleitend Entstehungsursache und Zweck dieser Schriften. In der Universitätsbibliothek zu Padua, die viel handschriftliches Gut aus aufgehobenen Klöstern in sich aufgenommen hat, entdeckte V. Doucet nicht nur verschiedene bisher unbekannte Schriften zum franziskanischen Armutsstreit (so eine Schrift des Angelus Clarenus gegen Alvarus Pelagius), sondern auch eine Anzahl von Schriften Olivis, die bislang nur dem Namen nach bekannt waren, so die Postillae in Act. Apost., in libros Regum, in Ezech., das Opus alterum super Sententias. Für andere Werke Olivis, wie für die Quodlibeta, die Apologia seu Responsio ad litteras septem magistrorum cum supplemento konnte die bisher fehlende handschriftliche Unterlage beigebracht werden. Die Entstehungs- und Besitzergeschichte dieser Hss. (sie gehören dem 14./15. Jhd. an) liefert uns weiter den Beweis für das hohe Ansehen, das Olivi bei den führenden Männern der Observanz des 15. Jhd. genoß. So gehört das beschreibende Verzeichnis der Olivi-Hss. der Universitätsbibliothek Padua, das uns Doucet vorlegt, zu den wertvollsten Veröffentlichungen des AFH[33]), ja es stellt die Olivi-Forschung geradezu auf eine neue Grundlage. — O. Bonmann ist daran, den bisher wenig beachteten Franziskanermystiker Marquard (vielfach fälschlich Markus genannt) v. Lindau zum Leben zu erwecken. Vorerst sichert er die bio-

31) AFH 26, 1933, 1—28.
32) AFH 28, 1935, 115—155.
33) AFH 28, 1935, 156—197. Noch nicht abgeschlossen.

graphische und bibliographische Grundlage[34]), auf der dann das Lehrgebäude Marquards errichtet werden soll. Marquard ist vermutlich in Lindau i. B. geboren und trug vielleicht den Familiennamen Funck. Studium in Paris ist nicht gesichert. 1373 erscheint er als Lektor in Straßburg, 1389 als Provinzial der oberdeutschen Provinz. 1392 ist er gestorben. Der literarische Nachlaß besteht in zahlreichen handschriftlich überlieferten Traktaten und Predigten, die im einzelnen von Bonmann nachgewiesen werden. — D. Pacetti[35]) beginnt mit einer eingehenden Beschreibung der Hss. der Vaticana und der Stadtbibliothek von Siena, die eigenhändig von dem hl. Bernardin v. Siena angefertigt sind — eine sehr stattliche Zahl und von großer Bedeutung für Leben, Tätigkeit, Anschauungen dieses gewaltigen und erfolgreichen Wanderpredigers. — Mit Johannes von Capestrano befaßt sich J. Hofer. Er bietet uns[36]) erstmals vollständig jenen Brief des Leipziger Kaplans Stephan Naumann an den Kaplan des Hochmeisters des Deutschen Ordens Andreas Santberg (4. 12. 1452; vorhanden Staatsarchiv Königsberg LXII 92), in dem der Schreiber von dem Eindruck berichtet, den Capestrano in Leipzig und vor allem an der dortigen Hochschule 1452 hinterlassen hat. Für die Bedeutung Capestranos zeugt es, daß alles durch seine Vermittlung in die Gebets- und Verdienstgemeinschaft des Franziskanerordens aufgenommen zu werden begehrte. Nicht weniger als 1400 Bruderschaftsbriefe, in denen die Aufnahme des Bittstellers beurkundet wurde, hatte Capestrano nach eigenem Geständnis bereits 1451 ausgestellt. Erhalten haben sich von Bruderschaftsbriefen, die Capestrano eigenhändig unterschrieb, anscheinend sehr wenige. Hofer[37]) weist im ganzen 78 nach. Die Hauptmasse der erhaltenen Briefe entstammt den Jahren 1451—1456 und gehört dem Gebiet nördlich der Alpen an. Nicht nur Einzelpersonen aller Stände, auch Klöster, Zünfte (z. B. die Chirurgenzunft in Breslau) und Städte (z. B. Meißen, Nürnberg, Wien) erhielten den hochgeschätzten Bruderschaftsbrief Capestranos. — P. Sevesi[38]) veröffentlicht aus dem Staatsarchiv Mailand den Briefwechsel zwischen dem Herzog von Mailand und Francesco della Rovere da Savona, dem späteren Papst Sixtus IV., damals Generalminister der Franziskaner. Beginnend mit 1460; noch nicht abgeschlossen. — H. Lippens[39]) klärt die Lebensschicksale des Franziskanermissionärs Johannes de la Deule aus dem belgischen Observantenkonvent Ath, der sich als einer der ersten 1493—1510 der Bekehrung des neuentdeckten Amerika widmete. — Texte zur Ge-

34) FSt 21, 1934, 315—343.
35) AFH 27, 1934, 224—258. 565—584; 28, 1935, 253—272. Noch nicht abgeschlossen.
36) FSt 22, 1935, 364—366.
37) FSt 22, 1935, 326—337.
38) AFH 28, 1935, 198—234.
39) AFH 27, 1934, 62—75.

schichte des Generalministers der Observanten Franciscus Lichetus (Lecchi, 1518—1520), vor allem zu seiner Visitationstätigkeit in der böhmischen und polnischen Provinz veröffentlichen C. Minarik und M. Bihl[40]).

Franziskanische Geschichte. A. Heysse[41]) veröffentlicht aus dem Archiv der belgischen Franziskanerprovinz zu Brüssel die Satzungen, die der Generalminister Angelus Perusinus 25. 4. 1452 für die Reformierung der Konventualenkonvente der Provinz Francia erließ. Wie alle derartigen Statuten sind auch diese höchst aufschlußreich für das innere Leben der Franziskaner im 15. Jhd.; in Abs. 34 wird z. B. verboten, weltliche Schulen innerhalb des Klosters zu unterhalten; Silbergeschirr wird für den Gebrauch der Brüder strengstens untersagt.

Franziskanisches Geistesleben. Streiflichter auf die frühen Beziehungen der Mendikanten zur Pariser Universität wirft jene Predigt, die Magister Eudes de Chateauroux († 1273) gelegentlich der Ermordung, einiger Studenten im Faubourg Saint-Marcel (27. 2. 1229) und des Streikes der Universität (1229—1231) an die Pariser Bevölkerung hielt und die gegen Regierung, päpstlichen Legaten, Bischof an den Papst als den obersten Schirmherrn der Universität appelliert. Die Predigt, von J. B. Pitra zeitlich falsch angesetzt, wird von A. Callebaut[42]) an die richtige Stelle gerückt und nach Pariser Hss. im Wortlaut veröffentlicht. Leider ist die Predigt nur in knapper Zusammenfassung überliefert, so daß wir Einzelheiten über den für die Geschichte der Universitäten bedeutsamen Vorfall vergeblich suchen. — P. Glorieux[43]) stellt in mühsamer Arbeit Liste und Reihenfolge der franziskanischen Magistri her, die zwischen Alexander v. Hales und Petrus Aureolus an der Universität Paris Theologie dozierten. V. Doucet[44]) bietet dazu aus seiner ausgedehnten Handschriftenkenntnis wertvolle Ergänzungen. — B. Pergamo[45]) liefert ein Verzeichnis der Minoriten, die von 1364—1500 an der theologischen Fakultät zu Bologna den Doktorgrad erworben haben, und erweitert die knappen Angaben durch Nachweise über ihr Leben und Schrifttum. Auch Minoriten deutscher Herkunft, z. B. ein Henricus Wenger de Nurenberga (1452), ein Johannes Bomlini de Esslingen (1453) finden sich unter den theologischen Doktoren der Bononia. — Einen Quästionenkodex der Pr. Staatsbibliothek Berlin (Cod. Berol. 845a) auswertend stellt L. Meier[46]) fest, daß die Franziskaner gegen Mitte des 15. Jhd. an der Leipziger Universität wenig, an der Erfurter dagegen stark in die Erscheinung traten, hier

40) AFH 27, 1934, 452—530.
41) AFH 27, 1934, 76—94.
42) AFH 28, 1935, 81—114.
43) AFH 26, 1933, 257—281.
44) AFH 27, 1934, 531—564.
45) AFH 27, 1934, 3—61.
46) FSt 20, 1933, 261—285.

auch ihre Sonderlehren zur Geltung brachten. — L. Amorós[47]) beschreibt eine von ihm in der Laurenziana (San Croce Plut. XXX dextr. 2) gefundene Hs. des Kommentars des Hugo v. Novo Castro zu den Sentenzen (entstanden 1307—17) und macht es wahrscheinlich, daß Hugo nicht Engländer, sondern Deutscher war. — Die Geschichte des minoritischen Buchwesens in der Spätzeit des Mittelalters beleuchtet eine Abhandlung von B. Kraft[48]) über die beiden Brüder Hermann und Johann Sack. Die beiden stammten aus Rottenburg i. Wttb., traten zu München dem Minoritenorden bei; Hermann war Guardian in München und später Beichtvater der Klarissen in Regensburg († 1440), Johann war nach Studien in Erfurt und Wien als Lektor in Speier und Regensburg, später als Kustos für Bayern tätig und starb 1438. Beide haben Bücher gesammelt und selbst eifrig abgeschrieben. Ihren Bücherbesitz vermachte Hermann 1439 dem Münchener Konvent. Aus Cgm 8826 veröffentlicht Kraft das von Hermann selbst geschriebene Verzeichnis des Bücherbesitzes der beiden Brüder und weist teilweise noch erhaltenen Bücherbestand in der Münchener Staatsbibliothek nach. Neben wissenschaftlicher und praktischer Theologie ist naturwissenschaftliches Schrifttum im Bücherschatz der Brüder Sack, namentlich des jüngeren, Johannes, gut vertreten. — Einen Beitrag zur Geschichte des Skotismus innerhalb des franziskanischen Ordens liefert R. Schwitzer[49]) mit seinem Verzeichnis der skotistischen Werke (Hss. und Drucke, darunter zahlreiche Dissertationen, Thesen) der Bibliothek des Franziskanerklosters in Salzburg. Die Hauptmasse gehört dem 17. und 18. Jhd. an. — B. Zimolong[50]) hat dem gelehrten schlesischen Arabisten Dominicus Germanus de Silesia OFM (geb. 1588 zu Schurgast a. d. Oder, † 1670) eine Monographie gewidmet (Breslau 1928), die durch neue Mitteilungen wichtige, wenn auch nicht abschließende Ergänzungen erfährt.

Franziskanische Klöster. Felim O Briain[51]) veröffentlicht aus Cod. Brux. 2324—40 eine von Fr. Michael O Cléirigh († 1643) in irischer Sprache verfaßte gedrängte Übersicht über die irischen Franziskanerklöster mit einem Verzeichnis der Ministri. — Eine Geschichte des Minoritenklosters von Brioude (Haute-Loire), gegründet 1246, aufgehoben 1790, spendet J. Lespinasse[52]). — Mit der Geschichte des ehemaligen Franziskanerklosters Lenzfried bei Kempten i. Allgäu befaßt sich J. Rottenkolber[53]). Mit einer Unterbrechung von beinahe 100 Jahren (1548—1643) hatten die Franziskaner das Kloster von 1403—1805 inne. Die außerordentlich spärliche Quel-

47) FSt 20, 1933, 177—222.
48) AFH 28, 1935, 37—57.
49) FSt 22, 1935, 348—363.
50) FSt 21, 1934, 151—170.
51) AFH 25, 1932, 349—377.
52) AFH 28, 1935, 58—80.
53) FSt 22, 1935, 76—103.

lenüberlieferung läßt uns jedoch, namentlich für die erste Periode (1463—1548), nur ein sehr lückenhaftes Bild dieser für das religiöse Leben im Allgäu wichtigen Franziskanerniederlassung gewinnen. Und was über die Gründungsgeschichte überliefert ist, scheint mir noch einer kritischen Sichtung zu bedürfen. In der Reformationszeit (1523 bis 1525) stellte Lenzfried in der Person des Guardians Johannes Winzler einen eifervollen Verteidiger des alten Glaubens. — Die 700-Jahrfeier der Stadt Prenzlau (Uckermark) benützt C. Nagel[54]), um einen Überblick über die Geschichte des dortigen Franziskanerkonvents zu geben, von dem heute nur noch die seit 1863 den beiden reformierten Gemeinden Prenzlaus eingeräumte Kirche erhalten ist. Bei der Dürftigkeit der Quellenüberlieferung läßt sich nur so viel sagen, daß das Kloster bereits 1253 bestand, um die Mitte des 15. Jhd. ein Partikularstudium beherbergte und sich um 1543 auflöste.

Dritter Orden. Das Franziskanerinnenkloster S. Cäcilia in Castelli (früher Tifernum Tiberinum genannt) in Umbrien besitzt Originalurkunden des 13. und 15./16. Jhd., die für die Geschichte des dritten Ordens (geistlicher und weltlicher Zweig) nicht ohne Bedeutung sind. L. Oliger[55]) teilt sie mit den nötigen Einführungen im Wortlaut mit. — J. B. Kaiser[56]) veröffentlicht aus einer Papierhs. des Kölner Stadtarchivs (GB Bl. 1—20; s. XV.) eine deutsche (lothringische? rheinländische?) Übersetzung der Bulle „Supra montem", in der Papst Nikolaus IV. dem dritten Orden seine endgültige Regel gab. Bei der Seltenheit volkssprachlicher Übersetzungn dieser ordensgeschichtlich wichtigen Bulle ist der Fund und seine Veröffentlichung sehr zu begrüßen. Die Übersetzung war ursprünglich bestimmt für die Grauen Schwestern des Klosters Teterchen (Diözese Metz).

2. Kapuziner.

Einzeluntersuchungen zur Geschichte des von der Wissenschaft bisher etwas vernachlässigten Kapuzinerordens sind immer zu begrüßen, und besonders dann, wenn es sich um die Geschichte einer Provinz handelt, aus der die Gestalt des Volksschriftstellers Martin v. Cochem aufragt. A. Jacobs[57]) beschränkt seine Untersuchung zeitlich auf die Periode vom ersten Auftreten der Kapuziner in den Rheinlanden (erstes Kloster in Köln, gegründet 1611) bis 1725, inhaltlich auf die Tätigkeit der Kapuziner im Dienste der Gegenreformation, zu welchem Zweck sie ja überhaupt an den Rhein berufen wurden. Unter Heranziehung eines

54) FSt 21, 1934, 179—184.
55) AFH 26, 1933, 390—437.
56) FSt 22, 1935, 263—276.
57) Die Rheinischen Kapuziner 1611—1725. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, hrsgegb. von A. Ehrhard, Heft 62.) 1933. Münster, Aschendorff. XXII u. 163 S. mit einer Karte. RM. 8.30.

weit ausgedehnten Quellenstoffes, dessen wichtigste Stücke anhangsweise wörtlich wiedergegeben werden, und in rühmenswerter Sachlichkeit beleuchtet Jacobs allseitig das missionarische Wirken der rheinischen Kapuziner, ihre Bekehrungsweise, ihre Erfolge, ihre den Konstitutionen des Ordens eigentlich zuwiderlaufende Ausstattung mit Privilegien, ihre Beziehungen zu Episkopat, Weltklerus und den übrigen Orden. An die Erfolge der Jesuiten, mit denen sie übrigens nicht auf sehr gutem Fuß standen, reichen die Erfolge der Kapuziner in den Rheinlanden nicht heran, wohl mangels einer weniger festgefügten Organisation. Ihre Haupttätigkeit galt dem niederen Volk, dessen Frömmigkeitshaltung sich in den Schriften der Kapuziner selbst vorzüglich spiegelt. Gerne hätten wir über den Frömmigkeitstyp der rheinischen Kapuziner des 17./18. Jhd. etwas mehr gehört, mehr vor allem über ihre Stellung zum zeitgenössischen Aberglauben. Die Sitte, den Kommunikanten unkonsekrierten Wein zu reichen, war im 16./17. Jhd. auch im Süden Deutschlands heimisch (vgl. Deutsche Gaue 5, 1903, 255).

Den Abschluß unserer Überschau bilde ein kurzes Gedenkwort an einen der verdientesten Erforscher der franziskanischen Geschichte, P. Dr. Ferdinand Doelle, der, 60jährig, am 17. 11. 1935 mitten aus fruchtbarem und anregendem Schaffen heraus durch den Tod abberufen wurde. Seit 1903 war er an der Schriftleitung der FSt tätig. Sein Verdienst ist es, wenn die FSt eines der wertvollsten ordensgeschichtlichen Organe Deutschlands sind. In die Schriftleitung teilen sich nun die PP. J. Kaup, Ph. Böhner, A. Stroick. Der Geist der Zeitschrift soll der gleiche bleiben, auch wenn sich der Verlag und das Gewand mit Heft 1 des 23. Jahrgangs (1936) geändert haben.

Magie.

Von Will-Erich Peuckert,
Haasel, Post Prausnitz, über Jauer (Schles.).

Ich hatte vor, in einen Bericht, der über die Fortschritte der Volkskunde handelt, Magie und Zauberei einzubeziehen, (Kirche und Zauberei berühren sich ja, wie unten noch näher zu zeigen sein wird). Doch stellte sich bald die Frage ein, welche der heutigen Wissenschaften wahrhaftig befugt sei, Magie zu behandeln. Sie wird zwar dem Volkskundler zugeschoben; aber das nur, weil die Magie dem „Aberglauben" zugeteilt wurde. Ganz offensichtlich jedoch ist von hier wenig zur Klärung der Dinge geschehen, — nur durch Jacoby ward viel getan[1]) —; noch weniger dürfte die Zukunft bringen, wenn sich die Zielbestim-

1) Vgl. seine vielen Beiträge in Bächtold-Stäubli's „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens", vor allem auch den Artikel „Kunst".

mung der Volkskunde, wie sie sich heute ergeben hat[1a]), hält. Mehr hat die Philologie gefördert, vor allem, nachdem sie den Späthellenismus als untersuchungswürdig erkannte. Aber für die uns nächstliegende Zeit, das Mittelalter, ist nichts geschehen. Hier setzen erst langsam, von mehreren Seiten, der Orientalistik, Geschichte, Kulturgeschichte und Kunstgeschichte (ich denke an die Studien A. Warburgs), Versuche des näheren Erfassens ein. Mit einem Wort, der Begriff „Magie" erweist sich als einer der wenigen Begriffe, der überall an den Grenzen erscheint, an keinem Orte im Zentrum steht. Er teilt das Schicksal mit einem verwandten; auch „Astrologie" blieb ein Kreuzungspunkt verschiedener, einander fremder Bezirke. Das hat seine guten und schlechten Seiten. Dergleichen Bezirke, die wie die genannten von mehreren Seiten her angepackt werden, bleiben viel länger lebendig als andere. Es rinnt für sie noch kein Schema zusammen. Auf jeden Zugriff antworten sie neu, und da es noch keinen geheiligten Zugang, sondern nur mehrere „wilde" gibt, und jeder von s e i n e m Gebiet her fragt, erstarrt hier noch nichts zur Schulwissenschaft. Doch wiegt das alles den Nachteil nicht auf, den Nachteil, der dadurch gegeben ist, daß stets nur zufällige Zugriffe geschehen. Magie ist eine nicht unwichtige Kraft im Wachstum unserer Kulturen gewesen; Magie verursacht entscheidende Wendungen, — aber wir wissen fast nichts von ihr. Wir haben nichts anderes als einzelne Brocken, wie sie durch Zufall gefördert wurden, wenn jemand nach anderen Erzen grub.

Welches Ergebnis liegt bis jetzt vor? Verschiedene Abstufungen in der Art, mit welcher die Forscher ihr Vorkommen beachten, lassen sich ohne weiteres erkennen. Da sind zuerst die vielen zu nennen, denen sie nur als ein Kuriosum — in einer Randglosse — wichtig erscheint. Carl Erdmann mag dafür als Beispiel stehen[2]). Aber das kann nicht immer genügen. Die großen Gestalten des Hochmittelalters, ein Friedrich II., Albertus Magnus, ein Papst wie Bonifaz VIII. sind damit noch nicht gültig zu zeichnen; hier hat Magie in das Leben gewirkt und damit in das, was die Männer geleistet. Man kann es sogar noch weiter treiben. Ein Name wie Kyot im Parzival, Legenden wie die von Theophilus, das Eindringen des „Neuplatonismus", der Aufgang der arabischen Zeit, die große Bedeutung jüdischer Weiser, um einige Phänomene zu nennen, erfordern zu ihrer Lösung ein Wissen um die Magie der damaligen Welt. Hier freilich ist noch alles zu tun. Nur einige Ansätze sind zu verzeichnen; sie gehen auf Aby Warburg zurück, der diesen Zugang als erster entdeckte.

Mehr ist in anderer Verbindung geschehen. v. Lippmann hat ja die Alchemie als Vorstufe unserer Chemie beschrieben; in ähnlicher Weise

---

1a) Adolf Spamer, Die Deutsche Volkskunde 1 (1934), 1—16.

2) Carl Erdmann, Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Verl. Kohlhammer, Stuttgart 1935.

wird die Magie als eine frühe Physik betrachtet. Ich komme dann noch darauf zurück. So wichtig solche Versuche auch sind, — und sei es nur, um den Verruf welcher auf Alchymie und Magie wie auf der Astrologie liegt zu beheben —, sie dringen noch nicht zum Letzten vor. Zum Letzten, das heißt zu einer Deutung: aus welchem Denkgrund Magie entstand. Ich glaube aber, daß nötig ist, vor allem nach dieser Erkenntnis zu fragen. Wir sind auf dem Weg, zu Albertus Magnus, zu dem an Magie interessierten Gottesgelehrten und ähnlichen Männern, den Zugang zu finden. Aber wir sind noch nicht so weit, eine Gestalt wie Trithemius, den an der Theologie interessierten Magier, in seinem Wesensgrunde zu packen. Anders gesagt: wir sehen noch nicht, daß in der Magie eine andere Welt und Ansicht der Welt zum Durchbruch gelangt.

Das ist vorläufig nur eine Behauptung. Sie auszusprechen wage ich heut, nachdem ich jüngst zu zeigen versuchte [3]), daß zwischen Trithemius auf der einen und Böhme auf der anderen Seite, ein Stück der deutschen Welt aus dem Grunde, den die Magie gegeben hat, lebte. Das freilich, was ich zu liefern vermochte, ist wesentlich nur ein Zustandsbericht. Ich habe allein die Fakta beschrieben und sie als Äußerungen magischen Denkens und magisch denkender Männer beschrieben. Aber daraus erwächst nun das nächste.

Wenn zwei Jahrhunderte, ohne zu wanken, aus diesem einen Grunde gelebt, und wenn wir weiter feststellen müssen, daß die Magie nicht mit ihnen beginnt, dann muß sie selber zur Aufgabe werden. (Ich wagte nicht, das niederzuschreiben, hätte sich nicht in der gleichen Zeit und unabhängig von meinem Versuch, das Resultat noch einmal gegeben; ich will den Umstand vorerst nur erwähnen, um unten auf Thorndikes Werk einzugehen.)

Erst möchte ich noch ein anderes bemerken. Schon oberflächliche Beobachtungen zeigen, daß zwischen Magie und Neuplatonismus Zusammenhänge vorhanden sein müssen. Zu allen Beobachtungen äußerer Art fügt sich heut eine, die, für sich fraglich, von jenen gestützt, beweisend erscheint. Beide, der Neuplatonismus als Gnosis (: Hans Jonas) so wie die Magie, sind aus der „Weltangst" geboren worden. In beiden weist das „Wissen" den Weg [3a]). Das reicht noch nicht aus, um die Magie an Gnosis und Neuplatonismus zu hängen, doch es genügt, um die Frage zu stellen, ob sie nicht eine der Äußerungsformen des nämlichen Suchens genannt werden muß, das in der Gnosis ein Fruchtreis trieb.

Die Frage ist noch längst nicht zu lösen. Ich wollte sie trotzdem hier sichtbar machen, um einmal die Konsequenzen zu zeigen, welche bereits

3) Will-Erich Peuckert, Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie. Verl. W. Kohlhammer, Stuttgart 1936. XIV und 589 S.

3a) N. Ferger, Magie u. Mystik. Max Niehans Verl. Zürich (1935), 153.

im Dämmer aufsteigen Es geht hier nicht um Narrheit und Spiele. Es geht um einen Versuch des Geistes, des „Seins" auf diesem Weg Herr zu werden.

*

Es scheint mir geziemend, in diesem Bericht zuerst den Namen Jonas zu nennen. Zwar hat sein Buch[4]) mit Magie nichts zu tun; trotzdem ist es sehr wichtig für uns. Seine Behandlung der Gnosis zeigt, wie die Magie behandelt sein müßte. Er hat es freilich leichter als wir, denn er vermag auf gesichertem Boden, welcher bei uns noch fehlt, zu fußen; aber auch dieser Schritt wird geschehen.

Ich glaube, daß dann als letzter Grund, aus welchem das magische Wollen erwuchs, ein Grund auftaucht, wie Jonas ihn zeichnet, und der sich bekundet „in den hellenistischen Mysterienkulten, vor allem wohl der Mithrasreligion, den hermetischen Schriften und in der spekulativen Sphäre der spätantiken Philosophie, besonders des Neuplatonismus; im Osten in viel mächtigerer, ursprünglicher Realität die apokalyptisch-eschatologischen Bewegungen, die großen gnostischen Systembildungen, die Religionsgründungen bis zum Manichäismus; über Ost und West schließlich sich ausbreitend das junge Christentum mitsamt seinen Häresien, vor allem dem Marcionitismus" (S. 80). Mag davon manches vielleicht ausfallen; das fällt nicht aus, was Jonas aufweist — als Urgrund des gnostischen Seins ausweist: die Angst, die Verzweiflung und das Grauen. Weltangst und Daseinsangst schufen die Gnosis (S. 143 ff.); aus Weltangst und Daseinsangst wächst Magie. Schon Jonas zeigt sie als einen Versuch, den Einwirkungen der Heimarmene und ihrer Dämonen sich zu entziehen (S. 203 f., nach Lactanz II 16), als eine Stufe auch auf dem „Wege" (S. 206), denn nicht mehr Verehrung, sondern Brechung des Sternenzwanges hat in den Zaubergebeten nun statt (S. 225).

Nicht nur das nämliche Daseinsgefühl, nämliche Äußerlichkeiten erscheinen. Ich will mich hier dabei nicht verweilen, sondern nur noch auf eines hinweisen: alle Magie erfordert Erkenntnis. Ich habe das Streben nach letzter Erkenntnis als Sünde Fausts zu erweisen versucht, als Sünde der Magier nach Paracelsus; wenn Jonas als Schema des gnostischen Mythos aus den Excerpta ex Theodoto 78 erweist, daß erlösend sei die Erkenntnis, „wer wir waren, was wir wurden; wo wir waren, wohinein wir geworfen wurden; wohin wir eilen, woraus wir erlöst wurden", so haben wir, bis zu der Formulierung, zweimal das gleiche Verlangen und Suchen. Ich möchte gewißlich damit nicht sagen,

4) Teil I: Die mythologische Gnosis, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht. 1934. 375 S. Vgl. auch den ausgezeichneten Aufsatz von Ernst Benz, Ost und West in der christlichen Geschichtsanschauung, in der wichtigen, unten wieder genannten Zeitschrift „Die Welt als Geschichte" 1 (1935), 488 f.

daß unsere Magie von dort „entlehnte" und aufnahm, was andere ihr vorgedacht. Man nimmt nur auf, was man selber ist[5]).

Die knappen Hinweise werden bezeugen, wie wichtig mir Jonas Versuch erscheint —, in einer Richtung, an die er nicht dachte: für die er sein Buch nicht geschrieben hat. Er wird es uns, hoffe ich, nicht verwehren, daß wir recht regen Gebrauch von ihm machen.

*

Ich habe ausdrücklich darauf verzichtet, die Übereinstimmung der beiden Welten auf philologische Kriterien zu stützen. Sie wurden schon öfters zusammengestellt; nur das mag erwähnt sein, daß bei uns die Lehre in ihrem hermetischen Gewande erscheint, als ein „hermetischer Neuplatonismus". Ich weiß nicht, was Thorndike darüber sagt, weil ich die ersten Bände nicht kenne, — aber ich darf an manche Arbeiten, etwa die „Tabula Smaragdina", die Ruska so schön untersuchte, erinnern. Ein neuer Beitrag wurde durch Wellmann[6]), als Gabe aus seinem Grabe, geboten. Er untersucht die Koiraniden, das magische Schriftwerk hermetischer Herkunft, das er dem 1. Jhd. zuweist, und dessen Nachleben er sichtbar macht, — ein Nachleben bis in unsere Tage. Wenn es erlaubt ist, der schönen Studie einen geringen Zusatz zu geben, so möchte ich auf Trithemius und seine Beachtung der Schriften hinweisen (Peuckert, Pansophie 64); eben so hat sie Hartlieb gekannt (ebd. 66) und bei Agrippa tauchen sie auf (ebd. 67). Was aber wichtiger ist als dieses: Wellmann vermag eindeutig zu zeigen, wie diese Weisheit herüber wuchs; Albertus Magnus zitierte Hermes nach Avicenna, der aus Rāzi und Costa ben Lucca genommen hat (S. 21 f., 30); von da über Konrad von Megenberg ist sie ins deutsche Volk eingegangen. Araber sind die Vermittler gewesen.

Ähnlich wie Wellmann zeigt Gerda Hoffmann am Beispiel der zauberischen Impotenz (impotentia coeundi) den Weg, der von Sextus Placitus (und den Arabern?) zu Konstantin von Afrika († 1087) führte, von diesem zu den späteren Gelehrten[7]). Ich habe ihn jüngst bei Trithemius, mit dankbarer und ausschlaggebender Benutzung der Hoffmannschen Arbeit, nachweisen können[8]). Seine Rezepte sind heute noch lebendig. (Wenn Berg die Gebärmutterleiden behandelt, so weiß er

---

5) Ich möchte hier auch auf G. Weise, Die geistigen und formalen Grundlagen der Kunst des Mittelalters, in: Die Welt als Geschichte 1 (1935), besonders 162 ff., hinweisen.

6) Max Wellmann, Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden des Hermes Trismegistos. (Philologus Supplementband XXVII H. 2. Leipzig 1934. Dieterichssche Verl. 50 S.)

7) Gerda Hoffmann, Beiträge zur Lehre von der durch Zauber verursachten Krankheit und ihrer Behandlung in der Medizin des Mittelalters. Berlin med. Diss. 1933. 37 S.

8) Pansophie 481 f. Vgl. auch Pfligg (unten) S. 4.

zwar um antike Lehren; doch die Magie tritt hier zurück. Nur in der heutigen Volksheilkunde erscheinen Spuren, die auf sie weisen [9]).)

Schriften, wie die soeben besprochenen [9a]), sind aus zwei Gründen für uns bedeutend. Sie lassen zunächst den Weg erkennen, den die hermetische Magie einschlug. Sie zeigen uns zweitens, was wichtiger ist, daß ein Bedürfnis nach der Hermetik und ihrer Weisheit bestanden hat (wie jede Übersetzung bezeugt, daß ein Bedürfnis vorhanden ist). Ist dieses vorhanden, dann ist zu fragen, ob ihm die bloßen Formeln genügten, oder ob es nach Tieferem verlangte. Wir haben bis jetzt keine Möglichkeit, die Frage mit Ja oder Nein zu entscheiden; wir wissen bis jetzt nicht, was hier geschah. Aber — wird auch die Antwort ein Nein — ein Hauch jenes Geistes drang in jenen Formeln und Lehren herein. Und es bleibt einfach dann weiter zu fragen, wann er zu seinem Wirken gelangte.

Doch wieder zu unsern hermetischen Texten!

Die reichen, von Bilabel, Grohmann und Graf [10]) jüngst mitgeteilten Zauberpapyri weisen, wie vordem die Preisendanz', Einflüsse aus gnostischem Denken auf. Das gilt besonders von Kyprian-Texten, welche den Hauptteil der Studien einnehmen (vgl. S. 204 f., 320). Zwar wurde die Feststellung gnostischer Spuren von Bilabel auf später verschoben, (desgleichen auch die Kyprian-Untersuchung); beides, so wie den Fortgang der Texte erwarten wir deshalb mit großer Begier. Wenn ich versuche, vor dieser Arbeit eine Bemerkung zum Thema zu machen, so diese, daß die Vergleichung der Texte die Folge: Kopten—Araber ergibt, welche ja auch zu erwarten war (S. 335 ff.). Doch lassen sich gerade arabische Zauber (vom Kyprianos-Gebet abgesehen) kaum mit den späteren des Westens vergleichen; vgl. auch Peuckert, Pansophie S. 77.

---

9) Alexander Berg, Der Krankheitskomplex der Kolik- und Gebärmutterleiden in Volksmedizin und Medizingeschichte (Abhdlgn. z. Gesch. d. Medizin und der Naturwissenschaften H. 9). Verl. E. Ebering, Berlin 1935. 195 S.

9a) Noch eines Werkes sei hier gedacht, weil es ein reiches Material, das sonst nicht immer bereitliegt, erschließt, der „Mythengeschichte der asiatischen Welt" von Joseph Görres, die eben Kirfel in dessen Gesammelten Schriften (Köln, Bachem Verl. 1935, Bd. 5) ediert. Vieles, was Görres schon ausgegraben, wurde inzwischen wieder vergessen, und es ist recht, zu unserer Frage das Werk wie seine „christliche Mystik" im ganzen Umfange heranzuziehen. Aber darüber hinaus scheint mir wichtig, daß Görres Ansatz nicht fern dem unsern, sein Weg dem unsern benachbart erscheint.

10) Friedrich Bilabel und Adolf Grohmann, Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit (Veröffentlichungen aus den badischen Papyrussammlungen H. 5. Nebst einem Tafelband). Heidelberg, Verlag d. Universitäts-Bibliothek, 1934. XII und 432 S. 8°; 15 Tfln. folio.

Ich habe schon einmal daran gedacht, daß Juden die „späthellenistischen" Zauber dem Mittelalter zugebracht haben. Auch Bilabels Texte deuten darauf. In des Marcellus Burdigalensis de medicamentis empiricis, physicis ac rationabilibus liber[11]) begegnet der Modus des Schwindezaubers (vgl. Peuckert, Pansophie 76), das Aufhängen des Zaubers in der Tür (Nr. 56 bei Grimm), das in den Koptischen Texten erscheint, — das heißt, Marcellus bringt jenes Gut, das Preisendanz und Bilabel zeigen. Einmal wird nun von Marcellus gesagt, er habe ein Heilmittel von Juden erhalten; ein Zauberspruch (Nr. 51 bei Grimm) wird als jüdisch bezeichnet, — neben ihm stehen christliche Wendungen und ebenso Homerische Verse. Doch dieser Aufsammler von „gnostischen" Zaubern wendet ein zweites Gesicht nach dem Westen. Schon Jacob Grimm hat zu zeigen vermocht, daß (Nr. 22 bei Grimm) sein Segen pro fluvio muliebri im deutschen Tumbo-Segen erscheint (wie sich in diesem Verzeichnis noch mehr der Parallelen aufspüren lassen). Hier haben wir also noch einen Vermittler, der „gnostischen", Zauber, mit jüdischer Hilfe wie ohne diese, dem Westen zuträgt.

Die späten Ärzte, Juden, Araber, — der Weg des magischen Wissens nach Westen ist nicht auf die drei beschränkt geblieben. Ich habe auf eine Straße verwiesen, die donauaufwärts vom Balkan kommt[12]), — für welche sich übrigens, das sei gleich noch bemerkt, jüngst einige weitere Belege fanden. Die manichäische „Zersetzung" des Westens, die unter dem Stichwort „Katharer" geht, ist ja ein altes Problem der Forschung. Als letzter hat Grundmann von ihr gesprochen[13]). Sein Buch das im Untertitel verspricht „Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik", sieht in den Bewegungen des 12. Jahrhunderts ein Hin zum „evangelischen Leben": als Wanderprediger und in der Armut versucht man, dieses Leben zu führen. Den dritten Klagepunkt, „Manichäismus", bestreitet Grundmann für die Ketzer von Perigord, Metz und die Waldenser. Aber er sieht aus ihren Kreisen, gefördert durch Innozenz' III. Verständnis letztlich die bettelnden Orden kommen. Ich glaube, daß er es richtig sieht. Jedoch nun wird, noch mehr als vorher, eine Geschichte des Manichäismus im 11. Jahrhundert Notwendigkeit. Ihm wird die „Burg der Weisheit" das Ziel und letzter Inhalt des Weges sein (vgl. G.s Schlußkapitel). Rechtes und Falsches, um diesen Ansatz mit einem Worte

11) J. Grimm, Über Marcellus Burdigalensis: Kleinere Schriften 2 (1865), 114—151; 152—172.

12) Peuckert, Germanische Eschatologien: Archiv f. Religionswissenschaft 32 (1935), 1—37.

13) Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (Eberings Historische Studien H. 267), Berlin 1935, Verl. Ebering. 510 S.

noch zu erwähnen, mischt Otto Rahn[14]), der die Katharer des südlichen Frankreich als Gralsucher betrachtet.)

*

Lynn Thorndike veröffentlichte vier Bände einer „History of magic and experimental science"[15]), von denen die beiden ersten die Zeit seit Christi Geburt bis zum 13. Jahrhundert, die vorliegenden das 14./15. umfassen. Lynn Thorndike beschreibt, wie der Titel andeutet, den Weg der magia naturalis, „die gradweise Entwicklung zu dem, was wir heute Wissenschaft nennen", „besonders das Hervorgehen der wissenschaftlichen experimentellen Methode aus der experimentierenden Magie". Drei wichtige Stränge des Ariadnefadens führen ihn durch das Labyrinth der wissenschaftlichen Literatur jener Zeit: die Fragen Alchymie, Astrologie und die nach der magischen Medizin. So wird im Grunde seine Geschichte — wie manche andere — zu einem Beweis der Wissenschaft in dunklen Bezirken, und damit eine Art Ehrenrettung. Wie weit das geht, lehren die letzten Sätze über den Ausgang des Quattrocento: Das Interesse am Okkulten überschattet jedes wissenschaftliche Interesse in Männern wie Pico della Mirandola, Bernard Basin, Pedro Garcia, Lefèvre d'Étaples, Ficino, Reuchlin und Trithemius (4, 615). Das, was ich als „Sinn der Magie" betrachte, hat mit der Magie in Thorndikes Buch nur da oder dort einen Berührungspunkt. Er sieht nicht, das zeigt sein abfälliges Urteil, das Andere in Männern wie Pico, Ficino, — den magischen Grund, aus dem sie leben. Deshalb wird ihm dieselbe Epoche, in der wir den Durchbruch zu diesem Grunde, zum Sinn der Magie, zu erkennen glauben, zu einem Abstieg und bösem Verfall. Deshalb auch muß er eine Erscheinung wie Pico als „darling of enthusiasts for the so-called Italian Renaissance" (4, 385), mit etwas verächtlicher Miene ablehnen, nimmt er von Vives für Ficino den Beinamen „philosophaster" auf (4, 562).

Es wäre verfehlt, in dieser Bemerkung eine Ablehnung der Arbeit zu sehen; Lynn Thorndikes Weg ist berechtigt wie unserer. Und über dieses: die beiden Bände erwecken Bewunderung sowie Freude. Ein ungeheures Ausmaß von Wissen wurde bewältigt, für jeden Sucher Wege und reiche Zugänge eröffnet. Thorndike hat vor allem den Handschriftenbestand der westeuropäischen Länder erschlossen, die Handschriften vor den Drucken bevorzugt. Von deutschen Sammlungen sind Wolfenbüttel, Erfurt und Wien fast allein benutzt; doch wie die Handschriften, tritt unsere Forschung hinter der westeuropäischen

14) Otto Rahn, Kreuzzug gegen den Gral. Urban-Verlag Freiburg i. B. (1933). 335 S.

15) Lynn Thorndike, A History of magic and experimental science. Vol. III and IV: The fourteenth and fifteenth centuries. Columbia University Press (and Oxford University Press, London) 1934. III: XXVI and 827 p.; IV: XVIII and 767 p.

zurück. Es wäre verfehlt, darum zu rechten; der Forscher geht seine, ihm eigenen Wege; nur sei es für die Benutzung bemerkt. So fehlt ein Name wie Johann Hartlieb; zu „Lichtenberger" vermißt man den Hinweis auf Aby Warburgs wertvollen Aufsatz [16]). Trotz solcher Lükken —: wir haben kein Werk, das diesem an Reichtum zur Seite stünde; unzählige Namen werden behandelt; der Index of Incipits füllt Seiten. Für viele Fragen, auch späterer Zeit, ist hier ein neuer Ansatz gegeben. Ich greife beliebig zwei Themen heraus; 4, 335 die Aurora consurgens, die ich in meinem „Böhme" [17]) besprach; 4, 340 wird ein Alchymist „Anthonius von Florenz" behandelt, welchen das „Breslauer Walenbuch" [18]), das Vorbild dieser Gattung von Schriften, in seinem Eingang als Autor nennt; damit sind alle Annahmen erledigt, welche bis jetzt an den Namen knüpften, und meine Textanalyse bestätigt. — Daß vieles, was Thorndike gegeben hat, nichts Endgültiges oder Gesichertes ist, wird nur beanstanden, der nicht weiß, was kritische Studien in diesem Gebiet zur Stunde bedeuten. Wir sind froh, zunächst die Ausbreitung des Materials in großen Zügen erkennen zu können.

So lassen sich diese Bände durchgehen, — und jede Seite lockt einen weiter. Lynn Thorndike hat sich mit dieser Geschichte unsere Bewunderung, und sein Land, das solche Arbeiten ermöglichen kann, den Neid aller andern Länder erweckt.

Thorndike hat bis zu Trithemius, dem Anfang des Luther-Jahrhunderts geführt. Sein Buch erschien, als ich den Nachweis von meiner „Pansophie" drucken ließ, und es ist seltsam, daß sie einsetzt, wo seine Geschichte abbricht und schließt. Wir wußten beide nichts voneinander, aber nun führt sein Werk und das meine von Christi Geburt bis 1650, die Zeit, in der die Magie sich durchsetzt. Was seine Auffassung von meiner scheidet, habe ich oben schon dargelegt; mehr will mir nicht ziemen, von meinem Versuch und dem, wohin er zielte, zu sagen.

Wenn Paracelsus in meinem Buch von zwölf Kapiteln auch zwei verlangte, — so blieb er trotz allem nur Station. Die größte Erscheinung — neben andern. Stärker als ich hat v. Waltershausen [19]) seine entscheidende Stellung betont. Zwar handelt sein Buch von Paracelsus „am Eingang der deutschen Erziehungsgeschichte", — aber es wird sich

16) Warburg, Gesammelte Schriften 2 (1934). Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten. 487 ff.

17) Peuckert, Das Leben Jakob Böhmes. 1924, 168 ff.

18) Peuckert, Walen und Venediger: Mitteilungen d. Schles. Gesellschaft für Volkskunde, 30 (1929), 205—247.

19) Bodo Sartorius Freiherr von Waltershausen, Paracelsus am Eingang der deutschen Bildungsgeschichte. (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik H 16), F. Meiner, Lpzg. 1936 VIII und 216 S.

sogleich erweisen, daß seine Bedeutung weitergreift. Nur möchte ich vorerst die Lösung des Themas, wie Waltershausen sie findet, berühren. Er ist von der „Frage nach der Bedeutung der Mystik innerhalb des protestantischen Deutschland für die Erziehungs- und Bildungsgeschichte" ausgegangen. „Bedenkt man, wie Kirche und Theologie der Schule ihr Gepräge geben bis weit in das 18. Jhd. hinein, so ist es nicht verwunderlich, daß alle die, die diese Schule grundsätzlich reformieren wollen, Geistesverwandte sind der unkirchlich und theologiefeindlich Gesinnten, der Sektierer und Mystiker, oder daß sie zum mindesten von dem geistigen Strom, der durch die Abseitsstehenden hindurchgeht, berührt werden. Der Kampf ... hat seinen, freilich nicht alleinigen, Untergrund in der mystisch-naturphilosophischen Gedankenwelt, die Paracelsus, Valentin Weigel, Jakob Böhme und ihre Gefolgschaft ausgebildet haben." Daß Waltershausen nun Paracelsus, welcher am Anfang der Reihe steht, behandelt hat, ist wohl zu begreifen. Er schrieb uns ein kluges und schönes Buch.

v. Waltershausen wird mir gestatten, wenn ich nun noch einen Punkt anrühre, der abseits von seinem Thema liegt, Er selbst betonte mehrere Male sein (Paracelsi) alchymisches Denken (S. 181, 169); wir treffen in dieser Frage zusammen (Peuckert, Pansophie 227 ff.). Die Formeln, die Waltershausen entwickelt (die Welt will vollendet sein durch den Menschen 72 ff.; Licht der Natur: sich selbst offenbaren S. 99), sind nur als alchymische Formeln verständlich; der psychologische Grund mangelt ihnen. Man könnte das noch viel weiter treiben, — aber ich bin damit zufrieden, daß eine Betrachtung der Pädagogik des Schweizers meinen Beweisgang bestätigt. Wichtig ist mir ein zweiter Punkt. v. Waltershausen hat zeigen können, daß erst die Astronomia magna, eine der spätesten Schriften also, den Neuplatonismus ins Licht treten läßt (S. 139); das trifft mit meinem Ergebnis zusammen, daß Paracelsus Hermetiker war, den Neuplatonisches zufällig berührte. Aus solchen Beobachtungen will ich noch stärker, als es v. Waltershausen schon tat, das Unscholastische an ihm erkennen.

Was ich soeben (ergänzend) bemerkte, läßt nicht sehr viel von der Arbeit sehen. Ich möchte deshalb noch kurz andeuten, daß Waltershausen im ersten Punkt das „Sendungsbewußtsein" des Schweizers behandelt; es folgen dem drei große Kapitel: die religiös-sittliche Gedankenwelt Paracelsi, die naturphilosophisch-mystische, und drittens: die pädagogische. Auch wen die letztere nicht sehr interessiert, sollte sich doch der Schrift nicht entschlagen; ich wüßte zur Zeit kein Buch zu nennen, das so wie dieses zu Paracelsus und seinem Denken den Zugang öffnet.

(Auf Paracelsus steht ein Versuch, in dem das Magische abgestreift, ein einfacherer Zustand erreicht worden ist. Die „Religion der Arznei"

von Schlegel[20]) baut auf der Erkenntnis der Signatur, als einer Anweisung des Schöpfergottes, die er dem Arzte tun will, auf. Das Buch druckt einige Paracelsisten, geht dann zu eignen Bemerkungen über. Nützlich erscheint auf diesem Wege eine genaue Kenntnis der Pflanzen. Ein Vorbild, wie alles Wissen um diese erhoben und lebend gemacht werden kann, gibt, neben Marzell, soeben J. Nießen[21]). Ich muß hier auf die Besprechung verweisen, die ich an anderer Stelle gebe[22]), will aber trotzdem an die Bedeutung der Schrift auch für unsere Studien erinnern, und hoffen, daß sie bald ganz vorliegt, der zweite dem ersten Band folgen möge.)

Am Ende der Zeit, die wir skizzieren, herrscht ein romantischer Mystizismus. Er greift, wie heut unsere Okkultisten[23]), und wie die Romantik der Medizin, von welcher soeben die Rede war, auf Paracelsus, den Magus, zurück. Hier mag an den „Comte de Gabalis" von de Montfaucon erinnert werden[24]), bei dem, was einmal Glaube gewesen, zu einem seichten Romanwerk wird. Es ist ein Abschluß, kein Wiedererwachen. Ein neues Zeitalter steigt herauf.

Ein neues Zeitalter —. Die neue Magie, wenn es noch recht ist, das Wort zu gebrauchen, hat das Gesicht nach dem Osten gewendet. Ein Buch wie das Fergers[3a]) zeigt das sehr deutlich. Sein Wert liegt nicht in den ersten Kapiteln; hier redet Ferger sehr obenhin, sondern in dem Versuch, die Magie als „andere" Seite der Mystik zu zeigen, vor allem jedoch im dritten Kapitel, wo Christian Science und New Thought, Blavatsky und Steiner besprochen werden, der Eranoskreis wegweisend auftritt. Das aber, was er von Alchymie und rosenkreuzerischem Wollen sagt, erscheint im tiefsten Grund als phantastisch; hier spiegeln sich Meinungen unserer Zeit. Diese noch klarer herauszuarbeiten, das Schwergewicht ganz auf sie zu verlegen, d a f ü r scheint Ferger berufen zu sein. Aber hier fängt auch, wie ich schon sagte, ein anderes magisches Weltdenken an. Ich wende wieder zum älteren zurück.

Darf man, was mehr erahnt als erwiesen, in einem Satze zusammenfassen, dann hat unsere Betrachtung dieses gezeitigt: ein magisches Zeitalter um 1500, welches Italien und Deutschland umfaßt, und das

---

20) Emil Schlegel, Religion der Arznei, Das ist Herr Gotts Apotheke ... Signaturenlehre als Wissenschaft. Verl. Dr. Madaus, Radebeul b. Dresden 1933. 251 S.

21) J. Nießen, Rheinische Volksbotanik. I. Bd.: Die Pflanzen in der Sprache des Volkes. Ferd. Dümmlers Verl. Bonn 1936. 276 S.

22) Bibliographie zum Problem des Nachlebens der Antike Bd. III: The Warburg Institute, London.

23) Peuckert, Okkultismus. In Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens, 6, 1224 ff.

24) Erika Treske, Der Rosenkreuzerroman „Le Comte de Gabalis" und die geistigen Strömungen des 17. und 18. Jahrhunderts. Verl. E. Ebering 1933. 66 S. Eine wertlose, nur an Fehlern reiche Dissertation.

in Frankreich vorhanden erscheint. Sein Ziel ist das „Wissen um den Weg" zur tiefsten Erkenntnis, die Sünde Fausts. Es wurzelt in der hermetischen Welt. Sie ist seit Albertus Magnus erfaßbar. Sie klingt wie ein dauernder Oberton durch alle Musik der Zeiten hindurch. Die Fäden, die diese hermetische Welt an jene frühere der Gnosis binden, die Fußstapfen auch des Neuplatonismus herüber zu uns, sind noch kaum sichtbar. Wir wissen ja nicht einmal darum, wie es um das Gedeihen oder Sterben der „gnostischen" Welt wahrhaftig stand. Hier aber erscheint mir das wahre Problem. Ist, was die Gnosis (im Sinne Jonas') hervorgetrieben hat, langsam erloschen? Ist es allein durch die Literatur, in toten Schriften, herübergedrungen? Oder ist diese Magie des Westens, die uns Florenz wie Paracelsus, Faust wie Johannes Beer bezeugen, das große System des Nettesheimers, die letzte Blüte am nämlichen Stamm? Ist hier eine geistige Welt vorhanden, die — uns unsichtbar — vorhanden war, und die wir nur noch nicht erkannten, weil wir die lösende Frage nicht hatten? Nur da oder dort, in zufälligen Funden, zuckte ein Schein aus ihr herein?

Es scheint mir notwendig, die Frage zu stellen, um dieses Problem zur Lösung zu treiben. In jeder Antwort, und das lenkt wieder auf meine ersten Bemerkungen ein, wird Haupt- und Kernpunkt der nämliche sein: wird man dem Sinne des magischen Tuns in jeder Person oder Zeit nachgehen. Bis endlich sich ein Bild der Magie für die Jahrhunderte, da sie war, für die sie uns etwa Thorndike bezeugt, ergeben wird. Dann wird sich entscheiden, ob die Magie, wie später einmal, die sinnvolle Antwort gewesen ist, die eine Zeit zu geben vermochte, welcher das Rätsel das Herz bedrängte. Oder ob sie ein Zufälliges war, das da sein oder das fehlen konnte.

II.

Es kann nicht die Aufgabe des Volkskundlers sein, die „magische" Welt, die von der Gnosis bis in das letzte Jahrhundert reicht, in ihrem Sinn und Sein zu erforschen. Sein Tätigkeitsfeld ist darauf begrenzt, die geistigen Wirklichkeiten im „Volk", in dessen Gemeinschafts-„Körpern" zu suchen. Ich unterscheide, um deutlich zu sein, deshalb die „Magie" (als Philosophie, Religion, Glaube) vom „Zauber" des Volkes [25]). Der „Zauber" ist einmal uraltes Erbe, ein Stück „primitives Gemeinschaftsgut"; ein anderes Mal Reflex der Magie, Spieglung, Umformung, Einfügung ins Volk. Nur dieser zweite soll uns hier beschäftigen.

---

25) Peuckert, Magie: Volksspiegel 2 (1936), 298. Ich weiche damit, aus historischen Gründen, wie sich erweist, von der Übung ab, beide Gebiete unter der Bezeichnung „magisch" zusammenzufassen. Vgl. dazu Paul Geiger, Eigentum und Magie 40[4], in: Volkskundliche Gaben (John-Meier-Festschrift 1934). Der schöne Aufsatz ist überhaupt für unsere Zwecke oft heranzuziehen.

Groß steht da vor der Kirchengeschichte volkskundlicher Färbung das Problem der Hexenprozesse von neuem auf. Fast jede Landschaft ist heute dabei, die „Hexenprozesse in ..." zu schreiben[26]). Nicht alles, was vorliegt, hat gleichen Wert; aber wir sind in jedem Fall für alle ausführlichen Angaben dankbar. Leider versuchen viele Verfasser ihre Prozesse in möglichst kurzen und deshalb nutzlosen Regesten zu geben. Hier zeichnet sich Hugo Koch rühmlich aus, der seinem Bericht eine Bestandsaufnahme des heut noch lebenden Glaubens beifügt und damit wirklich volkskundlich arbeitet. Auch Haas, der Sammler der pommerschen Sagen, stellt Volkskundliches in die vorderste Reihe und sucht zu zeigen, wie viel in den Akten dem heutigen Volksglauben noch entspricht; er gibt dazu einen Literaturnachweis, in dem er besonders die „Klosterhexe", Sidonia von Bork, berücksichtigt hat. Nord bringt rezente Geschichten von Hexen. Spielmann und Liebelt sind zwei Bearbeitungen einer juristischen Preisaufgabe, welche in Marburg gestellt worden ist. Beide verzeichnen, leider recht kurz, das Material; sie gehen hauptsächlich auf den Prozeß, in seinen Grundlagen und Formen, ein. Die Liebeltsche Arbeit leistet hier mehr; Spielmanns Versuch, volkstümlich zu schreiben, hat seinen Bemühungen leider geschadet; zu rühmen ist, daß er ausführlicher wurde, und mehreres aus den Akten berichtet. Die Einleitungen dürften bei beiden fehlen; sie wiederholen nur lang Bekanntes. Was Eschenröder von Frankfurt vorlegte, vermag hier besonders zu interessieren; er geht recht aus-

---

26) Fritz Byloff, Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern (Quellen zur deutschen Volkskunde H. 6). Berlin W. de Gruyter 1934. XIV und 194 S. gr. 8°.

Richard Horna, Zwei Hexenprozesse in Preßburg zu Beginn des XVII. Jahrhunderts. Bratislava 1933. 42 S.; Ders., Ein Monster-Hexenprozeß in Šamorín gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Bratislava 1935. 45 S. 1 Tfl.

Hexenprozesse im Nagolder Wald: Aus dem Schwarzwald 40 (1932), 137 ff.

Walter Eschenröder, Hexenwahn und Hexenprozeß in Frankfurt am Main. Phil. Diss. 1932. 88 S.

Paul Aebischer, Le diable, son nom, son aspect et ses manifestations, d'après des procédures de sorcellerie du Pays de Vaud au XVIe et XVIIe siècle: Schweizer Archiv f. Volkskunde 32 (1933) 149—171.

Hugo Koch, Hexenprozesse und Reste des Hexenglaubens in der Wetterau (Gießener Beiträge zur deutschen Philologie XXXVII) Gießen 1935. 40 S.

Karl Heinz Spielmann, Hexenprozesse in Kurhessen. N. G. Elwert Verl. Marburg 1932. VIII und 248 S. Mit 4 Urkunden-Faksimiles und 14 Abbildungen.

Kurt Liebelt, Geschichte des Hexenprozesses in Hessen-Kassel: Ztschr. d. Ver. f. hessische Geschichte und Landeskunde 58 (1932), 1—144.

Rudolf Nord, Von Hexen und Hexenglauben in unserem Heimatlande: Waldeckische Geschichtsblätter 1933, 29—44.

Alfred Haas, Über das pommersche Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert: Baltische Studien NF XXXIV (1932), 158—202.

führlich auf die Haltung der evangelischen Geistlichkeit ein; neben dem trüberen Bilde Waldschmidts leuchtet das helle Speners hervor. Auch sonst ist seine Arbeit zu loben. Kurze Notizen über zwei Hexen, die 1602 in Preßburg brannten, gibt Horna; er fügt ihnen einen Bericht über die ungarische Hexenzeit bei. Ausführlich — wie wir es noch öfters wünschten — teilt er in seiner zweiten Arbeit das Aktenstück eines Prozesses mit. Über den Hexenpfarrer Lauttner hat Teichmann in einer Studie gehandelt [27]), die ziemlich engstirnig und kleinlich anmutet. Doch wird in ihr recht deutlich gemacht, wie furchtbar Richter zu werden vermögen. Auch Byloff sieht viele Schuld beim Richter; nicht bei dem harten, sondern bei dem, den die Gewohnheit, der tägliche Dreh, zu einer Maschine der „Recht"-sprechung macht. Wichtiger aber bei ihm ist ein zweites; die späteren Prozesse erfassen die Menschen, die der Gesellschaft unerwünscht werden; man schafft sich mit Hilfe der Hexenprozesse Landstreicher und armes Volk vom Halse. Der Name „Hexe" muß vieles decken (S. 88 f.). Schon Liebelt und andere bemerkten dergleichen; hier aber wird es als Faktum erwiesen. Ein Vorgang, der immer wieder erscheint, — daß man sich unter dem Schein eines Rechts des unerwünschten Mitmenschen entledigt —, dient hier der „Ordnung" in der Gesellschaft.

Dann schneidet Byloff ein Thema an, das unsere besondere Aufmerksamkeit findet. Er hat (communis opinio!) im Hexenglauben zwei Schichten geschieden: ein Teil der Vorstellungen ist deutsches Gut, ist Zauberglaube der Vulgus-Schicht; ihm fügen sich die Vorstellungen ein, die er als orientalisch bezeichnet: Teufelskult, -bund, -buhlschaft und Sabbath, Hostienschändung und Kinderfressen (S. 10). „Orientalisch", damit meint Byloff die Erbschaft der Vorstellungen, die die Kirche über das Tun der Ketzer tradierte. Noch einmal sei hier Grundmann genannt, der S. 476 ff. und 24 ff. zeigt, wie sich im 12. Jhd. in Frankreich diese Ideen (grundlos) erzeugten [28]). Es sind die Vorwürfe, die ältere Zeiten gegen die Manichäer erhoben, wie einst gegen die Christen, und wie sie immer gegen geheime Bünde erstanden, — bis zu den Freimaurern unserer Tage. Ich komme noch einmal darauf zurück.

An Einzelstudien ist wenig zu nennen. Und davon ist auch nicht alles von Wert. So wird von Teichmann der Hexenwahn zur Frucht der Renaissance (S. 8, 31 ff.) gemacht. Wertvolleres geben zwei Mediziner. Van Andel [29]) hat darauf aufmerksam gemacht, daß bei den

27) Eduard Teichmann, Renaissance und Hexenwahn mit besonderer Berücksichtigung der Verbrennung Lauttners in Müglitz. Hohenstadt 1932, 74 S.

28) Vgl. auch Grundmann 180 f. mit der Vorform der typischen Hexenvorstellung.

29) M. A. van Andel, De heks en de volksgeneeskunst: Nederlandsch Tijdschrift voor Geneeskunde 28 (1934), 3140—3161.

Hexen viel Kräuterkenntnis und medizinisches Wissen bestehe; sie kannten Arzneien, Narcotica; manchem, wie etwa dem Nestelknüpfen, liegen verdrängte Triebe zugrunde. Endlich wird auch auf die Primitiven und deren Krankheitsideen verwiesen. Als Mediziner hat auch Hans Hoffmann [30]) die Frage des Hexenwahnes kurz erörtert. Ich hebe zunächst den Umstand heraus, daß nach Versuchen von Ärzten, die Deutung auf toxische Psychosen nicht statthaben kann. Dann wird der Hexenglaube von ihm als eine Massensuggestion erklärt (das Wort „Massenpsychose" abgelehnt), und endlich: der Hexen- und Besessenenglauben ist nicht als eine Wahnidee, sondern lediglich als ein geistesgeschichtlich bedingter Rückfall in eine primitive Denk- und Erlebnisweise aufzufassen. Das hängt mit der Entartung des Glaubens, der kürzlich erst hereinkam, zusammen. Wird hier historisch zu wägen versucht, so weiß Friederike Müller-Reimerdes [31]), daß es die artfremden Kirchen waren, welche den Hexenglauben gebrauchten, um die germanische Frau zu verderben. Das hat sie aus einwandfreien Quellen, die sie auch aufführt: „1. Römische Schriftsteller: Tacitus, Cäsar, Cassius Dio, Sueton, Strabo, Plutarch; 2. Deutsche Kultur- und Sittengeschichte von Johann Serr (!)" bis 16. „Ludendorffs Volkswarte". Die Hexe in der lebenden Sage wurde zweimal zu zeichnen versucht, im „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens" von Lilly Weiser-Aall, in einer Dissertation von Wittmann [32]). Es ist begreiflich, daß Lilly Weiser mit ihrem klaren Volkskundlerblick tiefer eindringt als ein Student; trotzdem wird man die Arbeit A. Wittmanns als eine gute Stoffsammlung schätzen. Nur dürfte das letzte Kapitel fehlen; die Hexe im Märchen ist ein Gebilde, welches, wie ich zu zeigen hoffe, in andere und dunklere Bezirke führt, als es die Sage uns heute bedeutet.

Ich bin mit der Hexe damit zu Ende. Rückblickend ist nur noch eins festzustellen: der Hexenglaube hat zwei Komponenten, von denen die eine heut häufig betrachtet, die zweite, welche das Wort „Ketzerei" andeuten sollte, ununtersucht blieb. Nun ist die Bezeichnung „Ketzerei" nur negativ eine Beschreibung der Welt, die ich vorhin andeutend umriß. Wo l e b t die Magie der magischen Zeit? Mehrere Antworten sind hier zu geben. Zuerst einmal sind Faust und Beer als deutsche Magier der Zeit zu bezeichnen, in welcher die Hexenprozesse geschahen. Ferner

30) Hans Hoffmann, Der Hexen- und Besessenenglaube des 15. und 16. Jahrhunderts im Spiegel des Psychiaters (Arbeiten der deutsch-nordischen Gesellschaft f. Geschichte d. Medizin usw. 12). L. Bamberg, Universitätsverlag, Greifswald 1935. 27 S.

31) Friederike Müller-Reimerdes, Der christliche Hexenwahn. Gedanken zum religiösen Freiheitskampf der deutschen Frau. (Reden und Aufsätze zum nordischen Gedanken, Hsgb. v. Bernhard Kummer H. 26.) Adolf Klein, Verl., Leipzig 1935. 64 S.

32) Alfred Wittmann, Die Gestalt der Hexe in der deutschen Sage. Phil. Diss. Heidelberg 1933.

lebt manches Gut der Magie im Hexenbereich, wie die Prozesse mit ihren Berichten von mantischen Künsten, von zaubrischem Schriftwerk erkennen lassen. Endlich jedoch tritt neben die Hexe der Meister der schwarzen Kunst, der bezeichnend in vielen Fällen Gelehrter ist, oder, wenn das nicht, ein Bauerngelehrter. Magister Thym, das zeige ich nächstens, war Geistlicher; die Hexenmeister der norwegischen Sage sind meist Pfarrer[34]; Gelehrte und Geistliche sind eins auf dem Dorfe. Den beiden tritt der Volksarzt zur Seite. Von ihm wie von seinen Heilmethoden handelt der Grundriß „Deutsche Volksmedizin", den Jungbauer kürzlich geschrieben hat[35]. Überhaupt wird hier zum ersten Male, denn Kronfeld-Hovorka ist kaum mehr zu nennen, das ganze Gebiet klar dargelegt. Neben dem Abschnitt über den Volksarzt (S. 63 ff.) und über die Wunderbücher desselben (S. 70 ff.) sind für uns wichtig: Krankheitsursachen (durch Zauberei S. 31 ff. oder als Strafe Gottes: S. 36 ff.), zaubrische Heilung, Segensprechen, von denen auch Hellweg[36] berichtet hat, — auf dessen Bericht aus dem Amt Delmenhorst hier wenigstens hindeutend verwiesen sei. Im Vordergrunde steht beiden „das Heute". Wenn Jungbauer eine Betrachtung ablehnt, die Zauber- und Volksmedizin unterscheidet, so gilt das für die heutige Zeit; aber ein Blick auf Paracelsus lehrt deutlich, wie neben der Volksmedizin die magische der Hermetik bestand. Ändert man „Zauber" in „Magie", dann muß solche Scheidung anerkannt werden. Dem schließt sich ein zweiter Einwand an. Bei Jungbauer umfaßt das Wort „Mittelalter" verschiedene Begriffe; es wäre gut, hier die verschiedenen Gebiete zu scheiden: Nachleben antiker (Kunst-)Medizin, hermetische und magische Weisheit, die Krankheitsdeutung der christlichen Kirche, und was hier sonst noch zu nennen wäre. Das könnte Fernstehenden sehr viel nützen.

Als dritter Typus, welcher dem Volke am nächsten steht, erscheint der „Schäfer", der Vieh- und zugleich doch Menschenarzt, — wie er noch heute zu finden ist. Aus einem handschriftlichen Zauberbuche läßt Mackensen uns einen solchen erstehen[37]. (An seinem Berichte S. 200 ist die Anmerkung 2 Stückwerk geblieben; zu ihr gehört auf

---

34) Vgl. die Sammlungen des Norsk Folkeminnelag, besonders Kjetil A. Flatin, Tussar og trolldom 1930; Torkell Mauland, Folkeminne fra Rogaland II (1931); Tore Bergstøl, Atterljom II (1930); Kristian Bugge, Folkeminne-Optegnelser (1934).

35) Gustav Jungbauer, Deutsche Volksmedizin. Ein Grundriß. Berlin, W. de Gruyter 1934. 248 S.

36) Gustav Hellweg, Über den gegenwärtigen Stand der magischen Krankheitsbehandlung im alten Amt Delmenhorst. In: Volkskunde-Arbeit (Lauffer-Festschrift s. u.) 249—269. Vgl. auch Mitteldeutsche Bl. f. Volkskd. 8 (1933), 125 f.

37) Lutz Mackensen, Ein pommersches Hirtenbuch des 18. Jahrhunderts als Quelle zur religiösen Volkskunde. (Lauffer-Festschrift.) Volkskunde-Arbeit 1934, 196—213.

der nächsten Seite Anmerkung 1 der letzte Abschnitt; sie handelt auch nicht vom Freikugelgießen, sondern von Giftkugeln für Wölfe und Füchse.)

Legte schon Jungbauers wertvolle Schrift den Hauptton auf das altdeutsche Gut, stand bei der Frage der Hexerei das Deutsche im Glauben im Vordergrunde, so wendet sich auch die Segensforschung eindeutig den deutschen Formeln zu. Schon Freudenthal hatte die Feuersegen in seiner Schrift über das Feuer beachtet[38]; nun untersucht sie Harmjanz eingehend[39]. Aus seinen Ergebnissen geht hervor, daß späte Zauberschriften die Segen auf ihren jetzigen Umkreis verstreuten (S. 95, 101). Die Segen selbst sind germanisches Gut, wenn sie auch häufig heilige Namen und heilige Geschichten verarbeitet haben, ja gar wohl an Kirchenlieder anklingen (S. 59 f.). Im ganzen ist nur eine geringe Anzahl von wirklichen Feuersegen vorhanden; doch hatten häufig Entlehnungen statt. Vom Typus „Feuer, du heiße Flamm" ist Harmjanz leider ein Stück entgangen, der einen ganz neuen Zug enthält[40].

Daneben bleibt freilich die Aufgabe bestehen, die nicht-germanischen Stücke der Segen in ihrem heutigen Nachleben zu fassen. Ich deutete schon auf den Tumbo-Segen; noch stärker betonte es jüngst S. Singer in seinen Aufsätzen „Altertum und Mittelalter" und „Karolingische Renaissance", die beide in der recht wichtigen Sammlung „Germanisch-romanisches Mittelalter" stehen[41], ein Buch, das in mehr als in diesem Falle für unsere Arbeiten Bedeutung hat. Er sagt da: Zaubersprüche haben jedenfalls die Germanen schon aus der Urzeit ererbt. Aber die Form der Einleitung durch Erzählung eines älteren analogischen Falls der Heilung durch eine überirdische Persönlichkeit scheint mir aus der orientalischen Magie übernommen, mag auch die Herleitung jedes einzelnen Spruchs zweifelhaft sein. — Da haben wir wieder den alten Quellgrund, von dem nun schon öfters die Sprache war! Singer fährt fort: Möglicherweise ist der eine oder andere Spruch schon in vorchristlicher Zeit zu den Nordvölkern gedrungen. Und: von unsern Besegnungen gehen mehr, als man nachweisen kann, in sehr alte Zeiten zurück. Viele sind das Mittelalter hindurch in lateinischer Sprache erhalten, sich oft bis zur Ununterschiedlichkeit mit den kirchlichen Benediktionen berührend, deren Zusammenhang mit den jüdischen Besegnungen noch gar nicht recht untersucht scheint. — Die Fülle der

38) Herbert Freudenthal, Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch. Ebd. 1931. XX und 571 S.

39) Heinrich Harmjanz, Die deutschen Feuersegen und ihre Varianten in Nord- und Osteuropa. Helsinki 1929 (Folklore Fellows Communications No. 103). 192 S.

40) Will-Erich Peuckert, Schlesische Volkskunde 1928, 112.

41) S. Singer, Germanisch-romanisches Mittelalter. Aufsätze und Vorträge. Max Niehans Verl. Zürich (1935). 279 S. Vgl. besonders 58, 136 f., auch 47 f. (Vergil.)

Probleme, die Singer in diese paar Sätze zusammenpreßt — wie er in das Buch die Fülle dessen, was er als Forscher gefunden hat, preßte —, ist nicht mit wenigen Worten zu zeigen. Es muß genügen, darauf zu verweisen und den Zusammenhang sichtbar zu machen, den diese Fragen für uns gewinnen.

Ziehen wir die Wahrsagerei zur Magie, dann ist auch an einen Aufsatz zu denken, der sehr interessante Ausblicke eröffnet. de Keyser hat bei Giraldus Cambrensis einen Bericht über Spatulamantie und Speculamantie entdecken können[42]), die eine vlaamische Sprachinsel im England des 12. Jahrhunderts besessen hat. Man wird seinem Schluß beitreten müssen, daß die Weissagung aus Schulterblättern, die Hartlieb auch für Deutschland erwähnte, wohl östlichen Ursprungs gewesen ist.

Weiter ist noch auf einen Bericht von ganz besonderer Bedeutung zu weisen. Franz Fuhse entdeckte eine Anzahl Sigilla, wie sie in Braunschweig gefunden wurden[43]); er setzt sie ins 16. Jhd. Die Deutung hat wohl das rechte getroffen. Das Henkelsigill (Abbildung 12) macht auch den magischen Zettel verständlich, den die Abbildung 3 widergibt. Der Eigner Hinrik Meinhartz gibt sich das Zeichen Sol, einer Catarina (zusamt H[inrik] M[einhartz]) das Zeichen der Venus. Das kehrt bei den Pergamentzetteln nun wieder. Hier fügt er dem Wort und Zeichen Venus die Zeichen der „Häuser der Venus" bei, darüber wiederum seinen Namen, und endlich zwei Zeichen, die ich als Phallos und Sinnbild einer conjunctio zu deuten versucht bin; sie ähneln den Bildern, die Burschen zuweilen an Mauern malen. Das gäbe nun erst dem Henkelsigill mit beiden Namen auch seinen Sinn. Das ganze wäre ein Liebeszauber. Fünf weitere Sigille aus Birkenrinde gehören in den Kreis der Arbatel-Texte. Aber ich will das nicht weiter verfolgen. Mir scheint hier wichtiger, daß der Fund jene Magie, die ich am Anfang umrissen habe, als volksgängig erweist. Sie ist nicht kabbalisch, wie Fuhse glaubte; wohl aber gehört sie in jene Kultur, der die Kabbala, der Neuplatonismus und die Hermetik zu eigen gehören: der „Gnosis" Europas im Mittelalter. Ihr Weiterleben ist hiermit bezeugt. Ist bis in unsere Tage bezeugt. Ich habe vor kurzem in einem Bericht darüber einige Notizen gegeben, die sich vielfältig vermehren ließen[44]). Für eine etwas zurückliegende Zeit hat aus der Praxis der preußischen Verwaltung Pfligg eben darauf aufmerksam gemacht. Er zeigt, wie

42) Paul de Keyser, Vlaamsche Waarzeggerij uit de 12e eeuw. In: Annales de la Société d'Emulation de Bruges, tom. LXXVI (1933), 39—64.

43) Franz Fuhse, Kabbalistische Amulette aus dem 16. Jahrhundert. Braunschweiger Fund. In: (Lauffer-Festschrift) Volkskunde-Arbeit. Zielsetzung und Gehalt. Hsgegb. v. Ernst Bargheer u. Herbert Freudenthal Otto Lauffer zum 60. Geburtstage. Berlin. W. de Gruyter 1934, 97—108.

44) Peuckert, Magie: In Volksspiegel 2 (1935), 298—302. Vgl. auch Peuckert, „Weiße Magie anno 1935": Ztschr. f. Volkskunde 1935.

das Recht des Herzogtums Preußen von 1620 und in seiner Bestätigung von 1685, als Preußen zur Kurmark gekommen war, vieles von zaubrischen Vergehen weiß, doch in der Bearbeitung von 1721 den Glauben an Zauberei völlig verläßt[45]).

Am deutlichsten ist dieses Weiterleben in jenem Gebiet der Literatur, das fern der gedruckten lebt, zu erkennen. Ich meine die „Volksgeschichten" und „Sagen". Hier ist auch die Intensität festzustellen, mit der die Magie das Volk durchsetzt, Ausbreitungswege, Halte und Zentren. Drei neue Sammlungen bezeugen das wieder[46]), eine so wertvoll und gut wie die andere. Die Kärntener Sagen lassen erkennen, daß es nicht an der Konfession oder dem Völkischen liegen kann, ob die Magie noch lebt oder nicht. Katholisches Deutschtum kennt sie hier nicht; die Sagen vom Wetterzaubern und -bannen haben anscheinend die andern verdrängt. Dafür lebt in den norwegischen Tälern[47]) der Glaube an magische Künste noch stark. Am deutlichsten aber scheint mir zu sein, was das südwestliche Rheinland lehrt. Das Saargebiet kennt nur zwei Sagen von magischem Tun aus unserm Jahrhundert; davon spricht die eine noch von Rittern (Nr. 202), — vier aus dem vorigen, eine von 1629, und zwei aus dem 16. Jahrhundert, die literarischer Herkunft sind (wie Nr. 649a ein magisches Schriftwerk in Sage umsetzt). Berücksichtigt man auch den natürlichen Schwund, so ist doch ersichtlich, daß die Magie des 15./17. Jahrhunderts im 18. das einfache Volk erreichte, im 19. dort zur Blüte gedeiht, im 20. aber im Saargebiet, das sich frühzeitig modernem Leben und damit Denken eröffnet, schwindet. In der Westeifel, die abseits verharrt, lebt, wie die Sammlungen Zenders zeigen, Magie noch heute im Wissen des Volkes.

Was noch an magischem Wissen besteht, weicht aus dem offenen Land in die Berge, — auch der von mir beschriebene Fall gehört ins Bergland des Riesengebirges —, in eine Anzahl von Rückzugsgebieten. Zieht man dazu noch eine Beobachtung, — daß nämlich in nordischen Ländern noch lebt, was sich bei uns nur in Horsten hält —, dann mag man darin das Kulturgefälle von Westen nach Osten und Norden erkennen.

---

45) Gustav Pfligg, Zauberei und sonstiger Aberglaube in dem „Landtrecht/ Des Hertzogthumbs Preußen. Publicirt Anno 1620" und in seinen Bearbeitungen von 1685 und 1721. Verl. Rob. Noske, Borna Bez. Leipzig 1935. 30 S.

46) Georg Graber, Sagen und Märchen aus Kärnten. Leykam-Verl., Graz 1935. XVI und 443 S.; Karl Lohmeyer, Die Sagen von der Saar, Blies, Nahe, vom Hunsrück, Soon- und Hochwald. Gebr. Hofer, Saarbrücken. 1935. 616 S.; Matthias Zender, Volkssagen der Westeifel. Ludw. Röhrscheid, Bonn 1935 XV und 372 S.

47) Vgl. oben Anm. 34).

*

Ich bin damit zu Ende gekommen. Mein Überblick hat zu zeigen versucht, daß eine Art „magischer Welt" bestand, — eine Kultur, in welcher Magie dem Denken und Grübeln der Menschen entsprach. In meiner letzten Schrift wird gezeigt, daß, wie in der Pico-Zeit in Florenz, nach 1500 in deutschen Landen ein magisches Denken aufgeht und blüht. In welcher Beziehung es zur Magie der „gnostischen" Welt stand, — ob es sie fortsetzt, oder ob hier eine Renaissance der älteren statthat, bleibt noch zu erforschen. Wir sehen aber, wie diese Welt nach hundert Jahren das „Volk" berückt, und wie sie dort langsam zur Herrschaft kommt; heut hält sie sich in Rückzugsgebieten; sonst ist, was Handlung war, heute Sage, das heißt „Geschichte des Volkes" geworden [48]). Ein Auslaugungsprozeß [49]) ist hier am Werke; was er zurückläßt, das ist der „Zauber", wie er bestand, ehe die Magie ihn überdeckte und in ihn überwuchs.

Allgemeines.

Jahresberichte für deutsche Geschichte. Herausgegeben von Albert Brackmann und Fritz Hartung. 6. Jahrgang 1930. 610 S. 1932. RM. 33.—, 7. Jahrgang 1931. 626 S. 1934. RM. 33.—, 8. Jahrgang 1932. 778 S. 1935. RM. 37,50. — K. F. Koehler Verlag, Leipzig.

Mit berechtigter Genugtuung dürfen die verdienten Herausgeber der Jahresberichte in der Einleitung des Bandes VII feststellen, daß die völkische Ausweitung des Bildes von der deutschen Geschichte, die seit 1933 mit so besonderer Stärke betont worden ist, in den Jahresberichten schon lange eine Heimstätte gehabt hat. Sie dürfen es sich zum Verdienst anrechnen, über die bloße Staaten- und Verfassungsgeschichte wie über die Reichsgrenzen hinausgegriffen und den mannigfachen Erscheinungen des Volkslebens wie der Geschichte des Auslandsdeutschtums ihre Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. Ein schöner Beweis dafür ist der 1932 erschienene Band VI, der trotz starker Verknappung des Umfanges mindestens ein Sechstel des Raumes den Fragen der Grenzbeziehungen und des Auslandsdeutschtums gewidmet hat. Diese Berichte sind mit besonderen Bibliographien ausgestattet und wiederholen sich mit einem gewissen Wechsel in den folgenden Bänden. Trotz des reichen Materials, das damit schon bewältigt ist, bemühen sich die Jahresberichte, auch auf die heute besonders vordringlichen historischen Fragen eine Antwort zu geben. So haben sie im letzten Bande den Bericht über die deutsche Geschichte bis 1933 fortgeführt und dabei auch das Schrifttum über die nationalzosialistische Bewegung durch Hans Volz sorgfältig gesammelt. Ja, man ist erfreulicherweise auch vor bisherigen Schlagbäumen zwischen natur- und geisteswissenschaftlichen Fächern nicht scheu stehengeblieben, sondern hat den Rassefragen — natürlich in historischer Abzwekkung — beträchtlichen Raum geschenkt, der nicht nur zu oberfläch-

48) Peuckert, Geschichte und Sage: Deutsches Bildungswesen Nov. 1933.

49) Vgl. den Aufsatz Geigers (a. a. O.) 43 f.

licher Aufzählung, sondern auch zu kritischer Würdigung (Günther, Schemann usw.) ausreicht. Weiterhin hat der besonders reichhaltige Band VIII eine grundsätzliche Neuerung erfahren, indem die historischen Fragen, die für die deutsche West- und Ostgrenze von Bedeutung sind, bis tief hinein in die eigene Geschichte unserer Nachbarstaaten in besonderen Abschnitten berücksichtigt werden. So ist das große Werk in stetem, planmäßigem Fortschreiten begriffen und wird damit von Band zu Band unentbehrlicher. Durch bestimmte Überlegung, manchmal auch durch das Ausbleiben von Manuskripten, ist dafür gesorgt, daß die Bände trotz ihrer formalen Gleichheit doch ein eigenes Gesicht erhalten. So möchte ich wiederum aus dem letzten Bande den Bericht über den Humanismus hervorheben, der die Literatur seit 1929 zu bewältigen hat (Hans Ankwicz von Kleehoven). Zur Ergänzung wird dort verwiesen auf die regelmäßigen Berichte, die Brandi über Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Renaissance seit 1926 in der Zeitschrift des Verbandes deutscher Geschichtslehrer „Vergangenheit und Gegenwart" erscheinen läßt, auf die auch hier aufmerksam gemacht sei. Es ist selbstverständlich unmöglich, daß die verschiedenen Berichte gegeneinander genau abgewogen und im Umfang aufeinander abgestimmt werden. Dafür lassen sich nur aus der Wiederholung gewisser Mißstände Regeln finden. Man wird aber nach längerer Beobachtung doch wohl, ohne in den Verdacht ungerechtfertigter Bereicherung des eigenen Faches zu kommen, darauf hinweisen müssen, daß der Bericht über evangelische Kirchengeschichte (H. Leube) unter einem Mißverhältnis von Stoff und Raum leidet. Es ist ihm dadurch schwer gemacht, das Gleiche an geistiger Durchdringung und kritischer Würdigung zu leisten wie andere Berichte, was doch den eigentlichen Reiz der Bände ausmacht. Ein kleines Symptom: Für Elerts Morphologie des Luthertums steht im VII. Band ebensoviel Raum zur Verfügung wie für die Besprechung eines kleinen Aufsatzes von ihm im Zusammenhange eines anderen Berichtes im gleichen Bande. Wenn hier um besseren Ausgleich gebeten werden muß, so nicht um der Fachleute willen. Denn man liest ja vor allem die Berichte der Nachbargebiete, nicht die des eigenen. Und man wird sich dabei immer wieder des Dankes an die Herausgeber und den Verlag bewußt, auf eine so sorgfältige und spannende Weise am Fortschritt der Forschung auf allen Gebieten der deutschen Geschichte teilnehmen zu können.

Leipzig. *Heinrich Bornkamm.*

Bibel und deutsche Kultur. Veröffentlichungen des deutschen Bibelarchivs in Hamburg, Bd. 5. Verdeutschung der Evangelien und sonstiger Teile des Neuen Testaments von den ersten Anfängen bis Luther ... herausgeg. in Gemeinschaft mit Gerhard Bruchmann, Fritz Jülicher und Willy Lüdtke von Hans Vollmer. Potsdam. Akadem. Verlagsgesellschaft Athenaion 1935. X, 294 S. RM. 24.

Während die Anzeige der Bände 3 und 4 in Satz stand, erschien bereits der 5. Band des von Vollmer unermüdlich vorwärtsgetriebenen Werks, ganz in der Art der vorigen hauptsächlich die synoptischen Tabellen fortsetzend. Diesmal werden Stücke aus dem Neuen Testament geboten, unter ihnen Lukas 2, 1—14 (die Weihnachtsgeschichte) nach 74, Matthäus 2, 1—12 (die Weisen aus dem Morgenland) nach 65, Johannes 2, 1—11 (die Hochzeit zu Kana) nach 75 verschiedenen Übersetzungen; ferner werden Matthäus 9, 1—8, Johannes 5, 1—9 a, Apo-

stelgeschichte 2, 1—11, Jakob. 3, 14—18, 1. Petr. 4, 12—14 und Apokalypse 14, 1—5 gegeben. Wenn die nächsten Pläne des Instituts vollbracht sein werden, Abdruck von entsprechend ausgewählten Stücken des Alten Testaments außerhalb des Psalters, den schon Bd. 2 u. 3 behandelt hatten, dann wird ein unerhört reiches Material vorliegen, aus dem die Geschichte und die Zusammenhänge der vorlutherischen Bibelverdeutschung erarbeitet werden können, eine Aufgabe, für die sich dann hoffentlich der geeignete Bearbeiter finden wird. Der vorliegende Band bringt außer den Materialien eine Behandlung der Hamburger Handschrift Goeze Nr. 105, deren Verhältnis zu den gedruckten hochdeutschen Bibeln und Perikopen-Büchern wie zu Luthers Verdeutschung untersucht wird. Hans Vollmer steuert eine kleine Abhandlung über deutsche Bilder zum Dekalog bei, und er fügt ihr in dem gleichzeitig erschienenen 3. Bericht des Bibelarchivs einen anziehenden Vortrag über „Curiosa biblica" hinzu.

Die weiteren Pläne des Bibelarchivs sehen außer den genannten Materialien aus dem Alten Testament die Veröffentlichung vollständiger Plenarientexte und die Bearbeitung der Reimbibeln vor. Mögen die Kräfte und auch die unentbehrlichen Geldmittel für die wertvollen Arbeiten zur Verfügung stehen!

Erlangen. *Friedrich Maurer.*

Werner Jaeger, PAIDEIA, Die Formung des griechischen Menschen. I. Band. Walter de Gruyter u. Co. Berlin und Leipzig 1934. VII, 513 Seiten. Geb. RM. 8.—.

Es ist nicht leicht, für eine Fachzeitschrift ein Werk aus einem anderen Fachgebiet zu besprechen, ehe es vollständig vorliegt, vor allem wenn das Interesse der Leser dieser Fachzeitschrift erst bei dem noch zu erwartenden Teil voll einsetzt. Da aber der zweite Band, der mit der Welt Platos beginnen und (vielleicht) mit der christlichen Antike schließen soll, noch länger auszustehen scheint, so darf mit der Besprechung des ersten Bandes nicht länger gewartet werden; es ist aber aus demselben Grund nicht möglich, auf den ganzen Inhalt im einzelnen einzugehen. So muß ich mich auf wenige grundsätzliche Bemerkungen beschränken, die für weitere Kreise, an die sich das Buch wendet, Bedeutung haben. Wenn dabei die Kritik am Ganzen im Vordergrund steht, so soll das die Anerkennung einer überaus feinsinnigen, in die Tiefe gehenden Deutung der griechischen Literatur in ihren Höhen nicht mindern. Erschwert wird der Genuß allerdings durch eine beständige Verflechtung von Darstellung und Forschung, die auch auf unwesentliche Einzelheiten eingeht. Dabei wird die Kenntnis der neueren Literaturforschung in einem Grad vorausgesetzt, daß nichtfachmännische Leser oft nicht werden folgen können.

So wie das Buch im ersten Band vorliegt, ist es eine Geschichte der griechischen Literatur bis zum Ende des V. Jahrhunderts unter einem neuen Stichwort Paideia, das leider nicht eindeutig genug gefaßt ist, um überzeugend zu wirken. Darüber hat sich schon Snell in seiner Besprechung, Göttinger Gel. Anz. 1935, 333 ff. geäußert. Auch ist die erzieherische Absicht und Wirkung nicht auseinander gehalten. Zwiespältig ist die Wirkung des Buches durch seine Entstehung in einer Zeitwende. Seine Grundlagen stammen aus dem dritten Humanismus, erschienen ist es im Dritten Reich, dessen Gegenwart es nach dem Vorwort dienen will. Das zeigt sich aber mehr in einzelnen aufgesetzten Lichtern (wie z. B. den Wörtern „Ganzheit", „Blut", „Garant") als in einer Erfassung der Wesensart. Wenn wir von den Be-

dürfnissen unserer Gegenwart aus das Griechentum als Blut von unserem Blut in seiner Paideia erfassen wollen, so müssen wir das tun, um für uns daraus zu lernen. Wir müssen fragen, warum es bei all dem Herrlichen, das es an Menschheitswerten für die Ewigkeit geschaffen hat, durch Uneinigkeit als Nation untergegangen ist. Wir müssen das Polisideal als das Grab des nationalen Gedankens, den Kampf zwischen Sparta und Athen nach den Perserkriegen als die Tragik germanischen Schicksals erkennen lernen und danach die „Formung des griechischen Menschen" werten; wir müssen daraus lernen, daß „der Geist von Potsdam und Weimar" verschmolzen werden muß, um unsere Stellung als Nation für alle Zeit zu festigen. Für ganz Griechenland haben die großen griechischen Geister gesprochen, die Künstler ihre Werke geschaffen, die heiligen Agone haben die Nation in Festesstimmung vereint. Warum hat diese Erziehung die Nation nicht zusammengehalten? Das ist die Schicksalsfrage. Ein großer griechischer Erzieher hat sie in den Jahren, die zum peloponnesischen Krieg führten, den Hellenen eindringlich vorgehalten, der Auslandsgrieche Herodot, der Freund des Sophokles, von dem er das Gesetz der tragischen Kausalität gelernt hat, um es in gewaltiger Konzeption auf die Völkergeschichte anzuwenden: Stark ist ein Volk in sich, solang es mit armem Boden ringen muß, die Freiheit als höchstes Gut schätzt und um sie kämpft. Wenn es erobernd siegt, so beginnt die Hybris, genährt vom Reichtum eroberten Bodens; ihr folgt die Ate und führt zum Niedergang. Dieser Erzieher ist in dem Buch überhaupt nicht gewürdigt, nur ganz gelegentlich werden ihm ein paar Sätze geschenkt. So treten auch überhaupt die nationalen hellenischen Ideen stark in den Hintergrund, z. B. Simonides und Bakchylides gegen Pindar. Dem „Ganzheitgedanken" entspricht auch nicht die stiefmütterliche Behandlung der körperlichen Erziehung und der bildenden Kunst, die einen viel höheren erzieherischen Wert für die Nation hatten, als in dem Buch in Erscheinung tritt. Wenn so der Leser enttäuscht wird, der ein volles Bild von der Bildung des griechischen Menschen in der Blütezeit hellenischer Geschichte zu erhalten hofft, so entschädigt das Buch durch viele glückliche Fassungen im einzelnen, von denen ich eine als Probe gebe (S. 291): „Es scheint fast ein Lebensgesetz des Geistes zu sein, daß die großen historischen Formen der menschlichen Gemeinschaft erst, wenn ihr Leben zu Ende gelebt ist, die Kraft haben, ihr geistiges Ideal abschließend und aus einer letzten Tiefe der Erkenntnis zu gestalten, als ob sich ihr unsterbliches Teil von dem sterblichen trennte. So bringt im Untergang die griechische Adelskultur Pindar hervor, so der griechische Polisstaat Plato und Demosthenes, so die mittelalterliche Hierarchie der Kirche, als sie ihre Höhe überschritten hat, Dante." Diese Worte weisen auf eine große Aufgabe, die von der Gegenwart dem zweiten Bande gestellt ist und die schon in den Kapiteln über Aristophanes und Thukydides schärfer herauszuarbeiten gewesen wäre: Die Darstellung der Vollendung der athenischen Demokratie bis zu ihrem folgerichtigen Untergang, eine Lehre für alle Völker.

Gießen. *R. Herzog.*

Eberhard Kautter, Deutschland in der Weltkrise des Liberalismus. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933. VIII u. 307 S. kart. RM. 5,40.

Die Anzeige eines Buches wie des vorliegenden sollte vielleicht mit mehr Recht als in der ZKG in den Spalten einer theologisch-systematischen Zeitschrift erfolgen, der es ex officio um die Frage nach Mög-

lichkeit und Wesen einer christlichen Sozial- und Wirtschaftsethik zu tun ist. Darüber hinaus aber verdient Kautters Buch die Aufmerksamkeit jedes Theologen, der sich für die Neugestaltung kirchlichen Handelns und das Werden neuen kirchlichen Öffentlichkeitswillens gegenwärtig mitverantwortlich weiß.

K., Kapitänleutnant und ehemals Stabschef von Ehrhard, unternimmt eine Darstellung der Totalkrise, in die der Liberalismus vornehmlich des 19. und 20. Jahrhunderts hineingeführt hat, an Hand einer organologischen Schau der Zusammenhänge der großen Gesellschaftsgebiete Religion, Kultur, Politik und Wirtschaft. Ein erster geschichtlicher Teil, „der Weg in die Krise" betitelt, müht sich um eine Analyse des liberalistischen Grundprinzips, das Vf. in der Verabsolutierung der Individualrechte verkörpert sieht. Zugleich wird schon hier das diesem entgegenwirkende, in Ansätzen wenigstens in der Geschichte verwirklichte „gesellschaftsgestaltende Gesundungsprinzip", das „sittliche Individualprinzip" deutlich, von dem her Vf. den „Weg Deutschlands aus der Krise erhofft. Ein zweiter, kürzerer Teil des Buches versucht in bewußter Beschränkung auf die Probleme der Wirtschaft, die ersten Etappen des einzuschlagenden Weges zu skizzieren. Dabei ist es gut, daß man sich zu einer gerechten Würdigung gerade dieser letzten programmatischen Abschnitte, deren Forderungen in Wesentlichem heute bereits Allgemeingut geworden sind, der Tatsache erinnert, daß Vf. sein Buch hart vor der Machtergreifung durch den Nationalsozialismus, dem er dieses „in seiner ursprünglichen Fassung als bescheidenen Beitrag zur Verfügung stellt", abgeschlossen hat.

Von besonderem Interesse für den Theologen und den Kirchengeschichtler zumal sind die geschichtlichen Ausführungen über „Entstehung und Verfälschung des christlich-germanischen Gesellschaftsideals". Die Überschrift bereits bekundet den später klar formulierten Standpunkt des Verfassers, eine Bejahung der Synthese von germanisch-individualistischer und christlich staatsgebundener Auffassung. K. geht dabei von der Voraussetzung aus, daß Hauptfaktoren gesellschaftlicher Formgebung Rasse und Religion seien. Gerade das Christentum tendiere, wie in einer Analyse seiner sozialethischen Anschauungen gezeigt wird, wesensmäßig auf diese Symbiose mit dem Volkstum. Erstmalig komme dieselbe in der frühmittelalterlich germanisch-christlichen Gesellschaftsbildung zum Ausdruck. Hier forme die christliche Lehre die im Germanentum vorhandene individualistische Grundauffassung in einem Sinne, der es ermöglichte, die überaus starken Individualkräfte zu erhalten und staatlichem Aufbau nutzbar zu machen. Erschüttert und endlich beseitigt werde eben diese Einheit durch die nach Norden vordringende römisch-kirchliche Gesellschaftsauffassung, deren letztes Ergebnis das Aus-, ja Gegeneinandertreten von Religion, Bildung und Leben, Staat und Kirche ist.

Erst in Luther gelangt für kurze Zeit noch einmal die universelle religiöse Weltauffassung des Germanen zur Geltung. Ihm ist nach Meinung des Vf. der Dienst an der gottgegebenen Schöpfungsordnung das allein Wesentliche. Das bedeutet: nicht mehr die organisierte Kirche ist die Form, in der alle andern Sozialformen sich vereinigen.

Diese selbst vielmehr stehen in einer unmittelbaren Beziehung zur Einheit der Schöpfung, indem sie einander dienen. Unschwer ist man in diesem Zusammenhang an die Bedeutung, die Karl Holl dem Berufsgedanken bei Luther gibt, erinnert. Vf. übersieht dabei nicht, was an sich naheläge, daß Luther die Ordnung der Obrigkeit als Ordnung zweiten Grades gilt, von Gott um der Sünde willen und wider sie

geschaffen. Jedenfalls sieht Vf. damit das gesamte soziologische Schema des römischen Katholizismus in Frage gestellt und den Weg frei für ein germanisches Christentum und Kirchentum, damit aber zur Bildung einer neuen Gesellschaftsverfassung, wie sie in Luthers Werk grundsätzlich bereits gegeben war. Daß dieser Weg gleichwohl nicht beschritten wird, vielmehr eine Entwicklung bereits in Luthers Zeit sich anbahnt, die über kurz oder lang bei der endgültigen Verfälschung germanisch-christlichen Gesellschaftsideals endet, zeigt Vf. in den folgenden Ausführungen. Sie gehen über Gegenreformation, Calvinismus und Puritanismus, Pietismus und Aufklärung bis zum Preußischen Konservativismus und den Anfängen der modernen Gesamtkrise, wie sie sich seit den Tagen des Wiener Kongresses vorbereitet. Die christlichen Kirchen aller Bekenntnisse, so schließt sein Überblick über das Staatsdenken des Christentums, tragen an der Entstehung der europäischen Gesellschaftskrise schwere Schuld. Ihrer Passivität sei in erster Linie die Entstehung des unheilvollen Dualismus zwischen religiösem und praktischem Denken und der Verlust jeglichen Wertungsmaßstabes für das individuelle und gesellschaftliche Handeln zuzuschreiben. Wird somit auch die Weltwirtschaftskrisis letztlich auf die weltanschaulich-religiöse Bindungslosigkeit der „christlichen" Völker Europas — und nicht nur Europas — zurückgeführt, sie selbst als sichtbarer Ausdruck eines vorhergegangenen falschen geistigen Geschehens gewertet, so steht für den Vf. nicht minder klar dies andere fest, daß nur eine kulturelle Erneuerung, ausgehend von einer religiösen Erneuerung, zu der europäischen Gesundung führen kann. Diese religiöse Erneuerung aber scheint ihm in dem einen beschlossen, die Synthese zu vollziehen, der man immer und immer wieder ausgewichen ist, zwischen rassischem Individualismus und der christlichen Gebundenheit.

Es schiene uns verfehlt, der Anzeige eine minutiöse Kritik und Aufzählung der verschiedenen historischen Fehler, Mißdeutungen oder Einseitigkeiten folgen zu lassen, wie sie in K's Buch allerdings begegnen. Auch Bedenken methodischer Art wie Beanstandungen bezüglich der Stoffauswahl dürften allein noch kaum über Wert oder Unwert der Arbeit entscheiden. Entscheidend scheint uns vielmehr die Perspektive, in der das Werk geschrieben wurde, das Wissen um die kulturgestaltenden und entbindenden Kräfte des Christentums vorab genuin Lutherscher Prägung, das aus diesem Buche spricht, und endlich last not least der Wille, Kirche und Staat zu neuer, lebendiger Auseinandersetzung und gegenseitiger Befruchtung zueinander zu zwingen nach einer Zeit weitgehender gegenseitiger Isolierung und Erstarrung. Videant theologi!

Dorpat. *Günter Moldaenke.*

Archiv für Elsässische Kirchengeschichte. Im Auftrag der Gesellschaft für Elsässische Kirchengeschichte herausgeg. von Joseph Brauner. 8. Jahrgang 1933; 9. Jahrgang 1934. Freiburg i. B. Kommissionsverlag von Herder & Co. 463 bzw. 399 S. Je RM. 10.—.

Die Gesellschaft für Elsässische Kirchengeschichte gibt ein „Archiv für Elsässische Kirchengeschichte" heraus, von dem seit 1926 bereits neun Jahrgänge in stattlichem Umfange erschienen sind. Der achte Jahrgang wird eröffnet durch einen längeren Aufsatz von Professor Dr. Luzian Pfleger mit dem Titel: „Untersuchungen zur Geschichte des Pfarrei-Instituts im Elsaß. III. Die

Einkommensquellen." In früheren Jahrgängen des Archivs ist „Die Entstehung der elsässischen Pfarreien", I. „Pfarrecht und Pfarrzwang, Kloster und Seelsorge, der Kampf um die Pfarrechte", II. „Der Pfarrklerus" behandelt worden. Nun läßt der Verfasser seine Untersuchungen über „Die Einkommensquellen": Kirchenvermögen, Pfarrzehnt, Oblationen und Stolgebühren nachfolgen mit einem Anhang über die Altersversorgung der Pfarrgeistlichen. Von demselben Verfasser stammt ein Aufsatz über „Sühnewallfahrten und öffentliche Kirchenbuße im Elsaß im späten Mittelalter und in der Neuzeit" bei schwereren oder leichteren Vergehen: Mord, Ketzerei, Hexenprozesse, Religionsfrevel, Meineid, Ehebruch usw. Einen größeren Raum nimmt der Aufsatz von Dr. Paulus Volk ein über „Die Statuten der Straßburger Benediktiner-Kongregation vom Jahre 1624", zu denen der Verfasser eine kurze einführende Einleitung bietet und die er dann wörtlich zum Abdruck bringt. Die Gründung der Kongregation stieß auf Schwierigkeiten, weil der Straßburger Bischof sich weitgehende Befugnisse über die Kongregation zu verschaffen versuchte. — Ein von dem Herausgeber des „Archivs" verfaßter Artikel bringt „Briefe von Joseph Guerber an den jungen Carl Marbach, den späteren Weihbischof von Straßburg, aus den Jahren 1859 bis 1871" zum Abdruck. Der 1909 verstorbene Superior und Kanonikus Guerber war eine der markantesten Persönlichkeiten im kirchlichen wie im politischen Leben des Elsaß, der Temperament und Klarheit mit großer politischer Klugheit verband. Brauner gibt die wichtigsten Nachrichten aus dem Leben Guerbers und schildert seinen Charakter als Politiker und Journalisten, der Gewandtheit und Schlagfertigkeit in seiner Person vereinigte. Der Empfänger der Briefe, Carl Marbach, aus bescheidenen Verhältnissen stammend, eine sanfte, fast schüchterne Natur, doch mit scharfsinnigem Geist und großer Willenskraft ausgestattet, übte seine Tätigkeit als Pfarrer, Professor an Seminaren und zuletzt als Weihbischof in Straßburg aus. Für die Beurteilung Marbachs sind die Briefe Joseph Guerbers von großer Bedeutung, ebenso wie für die damaligen Zeitverhältnisse, und darum ist ihre Veröffentlichung dankbar zu begrüßen. Außer diesen größeren Aufsätzen bietet der 8. Band des Archivs kleinere, aber interessante Artikel von Laurent Freyther über „Etymologie und Lage der Basler Ottensbühl-Dekanate", von Medard Barth: „Über das Aufkommen der Gedächtnisfeier von Allerseelen mit besonderer Berücksichtigung des Elsaß" und über „Dr. Jos. Kreutzer (gest. 1468) und die Wiederherstellung des Dominikanerinnenklosters Engelporten", von Florenz Landmann über „Drei Predigt- und Seelsorgbücher von Konrad Dreuben, einem elsässischen Landpfarrer aus der Mitte des 15. Jahrhunderts" mit aufschlußreichen Mitteilungen über Predigt und Bildungsstand der Prediger auf dem Lande, sowie über die von Dreuben gebrauchten seelsorgerlichen und homiletischen Hilfsbücher, ferner von Fr. Cuny über „Das Kollegiatstift St. Blasien zu Saarwerden 1481—1557", von Medard Barth über „Das Schultheater im Jesuitenkolleg zu Molsheim 1581—1765", sowie über „Peter Creagh, Erzbischof von Dublin und Primas von Irland als Weihbischof von Straßburg 1694—1705", von Louis Pinck über „Das Odilienlied in Lothringen" und einige kleinere Beiträge von Freyther, Landmann und Pfleger. Der

9. Jahrgang des „Archivs" 1934 setzt zunächst die „Untersuchungen zur Geschichte des Pfarrei-Instituts im Elsaß" aus der Feder von Professor Dr. L. Pfleger fort und stellt IV. Die Abgaben des Klerus an den Bischof (Naturalien, Erbschafts- und Testamentsgebühren, Kanzleigebühren und Ordinationstaxen), ferner an den Archidiakon, an das Ruralkapitel, an den Metropoliten von Mainz, für religiöse Kriegsunternehmungen (Kreuzzugs- und Türkensteuer, Hussitenzehnt usw.), an den Papst und seine Legaten, Kaiserliche Zehnten und Königliche Abgaben und verschiedene Lasten und Auflagen der Pfarrei zusammen, und behandelt im Abschnitt V. Die Sendgerichte (im Bistum Straßburg und Basel) und die Kirchenvisitationen. — Von demselben Verfasser folgt ein Aufsatz über „Abt Nicolaus Salicatus von Baumgarten, ein gelehrter Cisterzienser", der sich um die Drucklegung der liturgischen Ordensbücher Verdienste erworben und sich als aszetischer Schriftsteller und Verfasser eines Erbauungsbuches hervorgetan hat. — Prof. Dr. Lic. Medard Barth hat drei Beiträge geliefert, einen kürzeren über „Reliquien aus elsässischen Kirchen für das Münster in Bern 1343", weiter eine scharfsinnige Untersuchung über „Die illustrierte Straßburger Übersetzung der Legenda Aurea von 1362", einer Münchener Handschrift, von der er den klaren Nachweis erbringt, daß sie aus Straßburg stammt, und endlich die Geschichte einer Kirchengemeinde: „Die Pfarrei Börsch nach den Rechnungen der Heiligenpfleger 1463—1530" mit Nachrichten über die Seelsorger, Prozessionen, Sakramentsempfang, Gottesdienste, Armenwesen und Verwaltung des Kirchengutes. — Der Studienpräfekt und Lector generalis der Ordensgeschichte in Rom, P. Livarius Oliger, zeichnet das Lebensbild des „Päpstlichen Zeremonienmeisters Johannes Burkard von Straßburg 1450—1506", der trotz seiner Jugendstreiche (Fälschung von Dispensformularen und sogar Diebstahl) nach päpstlicher Absolution zu hohen Stellungen, namentlich zu dem Amt eines päpstlichen Zeremonienmeisters, emporstieg, Inhaber verschiedener Pfründen und Bischof wurde; das von ihm im Straßburger Stil erbaute Haus in Rom ist 1933 wiederhergestellt worden, und sein Tagebuch ist eine hochbedeutsame Quelle für die liturgische und diplomatische Etikette und hierarchische Rangordnung seiner Zeit. — Nach zwei kleineren Aufsätzen von Fr. Cuny über den „Übergang der Benediktinerinnen-Abtei Herbitzheim an das Haus Nassau-Saarbrücken 1544—1566" und von P. Paulus Volk über „Die Generalkapitels-Rezesse der Straßburger Benediktiner Kongregation 1624—1766" folgt als „Ein geistesgeschichtlicher Beitrag zur katholischen Aufklärung" die Abhandlung von Pierre Paulin: „Der humanistische und philosophisch-theologische Bildungsgang Eulogius Schneiders 1768 bis 1789"; der Verfasser schildert seinen Bildungsgang von der Gymnasiasten- und Studentenzeit, in Bamberg und Augsburg bis zum Abschluß seines philosophischen Studiums und seiner theologischen Ausbildung in Salzburg, sein Amt als Lektor in Augsburg und seine schriftstellerische Tätigkeit; Schneider stellte neue Richtlinien für die theologische Ausbildung am Priesterseminar auf. — Den Schluß des 9. Jahrgangs des „Archivs" bilden drei kleinere Artikel: „Elsässische Schulschwestern in der Rheinpfalz 1811—1821" von Emil Clemens Scherer, „Zur Entstehungsgeschichte des ‚Volksfreundes' 1855—1859" von Louis Ehrhard und

„Weihbischof Marbach als Professor am Kleinen Seminar zu Straßburg 1867—1870" von Joseph Brauner; die beiden letztgenannten bilden Ergänzungen zu Aufsätzen des 8. Jahrgangs; eine Anzahl „Kleine Beiträge" sind eingefügt und eine Bücherschau beschließt den ganzen Band. —

Der Überblick über den Inhalt dieser beiden Jahrgänge des „Archivs für Elsässische Kirchengeschichte" liefert den Beweis, daß die geschilderten Vorgänge und Persönlichkeiten ein über das Gedicht des Elsasses hinausgehendes Interesse beanspruchen.

Eggenstedt. *Georg Arndt.*

Rudolf Herrmann, Weidaer Kirchen-Geschichte 1150—1550 (= 5. Heft des 1. Bandes: Geschichte der Stadt Weida in Einzeldarstellungen: Frühzeit und Mittelalter. Herausgeg. vom Ortsgeschichtlichen Verein in Weida). 1934. Druck von Thomas & Hubert. Mit 8 Tafeln, 11 Abbildungen und 1 Karte.

Das mit Unterstützung von staatlichen, städtischen und kirchlichen Behörden vom Ortsgeschichtlichen Verein herausgegebene Heft beansprucht in erster Linie ein lokalgeschichtliches Interesse. Auf Grund der Quellen und einer reichhaltigen Literatur schildert es die Geschichte der Pfarrei und Pfarrkirche der Alt- und der Neustadt, der nur für Abhaltung von Messen bestimmten Kapellen, der „reinen" und „unreinen", d. h. für Aussätzige bestimmten Spitäler, der Friedhöfe, Schulen und Bruderschaften, sowie das Verhältnis der Kirche zur Bürgerschaft. Mit Interesse liest man die Geschichte des Prämonstratenser-Klosters Mildenfurt, des Dominikanerinnen-Klosters Cronschwitz und in Weida, sowie des Franziskaner-Klosters in Weida. In der Geschichte dieser vier Klöster spiegelt sich die Geschichte dieser Orden mit ihren Wandlungen und besonders mit ihrer Observanten-Bewegung wider. In einem letzten Abschnitt bringt der Verfasser die Geschichte der Einführung der Reformation mit drei Kirchenvisitationen zur Darstellung und schildert das gottesdienstliche Leben und die finanzielle Lage der dortigen Kirche; das Leben in den Klöstern erfuhr durch die Reformation eine wesentliche Änderung und Umwandlung. Auf der Reise zur Veste Coburg während des Augsburger Reichstags 1530 am 7. Oktober weilte Luther in Weida und hat vielleicht auch hier gepredigt und zwar am Morgen des 8. Oktober in der Stadtkirche.

Eggenstedt. *Georg Arndt.*

Gustav Rosenhagen, Geschichte der evangelisch-reformierten Gemeinde in Dresden. Von ihrer Gründung bis zur Gleichberechtigung der Reformierten in Sachsen. Nach archivalischen Quellen bearbeitet. Dresden, Kommissionsverlag von C. Heinrich. 1934. 194 S. 8°. Mit 9 Abbildungen in Kunstdruck. RM. 4.—.

Das vorliegende Büchlein ist die Geschichte eines unablässigen schweren Kampfes um die Daseinsberechtigung einer reformierten Kirchengemeinde, die sich Schritt vor Schritt ihre Rechte erringen mußte, bis sie endlich im Jahre 1835 völlige Gleichberechtigung neben Lutheranern und Katholiken erlangte. Zuerst mit Argwohn betrachtet und sogar gerichtlich verfolgt, dann vom Landesherrn im geheimen geduldet, aber von staatlichen, städtischen und kirchlichen Behörden nicht anerkannt, erlangte die Gemeinde 1764 durch den kursächsischen

Administrator, den Prinzen Xaver, einige Rechte, die Erlaubnis zum Bau eines Bethauses auf kurfürstlichem Grund und Boden. Endlich im Jahre 1818 wurden die Rechtsverhältnisse fest geordnet und der Gemeinde völlige Gleichberechtigung mit Parochialrechten und kirchlicher Verfassung zuteil. Das Buch berichtet von den ersten kleinen Anfängen der Gemeinde, von ihrer Opferfreude, von ihrer Vermehrung durch Zuzug aus anderen Ländern, von der Umwandlung der früheren französischen zu einer französisch-deutschen und schließlich zu einer deutschen Gemeinde. Die verschiedensten Berufe waren unter ihren Mitgliedern vertreten, z. T. als Beamte und Bediente des Hofes; die Lebensgeschichte der Prediger dieser Gemeinde, ihrer Vorsteher und Kirchenbeamten zieht am Leser vorüber. Wir erhalten einen eingehenden Einblick in die Geschichte der Gemeindeverfassung, in der der Geist höher stand als der Buchstabe. — Das Buch ist eine wertvolle Ergänzung in der Literatur über die Geschichte der reformierten Gemeinden in Deutschland.

Eggenstedt. *Georg Arndt.*

Wilhelm Diehl, Hassia sacra. Band VIII: Baubuch für die evangelischen Pfarreien der Souveränitätslande und der acquirierten Gebiete. Im Auftrag der Historischen Kommission für den Volksstaat Hessen herausgegeben. Darmstadt, 1935, Selbstverlag des Verfassers. In Kommission bei L. C. Wittich, Verlag, Darmstadt. 954 S. Gr. 8°. RM. 15.—.

Mit diesem VIII. Bande hat der Verfasser in unermüdlicher Forscherarbeit sein Werk Hassia sacra zu Ende geführt. Er behandelt darin die Baugeschichte und Baupflicht an den kirchlichen und geistlichen Gebäuden von 286 Orten, die zu den Souveränitätslanden und acquirierten Gebieten gehören. Die 188 Mutterorte erscheinen in derselben Reihe und unter denselben Nummern wie in Band IV und VII der Hassia sacra; die 98 Filialorte sind den Mutterorten angegliedert. Wert und Bedeutung von Band VIII sind die gleichen wie in Band V und VI: Bei jedem Ort wird die Baugeschichte jeder Kirche und jedes Pfarrhauses geboten — ein wertvoller Beitrag für die örtliche Kirchengeschichte. Vom kirchenrechtlichen Standpunkt ist die Darstellung der Baupflicht an diesen Gebäuden von unschätzbarem Wert. Da es an einer allgemeinen Verordnung betreffs kirchlicher Baulast in diesem Gebiete fehlt, beruht obige Pflicht überall auf örtlicher Gewohnheit und zeigt in ihrer Erfüllung eine große Mannigfaltigkeit; als Baupflichtige erscheinen der Stadt, Patrone, Stifter, Klöster, in den meisten Gemeinden der Kirchenkasten oder Kirchenfonds teils als allein Verpflichtete, teils mit subsidiärer Verpflichtung der politischen Gemeinde, oder letztere ganz allein; die Baulast ist manchmal geteilt zu je ½ oder zu ⅔ und ⅓, oder nach den Teilen der Kirche (Kirchenschiff: die Kirchenkasse, Kirchturm, die politische Gemeinde); die bürgerlichen Gemeinden müssen die Baumaterialien beitragen, Hand- und Spanndienste leisten. Die Angaben über die Verteilung der Baulast nach Inventarien und tabellarischen Übersichten sind als durchaus zuverlässig anzusprechen.

Eggenstedt. *Georg Arndt.*

Gustav Willgeroth, Die Mecklenburg-Schwerinschen Pfarren seit dem Dreißigjährigen Kriege. Mit Anmerkungen über die früheren Pastoren seit der Reformation. 3 Bände, 1 Anhang und 1 Nachtrag. 1774 und 160 Seiten. Wismar, 1924—1935, Selbstverlag des Verfassers. Der ermäßigte Preis für die 10 Lieferungen beträgt — bei direktem Bezug vom Verfasser — RM. 5.— und für den Nachtrag RM. 3.—.

In den letzten Jahrzehnten haben sich verschiedene geschichtskundige, von unermüdlichem Fleiß und großer Ausdauer beseelte Forscher der Zusammenstellung der Pastoren eines Landes oder einer Provinz gewidmet. Seit 1920 sind derartige Presbyterologien von D. Dr. Diehl (Hessen), Hütteroth (Kurhessen), Simon (Bayreuth) und Biundo (Pfalz) herausgegeben, die in dieser Zeitschrift 1934 53. Band dritte Folge Bd. IV S. 312 ff. ausführlich besprochen und bewertet sind. Heute dürfen wir ein Werk anzeigen, das an Sorgfalt und Fleiß, an wissenschaftlicher Zuverlässigkeit den besprochenen Predigergeschichten sich würdig an die Seite stellt: Gustav Willgeroth, Die Mecklenburg-Schwerinschen Pfarren. Ein umfangreiches Werk von 1934 Seiten! Mit Recht ist der Verfasser, der einst als junger Theologe auf Kanzeln Mecklenburgs gestanden hat, von warmem Interesse für die Geschichte seiner Heimatkirche beseelt, dem sachverständigen Rat des Geheimrats Dr. Grotefend gefolgt, bis zum 30jährigen Krieg zurückgegangen und hat auch, soweit feststellbar, die früheren Pastoren seit der Reformation hinzugefügt. Durch die entgegenkommende Mitwirkung der Leitung des Geheimen und Staatsarchivs in Schwerin, durch Nachprüfung und Ergänzung des Manuskripts an dem amtlichen Material ist Gewähr für die größtmögliche Zuverlässigkeit gegeben. Zur Vervollständigung der Personalangaben sind die Universitätsmatrikeln, Kirchenbücher, Bürgerbücher der Städte, Pfarrchroniken und gedruckte Leichenpredigten (— letztere mit der erforderlichen Vorsicht —) herangezogen worden. Bei jedem Pastor sind, wenn irgend möglich, Geburtstag, Name der Eltern, Schul- und Universitätsbesuch (Jahr der Immatrikulation), Wahl oder Berufung für die betr. Pfarrstelle, Einführung, Verheiratung mit Namen der Ehefrau und Trautag, Tag des Ruhestandsbeginnes, Anstellung eines Adjunkten, Sterbetag hinzugefügt; auch sind Nachrichten über Alter und Patronat der Kirchen, über Alter und Umfang der Kirchenbücher beigegeben. Das Werk ist nach Landessuperintendenturen und Präposituren geordnet: wichtige Quellen, z. B. Visitationsprotokolle, Unterschriften des Concordienbuches sind angegeben, literarische Erzeugnisse der Pastoren nur, soweit sie sich auf die Landesgeschichte beziehen oder Pfarrgeschichtliches enthalten, also mit Ausschluß der Erbauungsschriften. In der ersten Lieferung ist eine Quellenübersicht (Druckwerke, Zeitschriftenaufsätze) geboten, und in den letzten Lieferungen folgen Nachträge und Berichtigungen, Personen-, Sach- und Ortsregister, im Anhang weitere Ergänzungen, Register der Pastorenfrauen sowie der Orte, deren Pastoren nicht aus Mecklenburg stammten, statistische Nachrichten über Herkunft und Abstammung der letzteren und endlich im „Nachtrag" inzwischen eingetretene Veränderungen und ein Verzeichnis der Nichttheologen, die aus den Pfarrhäusern hervorgegangen sind. Das Werk ist eine Fundgrube für die Familiengeschichte.

Eggenstedt. *Georg Arndt.*

Georg Müller, Die deutschen Landkapitel in Siebenbürgen und ihre Dechanten 1192—1848. (= Beiträge zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Deutschen in Rumänien. Im Auftrage des Vereins für siebenbürgische Landeskunde herausgeg. von Georg Müller. 8. Heft.) Hermannstadt. 1934. Selbstverlag des Verfassers. 180 S. —

Das zur Besprechung vorliegende Buch stellt nur den kleineren Teil einer noch ungedruckten Arbeit dar, welche den gleichen Titel trägt und erst das ganze Thema erschöpfend behandelt. Es ist demnach nicht verwunderlich, wenn dieser Titel für den Teildruck mehr verspricht, als das Buch wirklich zu bieten vermag. Die zwei wesentlichen Teile der recht unübersichtlich gegliederten Arbeit behandeln einmal den Gebietsumfang der 24 deutschen Landkapitel in Siebenbürgen, dann das Zehntrecht der Kapitel. In beiden Abschnitten wirkt das völlig unhistorische Verfahren des Autors sehr störend. Zwischen katholischer und nachreformatorischer Zeit wird überhaupt keine Scheidung gemacht. Belegstellen des Mittelalters und des 18. Jhds. stehen in buntem Wechsel nebeneinander. Auf diese Weise legt uns der sehr verdiente Autor, der schon seit Jahren fleißig sammelt, wohl eine große Anzahl einzelner Tatsachen vor, welche der Wissenschaft sonst noch lange verborgen geblieben wären, ohne daß wir uns aber, weder über das Wachstum der einzelnen Kapitel, noch über den Stand der Zehnten in den verschiedenen Zeiten auch nur einigermaßen ein klares Bild machen können. Es wäre aber gerade für ein Gebiet, wie dasjenige der Siebenbürger Deutschen, bei welchem die Kolonisation so im Vordergrunde steht, von höchstem Interesse gewesen zu verfolgen, wie sich die Dekanate im Zusammenhang mit dem Ausbau der Siedlungen entwickelt haben. Nun wird aber vom Vf. selbst wiederholt darauf hingewiesen, wie gerade für das Zehntrecht siedlungsgeschichtliche Momente sehr stark ins Gewicht fallen. So sind z. B. einige Gemeinden, welche auf dem Desertumsboden der Grenzburgen selbst und nicht auf Desertumsgebiet des Vorgeländes dieser Burgen entstanden sind, von der Entrichtung von Kathedralzins und Zehntquart befreit. Auch bei der Ausbildung der Dekanate fehlt es nicht an Beispielen für den maßgebenden Einfluß des Siedlungsvorganges auf deren Entwicklung. Vf. bemerkt in anderem Zusammenhang (S. 110 f.), daß eine große Anzahl nachweislich sehr alter deutscher Gemeinden erst in der Zeit nach der Reformation zu Kapiteln vereinigt wurden. Er glaubt daraus schließen zu können, daß es sich hier um Gemeinden handelt, die nicht als primäre Siedlungen auf Desertumsgebiet entstanden, sondern auf schon von den Madjaren besiedeltem, jedoch später wieder wüst gewordenem Gebiet aufgebaut worden sind. Gerade solche zerstreut gebotenen interessanten Nachrichten lassen den oben geäußerten Wunsch nach einem mehr genetischen Aufbau der beiden Hauptkapitel um so gerechtfertigter erscheinen. Die vom Vf. stark hervorgehobene Tatsache, daß die deutschen Siedler die Einrichtung der Landkapitel schon aus ihrer Urheimat mitgebracht hätten, die zweifellos richtig ist — das erste Zeugnis für einen Dekan in Siebenbürgen datiert von 1223 — hebt diesen Mangel der Arbeit nicht auf. Denn wenn auch die Einrichtung von Dekanaten auf altdeutschem Boden ins 12., z. T. schon ins 11. Jhd., zurückgeht, ihre volle Ausbildung haben die Landkapitel erst im Laufe des 13. Jhds. und später erfahren, auch hier im Zusammenhang mit dem weiteren Ausbau des Landes. Um wieviel mehr muß dies aber für Siebenbürgen zutreffen! Noch sei hier verwiesen auf den sehr interessanten Abschnitt über Verbände einzelner Kapitel unter sich — sog. Surrogatieverbände —, welche in

erster Linie für die Abgaben der Kapitel von Bedeutung waren. Äußerst knapp gehalten sind die Nachrichten über das Verhältnis der Archidiakone zu den Kapiteln. Abschließend können wir jedoch sagen, daß man trotz all dieser Unzulänglichkeiten dem Vf. für eine Arbeit dankbar sein muß, welche über ein abgelegenes Gebiet mancherlei interessante, sonst wohl kaum bekannt gewordene Kunde bringt.

Freiburg i. Br. *M. Beck.*

Friedrich Saatz, Das geltende Kirchenpatronatsrecht in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche des Freistaats Sachsen. (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, herausgeg. v. d. Leipziger Juristen-Fakultät, Heft 94), Leipzig, Theodor Weicher 1935. X und 127 S. 8°. RM. 5.—.

Bereits seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat sich das wissenschaftliche Interesse einer kirchlichen Einrichtung zugewandt, die viele Jahrhunderte zurückreicht und hohe Bedeutung gehabt hat: dem Kirchenpatronat. Von den deutschen Ländern hat der Kirchenpatronat im jetzigen Freistaat Sachsen wiederholt eine Darstellung erfahren, so 1905 in einer, 1908 in zwei juristischen Dissertationen, 1925 in einer für die sächsischen Kirchenpatrone bestimmten allgemein verständlichen Form und 1930 in einem Gutachten über den Ratspatronat. Unter Berücksichtigung dieser geschichtlichen Vorarbeiten hat Dr. Fr. Saatz das heute im Freistaat Sachsen geltende Kirchenpatronatsrecht übersichtlich dargestellt, wie es die zu größerer Selbständigkeit gelangte evangelische Kirche neugeordnet und umgestaltet hat. Der Vf. behandelt die allgemeinen Grundlagen, Erwerbstitel, persönliche Erwerbsfähigkeit, die Objekte des Patronatsrechts, die Pflichten und Rechte des Patrons, die Ausübung und das Erlöschen des Patronats und die Zuständigkeit der kirchlichen und staatlichen Gerichte für Streitfälle. Dr. Saatz erkennt die wohlerworbenen und wohlbegründeten Rechte an, er will den Patronat nicht radikal beseitigen, sondern begrüßt die gesunde Reform, die die kirchliche Gesetzgebung durchgeführt hat, durch die das Patronatsrecht in ein Patronatsamt verwandelt ist und der Inhalt des Patronats veredelt und bereichert sei. Der Kirchenpatronat in Sachsen ist ein kirchliches Institut geworden, dem man den Wert für die Kirche nicht absprechen könne. In welcher Weise sich diese Neugestaltung des Kirchenpatronats in Zukunft auswirken werde, müsse abgewartet werden; die neue Staatsidee werde das Patronatsamt mit seinem rein kirchlichen Charakter kaum berühren. Allen, die in und an der Kirche Sachsens mitzuwirken haben an leitender Stelle, sei dieses stattliche Heft mit den wesentlichen Rechtsvorschriften wegen der großen Ausführlichkeit und Zuverlässigkeit als ein willkommener Führer und sicherer Berater dringend und warm empfohlen.

Eggenstedt. *Georg Arndt.*

Arthur Watson, The Early Iconographie Of The Tree Of Jesse. Oxford University Press. London: Humphrey Milford 1934. XIV, 197 S. u. 40 Taf. 25 sh.

Watson gibt in seiner ausgezeichneten Untersuchung über die frühe Ikonographie des Baumes Jesse einen wichtigen Beitrag zu einem bisher wenig beachteten Thema. Es handelt sich um die künstlerische Interpretation von Jesaja 11, 1—3: „Et egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice eius ascendet. Et requiescet super eum spiritus

Domini ..." Die beigegebenen Tafeln lassen auf den ersten Blick erraten, eine wie reiche Entwicklung die Bildgestaltung des Themas in wenigen Jahrzehnten durchgemacht hat. Der Weg führt von einem schlichten Verständnis des Bibeltextes, das sich in der Wiedergabe der vier Hauptpunkte: Jesse, virga, flos, spiritus zeigt, durch Zwischenstufen hindurch zu einer reichen Komposition mit königlichen Ahnherrn und einer Fülle von Propheten. Welche Probleme haben sich dem Verfasser angesichts dieses Tatbestandes ergeben? Er bemüht sich um das richtige Verständnis der virga und zeigt, daß die virga schon seit Tertullian Sinnbild der Virgo ist, daß dieser Gedanke sozusagen den Antrieb zur künstlerischen Ausdeutung der Prophezeiung gegeben hat. Dazu ist zu bemerken, daß gerade die frühen Darstellungen die virga als solche wiedergeben, ohne sie durch eine Personifikation zu ersetzen, ebenso den flos. Daß der Gedanke an die Virgo und ihr göttliches Kind auch ihnen zugrundeliegt, ist anzunehmen; aber wichtig ist doch, daß die ersten Künstler, die sich des Stoffes bemächtigten, den reinen Symbolcharakter gewahrt haben. Vielleicht läßt sich umgekehrt gerade daraus auf den frühen Ursprung schließen, denn auch in der altchristlichen Kunst steht vor der historisierenden Darstellung das Symbol. — Auf der zweiten Stufe ist die Gleichung vollzogen, die virga ist hier durch die Virgo ersetzt, der flos durch Christus. Durch diese Realisierung aber ist die ganze weitere Bildgestaltung gegeben, das genealogische Interesse erwacht, die verbindenden Glieder zwischen Jesse und Maria werden eingeschoben, die königlichen Ahnherrn spielen ihre Rolle, daneben stellt die Fülle der Propheten die Verbindung des Alten mit dem neuen Bunde her. Die letzte Ausgestaltung des Jessebaumes ist damit erreicht. Doch der zentrale Gedanke an die Jungfrau, der einst zur künstlerischen Ausdeutung des Themas geführt haben wird, ist dem Interesse an der Genealogie Christi gewichen. Das ist die Entwicklung des Jessemotives in der Kunst. Sie wird in der Beschreibung der Tafeln und in dem zusammenfassenden Schlußabschnitt besonders deutlich. — Eine Einwirkung des Prophetendramas auf die frühen Darstellungen des Jessebaumes lehnt Watson mit Recht ab. Die Propheten haben in der ursprünglichen Gestalt des Jessebaumes keine Stelle. Interessant ist die Untersuchung der genealogischen Formen, die vor der künstlerischen Gestaltung des Jessebaumes bestanden. Der arbor iuris, die damals weit verbreitete Stammbaumform, kann eingewirkt haben, aber das Neue für den Künstler bestand ja gerade in der Umorientierung, in dem Aufsteigen des Baumes, während die bis dahin gebräuchlichen Stammbäume fast alle fallend, von oben nach unten, orientiert waren. Zur Frage des Baumes möchte ich noch hinzufügen, daß er eigentlich nur für die frühe Gestaltung des Themas von ausschlaggebender Bedeutung ist. Sobald virga und flos durch die Jungfrau und Christus ersetzt werden, verlieren sie ihre symbolische Bedeutung und werden ein für den Künstler allerdings schwer entbehrliches dekoratives Beiwerk. — Daß der Vf. in den indischen Darstellungen der Brahma-Geburt durch den Inhalt bedingte Parallelen, aber keine Notwendigkeit einer direkten Einwirkung sieht, ist unbedingt richtig. — Wichtige Anregungen geben die Hinweise auf formal verwandte Themen in der Literatur, auf die Leiter Jakobs und die sieben freien Künste, und weiterhin der Abschnitt über Suger und das Fenster von S. Denis. Nicht unerwähnt sollen die z. T. in Tabellenform gegebenen Anhänge über Vorkommen und Aussprüche der Propheten u. a. bleiben. Aber das

wesentliche Ergebnis ist doch dies, daß wir jetzt einen zuverlässigen Überblick haben über die Entstehung und Entwicklung eines wichtigen, bisher wenig beachteten ikonographischen Themas.

Jena. *Hanna Jursch.*

Carl Bertelsmann, Ein Bild seines Lebens zur Jahrhundertfeier des von ihm gegründeten Verlagshauses herausgeg. von H. Mohn. Gütersloh 1935. 112 Seiten, nebst Bildern und 2 Tafeln. RM. 1,50.

Anläßlich seines hundertjährigen Bestehens am 1. Juli 1935 hat der um die Drucklegung vieler bedeutender theologischer Werke und Sammlungen verdiente Verlag C. Bertelsmann in Gütersloh eine Jubiläumsausgabe herausgebracht, die die in der Hauptsache aus Briefen und Dokumenten von der Hand des heutigen Leiters des Unternehmens H. Mohn zusammengestellte Lebensgeschichte des Gründers des Hauses, C. Bertelsmann, enthält. Daran angeschlossen ist eine kurze Skizze der Entwicklung des Verlages von der zweiten bis zur heutigen vierten Generation. In strenger und vornehmer Sachlichkeit wird uns in diesem biographischen Versuch ein Bild des Gründers dieses deutschen evangelischen Verlagsunternehmens gegeben, das die gute Tradition dieses Zweiges der deutschen Wirtschaft in seiner Verbundenheit mit dem Schicksal von Vaterland und Kirche in helles Licht stellt.

Hohen-Neuendorff bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Alte Kirche.

Renatus Hupfeld, Die Abendmahlsfeier, ihr ursprünglicher Sinn und ihre sinngemäße Gestaltung. IX, 237 Seiten. C. Bertelsmann, Gütersloh. 1935. Preis RM. 7,50; geb. RM. 9.—.

Der Vf. geht mit großem Ernst und ausgeprägtem Wirklichkeitssinn der Frage nach, worin die Abendmahlsnot unserer Zeit ihren Grund hat. Er sieht den Verfall der kirchlichen Abendmahlspraxis nicht nur in der allgemeinen weltanschaulichen Umstellung und der veränderten seelischen Lage, sondern auch in der Abendmahlslehre und der unter ihrem Einfluß gestalteten Abendmahlsliturgie, die nicht dem Vollgehalt der neutestamentlichen Aussagen über das Abendmahl entspricht. Diese Erkenntnis führt ihn dazu, den ursprünglichen Sinn der Abendmahlsfeier herauszuarbeiten. Er tut das unter steter Berücksichtigung der neueren Forschungsergebnisse (Lietzmann, KL Schmidt). Leider hat der Vf. nicht mehr das Buch von J. Jeremias über die Abendmahlsworte Jesu (1935) berücksichtigen können. Es ist dem Vf. gelungen, eine klare und eindrucksvolle Erörterung der Probleme zu geben, die sich an die synoptischen, paulinischen und johanneischen Aussagen über das Abendmahl anschließen. H. hebt hervor, daß der Ausgangspunkt des Abendmahls nicht allein in dem letzten Mahle Jesu liegt, sondern auch in den „Mahlzeiten des Messias mit der messianischen Gemeinde schon zu Lebzeiten Jesu, die dann ganz von selbst auch nach Pfingsten sich fortsetzten und den Lebensmittelpunkt der wartenden und arbeitenden messianischen Gemeinde bedeuteten" (S. 71). So glaubt der Vf., daß die Beziehung auf den Tod Jesu zunächst nicht den Gesamtcharakter der Feier bestimmte, daß schließlich aber, vor allem unter der Einwirkung des Paulus, die Beziehung

auf den Tod Jesu die ausschlaggebende geworden ist. H. liegt an der Feststellung, daß neben dem ernsten Zug, der der urchristlichen Abendmahlsfeier durch die Erinnerung an den Tod Jesu eigen war, der enthusiastisch freudige Charakter stand. Der Vf. meint, bei der Analyse der lukanischen Abendmahlstradition eine ursprüngliche Schicht feststellen zu können, die nicht über eine „feierliche Mahlzeit messianisch-eschatologischen Charakters" (S. 63) hinausführte. Ich glaube nicht, daß man damit dem ursprünglichen Tatbestand völlig gerecht wird. Die Situation beim letzten Mahle Jesu ist doch die, daß Jesus das Abendmahl als Passahmahl feierte. Die Beziehung auf seinen Tod, den Tod des Messias, legte sich ganz von selbst nahe. Jesus selbst deutete die Zeichen des Mahles auf seinen bevorstehenden Tod. Er ist das Opferlamm, das die Stiftung des Neuen Bundes dokumentiert. Ich denke, daß hier doch die Hinweise von J. Jeremias stärkere Beachtung verdienen. So eindrucksvoll auch die historische Analyse des Vf. ist, so glaube ich doch den Ansatzpunkt für die Gestaltung des christlichen Abendmahls etwas anders sehen zu müssen. Dadurch wird der historische Aufriß dann wesentlich vereinfacht. Daß in der Apostelgeschichte das Abendmahl nur das „Brotbrechen" genannt wird, scheint mir darauf hinzudeuten, daß die Mahlzeit als solche im Vordergrunde stand. Es ist von H. richtig beobachtet, daß der Mahlzeitcharakter des Abendmahls im Urchristentum eine entscheidende Rolle spielte. Ich vermag aber aus dem Gebrauch des Wortes „Brotbrechen" nicht die Konsequenzen zu ziehen, die z. B. Lietzmann daraus gezogen hat: daß es sich nur um ein Brotbrechen, und nicht auch um ein Kelchtrinken handelte. Man kann sich bei einer Gemeinde, die noch so stark in der jüdischen Tradition steht und dem letzten Mahle Jesu zeitlich so nahe ist, schwer vorstellen, daß sie das Herrenmahl nur mit einem Element gefeiert haben soll. Daß das Herrenmahl das „Brotbrechen" hieß, ist m. E. einfach ein Zeichen dafür, daß der Nachdruck auf dem Mahle lag. Zum „Brotbrechen" gehörte für die urchristliche Gemeinde die Zweiheit der Elemente.

Aus der Erörterung der historischen Probleme ergibt sich dann für den Vf. die Frage nach dem Sinn der urchristlichen Abendmahlsfeier. Hier wird sehr schön die reiche Fülle der im urchristlichen Abendmahl vorhandenen Motive beschrieben. Je mehr die Vorstellung des „Sättigungsmahles" zurücktritt und der Gesichtspunkt der „geistlichen" Speise und des „geistlichen" Trankes in den Vordergrund gerückt wird, um so mehr tritt das Abendmahl als δεῖπνον κυριακόν in die Erscheinung. Der Vf. hebt als konstitutiv für das urchristliche Verständnis des Abendmahls heraus: es ist Gedächtnismahl, Bundesmahl, Gemeinschaftsmahl, Dankfeier, Welterlösungsfeier. Er betont weiter die starke eschatologische „Ausrichtung" der urchristlichen Feier. Entscheidend ist das Handeln des Herrn, „der im Mahl handelnd gegenwärtig den Seinen die Gemeinschaft mit sich auftut". Der Vf. hat hier im einzelnen treffende Formulierungen für den neutestamentlichen Tatbestand gefunden.

Von diesen Erkenntnissen aus sucht der Vf. zu einer sinngemäßen Gestaltung der heutigen Abendmahlsfeier zu kommen. Er stellt zunächst fest, daß die heutigen Formen der Abendmahlsfeier nicht dem Reichtum der urchristlichen Motive entsprechen, ja daß wesentliche Stücke der urchristlichen Abendmahlsfeier in den heutigen Kirchen verfallen sind. H. findet, daß die „Stereotypie des Ablaufs" die Abendmahlsfeier nicht wirklich lebendig werden läßt. Er kommt zu dem Gesamturteil, daß wir es beim Abendmahl im Laufe der Geschichte mit einem „Verkümmerungsprozeß" zu tun haben, der auch durch die

Reformation nicht zum Stillstand gebracht ist. Um zu einer reicheren, dem ursprünglichen Sinn des Abendmahls mehr entsprechenden Feier zu kommen, fordert der Vf.: das Abendmahl selbständig zu feiern und vom gewöhnlichen Wortgottesdienst zu trennen, den liturgischen Aufbau bei den selbständigen Abendmahlsfeiern zu ändern, den Eucharistiecharakter der Feier stärker herauszuarbeiten, die Beichtansprache durch eine wirkliche Abendmahlsansprache zu ersetzen, den Mahlcharakter der Feier lebendiger und wirksamer zu gestalten (das Abendmahl als Gemeinschafts- und Liebesmahl); H. faßt weiter die Möglichkeit ins Auge, „die natürliche Qualität von Brot und Wein im Zusammenhang des Mahls zur Geltung zu bringen". Der Vf. gibt dann aus der liturgischen Bewegung der letzten Jahrzehnte praktische Vorschläge, die er einer kritischen Erörterung unterwirft, und die für die Geistlichen im Amt eine Fülle von Anregungen geben werden.

Ein letztes Kapitel ist ebenfalls ganz praktischen Erwägungen gewidmet. Es trägt die Überschrift: „Wege zur Hinführung auf das Abendmahl". H. ist der Überzeugung, daß das Wichtigste für die Zukunft nicht eine neue Abendmahlslehre, sondern eine neue Abendmahlspraxis ist; nur aus ihr könne ein neuer „Abendmahlswille" erwachsen. Er sieht einen erfolgverheißenden Anfang in den Abendmahlsfeiern, die im Anschluß an Konferenzen, Tagungen und Freizeiten veranstaltet werden; er fordert, daß das Abendmahl nicht als eine Kasualie angesehen wird, sondern als die Gemeindefeier. In dem neuen Gemeinschaftswillen unserer Zeit, in dem Wissen darum, daß die Gemeinde Christi die „Bekenntnisgefolgschaft" des himmlischen Herrn ist, liegt ein verheißungsvoller Ansatz zu einer vertieften Gestaltung des Abendmahls vor. Von solcher Neugestaltung der Praxis aus kann man dann nach der Meinung des Vf. auch zu einer neu formulierten Abendmahlslehre kommen.

Das Buch von H. hat eine große Bedeutung für unsere Zeit. Es zeigt sehr nüchtern die wirkliche Lage, ist von tiefem Ernst getragen und von dem starken Willen beseelt, mitzuhelfen, daß das Abendmahl wieder den Platz in der kirchlichen Praxis erhält, der ihm gebührt. Auch wenn man nicht allen Ausfühungen des Vf. zustimmen kann, so kann man doch nur wünschen, daß dem Buche, das an den tiefen Gehalt der neutestamentlichen Aussagen über das Abendmahl anknüpft, eine große Wirkung für die Neubelebung des Abendmahls beschieden sei.

Berlin. *Johannes Schneider.*

Erik Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum. 1935 bei Jakob Hegner in Leipzig.

Von Erik Peterson sind in den letzten Jahren manche anregende und bedeutsame Arbeiten erschienen; und zwar nicht bloß solche, die sich mit den Engeln befassen, sondern auch solche, die die Geschichtsanschauung der alten Kirche in Beziehung zu dem konkreten Leben betreffen. Unter ähnlichen Gesichtspunkten hat neulich H. G. Opitz eine recht gute Darstellung des Eusebius von Cäsarea geliefert. Das Thema dieser Arbeit ist wohl durch Carl Schmitt mitbestimmt, der 1922 wohl als erster über politische Theologie geschrieben hat. Peterson will nun aber gerade dartun, daß der Begriff der „Politischen Theologie" eine theologische Unmöglichkeit ist. Vf. arbeitet dabei mit einer beneidenswerten Belesenheit und mit einer Gelehrsamkeit, die vielleicht mit modernen Fragestellungen, aber doch eben faktisch hinter den abge-

zu weitgehend. Es ist nicht nötig, eine Quelle, wenn sie erstmalig vollständig zitiert worden ist, auch fernerhin mit Ort, Jahr, Vor- und Zunamen des Herausgebers anzuführen. Bei Vergleichsstellen zu einzelnen Ausdrücken (vgl. arca S. 158) ist die Verf. ebenfalls etwas verschwenderisch; hier und an anderen Orten hätte ein Hinweis auf den Thesaurus linguae Latinae bzw. Graecae genügt, bei der Sekundärliteratur mitunter auch die Nennung der wichtigsten neueren Werke. Der Umfang und vor allem der Preis des Buches hätte dadurch nicht unerheblich verringert werden können, ohne daß der bleibende Wert der Arbeit eine Beeinträchtigung erfahren hätte.

Berlin. *Ulrich Gmelin.*

Klaudius Jüssen, Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem. 2. Teil: Die Lehre von der Sünde und Sündenvergebung. 1934, VIII S. und 129 S.

Der Verfasser setzt in diesem Heft seine Untersuchungen über die dogmatischen Anschauungen des Hesychius fort — über den 1. Teil vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift Bd. 41, S. 322/23 — und zwar handelt er über dessen Lehre von der Sünde und Sündenvergebung. In sorgfältiger Weise sind alle Äußerungen zum Thema hier gesammelt und verwertet; dabei werden nicht nur die im Druck vorliegenden Schriften herangezogen, sondern auch ungedrucktes Material. In Kap. VIII (S. 16—31) erscheint mir der Nachweis gelungen, daß für Hesychius wenigstens nicht nur im allgemeinen, wie sonst bei den Griechen dieser Zeit, von einer Forterbung der Sünde die Rede sein kann, sondern eine deutliche Anschauung von der Erbsünde sich findet. Dabei werden auch mehrere Stellen aus dem nur armenisch überlieferten Hiobkommentar des Hesychius namhaft gemacht, von deren richtiger Übertragung ich mich überzeugt habe. Nicht anders ist auch die syrisch erhaltene Auslegung zu Ps. 32, 5 (Add. 14434 23 v) zu verstehen: „Des Hesychius: Der besonders ihre Herzen bildete. Er bildete die Herzen der Menschen, d. h. aber ohne alles Böse und Bosheit, welche nachher hervorkam. Denn der Mensch ist der anerkannte Feind des Satans, wie Christus sagte: er säte das Unkraut der Bosheit." In festem Zusammenhang mit der Erbsünde steht sodann die Taufe, die den großen Sündennachlaß gewährt, Kap. IV, S. 31—41, während die spätere Sünde durch die Buße, die kraft der aqua poenitentiae mit der Taufe verbunden ist, ihre Tilgung erwarten läßt. Hier setzt nun das kirchliche Bußverfahren ein, dem die Kap. VI ff. gewidmet sind. Auf Grund sorgsam abwägender Benutzung der hesychianischen Äußerungen kommt der Verfasser zu der Auffassung: Hesychius ist kein Zeuge für die kirchliche Privatbeichte. „Er kennt einerseits das reguläre kirchliche Bußverfahren oder die (wenigstens grundsätzlich) öffentliche Kirchenbuße (Exkommunikationsbuße) und andererseits eine rein private Abbüßung der leichteren Sünden sowie auch derjenigen schweren Schuld, für die der während der Bußzeit oftmals rückfällig gewordene Pönitent schließlich eine kirchliche Buße nicht mehr erhielt" S. 90. Obwohl für das reguläre kirchliche Bußverfahren Hesychius auf Joh. 20, 23 und Matth. 18, 18 bemerkenswerterweise Bezug nimmt und eine bloße Confessio coram deo nicht von ihm gemeint ist, so kann doch nicht entgehen, daß vorab Christus selbst der Spender der Vergebung ist und nicht notwendigerweise über den Priester diese gewährt: non abscondas malum a vero sacerdote licet dubium tectumque sit aliis, sed ostende ac prode, S. 52, Anm. 10; vgl. S. 62, Anm. 47. Jedenfalls scheint mir mit der Auffassung, daß Hesychius die Vergebung bzw. Nicht-

vergebung der Sünden völlig von der priesterlichen Binde- und Lösegewalt abhängig macht S. 62, zuviel behauptet; mindestens ist der ganze Ton auf die Vergebung durch Christus und weniger durch den Priester als den Stellvertreter gelegt. Dazu stimmt auch die Meinung S. 119, Anm. 27: quia non solum is qui sacerdotium sortitus est, sed et omnis iustus Christum habens in semetipso et figuram Domini sui per bonam conversationem, quemadmodum Moyses exsistens idoneus est ad donandam benedictionem. Wenn auch hier von der Segens- und Sündenvergebungsgewalt geredet wird, was haben die Priester voraus, die doch auch nur figuram Christi ferunt (ebend.)? Sicherlich ist es keine richtige Annahme zu sagen: „Dies letztere ist wohl nicht nur von der persönlichen Tugend und Heiligkeit zu verstehen, sondern auch von der besonderen eigenartigen Verähnlichung mit Christus, die den Priestern das Weihesakrament verleiht" S. 120.

Hirschberg. *Th. Hermann.*

Petrus Browe, Die Judengesetzgebung Justinians, Sonderdruck aus Analecta Gregoriana, Romae VIII, 1935, 109—146.

Der Titel der Abhandlung ist insofern ungenau, als zunächst Seite 110—114 in einem kurzen Überblick die im allgemeinen günstige, z. T. privilegierte Rechtsstellung der Juden in der vorkonstantinischen Zeit seit Augustus skizziert wird, um dann (S. 115—126) ihre in christlicher Zeit immer schwieriger werdende Lage zu behandeln. Nur die S. 126 bis 132 sind der Judengesetzgebung Justinians gewidmet. Daran schließt sich S. 132—146 eine Untersuchung der Gründe, die die christlichen Kaiser und die Kirche bewogen haben, die Juden zu einem Volke minderen Rechts und zu Bürgern zweiter Klasse zu machen. Justinian hat in der Hauptsache die Gesetze seiner Vorgänger, wie sie im Codex Theodosianus bereits vorlagen, beibehalten; jedoch hat er die für die Juden nachteiligen Rechtswirkungen durch neue Bestimmungen verschärft und ihre rechtliche Stellung weiter verschlechtert. Grundsätzlich Neues hat er nur in der Novelle 146 geschaffen. Durch dieses Gesetz griff er als erster Kaiser direkt in kultische und religiöse Angelegenheiten ein, analog seiner auch gegenüber der Reichskirche geübten Praxis. In der Novelle 146 verordnete er, daß die Gebete und Texte der hl. Schrift nicht nur hebräisch, sondern auch griechisch oder in der betreffenden Landessprache vorgebetet und vorgelesen werden müßten. Als Übersetzung wurde nur die Septuaginta geduldet, da sie die genaueste sei; zur Not dürfte noch die Übersetzung des Aquila benützt werden. Die Mischnah und die Midraschim durften nicht als Erklärungen des Schrifttextes herangezogen werden. Strenge Strafen wurden ferner gegen die Sadduzäer als Leugner der Auferstehung, des letzten Gerichts und der Erschaffung der Engel durch Gott erlassen. Eine weitere Bestimmung betraf den jüdischen Festkalender: die eventuell gleichzeitige Feier des jüdischen Passah und des christlichen Osterfestes wurde verboten. Justinians Gesetzgebung fand, soweit es sich um die Einmischung in den jüdischen Gottesdienst und Glauben handelte, in späterer Zeit keine Nachahmung, aber die von ihm aus früherer Zeit beibehaltenen oder neu hinzugefügten Gesetze über die bürgerliche und privatrechtliche Stellung der Juden wurden während des Mittelalters und noch später, überall da, wo sein Rechtsbuch rezipiert wurde, als normgebend betrachtet. Das Hauptmotiv für die scharfe Judenfeindlichkeit Justinians war ein theologisches. Die Juden galten ebenso wie die Heiden und Ketzer als unwürdig, im Vollbesitz der Bürgerrechte gelassen zu wer-

den, die nur den rechtgläubigen Christen zukamen. Die religiöse Intoleranz zog die bürgerliche nach sich. „Alle sollen wissen", erklärte Justinian, „daß diejenigen, die Gott nicht auf die rechte Weise verehren, auch schon irdischer Güter beraubt werden müssen" (S. 138 f.). Die gesamte Darstellung ist unter Heranziehung aller in Betracht kommenden Spezialliteratur aus den Quellen gearbeitet und sine ira et studio geschrieben. Ihr soll ein größeres Werk „Die Kirche und die Juden im Mittelalter" folgen.

Breslau. *Berthold Altaner.*

Mittelalter.

Heinrich Schaller, Die Weltanschauung des Mittelalters. Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin 1934, 169 Seiten.

Schallers Buch über „Die Weltanschauung des Mittelalters" ist von eindringlicher kulturphilosophischer Fragestellung getragen; eine Schrift über die „Idee des Menschen — ein Beitrag zur metaphysischen Anthropologie" krönt einen kulturgeschichtlichen Unterbau, der außer dem Werk über das Mittelalter (1934) und einem angekündigten Buch über „Die Antike", Schriften über „Die Renaissance" (1935), „Die Reformation" (1935) und „Die Welt des Barock" als „Beiträge zur Kulturgeschichte Europas" umfaßt. Schon aus den Erscheinungsdaten ergibt sich, daß das Buch das Ergebnis eines ziemlich stürmischen Drangs zur Synthese ist. Das äußert sich auch in der ganzen Arbeitsweise, etwa in der sehr souverän-abkürzenden Art der Literaturangaben, auch in der bei aller ausgebreiteten Belesenheit nicht überall glücklichen Literaturauswahl, in der Holprigkeit der Darstellung, die neben ausgezeichneten, schlagkräftigen Formulierungen über ganze Seiten hinweg auseinandergereihten, kaum eingereihten und zum mindesten weder gedanklich noch bildhaft durchdrungenen Stoff bietet, so z. B. in dem Kapitel über die Kosmologie, die großen Systeme, die Volksreligion des Spätmittelalters, das zu seinem Schaden die Schilderung von W. Andreas in „Deutschland vor der Reformation" nicht benutzt hat. So hat das Buch auf weite Strecken geradezu selbst die Anlage der Exzerpte sammelnden mittelalterlichen Florilegien.

Inmitten ermüdender, den Text völlig sprengender, gar nicht interpretierter Quellenauszüge tauchen dann plötzlich zusammenfassende Bemerkungen gepreßtesten Inhalts und rücksichtslosester, gehäuftester Begrifflichkeit auf. Sie setzen, um mit anschauendem Verständnis erfüllt zu werden, Leser voraus, denen dann wieder etwa die dürren, zur allerersten Einführung noch nicht genügenden Bemerkungen und Proben zur Geschichtsauffassung (S. 38 ff.) nichts bieten können. So werden die Ergebnisse der modernen religionsgeschichtlichen, religionspsychologischen, religionssoziologischen und geistesgeschichtlichen Arbeit der Nietzsche, Dilthey, Max Weber, Troeltsch, Max Scheler, Spengler usw. wohl höchst gewandt gehandhabt, aber nicht zusammengearbeitet, und der Stoff wird nicht aus ihnen gestaltet. Bezeichnend ist etwa, wie S. 109 eine welthistorische Erscheinung wie das Preußentum mit einigen an Scheler orientierten Kategorien in einer Anmerkung beiweglang noch mit erledigt wird. Andererseits beruht in dieser geistesgeschichtlich-typenpsychologischen Schulung und in dieser Empfänglichkeit für seelische und kulturelle Ganzheiten zweifellos der Wert des Buches. Der Sinn des Verfassers für die vielfältigen Formen des Menschentums, seine reiche Überschau, sein wirklich lebendig-liebevolles Mitleben mit dem kulturellen Reichtum der

Welt auf den verschiedensten Lebensgebieten und seine Fähigkeit rascher Prüfung umfassender Einsichten führt zu erhellenden Erkenntnissen von zuweilen bedeutender Bildkraft, so in dem Abschnitt über Mystik und Weltgefühl, wo allerdings für Franz von Assisis Naturverbundenheit die einschränkenden Ausführungen Schrades im Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 17 hätten berücksichtigt werden sollen, in den Erörterungen über das mittelalterliche Naturgefühl, über Mönchtum und Orden; gerade sie bringen neben manchem leeren Stoff doch auch Bemerkungen, die zur Erfassung des ursprünglich-religiösen Wesens von Mönchtum und Askese gerade heute wertvoll sind. Im übrigen aber führt diese frische Beeindruckbarkeit durch die großen Erscheinungen des historischen Lebens doch auch zu einem Schwanken in den Einzelwertungen und darüber hinaus in der Gesamtperspektive, das nicht auf einen Gesamtnenner ausgeglichen ist. Die Christianisierung etwa wird einerseits „letzten Endes als ein Prozeß der Zähmung, Domestizierung und Brechung der natürlichen Kräfte" einigermaßen abschätzig gewertet, und andererseits wird für die Erscheinung des Mönchs eine solche sozial-moralische Betrachtung, die dem „selbständigen kosmischen Verhältnis" des Religiösen in der Tat nicht gerecht wird, abgelehnt und sein Leben einer „konsequentesten religiösen Haltung" gegen den ganz mit Schelers Augen gesehenen verbürgerlichten Protestantismus verteidigt, wobei übersehen wird, daß Luthers Absage an die Möncherei ja gerade aus radikalem religiösem Ernst erfolgt.

Leider wird nicht geklärt, was eigentlich unter „Weltanschauung" verstanden werden soll. So wird etwa in größter Breite kosmologische Gelehrsamkeit der Schule von Chartres mitgeteilt, — übrigens ohne Hinweis auf die in diesem Falle wichtigen Arbeiten des Warburgkreises — während die für die Welthaltung mindestens ebenso bedeutsame Stellung des Mittelalters zur Geschichte und Zeit, deren Erhellung aus dem heilsgeschichtlichen Bezugszentrum des mittelalterlichen Lebensgefühls in den letzten Jahren durch nicht ausgewertete Arbeiten wie die Erich Seebergs über Gottfried Arnold, Grundmanns „Studien über Joachim von Floris", Baethgens „Franziskanische Studien", Spörls Aufsatz über „Das Alte und Neue im Mittelalter" u. a. so stark gefördert wurde, nicht berücksichtigt wird, obwohl der Ansatzpunkt dazu gegeben war (S. 38 ff., S. 45). Auch die Staatsanschauungen werden für die Herausarbeitung des Weltbildes nicht benützt, obwohl vor allem Dempf gerade für deren weltanschaulich-geistesgeschichtliche Auswertung wichtige Hinweise gegeben hat und der mittelalterliche Mensch in diesen Fragen sicher intensiver lebte als in kosmologischem Buchwissen; auch einen Hinweis auf sein Rechtsbewußtsein, wie es Kern auf prägnante Formeln gebracht hat, vermißt man. Daß die oft die mittelalterliche Welthaltung besonders greifbar ausdrückenden bildlichen Quellen zu wenig berücksichtigt sind, ist schon von Schramm in „Vergangenheit und Gegenwart" 1934 bemerkt worden; die historisch-ikonographischen Werke von Schramm, Steinberg, Prochno über das mittelalterliche Bildnis und auch Arbeiten von Kunsthistorikern mit besonders reichem Ertrag für die Haltung des mittelalterlichen Menschen, wie etwa Werke von Dvorak, Jantzen, Pinder, L. Bruhns, Schrade, Dagobert Frey u. a. sind nicht herangezogen und hätten doch für die zentralen Fragen der Wertwelt des Mittelalters viel mehr ergeben als Auszüge aus Bernhard von Chartres, Wilhelm von Conches und Frechulf von Lisieux.

Auch die behandelten Denker aber werden nicht eigentlich aus dem konkreten Lebenszusammenhang, sondern mehr in ihrem geradezu

fachlich-philosophiegeschichtlichen Stellenwert aufgefaßt, so etwa S. 75/76 in den Bemerkungen über Skotus Eriugena, für den das nicht benutzte Buch von Henning über die nordische Philosophie und auch die Arbeit von Kletler über Skotus Anregungen in dieser Richtung hätten geben können. Mit in diesen Zusammenhang gehört es, daß man eine völkische, die besonderen Ausformungen der mittelalterlichen Einheitskultur bei den einzelnen Völkern des Abendlandes berücksichtigende durchgehende Fragestellung trotz mancher trefflicher Einzeleinsichten — etwa S. 105 die schöne Charakteristik von Walthers Naturgefühl — vermißt; die Schwierigkeit dieser Problemstellungen soll nicht verkannt werden, aber etwas mehr hätte sich doch auch jetzt schon sagen lassen.

Und auch am Gesamtaufbau des Werkes zeigt sich, daß der Begriff der Weltanschauung nicht recht geklärt ist. Der Verfasser führt wohl aus, daß das Mittelalter in besonderem Maße ein religiös-supranaturalistisches Zeitalter war und kennzeichnet — übrigens ohne Bezugnahme auf die klärenden Zusammenfassungen von A. v. Martin und die damit im Zusammenhang stehende Kontroverse von Günther Müller, H. Brinkmann usw. — den Gradualismus dieses Weltbildes richtig, aber er geht nicht von diesem Zentrum, auf das sich alles hinordnet, eigentlich aus, sondern behandelt im ersten Teil die „Geistige Welt", d. h. die Kosmologie, die großen Systeme mit „Mystik und Weltgefühl" als besonderen Schlußabschnitt, und erst im zweiten Teil die „Religiöse Welt"; auch damit hängt die innere Unausgewogenheit des Ganzen zusammen, die es dem Leser bei aller Kenntnis, allem Einfallsreichtum und aller Belehrung im einzelnen kaum möglich macht, eine Gesamtsumme zu ziehen.

Heidelberg. *Hans Haimar Jacobs.*

Johannes Haller, Von den Karolingern zu den Staufern. Die altdeutsche Kaiserzeit (900—1250). Ders., Von den Staufern zu den Habsburgern. Auflösung des Reiches und Emporkommen der Landesstaaten (1250—1519) (Sammlung Göschen Bd. 1065 und 1077). Berlin, Walter de Gruyter u. Co. 1934 und 1935, je RM. 1.62.

Nach seinen kürzlich in Neubearbeitung erschienenen „Epochen der deutschen Geschichte" und seiner größeren Darstellung des „Altdeutschen Kaisertums" gibt H. in diesen beiden neuen Göschenbänden einen kurzen, aber vortrefflichen Überblick über die deutsche Geschichte des Mittelalters, der sich nicht auf die Wiedergabe der Tatsachen beschränkt, sondern auch überall die allgemeinere Bedeutung der Ereignisse für den Gang der deutschen Geschichte aufzeigt und hie und da in umstrittenen Fragen der Quellenkritik in den Anmerkungen kurz Stellung nimmt. Im ersten Band hebt er vor allem die Bedeutung des Kaisertums und der Kaiseridee für die Einheit der Nation und des Reiches hervor, er weist auf die starken Wechselbeziehungen zwischen Italien- und Ostpolitik hin und betont das Verdienst, das Heinrich IV. in seiner fünfzigjährigen Regierung sich dadurch erworben hat, daß er in jener großen politischen Krise des deutschen Staates das Königsrecht im wesentlichen gewahrt hat. Der zweite Band schildert in drei Abschnitten die Wiederherstellung des Königtums, die Auflösung des Reichs und das Emporsteigen Österreichs. Mit vollem Recht betont H. hier die Tatsache, daß sich die deutschen Staaten nicht auf der Stammesart, sondern auf dynastischen Grundsätzen aufbauten, und zeigt auf der anderen Seite die verhängnisvollen Folgen, die sich durch die Politik der Habsburger aus der burgundisch-franzö-

sischen Erbfeindschaft für das Reich ergaben. Hervorgehoben sei auch das Urteil über Albrecht I. Sein Tod war für das Deutsche Reich vom schwersten Schaden, denn sein Sieg hätte die Durchführung des nationalen Einheitsstaates bedeutet und somit der deutschen Entwicklung einen jahrhundertelangen Umweg erspart.

Berlin. *K. Jordan.*

Heinrich Hostenkamp, Die mittelalterliche Kaiserpolitik in der deutschen Historiographie seit von Sybel und Fischer. (= Eberings hist. Studien Heft 255.) Berlin, E. Ebering 1934. XXII u. 256 S. RM. 11.—.

Angesichts der neuaufgelebten Sybel-Fickerschen Kontroverse ist dieses Buch eine recht willkommene Erscheinung. Es mustert die Urteile der neueren Historiker, zieht aber den Rahmen weiter, als dies gewöhnlich geschieht, und berücksichtigt auch die Aussagen der Forschung, nicht nur die der zusammenfassenden Geschichtsschreibung. Nur weniges ist dem Vf. dabei entgangen; dahin rechne ich etwa die Abhandlung von P. Kehr, Vier Kapitel zur Geschichte Kaiser Heinrichs III. (Berliner Akad. Abh. 1931), die bei der Bedeutung ihres Verfassers doch Beachtung verdient hätte. Nach einem Überblick über den Gang der Kontroverse von Giesebrecht bis zur Gegenwart mustert H. die Aussagen der Historiker nach verschiedenen Gesichtspunkten, zuerst die Beurteilung der einzelnen Herrscher, beginnend mit Karl dem Großen, dann die Beurteilung nach den guten und den bösen Folgen. In diesem Hauptteil des Buches gewinnt man einen bequemen Überblick über die verschiedenen Argumente, die bisher vorgebracht worden sind. Es ist ohne Zweifel der nützlichste und dankenswerteste. Weniger befriedigt mich der letzte Abschnitt „Letzte Gründe der bisherigen verschiedenen Bewertung der mittelalterlichen Kaiserpolitik". Wenn auch hier viel Richtiges gesagt ist, so will mir doch scheinen, daß es dem Vf. nicht gelungen ist, wirklich bis zu den „letzten Gründen" vorzustoßen. Ich könnte mir denken, daß man diesen Dingen von einer Besinnung auf die theoretischen und philosophischen Grundlagen der Geschichtswissenschaft näher käme, jedenfalls würde sich dadurch die Abhängigkeit der Urteile von den Werten, und von welchen, deutlicher herausstellen lassen. Indessen verdient auch so das Buch, eine Kölner Dissertation, nach Stoffbeherrschung, Sorgfalt der Arbeit und Gewandtheit der Darstellung — der Vf. bekennt sich durchaus zu einer positiven Beurteilung der mittelalterlichen Kaiserpolitik — volle Anerkennung.

Halle a. S. *W. Holtzmann.*

Alexandro Cartellieri, Machtpolitik vor den Kreuzzügen. Jena, Frommannsche Buchhandlung, 1935. 23 S. RM. 1,20.

Vf. sucht eine Antwort auf die Frage, weshalb „der deutsche Kaiser, der die zahlreichste Ritterschaft des Abendlandes zur Verfügung hatte", nicht die Führung in der Kreuzzugsbewegung übernommen habe und beantwortet sie mit einem Überblick über die machtpolitischen Veränderungen, die in Europa in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts vor sich gingen: die Eroberung Englands und die Gründung der unteritalienischen Normannenstaaten, den deutschen Investiturstreit, die Anfänge der Reconquista Spaniens. Wenn er in der völligen Umkehrung der Machtverhältnisse in dem halben Jahrhundert zwischen Sutri und Clermont die Erklärung für die aufge-

worfene Frage findet, so betont er doch auch die Macht der Ideen und unterstreicht gewiß richtig die Rolle, die Urban II. in der Entstehung der Kreuzzugsbewegung gespielt hat.

Halle a. S. *W. Holtzmann.*

Dr. phil. Paul Niemann, Die Klostergeschichte von Rastede und die Anfänge der Grafen von Oldenburg bis zum Ende des 13. Jahrhunderts (= Greifswalder Abhandlungen zur Geschichte des Mittelalters, herausgegeben von Prof. Dr. A. Hofmeister 5), Greifswald. L. Bamberg, 1935, 110 S., RM. 3.—.

Es gehört schon einiger Mut dazu, auf der einigermaßen zuverlässigen, aber schmalen Basis der Klostergeschichte von Rastede von ca. 1300 nach den quellenkritischen Hinweisen von Waitz und der literarhistorischen Zusammenstellung von H. Oncken sowie den sachkundigen Arbeiten von G. Sello über die landschaftlichen Umstände und gräflichen Familienverhältnisse den Versuch zu machen, die Anfänge der Grafen von Oldenburg in neuem Lichte zu zeigen. Der Verfasser der vorliegenden Greifswalder Dissertation von 1933 führt die Aufeinanderfolge der Grafen und Entwicklung ihrer Landesherrschaft mit Benutzung sonstiger Quellen und Aufsätze über die Anfänge hinaus bis um 1300 fort, ohne für diese bei seiner springenden Beweisführung, mit überbetonter Einteilung (vgl. namentlich S. 18), wesentlich neue Ergebnisse bieten zu können. Denn die Amtsverhältnisse der anfänglichen Grafschaften erscheinen mit Rücksicht auf das Lehnsverhältnis (für das nach Lappenbergs Vermutung doch wohl schon einschränkende Maßnahmen oder Bestimmungen Erzbischof Adalberts in Rechnung zu ziehen sind) durchschnittlich zu wenig gesichert, und das gleiche gilt von den Familienverhältnissen der Anfangszeit (vgl. Stammtafel 1 und 2), wozu eine genauere Beachtung der Aufeinanderfolge der genealogischen Eintragungen auf S. 9 des in der Hs. der Klostergeschichte vorangehenden Liber Vitae am Platze gewesen wäre (Archivdir. H. Lübbing im Niedersächs. Jahrb. 1935, der eine neue Ausgabe der Klostergeschichte ankündigt). Im einleitenden Kapitel schildert Vf. diese Bedeutung des oldenburgischen Hausklosters Rastede für die entsprechende engere Geschichtsschreibung genau nach Oncken (ohne ihn zu zitieren). Seine Gewohnheit, durchweg von sich in der ersten Person plur. zu reden, macht die Lektüre der Dissertation wenig genießbar.

Göttingen. *E. Hennecke.*

P. Livarius Oliger: B. Margherita Colonna; le due vite scritte dal fratello Giovanni Colonna Senatore di Roma e da Stefania monaca di S. Silvestro in Capite; testi inediti del secolo XIII, („Lateranum" Nova Series, An. I N. 2). Rom, Facultas theologica pontificii Athenaei seminarii Romani. 1935. 238 S. mit 11 Bildtafeln. 25 Lire.

Die erstmalige Veröffentlichung der beiden Lebensbeschreibungen der Margareta Colonna († 30. Dez. 1280) verdient vor allem deshalb Beachtung, weil nach Oligers Nachweis Margaretas ältester Bruder Johannes Colonna, der zweimal Senator von Rom und dazwischen päpstlicher Rektor der Mark Ancona war, die ältere und wichtigere Vita bald nach dem Tod seiner Schwester selbst verfaßt hat; die andere ist als Ergänzung dazu, hauptsächlich über die Wunder nach ihrem Tod berichtend, um 1290 im Auftrag ihres anderen Bruders, des

Kardinals Jakob Colonna, von Margaretas Nachfolgerin in der Leitung ihrer Klostergemeinschaft geschrieben worden — beide offenbar mit der Absicht, im Familieninteresse der Colonna die Heiligsprechung der jung Verstorbenen zu betreiben. Das ist mißlungen, weil bald darauf der Streit zwischen den Colonna und Bonifaz VIII. ausbrach, der auch Margaretas Gründung in Mitleidenschaft zog. Erst 1847 ist durch die Klarissen von S. Silvestro in Capite in Rom die Seligsprechung ihrer Gründerin bewirkt worden, obgleich man damals die jetzt veröffentlichten Legenden nicht kannte. Ihr geschichtlicher Wert liegt einerseits darin, daß sie manche neuen Aufschlüsse über Margaretas Brüder geben, besonders über deren religiöse Haltung und ihr enges Verhältnis zur franziskanischen Bewegung (das Oliger S. 100 auf den Einfluß ihrer Mutter, der Schwester des mit Franziskus befreundeten Matteo Rosso Orsini, zurückführt). Andrerseits bereichern sie unsre Kenntnis der religiösen Frauenbewegung in Italien. Margareta Colonna, die nur ungefähr 26 Jahre alt wurde, hat darin zwar keine bedeutende Rolle gespielt. Aber ihr Lebensgang ist überaus bezeichnend und bei einer Frau aus so vornehmer, reicher Familie besonders lehrreich für jene Erscheinungen, die ich kürzlich in meinem Buch über „Religiöse Bewegungen im Mittelalter" (1935) untersucht habe: Sie schlägt die Gelegenheit zu einer vorteilhaften Ehe aus, um in freiwilliger Armut, Erniedrigung und Keuschheit zu leben. Da es ihr aber nicht gelingt, bei den Klarissen von Assisi Aufnahme zu finden oder selbst ein Kloster zu begründen, schließt sie sich mit anderen gleichgesinnten Frauen ihrer Verwandtschaft zu einer religiösen Gemeinschaft zusammen, die zu keinem Orden gehört und kein reguläres Kloster bildet, zwar Klarissengewand trägt, aber eine „Regel" (anachoreseos instituta) befolgt, die der Kardinal Jakob Colonna besonders für sie geschaffen hat. Erst nach Margaretas Tod konnte diese Gemeinschaft mit Hilfe der Colonna ein eigenes Kloster in Rom erwerben, und erst nach manchen Wandlungen übernahm sie später die Klarissenregel. — Oliger hat die Texte mit gewohnter Sorgfalt herausgegeben und ausführlich erläutert, die genealogischen und chronologischen Fragen überzeugend klargestellt, auch die spärliche und fehlerhafte Literatur über Margareta gesichtet und die unbedeutenden bildlichen Darstellungen der Seligen besprochen, die am Schluß des nützlichen Buches neben Handschriftenproben und einigen Schauplätzen ihres Lebens abgebildet sind.

Leipzig. *Herbert Grundmann.*

Ilse Roloff, Meister Eckeharts Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. (= Die Herdflamme, Bd. 20). Jena, Verlag von Gustav Fischer 1934. 336 und XIII S. Brosch. RM. 9.—, geb. RM. 10,50.

Dieser Anzeige, die andrer Verpflichtungen wegen unfertig liegenblieb, ist eine ausführliche Besprechung Quints (Literaturbl. f. germ. u. rom. Philologie 61. 1935. Sp. 447—457) zuvorgekommen, des Herausgebers der deutschen Werke Meister Eckharts in der Ausgabe der Notgemeinschaft.

I. Roloff beherrscht das Mittelhochdeutsche nicht genügend, um Eckharttexte richtig lesen, geschweige übersetzen zu können. Sie hat Büttners, Lehmanns, Schulze-Maiziers Übersetzungen zur Hand, sie benutzt Quints Untersuchungen und Berichtigungen an Pfeiffers Text. Und zwar vertraut sie sich keinem der Übersetzer völlig an, sie fühlt sich auch an Quints Ergebnisse nicht gebunden, sondern geht mit dem Gehaben eines Fachmanns an die Arbeit, der sich auf eigne Forschung

stützt und die andrer Fachleute berichtigen kann (vgl. z. B. die Anmerkungen S. 96, 102, 138, 172). Aber sie hat dazu kein Recht. Das hat Quint erschöpfend und endgültig nachgewiesen; man lese nur seine fast 10 Spalten lange Blütenlese. Die Übersetzung Eckharts geht über ihre Kraft.

Wie wählte I. R. die Texte aus, die sie zugrunde legt, d. h. wie hat sie sich mit der Echtheitsfrage abgefunden? Sie hatte dieser schweren Frage wohl recht unbefangen gegenübergestanden und aus Pfeiffers Texten nur herausgesucht, was von ihr gesellschaftsphilosophisch so gedeutet werden konnte, daß es in ihr System paßte. Dann kam ihr R. Fahner, „die jüngste Veröffentlichung über die Echtheitsfrage", in die Quere (S. 325). Andere erwähnt sie gar nicht, z. B. fehlen Pahnckes Arbeiten in dem umfangreichen Literaturverzeichnis (S. 323—328), in dem sie nebenher als „Kennerin" bündige Urteile abgibt über Bach, Bernhart, Büttner, Dempf, Grabmann, Lasson, Lehmann, Otto, Preger, Schulze-Maizier und das „Modeschrifttum über Eckehart". Sie sagt selbst (S. VII): „Über die Echtheitsfrage der Quellen konnten keine eigenen Untersuchungen angestellt werden. Ich hatte mich hier auf den derzeitigen Stand der Eckehartforschung zu stützen. Wenn es nötig wurde, zu einigen Punkten selbst Stellung zu nehmen, konnten nur innere Kriterien maßgebend sein." So nimmt sie Stellung zu Fahrner (S. 325): „Vf. zieht m. E. in seiner sorgfältigen Arbeit den Kreis viel zu eng. Obwohl für die weiteren Schriften m. E. philologische Kriterien für den Zugehörigkeitsbeweis nicht vorliegen mögen, benutzten wir, wie Karrer, fast den ganzen Pfeiffer, da der aus dem engeren Kreis hervorgehende Sinn der Lehre es erlaubt, ja fordert." D. h. sie stützt sich nicht auf den derzeitigen Stand der Echtheitsforschung. (Über Karrer vgl. etwa H. Leube im Archiv f. Kulturgesch. 21. 1931. S. 328 oder jetzt Ad. Spamer: Die Mystik, in: German. Philologie, Festschrift f. Behaghel (= German. Bibl. 1, I, 19, S. 333 f.) — I. R. zitiert aus Karrers Mosaik, ohne dessen Quellen anzugeben (vgl. bes. S. 12 bis 14). Über Pfeiffers Traktat 9 sagt sie: „Seine Echtheit gilt m. E. mit Unrecht als nicht sicher. Es findet sich wenig, das einen andern Sinn zeigte, als den durch die Rechtfertigungsschrift und die bisher als echt bezeichneten Predigten bezeugten. Meines Erachtens haben wir hier ein Bruchstück echten Eckehartgutes vor uns, das vielleicht später durch Schüler ergänzt ist" (S. 67, Anm.). Also hätte die Echtheit doch „als nicht sicher" zu gelten? Oder was heißt Echtheit? So ist die Arbeit auf folgenden Texten Pfeiffers aufgebaut: 1, 2, 3, 4, (6), 8, 9, 10, (11), 12, (13, (14), (15), (16), 17, 22, (23), (24), (25), 31, 33, 36, (41), (42), 48, (52), 56, (64), (65), (66), 75, 76 I, 83, 104, 109, außerdem auf den Traktaten (5), 9, 17 und auf zahlreichen Einzelsprüchen. Die nicht eingeklammerten sind im 2. Teil (S. 67—280) ganz oder auszugsweise abgedruckt mit gegenübergestellter Übersetzung. Die übrigen werden gelegentlich herangezogen. Pfeiffer 12 und 22 hat I. R. neu übersetzt. Es gibt eine Übersetzung von Pf. 22 von Joseph Bernhart (= Deutsche Mystiker III: Meister Eckhart, München-Kempten o. J. S. 58 ff.). Sie war aber der Verfasserin nicht bekannt (vgl. S. 85, Anm.). Andere als Pfeiffers Texte sind zwar im Literaturverzeichnis angegeben, soviel ich sehe aber nirgends benutzt.

Der 3. Teil (S. 282—319) enthält Stücke aus den lateinischen Schriften Meister Eckharts, bearbeitet und ebenfalls übersetzt von Konrad Weiß. Warum sind sie in der „Einführung" nicht zur Darstellung verwendet? Manches hätte sich deutlicher machen lassen mit Hilfe dieser unbestritten echten Zitate. Beispielsweise wäre die Stelle S. 292 ff., bes. S. 298 f. dort (S. 41 ff.) angebracht gewesen, um den „Vowurf des

Asozialen" von Meister Eckhart abzuwehren. Übrigens gibt Weiß in einem Nachtrag (S. 320) „z. T. sinnverändernde" Textbesserungen mit Hilfe der inzwischen von Christ in Berlin aufgefundenen zweiten Handschrift des Johs.-Kommentars. Man sieht hier an einem kleinen Beispiel, wie wichtig dieser Fund ist und welch schwierige und verantwortungsvolle Arbeit die Textherstellung auch bei den lateinischen Schriften des Meisters (den besser überlieferten!) ist.

Auf diese große Stoffmenge gestützt geht I. R. an die Arbeit. Aber es ist ihr nicht möglich, in der „Einführung" (S. 1—63) das System der Gesellschaftsphilosophie, der Gesellschaftslehre und erst recht nicht das der Staatslehre Eckharts überall unmittelbar auf Worte des Meisters zu gründen. Nur zu oft muß sie selbständig weiter- und zu Ende denken, was ihr in einem Zitat angedeutet erscheint.

Wie weit das von einfacher Erläuterung öfters abführt, zeige ein Beispiel. I. R. (S. 56): „Die hierarchische Wesensordnung zeigt der Meister ja selbst unter den Steinen auf — wie sollte sie ihm im Staate nicht bestehen?" und zitiert dann die Stelle vom Tuffstein und vom Edelstein aus Pfeiffer 24, die in dieser Predigt ein Gleichnis in ganz anderm Zusammenhang ist. — Sie muß hie und da bekennen (S. 46 z. B.): „... der Meister hat darüber nichts gesagt, wie überhaupt die folgenden Ausführungen" (über Religion, Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit) „ganz besonders Vermutungen sind." Oft, und das ist nicht unbedenklich, helfen Stellen aus Fichte, Schelling und Hegel, gelegentlich auch aus O. Spann, ja sogar aus Laotse und den alten Indern, die Gedanken weiter- und zu Ende führen. Dabei müssen Eckharts Gedanken vergewaltigt werden, zumal wenn man ihn zur Gesellschaftsphilosophie sprechen lassen will, obwohl er nirgends zu diesem Thema gesprochen hat. So kann man mit den Stellen, die I. R. heranholt, auch wohl kaum feststellen, wie es mit Spanns Begriff der „Gezweiung" bei Eckhart bestellt ist, — wie die Ausführungen S. 42 ff. zeigen.

Ähnlich steht es, wenn versucht wird zu ergründen, wie Eckhart zu Kultur, Kulturfortschritt, Geschichte steht. So S. 36: „Der Begriff der Kultur, welcher erst der neuzeitlichen Gesellschaftslehre angehört, hat m. E. durchaus ferngelegen. Jedoch ist seine Erörterung lehrreich ..." Oder (S. 37): „Mit der Frage nach dem Kulturfortschritt berühren wir die Frage nach der Geschichte. Ausdrücklich finden wir bei M. E. allerdings den Geschichtsbegriff nicht entwickelt. Aber die Geschichte ist durch die Tatsache, welcher der Meister Rechnung trägt, daß nämlich der Mensch einen Weg zur Vergottung durchmache, sich innerlich beständig wandele, bejaht ..." — Eine Frage noch: Wo steht in Pfeiffer 33 etwas von „Ritter" und „Kaufmann"? (vgl. aber S. 276!). —

Wenn I. R. im „Kurzen Abriß der Eckehartischen Philosophie" (S. 7 ff.) dem Leser nahezubringen sucht, daß Meister Eckhart kein weltfremder, weltferner Ekstatiker ist, daß Mystik und Welttüchtigkeit einander durchaus nicht ausschließen, sondern „daß Mystik gerade der innerste Nerv allen gesellschaftlichen Lebens ist und sein soll", so mag das einleuchten. Die Beschauung, die mystische Ekstase ist ein Ausnahmezustand, der den Alltag, das Hier und Jetzt nicht aufhebt, sondern dieses Leben mit neuem Sinn, neuer Kraft erfüllt. Allerdings ist dem Mystiker jener Ausnahmezustand das Wichtigste, — das Leben kommt schon von selbst mit seinen Ansprüchen, die der wahre Mystiker und Lesemeister, zugleich der wahre Lebemeister, auch erfüllen wird. „Nach ihrer irdischen Seite hat Gott die Welt indessen so geschaffen, daß der Mensch aus der Abgeschiedenheit wieder in das tätige Leben zurückkehren muß ... mit einer neuen Haltung ..., die ihn befähigt, nun erst ein wahres Wirken zu zeigen" (S. 87). Aus

Textstellen, aus Eckharts eignem tätigen Leben (das übrigens zuletzt H. Grundmann ansprechend wiedergegeben hat: Die großen Deutschen. Neue deutsche Biographie Bd. 1 S. 230ff.) und aus dem Verweis auf andere „Mystiker" (S. 48 f.) wird deutlich gemacht, daß Eckhart nicht weltfremd gewesen sein kann. — Ein Hinweis, den mancher heutige „Gegner der deutschen Mystik" beherzigen möge. — Aber das tätige Leben war Meister Eckhart eben nicht wichtig genug, als daß er sich ausdrücklich und grundsätzlich darüber geäußert oder gar in eine Besinnung über die menschliche Gesellschaft, über den Fortschritt der Kultur und was sonst noch eingetreten wäre.

Um trotzdem seine wirkliche Stellung zu all den Tatbeständen des menschlichen Lebens, die I. R. interessieren, herauszubekommen, muß man zuvor sich auf Texte beschränken, deren Ursprünglichkeit so gut wie nur irgend möglich gesichert ist, man muß diese Texte richtig lesen können und man muß auch dann noch bescheiden bleiben und den Gedanken- und Erlebniskreis des Meisters nicht in ein neuzeitliches Begriffssystem pressen wollen, sondern zunächst aus ihm selbst zu verstehen suchen.

Kassel. *Karl Bethaue r.*

Erhard Peschke, Die Theologie der böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit. I. Band: Das Abendmahl. 1. Untersuchungen. (= Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, herausgeg. von Erich Seeberg, Erich Caspar, Wilhelm Weber. V. Bd.) Stuttgart. W. Kohlhammer. 1935. S. XVII, 382. RM. 21.—.

Der Vf. beschränkt sich in dem vorliegenden Band nicht auf die Klarstellung der Abendmahlsauffassung der böhmischen Brüder, sondern sucht diese im Gesamtrahmen der „böhmischen Theologie" verständlich zu machen. Unter letzterer faßt er die theologischen Ansichten der seit dem 14. Jhd. in Böhmen vorhandenen religiösen Bewegung, die eine starke bewußte Selbständigkeit gegenüber dem Papsttum kennzeichnet, zusammen. Ungeachtet der zwischen den einzelnen Gruppen und führenden Persönlichkeiten der tschechischen Glaubensbewegung bestehenden Unstimmigkeiten stellt sie der Vf. auf eine Linie, um durch die Herausarbeitung des Gemeinsamen und Trennenden ihre Wesensart desto klarer zu begreifen. Unter Zugrundelegung der von seinem Lehrer Erich Seeberg aufgestellten Kategorien unterscheidet er innerhalb der böhmischen Theologie drei sich wechselweise beeinflussenden Typen mit einer entsprechend ausgeprägten Abendmahlsauffassung. Als Vertreter des kirchlich-theologischen Typus, denen das Abendmahl als die Speise der Kirche für die Gläubigen gilt, erscheinen P. Hus, Rokycana, Přibram und Bruder Gregor, der Gründer der Unität; dem spekulativ-mystischen, der beim Abendmahl die Vereinigung der Seele mit Gott betont, weist er Thomas Štítny und Peter Chelčický zu; den biblizistisch-rationalen mit dem Verständnis des Abendmahles als geistiger Stärkung findet er besonders durch Bruder Lucas von Prag vertreten. Eine weitere Differenzierung ergibt sich für P. durch die Art, wie der Geistgedanke mit der Abendmahlslehre in Verbindung gebracht wird. Bei Hus, Jakob von Mies, Rokycana und Chelčický stellt P. eine konkret-geschichtliche Auffassung, bei Lucas von Prag, Štitný, den Taboriten und Pikarden eine abstrakte fest, wobei er innerhalb dieser beiden Grundrichtungen weitere Unterscheidungen je nach der Bestimmung des Verhältnisses von Geistigem und Leiblichem bzw. von Geistigem

und Seelischem vornimmt. Diese Grenzziehung bedeutet keine Sonderung hinsichtlich der Stellungnahme zur Lehre von der Transsubstantiation, die sowohl Hus, Přibram und Rokycana als auch Štítn[illegible] voraussetzen, wohingegen Chelčický zur Konsubstantiationslehre u[illegible] Lucas von Prag zur symbolischen Auffassung hinneigen. Auch d[illegible] Stellung zum Wiclefismus ist, wie P. zeigt, in der böhmischen Theologie keine einheitliche. Hus eignet sich die Lehre des Engländers von d[illegible] Kirche an, lehnt aber dessen Abendmahlsauffassung ab. Die Tabori[illegible] Rokycana und Chelčický berufen sich auf Wiclef, weichen aber [illegible]rade in der Abendmahlslehre voneinander ab. Die apokalyptis[illegible] Ideen, die Böhmen durchwühlten, beeinflußten, worauf der Vf. [illegible] weist, die Meinungen über den würdigen und wirksamen Genuß de[illegible] Abendmahles. Ferner macht der Vf. auf die Verschiebungen aufmerksam, die sich aus der theologischen Vorbildung der führenden Männer ergaben; der Selbstbildner Chelčický aus dem Bauernstand bringt seine Gedanken in anderer Form zum Ausdruck als der Akademiker Bruder Lucas von Prag. Aus diesen flüchtigen Andeutungen erhellt zur Genüge, daß P. an die Problematik des in Verhandlung stehenden Gegenstandes völlig anders, als es bisher in der Forschung im allgemeinen üblich war, herangetreten ist. Die zahlreichen Untersuchungen über die Vorgeschichte und Geschichte der böhmischen Brüder, die sich an die umfassenden Monographien von J. Müller und J. Bidlo anschließen, betreffen hauptsächlich die äußere Gestaltung der Bewegung ohne ein tieferes Eindringen in die theologischen Fragestellungen. Im Unterschied hievon sucht P. gerade die verschlungenen theologischen Gedankengänge aufzudecken. Indem er auf diese Weise die Verbindungsfäden zwischen der böhmischen Theologie und den allgemeinen theologischen Strömungen zieht, rückt er zugleich die kirchlichen Vorgänge in Böhmen in größere kirchenhistorische Zusammenhänge. Wenn man bedenkt, daß die böhmischen Brüder auf die Gestaltung der Reformation in Polen einen bestimmenden Einfluß ausübten und mit Luther und später mit Calvin feste Beziehungen anknüpften, so wird man ohne weiteres zugeben müssen, daß es sich bei der Brüderunität um eine kirchliche Gemeinschaft handelt, deren Ausstrahlungen weit über den Raum ihrer Heimat sich bemerkbar machten. Es ist klar, daß unter diesen Umständen die für die Beurteilung des gesamten Tatbestandes entscheidenden dogmengeschichtlichen Hintergründe durch Ps. Arbeitsweise klarer, als es bisher der Fall war, hervortreten. In dieser Hinsicht verdient seine eingehende Untersuchung über das Verhältnis von Luthers und der Brüder Abendmahlsauffassung besondere Beachtung. Es wird in der Forschung immer wieder darauf hingewiesen, daß der Reformator sein erst völlig ablehnendes Urteil über die Brüder nach und nach zu ihren Gunsten bis zur grundsätzlichen Anerkennung ihrer Rechtgläubigkeit geändert habe. An der Hand von Luthers Schriften zeigt nun P., daß auf die Festigung von dessen Abendmahlslehre auch die Auseinandersetzung mit den Schriften der Brüder eingewirkt habe — die Auffassung des Abendmahles als Essen und Trinken der Sündenvergebung stamme z. B. von dorther —, ohne daß er jedoch über deren Abendmahlslehre volle Klarheit gewonnen habe. Aus diesen Unklarheiten sind später die Spannungen zwischen Lutheranern und Brüdern entstanden, wiewohl sich Lucas von Prag der Lehrmeinung des Reformators anzupassen bemühte. Der Schwerpunkt der Arbeit Ps. liegt in der Untersuchung der theologischen Stellung der einzelnen Führergestalten. Deren Abendmahlsanschauungen macht er

als Ausfluß ihrer gesamten theologischen Haltung verständlich. So bringt er besonders Peter Chelčický und den Bruder Lucas von Prag ls theologische Charakterköpfe dem Verständnis näher. In der Aushöpfung der tschechischen Quellen erweist er sich hiebei als ein kenntreicher Schüler Max Vasmers. Es verdient mit Nachdruck hervorgehoben zu werden, daß hier ein deutscher Forscher auf einem Gebiet, bisher fast ausschließlich der tschechischen Wissenschaft vorbehalzu sein schien, fördernd sich hervorgetan hat. Mit einem großen ngenen Wurf hat sich der Vf. in die Forschung eingeführt.

en. *Karl Völker.*

Georg Stadtmüller, Eine griechische Übersetzung des italienischen Apokalypsenkommentars von Federigo da Venezia O. P. (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 48/2), Leipzig 1936. 55 S. RM. 4,80.

Der Verfasser, dessen wertvolle Arbeit über Michael Choniates im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift gewürdigt wurde, legt uns hier eine neue, im Umfang bescheidene, aber methodisch meisterhaft angelegte und ergebnisreiche Untersuchung vor. Er erbringt den Nachweis, daß der im Cod. Laurent. VII 9 saec. XV. enthaltene Apokalypsekommentar kein originalgriechisches Werk, sondern die Übersetzung des bisher kaum beachteten italienischen Kommentars des Federigo da Venezia O. P. ist. Nur den Apk.-Text selbst hat der Übersetzer — ein unierter Grieche, der im Bereich der venezianischen Herrschaft, wahrscheinlich auf Kreta gelebt hat nicht übersetzt, sondern aus einer griechischen Handschrift abgeschrieben, wodurch sich zahlreiche Spannungen zwischen Text und Kommentar ergeben mußten. Der Übersetzer, dessen Bildungsniveau kein hohes gewesen sein kann, wie sein mit einigen Elementen der gelehrten Literatursprache künstlich aufgeputztes Vulgärgriechisch erkennen läßt, muß seine recht unzulängliche Arbeit zu Beginn des 15. Jahrhunderts geleistet haben. Besonders wertvoll an St.s Untersuchung ist der 8. Abschnitt, der es wenigstens wahrscheinlich macht, daß wir in dem laut Unterschrift von dem venezianischen Notar Giovanni Dono 1409 in Kandia hergestellten Cod. Paris. ital. 86 die unmittelbare Vorlage des griechischen Übersetzers zu sehen haben, und daß dieser Kodex die ursprüngliche — in den drei Druckausgaben unter dem Einfluß der toskanischen Literatursprache stark „verbesserte" — Sprachform des Originals bietet. Damit wird zugleich ein wichtiges Denkmal für die Entwicklungsgeschichte des venezianischen Dialekts gewonnen. Sachlich ist der Kommentar von geringem Wert, da er im wesentlichen eine Kompilation aus Nikolaus von Lyra und anderen lateinischen Kommentaren des Mittelalters ist.

Die Kirchengeschichtsforschung, die den Einflüssen des lateinischen Westens auf den griechischen Osten im späten Mittelalter nachgeht, die Geschichte der Exegese und die romanische Philologie hat sich St. durch seine kenntnisreiche und sorgsame Studie zu Dank verpflichtet. Er hat das von ihm angefaßte Problem in allen wesentlichen Punkten abschließend gelöst.

Dillingen-Donau. *J. Schmid.*

Reformation.

Humanismus und Renaissance in den deutschen Städten und an den Universitäten, herausgegeben von Hans Rupprich. (= Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen. Reihe: Humanismus und Renaissance. Bd. 2.) Leipzig. Philipp Reclam jun. 1935. S. 326.

Seiner Veröffentlichung des Briefwechsels des Konrad Celtis (S. ZKG. LIV, S. 375 ff.) reiht Rupprich die vorliegende wertvolle Quellensammlung an. Sie enthält trefflich ausgewählte Stücke aus den Schriften führender deutscher Vertreter der neuen Geistesrichtung. Heynlin v. Stein, Sebastian Brant, Jakob Wimpfeling, Beatus Rhenanus, Konrad Peutinger, Hartmann Schedel, Willibald Pirckheimer, Albrecht Dürer, Hermann v. d. Busche, Rudolf Agricola, Johann v. Dalberg, Johannes Trithemius, Heinrich Bebel, Konrad Mutian, Eobanus Hessus, Konrad Celtis, Johann Cuspinian, u. a. kommen zu Wort. Die Anordnung trifft der Herausgeber nach einzelnen deutschen Städten, in denen die wiedererwachte Antike erhöhte Beachtung fand. Basel, Straßburg, Schlettstadt, Augsburg, Nürnberg, Köln, Heidelberg, Tübingen, Erfurt, Ingolstadt, Leipzig und Wien sind hiebei besonders berücksichtigt. Einleitend kennzeichnet R. den Anteil dieser Orte an der Bewegung. Die Tatsachen sind bekannt, aber die Zusammenschau doch neu. Man gewinnt einen vertieften Eindruck von den weltanschaulichen, kulturellen, nationalen, politischen und sonstigen Ideengängen des humanistischen Zeitalters durch die Klarstellung ihrer lokalen Verbundenheit, wobei der Blick stets auf das Ganze gerichtet bleibt. Den Historiker interessieren insbesondere die Quellenstücke, die das gesteigerte, neue, nationale Bahnen suchende Geschichtsstudium kennzeichnen (Wimpfeling, B. Rhenanus, Schedel, Meisterlin, Cuspinian), den Kirchenhistoriker vor allem der Brief Heynlins von Stein an Johann Amerbach über die Gesamtausgabe der Werke des Kirchenvaters Ambrosius (S. 35 ff.) sowie die Elegien des Eobanus Hessus auf Luther (S. 209 ff.). R. führt seine Darbietungen bis zum Anbruch der Reformation. Die Grenzlinie zwischen Humanismus und Reformation tritt durch seine Veröffentlichung desto deutlicher in Erscheinung.

Wien. *Karl Völker.*

Conradus Celtis Protucius, Quattuor libri amorum secundum quattuor latera Germaniae. Germania generalis. Accedunt carmina aliorum ad libros amorum pertinentia edid. Felicitas Pindter. In: Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum. Saecula XV—XVI. Leipzig. B. G. Teubner, S. VI, 127. 1934. RM. 6.60. RM. 6.60.

Rupprich druckt in der oben erwähnten Quellensammlung Stücke aus den libri amorum und der Germania generalis des Conrad Celtis unter Bedachtnahme auf die vorliegende Ausgabe ab. Beide Veröffentlichungen kommen dem zurzeit bestehenden erhöhten Interesse für die literarischen Leistungen der humanistischen Umbruchszeit entgegen. Die auf Grund der vorhandenen Handschriften und ursprünglichen Drucke sorgfältig und sauber durchgeführte Edition Ps. betrifft zwar nicht Fragestellungen, die den Kirchenhistoriker unmittelbar angehen, aber die beiden dort abgedruckten Dichtungen des Erzhumanisten vermitteln besser als andere Erzeugnisse jener Bewegung einen nachhaltigen Eindruck von den geistigen Hintergründen, ohne deren Kenntnis

ein zutreffendes Gesamturteil über den Humanismus nicht möglich ist. In den libri amorum nimmt der Vf. Gelegenheit, an vier Liebesabenteuern, die er mit der Polin Hasilina, der Regensburgerin Elsula, der Rheinländerin Ursula und der Lübeckerin Barbara erlebt hat, sich auszulassen über die Verschiedenheit der einzelnen Gegenden Deutschlands, die durch die Flüsse Weichsel, Donau, Rhein und die Ostsee bestimmt werden, ferner über die Unterschiede der vier Lebensalter, in denen ihm die einzelnen Geliebten begegneten, ebenso über die Spannungen zwischen den vier Temperamenten, in deren Bann er während des Zusammenseins mit jenen abwechselnd stand. Die Lebensauffassung des Dichters kennzeichnet besonders das Lob des philosophisch abgeklärten Alters. Hier hat er die Möglichkeit, sich über den Einfluß der alten Denker zu äußern. In der Deutschland-Dichtung, worin er die Gebirge, Flüsse, die geographische Lage, Sitten und Gebräuche seines Heimatlandes schildert, schlägt noch mehr als in den Büchern der Liebesweisen die nationale Note durch. In den Widmungen an Kaiser Maximilian läßt er diesen Grundton besonders warm durchklingen.

Wien. *Karl Völker.*

Th. Freudenberger, Augustinus Steuchus und sein literarisches Lebenswerk. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 64/65.) Münster i. W. Aschendorff 1935. XVI u. 412 S. u. 4 Tafeln. 8. Preis RM. 21.—.

„Zählt Steuchus auch nicht zu den ersten seiner Zeit, so ragt er doch als beachtenswerte Erscheinung über den Durchschnitt hinaus und verdient es, der Vergessenheit entrissen zu werden" (S. 365). Ja, der Vergessenheit, denn das Bewußtsein auf einen Vergessenen zu stoßen, hatte auch Ref., als er im Jahre 1928 bei Studien über den Renaissance-Platonismus und seine Einwirkungen auf die zeitgenössische Theologie die vatikanischen Hss. des Steuchus und seine gedruckten Opera in die Hände bekam und bei dieser Gelegenheit feststellen mußte, daß in der modernen wissenschaftlichen Literatur über den einst gefeierten Bibliothekar der Vaticana, Nachfolger Aleanders und Vorgänger Cervinis, tiefes Schweigen herrschte. Zwar erschien bald darauf eine Studie über die „Philosophia perennis" (Phil. Jb. der Görresges. 42 [1929] 342/56, 510/26; 43 [1930] 92/100), aber sie spannte den Rahmen nicht weit genug, und statt es zu erfüllen, steigerte sie das Verlangen nach einer gründlichen, kritischen Bearbeitung des Lebens und der Schriftstellerei des Augustinus Steuchus.

Diese Arbeit ist nun durch den Merkleschüler Freudenberger geleistet, und sie ist vortrefflich geleistet. Bei dem fast vollständigen Mangel an eigenen biographischen Aufzeichnungen sowie an Briefen von und an St. war es keine Kleinigkeit, durch das Gestrüpp der legendarischen Biographie des Herausgebers der St.-Werke, Morandi, hindurch aus den vorhandenen spärlichen Quellen überhaupt erst einmal die Lebensdaten und -schicksale des Mannes kritisch zu sichern. Für die Frühzeit standen vor allem die Akten der Chorherrenkongregation von San Salvadore in Bologna und der Briefwechsel mit dem Humanisten Celio Calcagnini zur Verfügung, für die spätere (seit 1536) in erster Linie vatikanische Quellen und die Werke.

In dem abgelegenen, noch heute schlecht erreichbaren, malerischen Gubbio 1497 geboren, trat Guido degli Stucchi wahrscheinlich Ende 1512 in das zur Kongregation von San Salvadore (nicht zur Lateranensischen!) gehörige Chorherrenkloster San Secondo in Gubbio ein, studierte dann mit einer kurzen Unterbrechung von 1518—1525

in Bologna, wo damals Pietro Pomponazzo großen Einfluß ausübte, anscheinend weniger Theologie als Sprachen, und wurde 1525 Bibliothekar der dem Venediger Chorherrenstift S. Antonio angegliederten, an griechischen und hebräischen Hss. reichen Bibliothek des Kardinals Domenico Grimani, über die der Verfasser inzwischen eine eigene Studie vorgelegt hat (XI 56 [1936] 15—45). Es war die erste entscheidende Wendung im Leben des Steuchus: Die Bibliothek machte ihn zum Handschriftenforscher, die Weltstadt ließ ihn viel gelehrte Beziehungen, u. a. zu Jakob Ziegler von Landau und Julius Pflug, anknüpfen; nach vier Jahren schon erschien seine erste bibelwissenschaftliche Arbeit zur Verteidigung der Vulgata, die Recognitio Veteris Testamenti, die ihn in eine literarische Fehde mit Erasmus verwickelte. Nach vierjährigem Aufenthalt als Prior in Reggio (1529—33) und einem vorübergehenden in Gubbio trat die zweite, entscheidende Wendung im Leben des Steuchus ein: er kam 1534 nach Rom, wo im gleichen Jahre sein Gönner Alessandro Farnese als Paul III. die Kathedra bestieg. Steuchus stieg rasch empor: 1536 Eintritt in die familia papalis (was nur die Loslösung vom Konvent, wie sie damals als Licentia standi extra leicht und häufig gegeben wurde, nicht den Austritt aus dem Orden in sich schloß, zu S. 96); 1538 Bischof von Kissamos auf Kreta und bald darauf Bibliothekar der Vaticana. Bis zu seinem Tode am 19. März 1548 hat Steuchus dieses wichtige Amt bekleidet.

Dem ersten Teil seiner Arbeit, in dem er diesen Lebensgang des St. zeichnet (S. 1—142), läßt der Verf. einen zweiten umfangreicheren (S. 143—363) über das literarische Lebenswerk und einen bibliographischen Anhang (S. 367—394) folgen. Entsprechend den von St. bearbeiteten Gebieten gliedert der Verf. den Stoff in vier Abschnitte: 1. Bibelwissenschaftliche Leistungen (die Recognitio Veteris Testamenti 1529, der als Kosmopoeia bezeichnete Kommentar zur Genesis 1535, der Psalmen- und der Jobkommentar); 2. die Fehde mit Erasmus (hier kommt die Schrift Pro religione christiana 1530 zur Besprechung); 3. die Verteidigung der Konstantinischen Schenkung, niedergelegt in der Schrift Contra Laurentium Vallam 1547; 4. die Philosophia perennis 1540. Mit bewundernswerter Geduld geht der Vf. den gedruckten und handschriftlichen Quellen des St. nach und liefert damit wertvolle Beiträge zur Geschichte der biblischen Textkritik und Exegese (vgl. u. a. den Exkurs über den Autor der Vulgata S. 176—180), zur Geschichte der historischen Kritik und des Renaissance-Platonismus, die im einzelnen vorzuführen den Rahmen einer Besprechung sprengen würde.

Freudenberger ist es gegangen wie vielen Biographen vor ihm: unter der scharfen Lupe der Kritik wurde sein Held zusehends kleiner. Trotz einer unbestreitbaren Gelehrsamkeit, und zwar einer Belesenheit in den antiken und christlichen Schriftstellern sowohl wie einer ausgebreiteten Handschriftenkenntnis, hat St. doch die kritische Ader, theologische Schärfe und wirklich philosophischer Sinn gefehlt. Ist jene Bemerkung des St. gegenüber Widmannstetter aus dem Jahre 1541, er halte die Konstantinische Schenkung für unecht, authentisch — woran ich nicht zweifle —, so erscheinen seine Motive zu der erneuten Verteidigung der Schenkung im Jahre 1548, die den Fortschritt der Geschichtsforschung in Italien auf Jahrzehnte hinaus gehemmt hat (S. 346), in einem sehr eigentümlichen Lichte. Vf. nennt sie m. E. mit Recht eine „Werbeschrift für das Kardinalat" (S. 142). Schatten im Charakterbild des St. sind auch die ihm allerdings mit vielen anderen Gelehrten der Zeit gemeinsame eitle Gereiztheit, mit der er

auf wissenschaftliche Angriffe reagierte, seine Ungerechtigkeit gegenüber dem deutschen Volke; auch die Klagen Sirletos und Cervinis über seine Tätigkeit als Bibliothekar sind nicht unbegründet. Es bleibt ein für uns Heutige verwunderliches Denkmal der unerhörten geistigen Bewegungsfreiheit, die bis zum Pontifikat Pauls III. in Rom herrschte, daß die Lehre des St. von der Ewigkeit des Feuerhimmels und die ihm mit anderen Platonikern gemeinsame Tendenz, die Grenzen zwischen natürlicher Erleuchtung und übernatürlicher Offenbarung zu verwischen, so lange unbeanstandet geblieben ist.

Die Heranziehung der italienischen, auch der lokalgeschichtlichen Literatur muß angesichts der Tatsache, daß Vf. nicht länger in Italien gearbeitet hat, als hervorragend vollständig bezeichnet werden. Der Aufsatz von P. Paschini über Nicolò Majorano, der nach S. 106, Anm. 151 nicht aufzutreiben war, ist zuerst in den Atti dell'Accademia degli Arcadi 1927 und dann auch separat erschienen; er enthält aber nichts über St., sondern beschäftigt sich vornehmlich mit den Beziehungen Majoranos zu Kardinal Ridolfi, seiner Zusammenarbeit mit Cervini zur Hebung der römischen Druckereien und mit dem Wenigen, was man über seinen Lebensabend weiß. — Nach dem hier Gebotenen darf man von der weiteren wissenschaftlichen Tätigkeit des Vf. und besonders von seiner Editionstätigkeit am Concilium Tridentinum das Beste erwarten.

Rom. *Hubert Jedin.*

Synoptisches Inhaltsverzeichnis der gebräuchlichsten Luther-Ausgaben von Rudof Poser und Wegweiser in Buchwalds Luther-Kalendarium von Bernhard Woerner. (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 158.) Leipzig, M. Heinsius Nachf. 1935, VI, 103 S., RM. 3.60.

Ein Vorwort von Otto Clemen erläutert den Sinn dieses Heftes und weist auf die reiche Verwendungsmöglichkeit hin. In der Tat wird man für die beiden hier zusammengefaßten Arbeiten dankbar sein, den Wegweiser in das Luther-Kalendarium von Buchwald mit seinen verschiedenen Indices (Brief-, Reise-, Besucher-, Predigt-Index usw.) und das Synoptische Verzeichnis der Werke Luthers, das an Hand der W. A. die E. A., Bonner und Braunschweiger Ausgabe berücksichtigt und ein rasches Auffinden und Vergleichen von Zitaten in der gerade zugänglichen Ausgabe möglich macht.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Hans Schmidt, Führer und Gefolgschaft nach dem Regentenspiegel Martin Luthers vom Jahre 1534. Rede bei der Reformationsfeier der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg am 31. Oktober 1934. (= Hallische Universitätsreden 62). Halle, Max Niemeyer. 1935. 30 S. geh. RM. 1.20.

Luthers berühmte Auslegung des 101. Psalms wird in dieser Rede in sehr lebendiger Darstellung und Einfühlung nach ihren Grundgedanken entwickelt und zugleich in die Zeitlage hineingestellt, so daß Luthers Verhältnis zu dem Kurfürsten Johann Friedrich, seine freimütige Kritik an den Großen seiner Zeit, am Leben und Treiben des Hofes und des Adels, sein ungemein scharfer Blick für Menschen und Zustände plastisch hervortreten. Einmal ist es das Bild des rechten Fürsten, des Führers, der fern von allem Selbstruhm, aus der Furcht Gottes seinem Hause und Lande dient, zweitens das Bild des Hofge-

sindes, treuer Räte und verläßlicher Gefolgschaft, das der Vf. aus Luthers Auslegung herausarbeitet. Er versteht diese als einen Aufruf aus der gläubigen Verantwortung eines um sein Volk sorgenden Christen, der auch heute noch gehört werden muß. Als das — für Luthers Anschauung von der Geschichte und dem Politischen — wichtigste Stück tritt hervor das Bild des „Helden", des „Wundermanns", des von Gott Begnadeten, der mit Gottesfurcht und Demut den reichsten natürlichen Verstand für sein Amt und die Treffsicherheit des Handelns verbindet. Solche Leute erweckt sich Gott, wo und wann er will, oben und unten im Volke, und nicht etwa nur unter Christen, sondern auch unter den Heiden. In diesem Urteil von „erstaunlicher Freiheit des Geistes" sieht Schmidt freilich einen Widerspruch dagegen, daß die rechte Gottesfurcht nach Luther ja nur auf dem Grunde des Rechtfertigungsglaubens leben kann. Dieses Problem bleibe bei Luther ungelöst, der, darüber befragt, „wohl auf das unumschränkte Herrenrecht Gottes verwiesen haben" würde, „das sich gerade in einem so unauflösbar widerspruchsvollen Handeln erweist". — Luther selbst kommt ausgiebig zu Worte. Dabei ist mehr darauf gezielt, die Beziehung seiner Sätze auf die „konkrete Situation", den Kurfürsten und den kursächsischen Hof deutlich zu machen als Luthers Anschauung vom vir heroicus in das Ganze seines Welt- und Geschichtsverständnisses einzubeziehen.

Heidelberg. *H.-D. Wendland.*

Reinhold Jauernig, Die Einführung der Reformation in den Reußischen Landen. Festschrift zum Reformationsjubiläum 1933. Gotha, Leopold Klotz. 1934. 383 S. RM. 12.—.

Der um die Erforschung der Thüringischen Kirchengeschichte so wohlverdiente und durch mannigfache Veröffentlichungen aus diesem Gebiete bekannt gewordene Pfarrer Jauernig in Gera, der Geschäftsführer der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte, bietet in dem von ihm so sorgfältig verfaßten Buche einen sehr wertvollen Beitrag zur Geschichte der Einführung der Reformation in Deutschland; er behandelt zwar nur einen kleinen Teil des heutigen Thüringischen Freistaats, aber er bietet Untersuchungen vorwiegend auf Grund archivalischer Quellen. Ausgehend von den staatlichen, staatsrechtlichen und kirchenrechtlichen Verhältnissen der Reußischen Lande schildert er die Anfänge der reformatorischen Bewegung, den Einfluß des Bauernkrieges auf die Lande und die Einführung der Reformation im Kloster Cronschwitz. Der Hauptteil seines Buches ist der Einrichtung und Bedeutung und vor allem der Ausführung der verschiedenen Visitationen gewidmet, anhebend mit dem Versuch im Jahre 1529; wir erhalten einen tiefen Einblick in die Schwierigkeiten, mit denen die kurfürstlichen Visitatoren bei allen drei großen Visitationen besonders durch die kleinen Landesherren, aber auch bei den Geistlichen zu kämpfen hatten, bis endlich 1548 ein Konsistorium in Plauen errichtet und durch die Burggräfliche Kirchenordnung von 1552 eine feste kirchliche Ordnung geschaffen wurde. Als Anhang, der fast die Hälfte des Buches einnimmt, bringt der Verfasser die Visitationsberichte über die einzelnen Kirchengemeinden wörtlich zum Abdruck und bietet dadurch den Forschern der lokalen Kirchengeschichte ein bedeutsames Hilfsmittel für ihre Arbeit im Interesse der Einzelgemeinde.

Eggenstedt. *Georg Arndt.*

Die lateinische Kirchenordnung König Christians III. von 1537 nebst anderen Urkunden zur Schleswig-Holsteinischen Reformationsgeschichte. Herausgeg. vom Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. (= Schriften des Vereins für Schl.-Holst. KG. I, 18), Kiehl, Mühlau, 1934, 149 S., RM. 4.—.

Nachdem im 10. Heft der gleichen Schriftenreihe 1920 die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542 veröffentlicht war, erfolgt nunmehr der Abdruck ihrer Grundlage, der lateinischen Kirchenordnung für Dänemark, Norwegen und Schleswig-Holstein von 1537, an der Bugenhagen, der Verfasser mehrerer niederdeutscher Kirchenordnungen, vermöge seiner dortigen Anwesenheit, hervorragend beteiligt war, wie er ihr auch eine Instruktion für die Stiftsherren und Klöster beigefügt hat. Der allem Anscheine nach zuverlässige Abdruck des verhältnismäßig seltenen (übrigens auch auf hiesiger Univ.-Bibliothek vorhandenen) Originals kleinsten Formats bietet sogar die Titelvignetten und vermerkt dessen Seitenzahlen wie, zur Vergleichung, die der oben genannten Kirchenordnung. Er wird auch in Dänemark begrüßt werden, wo freilich die Übersetzung von 1539 nachhaltige Bedeutung gewonnen hat. Eingeleitet ist die KO. durch eine Vorrede des Königs, der als Prinz im Hadersleben-Törninger Bezirk bereits 1528 mit der Reformation begonnen hatte: die Haderslebener Artikel, hier an II. Stelle aus der Kopenhagener Urschrift mitgeteilt; an III. einige Urkunden zur Schl.-Holst. Reformationsgeschichte (vordem in einer dänischen Sammelschrift erreichbar). In losem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden steht Nr. IV, ein Register der Einkünfte der hamburgischen Dompropstei aus Holstein, Dithmarschen und Stormarn (um 1540), jener bedeutsamen kirchlichen Stelle, die über das Pfarrkirchenwesen südlich der Eider und westlich der Bille schon seit Jahrhunderten mit nahezu bischöflicher Vollmacht verfügte. Das war ihr freilich nunmehr zum größten Teil entschwunden, wurde aber in Gestalt dieses vollständigen Verzeichnisses, das auch die Vikarien nebst allen Patronaten enthält und die verschiedenen Arten der Einkünfte angibt, (von Lübeck aus) noch geltend gemacht. (Zu den älteren Verzeichnissen um die Mitte des 14. Jhds. vgl. S. 59 der ausgezeichneten Dissertation von G. Apel, Die Güterverhältnisse des hamburgischen Domkapitels, Hamburg 1934.) Übrigens ist der betr. Hs. des hamburgischen Staatsarchivs ein Einkunftsregister der Kölner Diözese angeheftet, auf dessen Inhaltsangabe oder Veröffentlichung man gespannt sein darf.

Göttingen. *E. Hennecke.*

Roland H. Bainton, Concerning Heretics, whether they are to be persecuted and how they are to be treated, a collection of the opinions of learned men both ancient and modern. An anonymous work attributed to Sebastian Castellio. Columbia University Press 1935. S. 342. 4 Dollar.

Bainton hat eine der bekanntesten Schriften zur Toleranzfrage aus dem 16. Jhd., den „Traité des hérétiques . . . 1554" in englischer Übersetzung herausgegeben. Er hat sich damit eine höchst dankenswerte Aufgabe gestellt, denn es ist dringend notwendig, das Material zu diesem Problem in modernen wissenschaftlichen Ausgaben bereitzustellen. Es ist dadurch zu erhoffen, daß die historischen Untersuchungen über die Toleranzfrage eine vertieftere Darstellung finden als es bisher geschehen ist.

Die Eigenart des „Traité des hérétiques" besteht in dreierlei: 1. Er ist von mehreren Autoren verfaßt, von denen aber Sebastian Castellio

den Hauptanteil trifft. 2. Er ist nur als Kampfschrift gegen Calvin zu verstehen und zu werten. 3. Die Verfasser entwickeln nur in einigen Abschnitten ihre eigenen Ansichten und verbergen sich hinter Pseudonymen. Sonst bringen sie Zitate aus Schriften bekannter Theologen, die ihre Anschauungen stützen sollen. Auch in diesen Fällen treten die Verfasser meist unter anderen Namen auf.

Bainton hat nun in seiner Einleitung die Stellung zur Toleranzfrage aller in der Schrift auftretenden Gewährsmänner geschildert. Das war um so notwendiger als die Herausgeber der Schrift im Dienste ihrer Tendenz mit den Quellen nicht immer wissenschaftlich einwandfrei verfahren sind. So weist Bainton auch an den betreffenden Stellen auf Textkürzungen hin (vgl. bes. im Falle von Erasmus S. 175 u. ö.). Seine Betrachtung ist an folgender Einteilung orientiert: „Vorreformatorische Schriftsteller" (u. a. Augustin, Erasmus). „Protestantische Verfolger" (u. a. Luther, Calvin). „Protestantische Liberale" (u. a. Die Erasmianer Hedio und Curio, die Independenten Franck, Castellio). Zum Verständnis der vorliegenden Schrift ist besonders die zweite Gruppe wichtig. Will man aber die Problematik des Toleranzbegriffs überhaupt erfassen, dann ist es dringend notwendig, alle hier genannten Gruppen eingehendst zu studieren. (Es ist dabei zunächst nicht so wichtig, ob man die Gruppierung der einzelnen Schriftsteller in jedem Falle bejahen würde.) Zwei Seiten der Problemstellung seien herausgegriffen, weil von ihnen aus allein eine fruchtbare Fragestellung möglich erscheint.

Die Forderung nach Gewissensfreiheit steht von Anfang an im engsten Zusammenhang mit der Frage nach der Grenzregulierung zwischen Kirche und Staat. Dabei entscheidet man sich dafür, daß die Existenz des Staates nicht „gefährdet" werden darf. Das Beispiel Augustins möge hier für alle anderen von ihm abhängigen mittelalterlichen Versuche erwähnt werden. Auch im 16. Jahrhundert hat sich daran nichts geändert. Bekanntlich leitet sich Luthers Umschwung in der Toleranzgewährung vom Erlebnis der Staatsgefährdung her. Auch Erasmus will den starken Arm des Staates nicht entbehren. Die Wiedertäufer rufen das Gespenst der Staatsanarchie hervor und alle — auch Seb. Castellio — sind sich in ihrer Bekämpfung einig. Dabei will man an ihnen oft nur demonstrieren, daß man eine natürliche Staatsordnung anerkennt. Doch hat in diesem Zusammenhang niemand formulieren können, in welchem Falle man eigentlich von Staatsgefährdung sprechen muß. Diese Diskussion wird von einer anderen Seite her eröffnet. Am bedeutungsvollsten ist hier die Haltung Calvins. Bainton zitiert einen Brief Calvins an den Magistrat in Bern, der höchst aufschlußreich ist. Calvin beteuert darin, daß er nur aus Zwang so unduldsam sei, weil anders die Existenz seiner Kirche bedroht sei (S. 77). Er konnte Servet hinrichten, weil er von der unbedingten Wahrheit seiner Lehre überzeugt war. Staat und Kirche sind in diesem Falle identisch. Wahrheit gilt als oberstes Gesetz alles Handelns. Castellio zerstört beide Fundamente Calvins: Die Einheit von Kirche und Staat und den Glauben an die Möglichkeit der absoluten Wahrheit, deren Verletzung für Calvin auch Staatsgefährdung bedeutet.

Für Castellio war alles geistige Bemühen ein ewiges Suchen nach der Endwahrheit. Darum war es ihm völlig unbewiesen, daß gerade Calvin die Wahrheit entdeckt haben sollte. Die Ehrlichkeit des Ringens ist für die Achtung einer persönlichen Überzeugung allein maßgebend. Keine physische Macht hat ein Recht, hier bestimmend eingreifen zu wollen. Die „Abhandlung über die Ketzer" stellt des-

halb folgende Grundsätze auf: Es gibt keine eindeutige Definition des Begriffs „Ketzer", weil es keine absolute Wahrheit gibt. Darum kann es auch keine irgendwie berechtigte Ketzerverfolgung geben. Die Obrigkeit dient dem Frieden, wenn sie alle Religionen und Überzeugungen duldet. Damals tobten gerade in Frankreich die Religionskriege. Da hat Castellio die Gelegenheit benutzt, um in diesem Sinne mahnend an die Regierung Frankreichs zu appellieren. Er tat es in einer Schrift „A la France désolée", von der Bainton auch einen Auszug gibt.

Doch eine Kampfschrift ist niemals dazu geeignet, die letzte geistige Begründung der eigenen Haltung zu geben. So muß man auch über die „Abhandlung über die Ketzer" hinausgehen, wenn man Castellio ganz verstehen will. Er hat als Manuskript eine Schrift hinterlassen, die uns in dieser Frage Klarheit verschafft. Es handelt sich um die Abhandlung „De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi" 1563, die als Handschrift in der Remonstrantengemeinde in Rotterdam aufbewahrt ist und in Kürze erstmalig vollständig veröffentlicht vorliegen wird. (Die Ausgabe, die von Vf. dieser Zeilen besorgt ist, erscheint im Rahmen der Publikationen der Reale Accademia d'Italia.) Bainton hat sehr gut daran getan, daß er als Anhang auch einige Kapitel dieser Schrift aufgenommen hat, eben weil sie die notwendige Ergänzung zu der „Abhandlung über die Ketzer" darstellt. Es sei hier nur so viel bemerkt, daß auf dem Grunde jener Schrift sich die Toleranzforderung Castellios in eine auf Erkenntnis aufgebaute Weltanschauung einordnet.

In einem kurzen Einleitungskapitel streift Bainton auch den Einfluß, den die „Abhandlung über die Ketzer" ausgeübt hat. Die Schrift ist in England, Schottland, auch in Deutschland häufig benutzt worden. Ihre größte Bedeutung hat sie aber in dem Holland des 17. Jahrhunderts erlangt. Hier war es vor allem Coornheert, der für die Verbreitung der Ideen des Castellio sehr viel getan hat. Castellio erlebte um 1613 eine wahre Renaissance in Holland. Noch aber sind diese Wege uns nicht eröffnet. Borkowski in seinem Spinozawerk und in seinen Untersuchungen über die Socinianer hat aber wichtige Wegweiser gegeben.

Eine eigenartige Flüchtlingsgestalt aus dem 16. Jahrhundert ist der Holländer David Joris, der unter dem Namen „Johann van Brügge" in Basel lebte und auch an der „Abhandlung über die Ketzer" mitgearbeitet hat. Von ihm bringt Bainton einen Brief, der sich mit dem Fall Servet beschäftigt. Es ist gut, daß auf diese Weise auch auf diesen sehr interessanten Mann hingewiesen wird.

Es sei zum Schluß noch die sehr schöne Ausstattung des Buches erwähnt. Viele Abbildungen verlebendigen den Text. Es ist lehrreich und reizvoll die Charakterköpfe eines Calvin, Erasmus, Castellio u. a. so bequem vergleichen zu können. Vielleicht wäre es darum auch sinnvoller gewesen, anstelle der Lutherkarikatur ein Porträt Luthers zu zeigen. Auch eine reichhaltige Bibliographie und ein Index sind dem Band beigegeben.

Berlin. *Elisabeth Feist.*

Dr. Christiane Kolbenheyer, Die Mystik des Sebastian Franck von Wörd. Münchener philosoph. Dissertation. (45 S.). Würzburg 1935.

Die aus der phänomenologisch orientierten Schule von A. Pfänder und R. F. Merkel hervorgegangene Arbeit gibt auf engem Raume ein an der systematischen Entwicklung des großen Spiritualisten interes-

siertes Bild seines Wesens, ohne dabei ganz auf den Aufweis geistesgeschichtlicher Zusammenhänge zu verzichten. Vf. versteht Franck in seinen Anfängen weithin als Parallelerscheinung zu Luther, von dem ihn aber eine andere Stellung zu Humanismus und Mystik trenne.

Francks durch mystische und humanistische Elemente geformter Geistgedanke und die sich daraus für ihn ergebenden Folgerungen: die Betonung des subjektiven und irrationalen Charakters der Religion, die Auffassung der Religion als lebendige Innerlichkeit, als Erfahren des göttlichen Geistes im „innern Wort", im „Gewissen", ihre Einbettung in einen religiös-universalen Theismus, wird als seine eigene geschichtliche Leistung herausgestellt. An Hand der „Paradoxa" stellt die Verfasserin die einzelnen Punkte des Systems Francks dar und zeigt den Zwiespalt im Denken Francks: das „Ringen zwischen dem prinzipiell geschichtslosen Spiritualismus und einer wenn auch durchgeistigten Auffassung der Heilsgeschichte" auf und weist dabei zugleich auf den Versuch Francks hin, nach dem Vorbild der griechischen Väter diesen Gegensatz zu überbrücken durch die Einführung des Logosgedankens. Das so aus der Analyse der „Paradoxa" gewonnene Bild wird bei einer Untersuchung der holländisch erhaltenen Traktate Francks abschließend bestätigt.

Vollständig ist dies Bild der Mystik Sebastian Francks, deren Sinn, Bedeutung und Grenze im Denken Francks doch erst hätte aufgewiesen werden müssen, nicht. Vor allem ist der Gegenpol des „Seelischen", von dessen Interpretation die Vf. ausgegangen ist, die Geschichte im „System" Francks, viel zu wenig beachtet worden. Erst wenn man Franck als Geschichtsphilosophen und Spiritualisten zugleich erkennt, wird die ihm eigene Problematik, Abstand und Verbindung mit Luther und seine Wirkung auf die Geschichtsschreibung, wie sie von E. Seeberg abschließend herausgestellt worden ist, deutlich. Die Berücksichtigung eines größeren Kreises der einschlägigen Literatur — ich denke neben Seebergs an Onckens und Glawes Arbeiten — eine Verbreiterung und sorgfältigere Prüfung des verarbeiteten Quellenmaterials wäre der Wirkung der im einzelnen straffen und scharfsinnigen Arbeit dienlich gewesen.

Hohen Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Neuzeit.

Joseph Souilhé, La Philosophie chrétienne de Descartes à nos jours. 1. 2. Paris, Bloud et Gay, 1934. (Bibliothèque catholique des sciences religieuses.)

Der Begriff der christlichen Philosophie wird nicht auf die scholastische Tradition beschränkt, obschon der Vf. die Geschichte der neuesten Zeit in eine thomistische Renaissance ausmünden sieht. Es werden vielmehr alle Philosophen berücksichtigt, die an dem Problem der Transzendenz nicht vorbeigegangen sind. Das Buch will unterrichten und nicht eigene Forschung geben. Auch in diesen Grenzen bietet es weniger Darstellung als philosophische Ortsbestimmung, und zwar durchaus nach den beiden auf Augustin und Thomas ausgerichteten Koordinatenaxen. Und selbst dabei müssen in den meisten Fällen Zitate anstelle einer freien, ein Ganzes überschauenden Würdigung in Kauf genommen werden.

Trotzdem bietet das Buch aus mancherlei Gründen auch dem deutschen Gelehrten nicht nur Anregung. Die Zitate sind geschickt gewählt und oftmals entlegeneren Schriften entnommen. Die französische Blickrichtung, die ganz einseitig in den Literaturangaben hervortritt,

läßt Spinoza, Leibniz und vollends die Engländer nur am Rande sehen und macht in überraschender Weise deutlich, wie sehr die Stellung zu Augustin vollends das Denken des 17. Jhds. in Frankreich beherrscht. Descartes, der als der Urheber der doctrine nouvelle ohne irgendwelche Vorbereiter an den Anfang der neueren Philosophie tritt, wird trotz seines „vollkommenen rationalistischen Optimismus" als ein christlicher Philosoph gezeichnet und gegen das harte Urteil Pascals verteidigt. Ihn löst, kaum geringer an Einfluß, Malebranche ab, der ihn durch Augustin „vervollständigt" und dessen Lehre als augustinisierender Kartesianismus gedeutet wird. Und er wiederum findet sich überboten durch den orthodoxen Augustinismus von Bossuet und Fénélon, neben die Port Royal und Pascal als weitere Vorkämpfer einer christlichen Philosophie treten. So schrumpft die deistische und atheistische Aufklärung fast zu einer Episode zusammen, innerhalb deren es auch an Verteidigern des christlichen Gedankens wie Jacobi, Boscovich, Vico und Gerdil nicht fehlt. Es ist begreiflich, daß bei so viel klassischen Zeugen für eine christliche Philosophie die Mystik Böhmes und der deutsche Pietismus kaum gestreift werden.

Kant wird als Einschnitt anerkannt, aber fast nur als moralisierender Religionsphilosoph gewürdigt. Fichte und Hegel werden dagegen tiefer in ihrer Spekulation begriffen, während Schelling in seiner en termes plotiniens sich bezeugenden Spätphilosophie in den Verdacht des Neo-Katholizismus gerät. Friedrich Schlegel wird nicht erwähnt. Im ganzen wird der deutsche Idealismus als eine Wiederbelebung einer christlichen Philosophie nicht ernst genommen, weil er die Religion nur braucht, um die philosophische Idee zu symbolisieren.

Der französische Jesuit verrät sich wiederum, wenn Main de Biran, Bonald und Maistre als die entscheidenden Erreger eines neuen Spiritualismus an den Anfang der modernen Philosophie treten. Besonders wertvoll wegen der gleichmäßigen Berücksichtigung der großen europäischen Länder ist das große Mittelkapitel des 2. Bandes, das der Überwindung des Positivismus und der Wiedergeburt der Metaphysik gewidmet ist und kurze Charakteristiken einer großen Reihe beachtlicher Denker bietet, die in den deutschen Darstellungen meist übergangen werden. Insbesondere der von Marcel Régnier mitverfaßte Abschnitt über die angelsächsische Religionsphilosophie des 19. Jhds. ist durch gründliche Kenntnis und lichtvolle Darstellung ausgezeichnet. Von deutschen Denkern werden in diesem Zusammenhang Karl Barth und Peter Wust herausgehoben.

Das Schlußkapitel, das die thomistische Renaissance behandelt, ist, abgesehen von einem kurzen Auszug der Enzyklika Aeterni Patris, nur als bibliographische Quelle zu verwerten. (Wobei es für die sehr einseitige Parteinahme des Vf. allzu bezeichnend ist, daß unter den deutschen Bemühungen um die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie C. Prantls Geschichte der Logik nicht genannt wird.) Der Vf. selbst stellt sich auf die Seite eines fortschrittlichen Thomismus, dem es zufällt, die Ewigkeit der philosophischen Prinzipien an den zeitbedingten Problemen zu bewähren.

Das leider mit manchen Druckfehlern durchsetzte Büchlein ist mit einem genauen Verfasserregister versehen, das seinen Wert als Nachschlagewerk unterstreicht. Im übrigen läßt es die neuere Philosophie als einen Wiederholungskurs der mittelalterlichen Philosophie sehen, die mit Augustin beginnt, durch die Aufklärung hindurch muß und schließlich ihren Philosophus — einst Aristoteles, heute Thomas — entdeckt.

Bremen. *H. Knittermeyer.*

Hans Leube, Der Jesuitenorden und die Anfänge nationaler Kultur in Frankreich. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 181. — Tübingen 1935).

Dieser interessante Beitrag zur älteren Geschichte des Jesuitenordens zeigt das Schicksal der Societas Jesu in dem etwa hundertjährigen Zeitabschnitt der französischen Geschichte von 1550—1650, also jener wichtigen Epoche, in der sich in Frankreich die entscheidende Wendung zum modernen Staat vollzieht. Wir sehen, wie dem Orden bei seinem Eintritt auf französischem Boden anfänglich die größten Schwierigkeiten erwachsen, wie der Widerstand der vom Nationalwillen beseelten französischen Nation gegen die Gesellschaft Jesu sich zunächst gar nicht auf der theologischen Ebene geltend macht, sondern sich aus staatlich-politischen Motiven nährte in der geschlossenen Front von Universität, Parlament und drittem Stand, jener Dreieinheit, die sich schon in der Behauptung der pragmatischen Sanktion von Bourges und im Kampfe gegen die Folgen des Konkordats zwischen Franz I. und Leo X. stark gezeigt hatte. Wir hören das Urteil, das ein Heinrich IV. gegen den Orden als staatsfeindliche, friedenstörende und sittenverderbende Institution äußerte. Der Vf. gewährt uns Einblicke — leider können sie in Anbetracht der Kürze der nur 29 Seiten umfassenden Broschüre nicht mehr als flüchtig sein — in die antijesuitische Literatur jenes Zeitraumes, in ihren Charakter und ihre jeweilige politische und theologische Position. Die Kenner der französischen Literaturgeschichte vermissen hierbei leider eine straffere Einordnung der zitierten Autoren in die gesamtgeistesgeschichtlichen Zusammenhänge ihrer jeweiligen Generation, von denen aus Kritik und Abwehrkampf gegen den Orden noch deutlicher in ihren Charakterzügen hervortreten würde. Ronsard und Pasquier gehören zusammen, d'Aubigné, la Noue, de Thou, du Plessis-Mornay bilden eine in sich sehr stark geschlossene Einheit, die jedoch schon ein ganz anderer Geist beseelt. Der Vf. führt uns in die Literatur des XVII. Jahrhunderts zu Duchesne, Arnauld und Pascal. Wir sehen den Jesuitenorden in seinem Wandel von einer international-staatsfeindlichen Organisation zur Erzieherschaft der führenden politischen Oberschicht des neuen Frankreich und erkennen diesen mit großem politischen Geschick vollzogenen Wandel an dem Übergang wieder, der sich in dem jesuitenfeindlichen Schrifttum an dem Wandel von der politisch-nationalen Angriffsfläche eines d'Aubigné zur literarisch-theologischen Position eines Pascal darstellt. Es eröffnen sich interessante Perspektiven in den Kampf zwischen Saint-Cyran und Garasse und in die aufklärerische Rolle eines Arnauld. Höchst lehrreich ist es, die Jesuiten in diesem kritischen Moment der Geschichte an der Arbeit zu sehen: Der Bund, den das alte katholisch-gallikanische Frankreich mit den von Augustin herkommenden Jansenisten gegen den gemeinsamen Feind der Jesuiten eingegangen war, zerbrach in dem Augenblick, als auf Betreiben der spanischen Ordensleute Rom das katholische Frankreich zum Kampfe gegen die Häretiker, die Jansenisten, aufrief. Nun schien der große Tag für die Jesuiten gekommen, schon saßen sie in den Beichtstühlen der Könige, beherrschten die Erziehungsanstalten, formten die geistige Führerschicht Frankreichs, da aber kam die Aufklärung, es kam Voltaire und Rousseau mit seiner Forderung der Staatsreligion im Rahmen seines „Gesellschaftsvertrages", es kam schließlich die große französische Revolution als das logische, unerbittliche Ende auch der politisch-weltlichen Macht des Jesuitentums in Frankreich.

Der Vortrag des Vf. hat es deutlich gemacht, wie die Anfänge französischer Nationalkultur — freilich müssen wir hier vom Mittelalter absehen, wo sie sich schon sehr eindeutig abheben — gerade im XVI. und XVII. Jahrhundert sich eng mit der Geschichte des Jesuitenordens verbinden, und wie sich in der Auseinandersetzung mit dieser politischen und kirchlichen Macht Wesenszüge französischer Nationalkultur herausbilden.

Berlin. *Walter Mönch.*

Carl J. Burckhardt, Richelieu, Der Aufstieg zur Macht. 1935. Georg W. Callway, München.

Vorliegendes Buch ist durch meine Schuld länger liegengeblieben als seiner Bedeutung entsprach. Das hat aber den Vorteil, daß inzwischen viele Leser das Buch selbst gelesen haben werden. — Die Bedeutung des Buches sehe ich darin, daß sich hier ein neuer historischer Stil ankündigt; oder ist der neue Stil der alte, echte und natürliche historische Stil, der nicht bloß konstruiert, sondern der auch zu erzählen weiß. Der Vf. schreibt mit feinem politischem Fingerspitzengefühl, und ebenso mit künstlerischem Sinn für Dramatik und Tragik des geschichtlichen Geschehens und des geschichtlichen Augenblicks. Er hat Editionen und Darstellungen aus dem 19. und 20. Jahrhundert dankbar benutzt, um die Gestalt Richelieus in einer Gesamtschau zu vergegenwärtigen, und zwar nicht bloß den Fachgelehrten, sondern gerade dem breiteren Publikum. Wie in einem großen Bild kommt man dem Geschehen nah. Aber der Vf. achtet auch auf das durch die Ahnen vermittelte Erbgut, um die Gestalt seines Helden eindringlich zu machen: Richelieu selbst war Epileptiker, und sein Bruder hielt sich zeitweise für den lieben Gott. Mit wirklicher Spannung verfolgt man das Auf und Ab des Geschicks, den Aufstieg eines herrscherlichen Menschen über alle Wechsel der politischen Systeme hinweg, das Ineinander von Berechnung und Schicksal, von Schöpfung und Zerstörung, von Gerechtigkeit und bodenloser Ungerechtigkeit, — „ein gezwungener Vollstrecker" ist auch in Richelieu am Werk, heißt Burckhardts Formel — die Notwendigkeit der „geprägten Form" in ihrer lebendigen Entwicklung, wo nur moralisches Ressentiment von Charakter oder Charakterlosigkeit sprechen kann. Der Vf. dringt auch mit psychologischem Mut und Feingefühl in jene seelischen Schichten vor, in denen jenseits aller Urkunden die wirklichen Entscheidungen des Lebens fallen, und er sagt mit Recht, daß der Historiker eine andere Aufgabe habe wie der Untersuchungsrichter. So ersteht die Zeit vor uns in einer unerhörten, durch die Mitteilung von Anekdoten gesteigerten Plastik, und auch die Personen werden menschlich faßbar und erscheinen in neuem Licht: Ludwig XIII. vor allem, die Königinmutter, Pater Joseph, der lautlose Franziskaner, (wunderbar ist die Schilderung des weltgeschichtlichen Gesprächs zwischen ihm und Wallenstein, dem großen Condottiere), der gelegentliche Einfluß des Franz von Sales auf den von „dämonischem Tumult" erfüllten Bischof, aber auch der französische Calvinismus, als Gesamterscheinung, das Problem der Stände und der große Kampf gegen die Hugenotten. Vielleicht ist noch einmal Gelegenheit, auf Einzelheiten einzugehen. Für heute möge die Bemerkung genügen, daß man in diesem Buch den heißen Atem der großen Geschichte überall spürt, und daß eine seltene darstellerische Kraft, die auf den gelehrten Ballast der Anmerkungen bewußt verzichtet, verwickelte Vorgänge meistert. In einem zweiten Band will der Vf. unter dem Titel „Richelieu und das

europäische Staatensystem" die europäische Leistung des großen Kardinals schildern. Wir beglückwünschen den Vf. zu seinem ersten Band.

An der Geschichte, nicht an der Abstraktion der Logik bildet sich die Weltanschauung unserer Generation. Das Bedürfnis nach Historie ist heute ungeheuer groß, wie der Erfolg historischer Romane und die umfassende Memoirenliteratur unserer Zeit beweist. Deshalb ist es die vordringliche Aufgabe des Historikers heute, darzustellen, zu schildern, das Leben aus den Quellen, die die Generationen vor uns bereitgestellt haben, auch zum Volk sprechen zu lassen. Diese „populäre" Aufgabe ist heute für die Historiker die größte. Ihre Erfüllung wird auch den neuen und ursprünglichen Stil der Geschichtsschreibung wieder hervorrufen.

Berlin-Grunewald. *Erich Seeberg.*

Dr. Karl Dietrich Erdmann, Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus. (Der Begriff der „religion civile") in „Historische Studien", Verlag Dr. Emil Ebering, Berlin 1935. RM. 3.60.

Rousseaus Werke gehören im Urteil derer, die nicht leichtfertig über die Begriffs- und Ideenwelt führender Geister der Weltgeschichte zur Tagesordnung ihrer eigenen Systemversuche übergehen, zu den schwierigsten Kapiteln der französischen Geistesgeschichte. Wie selten ein bedeutender Denker hat J. J. Rousseau das Bewußtsein der europäischen Großmächte aufgerüttelt: er hat das Fundament zu einer neuen, hohen Idee der Dichtung gelegt, die in England, Deutschland und Frankreich zur Romantik führte; er hat besonders in Deutschland den Sturm und Drang entfesselt und hat einen beträchtlichen Teil an den politischen, sozialen und religiösen Vorgängen der französischen Revolutionsgeschichte am Ende des XVIII. Jahrhunderts. Männer der verschiedensten Richtungen und Parteien, Dichter wie Goethe und Schiller, Wordsworth und Nodier, Philosophen wie Kant, Staatsmänner wie Robespierre haben sich immer wieder auf Rousseau berufen und sich zum Teil sogar an ihm geschult. Das war um so mehr möglich, weil Rousseau ein Mann von unüberbrückbaren Denkgegensätzen war und viele Geister anlockte, denen er den Schwung seiner inneren Begeisterung nicht in nüchtern-trockener Schulmannsart, sondern als Prophet und Dichter mitzuteilen wußte.

Die hierdurch entstehende Schwierigkeit einer sachlichen Interpretation Rousseaus hat Erdmann klar gesehen und stets vor Augen gehabt. Er versucht ein Teilproblem in Rousseaus Schriften einer Erklärung näher zu bringen: das Problem vom Verhältnis „Mensch" — „Bürger" oder weiter gefaßt dem von Staat und Religion, wie es sich in den maßgebenden politischen und staatsrechtlichen Schriften Rousseaus darstellt. Der Verfasser greift damit zugleich eine Frage von lebendigster Aktualität auf und von unvergänglicher Problematik, unvergänglich, solange der Mensch die Dialektik des homo politicus, der ihn in das konkrete, geschichtliche, staatliche Dasein stellt, und des homo religiosus, der ihn über das Diesseits hinaus zu Gott weist, in sich spüren wird. Hier wäre die interessante Linie von Augustin bis Rousseau aufzuzeigen gewesen. Der Verfasser beschränkt sich jedoch vorsätzlich auf Rousseau selbst und untersucht die Antinomie von „homme" und „citoyen" im Verhältnis zur Religion, zum Staat und in der Pädagogik.

In zwei Teilen behandelt Erdmann das Problem: In einem ersten Teil leistet er in philologisch-ehrlichem Bestreben die unerläßliche

Vorarbeit, die darin besteht, uns aus den Schriften Rousseaus heraus ein Bild seines oft widerspruchsvollen Denkens, aber auch seiner sich tiefer und zuweilen tragisch offenbarenden logischen Ordnung zur vermitteln. Er legt damit den Grund, auf dem wir das Teilproblem Staat und Kirche erst richtig in seiner umfassenden Bedeutung sehen und bewerten können.

Der zweite Teil bringt die Behandlung des eigentlichen Problems von der „religion civile", um deren Idee und Verwirklichung im Staatsleben sich Rousseau zeit seines Lebens bemüht hat. Sich eng an die zeitliche Folge der Texte selbst haltend, hat Erdmann gezeigt, einem wie wechselvollen Schicksal die Behandlung dieser Frage in den verschiedenen Epochen des Genfers unterlegen ist. Er zeigt, wie Rousseau den Versuch einer Synthese unternimmt, und wie an der von Rousseau später erkannten inneren Unvereinbarkeit der Begriffe „patriotisme" und „humanité", „religion" und „civil" die künstliche Synthese beider Werte wieder zerbricht.

Als besonders interessierenden Ausblick stellt Erdmann die Frage nach der Wirkung Rousseaus auf die in innerer Beziehung zu ihm stehende französische Revolution. Er macht es deutlich, daß Rousseau und die französische Revolution zwei in ihrer Entwicklung und ihrem Schicksal parallele geistige und politische Phänomene sind, die zwar nicht durch äußere, literarische Beeinflussungen, aber durch eine innere autonome, dynamische Entwicklung eine tiefere Beziehung haben. Alle Parteien der Revolution haben sich auf Rousseau berufen, alle Männer von Mirabeau bis Robespierre sind seinem Einfluß unterlegen. Erdmann weist mit gutem Grund darauf hin, daß „letzten Endes die geheimsten und ursprünglichsten Kräfte, die zwischen Menschen und Zeitaltern hin- und hergehen, dem beobachtenden Blick nicht zugänglich sind" (p. 70). Bei Rousseau und der französischen Revolution haben wir das eigentümliche Faktum, daß sich eine „Kongruenz ihrer inneren Struktur" erweist ohne besondere historische und kausale Verknüpfung, nur, weil gleiche Grundhaltungen zu analogen Ausprägungen führen. Der Vf. zeigt, wie Rousseau und die französische Revolution letzten Endes mit den Lösungsversuchen der Staatsreligion gescheitert sind.

Die Arbeit ist im ganzen ein neuer, auf solider und ehrlicher Textinterpretation beruhender Beitrag zu der schon überreichen Rousseauliteratur, der manche auch für das heute wieder brennend gewordene Problem von Staat und Kirche bedeutungsvollen Perspektiven eröffnet. Die Arbeit zeigt zugleich, wie mühsam das Verständnis Rousseaus und der Weg zu ihm ist, wenn nicht nur ein Werk dieses Denkers Ausgangs- und Anhaltspunkt für eine Deutung der Probleme sein will, sondern die spannungsreiche Fülle seines Gesamtschrifttums berücksichtigt werden soll.

Berlin. *Walter Mönch.*

Ernst Uhl, Die Sozialethik Johann Gerhards. München, Chr. Kaiser. 1932. 140 S.

Die Wendung von einer atomistisch-individualistischen zu einer organischen Haltung als Grundlage für die Behandlung aller Lebensprobleme, wie sie die beiden letzten Jahrzehnte in immer steigendem Maße gebracht haben, und wie sie jetzt im Nationalsozialismus zum Durchbruch gekommen ist, hat nach einer Anfangszeit alleiniger Weltanschauungsproblematik ganz naturgemäß die Fragen der Sozialethik in den Vordergrund auch des theologischen Interesses gerückt. Von

solcher Wende aus pflegt man dann sehr bald auf die Vergangenheit zurückzuschauen, um, wie Uhl selbst als Motivierung für sein Buch angibt, von ihr zu lernen, wie man es machen soll und auch — wie man es nicht machen soll. Da eine neue Zeit mit neuen Augen schaut, entdeckt sie manches, was der Vergangenheit entging. Hupfeld hatte 1908 bei Joh. Gerhard nur Individualethik gesehen. Uhl erschließt uns den großen Theologen als Sozialethiker. Im 1. Teil wird zunächst in richtig gewähltem Vergleich mit Luther einer-, Melanchthon andererseits an der Hand der Stellung zum Gesetz die Grundposition Gerhards festgelegt. Gerhard kennt nicht mehr die absolute Höhenlage des rein Prinzipiellen bei Luther. Andererseits kommt die Zäsur, die die F. C. innerhalb unserer alten Dogmatik bedeutet, bei Gerhard darin zum Ausdruck, daß, bei aller Verwendung des Gesetzes auch durch ihn, das evangelische Liebesgebot bei ihm doch nicht so völlig vom Naturgesetz aufgesogen wird wie bei Melanchthon, sondern die offenbarungsmäßig-heilsgeschichtliche Linie bei ihm stärker von Bestand bleibt. Damit ist für Gerhards Behandlung der Einzelprobleme, Ehe, Staat usw., der Uhl im 2. Teil seiner Untersuchung nachgeht, von vornherein eine ganz bestimmte gemeinsame Basis gegeben. Sie erreicht so gut wie nirgends Luthers souveräne Art, von einheitlich christlicher Fassung des Organismus aus unter Umständen sogar in der Form der Paradoxie zu entscheiden. Immer mischt, z. B. im Urteil über Ehelosigkeit oder bei der Stellung zur Arbeit, der naturrechtlich individualistische Einschlag Elemente mit unter, die aus dem Gesichtspunkt Zweckverband, nicht Gemeinschaft gewonnen sind. Andererseits bewahrt, wie Uhl zeigt, jene grundsätzliche stärkere Beachtung des heilsgeschichtlichen Momentes überall vor einem völligen Absinken in die Fassung der Sozialgebilde als Gesellschaft und läßt Gerhard für die für Gemeinschaft charakteristischen Elemente Verständnis haben und diese herauskehren. So ist die sorgfältige Untersuchung nicht nur in bezug auf die geschichtlichen Zusammenhänge, spez. auch für die Auswirkung des Naturrechts nach der Seite des Sozialen und die grundsätzlichen Grenzen, die eine Epoche mit seiner Verwendung immer sich selbst zieht, höchst instruktiv. Man kann in der Tat auch dafür, wie man es heute machen und nicht machen soll, etwas lernen.

Berlin. *A. Stolzenburg.*

Wilhelm Bettermann, Theologie und Sprache bei Zinzendorf. Gotha, Leopold Klotz, 1935. 249 S. RM. 7.—.

Wiewohl es einem Jeden, der nur ein wenig mit der Brüdergeschichte Herrnhuts vertraut ist, selbstverständlich war, daß es für Zinzendorf heute kaum einen Interpreten gibt, der aus profunderer Quellenkenntnis und tieferer Einsicht das schwierige Thema meistern könnte, als der Archivar der Brüderunität, so überrascht doch die Fülle der Gesichtspunkte in Bettermanns eindringlicher Arbeit: ohne Einschränkung gehört an den Anfang dieses Referats der Satz, daß unser Wissen um Zinzendorfs Theologie durch diese neue Darstellung entscheidend erweitert und vertieft worden ist.

Bettermann gewinnt seine Ergebnisse aus dem Mute zu einer grundsätzlichen Begrenzung: Er gibt die Einheit von Zinzendorfs Denkgebäude preis, zeigt die „dynamische", in steter Entwicklung begriffene, wenn auch um einige unumstößliche Kerngedanken kreisende, doch systemlose Lehre des Grafen und verschweigt nicht, daß die äußere Lage — notwendige Polemik nach außen, Sicherung der Gemeinschaft nach innen — manche Position bedingt hat, die das Bild

verschleiert. Bereits die Ausgangsthese ist so überraschend wie einleuchtend: Zinzendorfs Theologie wird aus den sprachlichen Eigentümlichkeiten der „Sichtungszeit" (1743—1750) entwickelt, also gerade aus der Epoche seines Lebens, der die meisten Angriffe gelten, in der er zu den kühnsten Formulierungen griff, die um ihrer Seltsamkeit willen als „Verirrungen" bezeichnet worden sind.

Da es ein System der Theologie Zinzendorfs nicht gibt, arbeitet Bettermann mit einer Beweisführung per exclusionem: Der Graf ist Antirationalist, weil er Gefühl und Empfindung als Erkenntnisprinzip in die Theologie einführt (was ihn aber wiederum von jeder „Gefühlsreligion" trennt, die ohne den Begriff der Erkenntnis Gefühl und Heiligung gleichsetzt), er ist auch Antimystiker, weil er den Gottesbegriff als „Ungrund", als schärfsten Gegensatz zur „Bibelidee" ansah und — wenn er auch hier und da mystische Vokabeln verwandte — echten lutherischen Traditionalismus, Offenbarungsgedanken und Christologie zum Mittelpunkt seiner Lehre machte. Schwerer ist schon die Bestimmung der Beziehung Zinzendorfs zum vorromantischen Frühidealismus. Bettermann klärt sie durch die Herausarbeitung des zwiefach gerichteten Wahrheitsbegriffs: einmal subjektiviert ihn Zinzendorf, der um der Geradheit willen die redliche Aussage des Einzelnen, „wie es ihm ums Herz sei", über die dogmatische Einheit der Glaubensaussagen stellt, zugleich aber wehrt er sich als orthodoxer Traditionalist gegen unzulässige Subjektivierung; im Zentrum steht unverrückbar und nur durch sich selbst bedingt die Offenbarungswahrheit.

Komplexer als das Verhältnis zu Rationalismus, Mystik und Frühidealismus ist das zum Pietismus. Zinzendorf beginnt in gewisser Übereinstimmung mit dem Pietismus, setzt sich in immer stärkerer Ablehnung mit den Schriften der Guyon auseinander, verwirft in der „Sichtungszeit" um des Gedankens der Heilsgewißheit willen jegliches pietistische Erlebnischristentum, dem er die „Objekte" entgegenstellt: Christi Blut und die Seitenwunde; durch „Versachlichung" lenkt er von den „Regungen der sündigen Seele zur Erlösungstatsache" zurück. Weil Zinzendorf als Gegner der Aufklärung über den in dieser Zeitströmung wurzelnden Pietismus hinweg erneut Anschluß an Luther sucht und die Kräfte reformatorischer Frömmigkeit gegen eine in den Rationalismus mündende Orthodoxie verteidigt, ist er im eigentlichen Sinne der Erfüller des Pietismus geworden· er rettet eine echte Erscheinung lutherischer Frömmigkeit vor den Gefahren ihres Jahrhunderts.

Als Zwischenerscheinung, gleichermaßen nach vor- wie rückwärts gewandt zwischen Reformationsgeist, Mystik, Rationalismus, Pietismus und Frühidealismus (und von allen darum mißverstanden) erfüllt sich Zinzendorfs Lehrbegriff in seiner stets vom Praktischen her gewonnenen und darum vielfältig schillernden Weite. Bettermann erklärt die Grundhaltung: die eschatologische Komponente, — die Gemeine als eschatologische Größe —, die zentrale Bedeutung des lytron und der Seitenwunde, — das Thomas-Erlebnis —, die zwiefache Richtung des Wahrheitsbegriffs und die Rolle der theologia crucis in steter Beziehung zur sprachlichen Verwirklichung. Hier danken wir ihm theologisch wie geistesgeschichtlich gleichermaßen bedeutsame Feststellungen. Wichtig ist zunächst der gesicherte Hinweis auf die unsinnlich gemeinte Bedeutung der Bildersprache. Zinzendorf selbst drängt zu einer schlichten, aus dem Kirchenlied sich herleitenden Formulierungsweise, er nimmt die Ausdrücke zunächst, wo irgend möglich, aus der Schrift selbst, er will auf seinem Wege vom „Psychologischen" zur „Sache"

auch in der Ausdrucksweise Traditionalist sein. Das klingt angesichts seiner übertrieben wirkenden Neubildungen zunächst paradox, aber Bettermann macht einleuchtend klar, daß die Verwendung grotesk wirkender Wörter und Sätze nicht Ausdruck eines Gefühlsüberschwanges, sondern Drängen nach leicht merkbaren Kernsätzen ist: statt langer Deduktion soll der gemeine Mann eine vielleicht ästhetisch unzulängliche, aber wirksame Formel für eine Heilswahrheit erhalten. So konzentriert Zinzendorf seine ganze Theologie auf die Seitenwunde (und dieses Bild erstarrt ihm so sehr zum Dogma, daß er es gelegentlich persönlicher fassen und auflockern muß, wodurch der eigentliche Sinn der Wortbildung wieder ins Gegenteil verkehrt erscheint).

Der Weg Zinzendorfs heißt: Vollendung des Pietismus durch Rückführung zum Luthertum. „Weil aus ihm Luther redet, aber in den widerstrebenden Formen des 18. Jahrhunderts, muß der Zusammenstoß der Gegensätze zu barockähnlichen Formen führen." Diese Erklärung der Sprache Zinzendorfs, begründet durch seine Theorie vom „Spielen", von der naiven Dankbarkeit gegenüber pietistischen Ansätzen zur Werkheiligkeit, führt zu einer geistesgeschichtlichen Theorie des Barock. Man pflegt das weltliche Gedicht des 17. Jahrhunderts als gesellschaftlich bedingt dem individualistischen geistlichen Liede entgegenzustellen; Bettermann erklärt demgegenüber aus dem Wahrheitsproblem, das dort wie hier Tradition und Norm gleich stark seien: nur müsse beim geistlichen Lied das Ich darum stärker beteiligt sein, weil es im Glauben keine „Distanzierung" gibt: das Gedicht muß der objektiven Wahrheit entsprechen, es darf sich nicht auf die Richtigkeit der Form und die Verantwortungslosigkeit im Gedanken berufen. Nicht „Gesellschaft" und „Ich" stehen einander gegenüber, sondern die Wahrheitsfrage trennt geistliches und weltliches Barockgedicht.

Damit stellt Bettermann Zinzendorf in einen großen geistesgeschichtlichen Zusammenhang ein und berührt sich eng mit Gedanken, die der Referent in seinen Studien zu Czepko von anderer Seite her ausgesprochen hat: Ein Jahrhundert vor Zinzendorf haben Jacob Böhmes Schüler wie später der Graf „Merkverse" geschrieben, die einfach und prägnant eine Glaubenstatsache ausdrücken wollten. Spätere haben versucht, diese Merksprüche zu echten Dichtungen umzuschmelzen, Wahrheit und gesellschaftliche Kunstform zu einen. Es waren Schüler Böhmes, Theosophen, letzte Vertreter eines Synkretismus, der seine Kraft aus der Mystik zog, ihnen bedeutete geistliche Wahrheit bindungslosen Individualismus der Erleuchteten — so kam der Gegensatz: Gesellschaftslied — Ich-Lied zustande. Zinzendorf ging hinter sie zurück, er kam wieder zu den Merkversen, die er, anstatt in epigrammatische Technik, in die Form des sangbaren Gemeinschaftsliedes kleidete, es war ein neuer, verspäteter Lösungsversuch des alten Problems, zeitlich zwar nach, begrifflich aber vor der Leistung der Tschesch, Czepko und Scheffler gelegen. Mit dieser Deutung ist die Forderung erfüllt, die Ref. in seinem Bericht über Huobers Buch (Z. f. K., 1934, S. 682) erhoben hat.

Mag an einigen Stellen von Bettermanns Buch eine (unnotwendige) apologetische Absicht den Stil bestimmen, mögen Einzelheiten noch unverknüpft erscheinen (so ließe sich Zinzendorfs Vorliebe für die physica experimentalis als verspätete Wiederaufnahme „pansophischer" Welt- und Wissenschaftslehre deuten), hier liegt eine sachlich bedeutsame und methodisch besonders glückliche Leistung vor, geeignet, die Vielfalt der Irrtümer über Zinzendorf ein für allemal zu widerlegen.

Wolfshau im Riesengebirge. *Werner Milch.*

Wotschke, Theodor, Der Kampf in der Unität um die Führung der Kirche im achten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts. (= Heft 29 der Deutschen Wissenschaftlichen Zeitschrift für Polen.) Verlag der Historischen Gesellschaft für Posen. Posen (Poznań, ul. Zwierzyniecka 1) 1935.

Der Streit zwischen Adel und Geistlichkeit in der Unität, den Wotschke der Vergessenheit entreißt, hat an sich nur lokale Bedeutung und wird schließlich dadurch bedeutungslos, daß 1793 nach der 2. Teilung Polens die polnische Unität (10 adlige Geschlechter und 7 Gemeinden) dem reformierten Kirchendirektorium in Berlin unterstellt wurde. Er ist aber ein bezeichnendes Seitenstück zu der Kirchenpolitik der Territorialherren in Deutschland in der Zeit des Absolutismus, nur daß es in der Adelsrepublik Polen der evangelische Adel ist, der die unbedingte Herrschaft in der Kirche erstrebt und für eine kurze Zeit auch erringt. In der Heimat der Unität, in Böhmen, und auch in ihrem Zufluchtsland, in Polen, hatten sich die evangelischen Bekenntnisse nicht an den Fürsten anlehnen können, sondern den Schutz des Adels suchen müssen. Darum fielen sie in den österreichischen Ländern mit dem Unterliegen des Adels gegenüber der Fürstengewalt der Gegenreformation zum Opfer. In Polen ging die Entwicklung im ganzen ähnlich, nur daß hier kurz vor dem Ende des alten Polen der Adel noch einmal die politische Macht gewann, und in dieser Zeit wurde, was früher sein Dienst an der Kirche gewesen war, zu seinem Machtanspruch. Der Streit ging um die Einberufung der Synoden, um den Besitz des Gymnasiums in Lissa und um die Verwaltung der kirchlichen Gelder. Er entbehrt nicht der häßlichen Züge, z. B. der ehrenrührigen Verdächtigung der Geistlichkeit, als habe sie die Gelder gewissenlos verwaltet. Bezeichnend für die Lage Polens ist, daß der Streit eine Sache der großen Politik wird. Der Adel arbeitet mit dem russischen Gesandten zusammen, die Geistlichkeit sucht bei dem preußischen Hof Hilfe. Da es aber Friedrich der Große mit Rußland nicht verderben will, erringt der Adel durch den übermächtigen russischen Gesandten Stackelberg den Sieg. Er wird aber seines Sieges nicht froh; denn die schon durch die katholische Reaktion seit Jahrzehnten geschwächte Kirche ist durch den Streit noch mehr geschädigt worden, was der Adel am eigenen Leibe spürt; darum lenkt er schließlich ein und überläßt der Geistlichkeit wieder die ihr zukommenden Rechte. Der Schilderung des Streites gibt Wotschke noch zwei Dokumente im Wortlaut bei.

Herrnhut. *Bettermann.*

Arthur v. Ungern-Sternberg, Schleiermachers völkische Botschaft aus der Zeit der deutschen Erneuerung. Gotha. Leopold Klotz. 1933. 252 S. RM. 7.—, Lw. RM. 9.—.

Die kritische Haltung der dialektischen Neuorthodoxie gerade Schleiermacher gegenüber bewies, daß ihre Reaktion auf den Liberalismus zwar aus einem Frontmachen von der Transzendenz her allem Immanenten gegenüber erwuchs, daß aber in bezug auf das andere Gegensatzpaar: atomistische oder organische Haltung, noch keine Neuorientierung erfolgt war. Wenn eine wirkliche solche sich heute zunächst in einem starken Interesse für Hegel kundtut, so wird sie in den kommenden Jahren mit innerer Notwendigkeit, evtl. sogar mit der Gefahr, das Richtige an der Position der Dialektiker wieder preiszugeben, auch Schleiermacher wieder in den Vordergrund rücken.

v. Ungern-Sternbergs Untersuchung über Schleiermachers völkische Botschaft ist ein Ansatz dazu, der über das frühere Werk des Verfassers: „Freiheit und Wirklichkeit. Schleiermachers philosophischer Reifeweg durch den deutschen Idealismus", hinaus die Richtung anzeigt, in der sich dies Interesse an Schleiermacher vor allem bewegen wird. Nach einer Darstellung des Hineinwachsens Schleiermachers in seine großen Aufgaben wird zunächst seine praktische Anteilnahme an der Reform der deutschen Bildung geschildert. Es folgt eine ausführliche Behandlung von Schleiermachers pädagogischen und staatsphilosophischen Ideen. Ein kurzes Kapitel über die Stellung des Christentums zu Volkstum und Staat nach Schleiermacher bildet den Abschluß und sucht dem Ganzen die letzte Vertiefung zu geben.

Die spez. in den beiden mittleren Kapiteln sehr ausführlichen Darlegungen drohen gelegentlich den durch das Thema abgesteckten Rahmen zu sprengen. Andererseits versteht es Vf. zu zeigen, — und da liegt das Verdienst des Buches —, wie Schleiermachers Stellung ganz einheitlich aus seinem vom Idealismus ausgehenden, aber durch das Christentum über diesen hinaus bis zum Letzten, dem Verwurzeltsein in Gott, vertieften Empfinden für Organismus abfolgt. Das gilt gleicherweise von der Vertiefung des gebieterischen Pathos eines Fichte zum Gehorsam gegenüber göttlicher Schicksalsfügung im Erleben der Befreiungsjahre wie von der Verknüpfung des Neuen mit den wirklichen Werten der Vergangenheit. Das betrifft die Ethisierung der gesamten Pädagogik durch den zugrunde gelegten Gedanken der Volksgemeinschaft, unter dem ihre sämtlichen Einzelaufgaben sich zusammenfassen und in feiner Verbindung von Personalismus und Sozialismus statt zu gesellschaftlich-sozialen zu national-politischen werden. Das gilt schließlich vom organischen Aufbau des Staates selbst, mit dem er in vielem den Zuständen seiner Gegenwart vorauseilt und die Klippen sowohl der späteren klassisch liberalen Staatsauffassung wie der Hegelschen Staatsomnipotenz auf das glücklichste vermeidet. Schließlich wird der Abstand vom zeitgenössischen Idealismus immer schwerwiegender, und die Antworten, die Schleiermacher findet, weisen hin auf die Gründung im Gehorsam des Glaubens, die ihn aus der Front des nur romantisierenden Denkens heraushebt und auf die reformatorisch-lutherische Linie stellt. Ohne daß eine Tendenz des Verfassers sich unangenehm bemerkbar machte, springen die Parallelen zu der von gleicher organischer Haltung bestimmten Gegenwart, ihren Behauptungen, Forderungen, Handlungen und Aufgaben, damit aber einerseits auch die zur Gefahr der Reaktion wie andererseits die zu der Notwendigkeit, den Neubau über immanente Gegebenheiten hinaus in wirklicher Religion zu vertiefen, überall deutlich heraus. Einen letzten Schritt hat Vf. nicht mehr getan. Mit dem durch das Erleben der Gegenwart geschärften Auge sieht er zwar überall deutlich den Gegensatz zur naturrechtlich-individualistischen Linie der Geistesgeschichte. Er sieht aber nicht, daß das individuelle Moment beim jungen Schleiermacher nicht Individualismus, sondern auch schon aus dieser Linie des Organischen erwachsene Individualität war, die nur der Bezogenheit auf konkrete Aufgaben und des dadurch zu bewirkenden Reifens bedurfte, so daß, wenn man ein positives Christentum mit einbaute, — in dem Verschlungenwerden dieses durch immanenten Idealismus liegt die Grenze bei den anderen Romantikern —, der Übergang von der Jugend zum Mannesalter sich durchaus organisch und innerlich notwendig vollzog.

Berlin. *A. Stolzenburg.*

Martin Schellbach, Theologie und Philosophie bei von Hofmann. (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Band 38, Heft 2.) Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1935. 207 S. Brosch. RM. 5.—.

Die Gestalt Hofmanns hat sich von jeher der Erforschung gegenüber ebenso anziehend wie zurückhaltend bewiesen. Er ist wohl eine der eigenartigsten und reichsten Gestalten unter den Theologen des vorigen Jahrhunderts, und Schellbach hat schon recht, wenn er dieser Eigenart zuliebe Hofmanns Besonderheit gegenüber Schleiermacher wie gegenüber den anderen Erlangern, besonders Frank, deutlich herausarbeitet. Aber Hofmann hat sich wohl auch wie kein zweiter jeder näheren Erforschung seiner Wurzeln widersetzt. Man kennt die Namen derer, die Hofmann beeinflußt haben, Kraft, Beck und Auberlen, sodann Ranke, schließlich Schelling, um die wichtigsten zu nennen. Aber Hofmann hat nie recht herausgegeben, worin und wieweit er eine positive Beeinflussung selber zugesteht. Er hat eigentlich immer nur — besonders in den Briefen an Delitzsch — die Grenzen oder das Nichtvorhandensein solcher Einflüsse behauptet. So ist denn der Erforscher der Hofmannschen Quellen schon auf den Vergleich angewiesen.

Die Einfallspforte der Philosophie war für Hofmann Schelling. Die Frage, welcher Anteil hierbei dem frühverstorbenen, dunkelsinnigen Philosophen v. Schaden zukommt — die zahlreichen Schriften dieses Schülers Schellings sind wenig zugänglich —, das hat Schellbach in seinem klugen und scharfsinnigen Buch nicht eigens untersucht. Diese Philosophie, die Hofmann hier vor sich hatte, war nun allerdings stark theologischer Herkunft: Philosophie der Offenbarung. Hofmann ist ihr gegenüber Biblizist geblieben, was Schellbach in der glücklichen Formel andeutet: Die Offenbarung war ihm nicht ein Moment an der Geschichte, sondern die Geschichte wurde ihm ein Moment an der Offenbarung. Ob trotzdem — welche Fülle von Problemen Hofmanns Begriff der Geschichte als Organismus inne wohnt, habe ich Theol. Blätter 1929, Sp. 54 ff. erörtert — der Gedanke der Heilsgeschichte an den Rand der Hofmannschen Ideenwelt befördert werden darf, wie es Schellbach tut, darf füglich bezweifelt werden.

Schellbachs Arbeit beschränkt sich nach den umfassenden Abgrenzungen auf eine Erörterung des theologischen Wissenschaftsbegriffes, auf Wissenschaftslehre und Methodenlehre der Theologie bei Hofmann. Hier fördert er besonders durch die Bereitschaft, für die Gegenwart aus alten Tagen zu lernen, viel Richtiges zutage. Hofmann war in der Tat an methodischer Gewissenhaftigkeit und in der Entschlossenheit, vom Inhalt des Christentums her sich Form und Methode der Theologie diktieren zu lassen, vielen Neueren über. Überwältigend kommt die Universalität des theologischen Blickes bei Hofmann durch Schellbachs Buch heraus, die sich in der Ethik Hofmanns besonders dokumentiert.

Begreiflicherweise hat Schellbach seine Beweisführung vorab auf das „Lehrganze", das dem Schriftbeweis vorausgeht, und auf die posthume „Enzyklopädie" gestützt. Dadurch ist aber doch das Bild Hofmanns auf seine starren Züge, die der Systematiker Hofmann zweifellos auch zeigt, beschränkt. Hofmann war eben gerade darin stark, daß er nicht auch einer unter vielen Systematikern des 19. Jahrhunderts war, sondern zugleich Exeget, der bis in die Methode der Auslegung des Textes hinein, die ihm eine ganz besondere Stellung unter den Exegeten gibt, zur Rechenschaft übers Ganze bereit war. Und damit berühren wir den geheimnisvollen Punkt an Hofmann: er war

von einer eigenartigen Liebe zum Konkreten — Exegese und Geschichte — erfüllt, er hatte den allen Biblizisten eigenen Hang, sich mit der Lage der Zeit, ja mit der Politik zu beschäftigen. Hofmann hat sich als Betrachter seiner Zeit, darin ähnlich und anders als Harleß, er hat sich als Politiker oft und in heute noch lehrreicher Weise geäußert. Schellbach kommt nur in einer Anmerkung (S. 185) auf diesen ganz wesentlichen Zug an Hofmann zu sprechen. Man kann aber gerade jene Bewegtheit Hofmanns nicht herauslassen und seine Systematik und Methodologie isolieren. Kann man es bei anderen Systematikern, bei ihm kann man es sicher nicht. Die Dreiteilung der theologischen Disziplinen hat Hofmann einfach von Schleiermacher übernommen. Es ist das Verdienst Schellbachs, auf das Problem aufmerksam gemacht zu haben, das darin liegt, daß die Systematik — und obendrein noch in der Form einer Entfaltung der Selbstaussage des Glaubens — bei Hofmann den Vorrang vor der Geschichte bekommt. Aber man täusche sich über die nur methodische Bedeutung dieser Wendung nicht. Hat schon die Selbstaussage des Glaubens logische Priorität, so doch nicht sachliche. Denn sachlich ist der Glaube gegründet in der Geschichte der in Christus erneuerten Menschheit (sic!). Wir stehen im Vollzug dieser Geschichte drinnen. Wir erkennen sie — nach Hofmann — wohl im Spiegel unseres gläubigen Selbstbewußtseins. Aber sie vollzieht sich fortwährend um uns her, und eilt ihrer Vollendung entgegen.

Wir danken der vortrefflichen Arbeit Schellbachs eine Erneuerung der Beschäftigung mit Hofmann auch dann, wenn wir die Art der Systematisierung Hofmanns für eine gelinde Verengung halten.

Erlangen. *Wolfgang Trillhaas.*

Emanuel Hirsch, Kierkegaard-Studien I—II. Gütersloh, Bertelsmann. 1933. 961 S.

Hinter diesen Kierkegaard-Studien liegt eine imponierend große Arbeit, und das Resultat dieser Studien wird entscheidende Bedeutung für alle spätere Kierkegaard-Forschung bekommen. Hirsch hat Recht, wenn er im Vorwort schreibt: „Mit jedem Jahrzehnt wird es sich klarer herausstellen, daß K. zu den wenigen ganz großen Gestalten des lutherischen Christentums gehört, in denen sich ein Umbruch, ein neuer Anfang christlichen Denkens mit einer neuen Ursprünglichkeit, einer neuen Vertiefung christlicher Frömmigkeit zu untrennlicher Einheit verbindet."

Gegenüber der Arbeit, die hier in Dänemark getan worden ist, wendet Hirsch ein, daß wir allzuviel aus den dichterischen Darstellungen herausgelesen haben, z. B. aus den Einlagestücken in „Schuldig—Nichtschuldig?" Außerdem meint er, daß die Forschung bisher irregeleitet wurde, weil sie sich naiv nach den von Johannes Climacus in der „Nachschrift" gegebenen Erklärungen gerichtet hat. Was kann Kierkegaard dafür, daß dieser Pseudonym, konsequent von seinen Voraussetzungen aus, die Schriften falsch versteht?! Und im „Gesichtspunkt" ist der Leitgedanke „Betrug in das Christentum hinein" auf eine solche Weise hineininterpretiert worden, daß die Erklärung sich nicht ganz damit verbinden läßt, daß die pseudonymen Schriften Kierkegaards eigne Entwickelung sind. Gewiß weiß auch die bisherige Forschung, daß eine Entwickelung vorgegangen ist. Aber eigentümlich für Hirsch ist es, daß er nachweist, welche Entwickelung von Schrift zu Schrift vorging, und namentlich, welche entscheidende Bedeutung auf Kier-

kegaards Leben und Denken Regines Verlobung mit Schlegel im Jahre 1843 gehabt hat.

Im Zusammenhang mit diesen neuen Gesichtspunkten zeigt Hirsch, daß es notwendig ist, umzudenken in vielen anderen Hinsichten. Das wichtigste ist vielleicht dies, daß die ganze übernommene Aufstellung mit den Stadien nicht zu den Schriften paßt, wenn man sie von ihrem eignen Inhalt aus versteht. Vergebens habe ich mit den Schwierigkeiten gekämpft, die das ethische Stadium in „Entweder-Oder" enthält. Es wirkt befreiend, wenn Hirsch beweist, daß K. sich gar nicht ein „Entweder—Oder" gedacht hat, in dem es sich um den Gegensatz zwischen dem ästhetischen und dem ethischen Stadium dreht. Er hat schildern wollen, was er selbst durchlebt hatte: den Gegensatz zwischen der ästhetischen Lebenseinstellung und dem Christentum. Der Gerichtsrat repräsentiert das Christentum, was man unter anderm aus seinen Aussagen über die Reue ersehen kann. Dagegen kann man mit Recht sagen, daß im andern Teil von „Entweder-Oder" eine bis in den Grund gehende Existentialanalyse fehlt, d. h. eine Rechenschaft dafür, wie die christliche Lebenseinstellung möglich ist. Diese Analyse wird erst nach und nach in den folgenden pseudonymen Schriften gegeben.

Bei der Darstellung der Entwickelung von K.s Gedankenwelt legt Hirsch großes Gewicht auf die Stütze, die seine Theorien von den erbaulichen Reden her erhalten. Aber auch hier bricht Hirsch radikal mit den Behauptungen von Johannes Climacus in der „Nachschrift". Johannes Climacus macht überall einen entscheidenden Unterschied zwischen erbaulichen und christlichen Reden. Dieser Unterschied ist im Widerstreit mit den Gedanken K.s zu der Zeit, wo er die Redesammlung herausgab. Er ist die Konsequenz von dem ganzen System der Stadien.

All dieses macht es einleuchtend, in welchem Grad es für Hirsch ein methodisches Prinzip ist, die Erforschung von K.s Leben mit der Erforschung des Fortschrittes seiner Gedanken zu verbinden.

Zum Verständnis der Jugendjahre bahnt sich Hirsch nicht den Weg durch die verschiedenen Bruchstücke der Dichterwerke, dagegen beginnt er mit einer Analyse einer in Deutschland unbekannten Arbeit, der literarischen Anmeldung von H. C. Andersens Schriftstellerei, besonders „Nur ein Spielmann". Die Anklage K.s ist, daß Andersens Verfasserschaft keine durchgekämpfte Lebensanschauung zur Grundlage hat. K. denkt an das Christentum. Dieser Angriff entspricht grade der Tatsache, daß K. selbst im Mai 1838 durchgebrochen war zu einer bewußten Aneignung des Christentums in einer Form, die auffallend an Luthers Durchbruch erinnert, besonders durch die Identifikation von Christus als Richter und Versöhner.

Dann beweist Hirsch, mit Hilfe seiner besonderen Kenntnisse dieser Periode des deutschen Geisteslebens, daß K. schon sehr früh, vor 1838, mit Hegel gebrochen hatte, den er damals nur aus zweiter Hand kannte, daß er auf Leben und Tod mit der Romantik kämpfte, in der die Ironie alle festen Werte auflöste, wie der junge Fichte und Daub Bedeutung für ihn hatten, und daß bei der Bekämpfung der Romantik allezeit doch ein gemeinsamer Hintergrund für sie und ihn da war, nämlich die Gewißheit um Gottes Dasein und um ein Gottesverhältnis, das tief in der Subjektivität ruhte.

Danach behandelt Hirsch die Begebenheiten, die mit der Verlobung in Verbindung stehen. Hier zerreißt er nun mit einer Resolut-

heit, in der ich nicht ganz mit ihm einig bin, alle Gedanken darüber, daß etwas Sexuelles mit im Spiel gewesen sei. Man fragt nun mit Spannung, was ist dann im Wege gewesen? Die Verfluchung Gottes durch den Vater als Kind kann das Ganze nicht bewirkt haben. Bei der Antwort geht Hirsch davon aus, daß für jeden Dichter, der mit religiös-ethischer Tiefe leben will, eine unlösbare Spannung besteht zwischen der religiösen Richtung der Tiefe und der dichterischen Richtung mit ihrer freien Phantasiewirksamkeit. Diese Spannung hat bei K. eine ungeheure Stärke erlangt, und sie war ihm ein nie zu bewältigendes Leid. Gegen dieses Leid hat sich seine Natur in Trotz empört, bis er geistig gegen Gott seine Faust ballte: nun wollte er dies Leid als einen Fluch behalten sein ganzes Leben hindurch, damit es ihm eine Anklage gegen den lebendigen Gott sein konnte. Als Beweise für diese Ansicht werden die merkwürdigen Stellen III 312 und XI 182—83 angeführt.

Dieser wunderliche Zusammenhang von Selbstverfluchung und Gotteslästerung ist also nach Hirsch die Schuld in seinem Leben. Es fällt gleich in die Augen, in welchem Grad diese Lösung mit dem übereinstimmt, das der innerste Nerv in den Seelenkämpfen ist, welche wir in den Tagebüchern vor der Herausgabe der Anticlimacusschriften beobachten können. Damals handelte es sich auch ständig um den Gegensatz: charaktervolles Handeln oder nur Dichter sein. Ferner bekommt seine Schuld eine überraschende Gleichheit mit der Gotteslästerung des Vaters, und man begreift, daß sie in dieser Verbindung über sein ganzes Leben die verhängnisvolle Macht bekommen konnte. Aber trotz aller Beredsamkeit Hirschs muß man sicher sagen, daß es eine sehr geniale , aber unbewiesene Hypothese ist — wie auch die andern; aber man muß einräumen, daß durch diese Hypothese doch so viele Rätsel gelöst werden, und daß durch sie sein Leben in einer wunderbaren Einheit gesehen werden kann. Und diese Hypothese befreit ihn von allen Erdichtungen einer sexuellen Schuld.

Welche Bedeutung hat nun diese Gotteslästerung für seine spätere Entwicklung gehabt? Er war gerade an sie genagelt, auch dann, als er durch die Reue zu dem Erlöser den Weg gefunden hatte, der ihm in einem Richter und Versöhner war. Sogar das Gottesverhältnis machte die Schuld auf eine solche Weise lebendig, daß das Vergessen in Gott zugleich das Erinnern wurde. Die Angst, die damit verbunden war, blieb seines Lebens innerstes Geheimnis, das er Regine nicht anvertrauen konnte. Nur durch die indirekte Mitteilung der pseudonymen Schriften konnte er ihr möglicherweise helfen, daß sie ihm selbsttätig auf die Spur käme.

Erst als es K. gelang, die Schuld ganz mit der Vergebungsgnade zu durchdringen, erhielt das Geheimnis den Namen „Pfahl im Fleisch". Die Schwermut vermochte er nicht zu heben, aber er kam dazu, sie zu tragen, indem er in Gottes Gnade ruhte. Mir kommt es vor, daß das, worin Hirsch am höchsten kommt, diese Schilderung ist, in der das bleibende Leid und das Ruhen in Gottes Gnade vereinigt sind. Das ist eine Schilderung, die niemand geben konnte, der nicht das Gemeinsame an Luthers Erlebnis und K.s Erlebnis sehen konnte.

Es kann kein Zweifel darüber sein, daß Hirsch recht hat, wenn er K. als einen Christen lutherischer Prägung auffaßt. Es ist mir eine Freude zu sehen, daß er in dieser zentralen Beurteilung K.s mit mir einig ist. Ich hatte meine Auffassung von der Einheit von Gericht und Gnade erworben durch die Arbeit mit Kierkegaard,

bevor ich darauf aufmerksam wurde, daß sie grade eine echt lutherische war.

Im Hinblick auf die Zeit vor 1846 ist das Neue bei Hirsch, daß er bewiesen hat, daß man sich das rechte Verständnis versperrt durch das Aufstellen von Stadien. Was da wirklich vor sich gegangen ist, ist ein vertieftes Verstehen der christlichen Existentialdialektik. Der Ausdruck selbst hat zur Voraussetzung, daß das Christentum keine Lehre ist, sondern eine Existenzform, und daß das Verstehen sich also nicht um das Christentum als Lehre drehen soll, sondern um seine Möglichkeit als Existenzform. Diese Untersuchung mit der dazu gehörenden Erkenntnistheorie ist es, die K.s Schriften vor allem enthalten. Tiefer und tiefer dringt die Untersuchung in die merkwürdige Existenzform ein, die im tiefsten Sinne persönlich, aber gleichzeitig ein auf den historischen Jesus Christus bezogenes Verhältnis ist. Für dieses Doppelverhältnis, in welchem die historische Gestalt des Erniedrigten und die innere Existenzumwandlung der Subjektivität zu einer untrennlichen Einheit verbunden sind, hat K. den Ausdruck „Gleichzeitigkeit mit dem Erniedrigten" geprägt. Die Paradoxlehre hat, wie auch ich gesagt habe, die Aufgabe, zu verhindern, daß der Glaube etwas anderes werde als ein Existenzverhältnis. Droht er damit, ein intellektuelles Verhältnis zu werden, dann soll er sofort angehalten werden durch die Einsicht, daß der Gegenstand des Glaubens, intellektuell aufgefaßt, das Paradox ist. Deshalb darf der Gegenstand des Glaubens nicht intellektuell aufgefaßt werden. Die einzig richtige Auffassung ist die Umbildung der Existenz, die mit der Gleichzeitigkeit identisch ist.

Diese Grundansichten sind es, an die Hirsch denkt, wenn er meint, daß Kierkegaard eine epochemachende Bedeutung für das Denken der lutherischen Kirche hat, und daß er ein Umdenken von der Theologie fordert. Aber dann muß ein in Deutschland gewöhnliches Mißverständnis korrigiert werden, ein Mißverständnis, das mit der falschen Auffassung der Stadien zusammenhängt.

„Der bei uns in Deutschland hergebrachte Gebrauch der Nachschrift läßt sich grob ungefähr auf die Formel bringen: sie schildere das Ethische und das Religiöse allein mit der Absicht, es als nicht christlich-religiös, nicht Glaube an das Paradox, ganz aus dem Christlichen auszuscheiden. Diese Deutung verdiente die goldene Medaille in einem Wettbewerb, wer die größte Torheit über Kierkegaard zu sagen imstande sei. Die Nachschrift will grade klarmachen, daß alles Christliche, das nicht die Unbedingtheit des Ethischen und die Tiefe religiösen Leidens und religiöser Schuld in sich trägt, unechte ästhetische Religiosität, christlich maskiertes Heidentum ist." Dieser Anschauung will die Nachschrift zur Geltung verhelfen im Gegensatz zu dem gewöhnlichen Allerweltschristentum, das weder religiösen noch ethischen Ernst hat.

Schon durch diese Grundgedanken wird Kierkegaard große Bedeutung für unsere Kirche bekommen können, sie enthalten eine neue Grundlage für die lutherische Theologie. Aber vom Corsaran-griff an werden Kierkegaards Gedanken erneuert, indem er tiefer und tiefer versteht, daß, wenn das Christentum als eine solche Existenzumwandlung zur Gleichheit mit dem Erniedrigten aufgefaßt wird, dann ist die christliche Kirche ein Mißverständnis, und mit Recht trifft sie die Verachtung der Menschen. Weiter gehen die neuen Gedanken davon aus, daß, falls jemand (was gewiß notwendig wäre) die bestehende Christenheit zwingen wollte, dieser

Wahrheit in die Augen zu sehen, dann würde er mit dieser „bestehenden Christenheit" zusammenstoßen, denn diese bestehende Christenheit will vor allem Ruhe haben. Deshalb konzentrieren sich alle Gedanken Sören Kierkegaards um die Gestalt des kommenden Märtyrers, nur ein solcher kann die Christenheit aufwecken. Unter dem Gericht stehend bestimmt Kierkegaard sich selbst als ein Strebender, der hinflieht zur Gnade. Dasselbe zu tun wäre auch der Kirche möglich, wenn sie sich unter das Gericht beugte. Mit einer eigentümlichen, durch Sorge gesättigten Bitterkeit merkt Kierkegaard, daß der Kirche hochehrwürdiger Repräsentant, Bischof Mynster, nicht bereit ist, das zu tun. Nun ja, so kann K. in dieser Kirche kein Amt suchen. Das ist das für ihn so schwere Opfer, das er willig bringt.

So bekommt er nicht nur die Bedeutung, der lutherischen Kirche in ihrem Denken neue Bahnen zu zeigen, sondern der Abschluß seines Lebens stellt der Kirche eine Frage. Daß dieser Mann sie stellt, bedeutet, daß wir nicht das Recht haben, entrüstet sie von uns zu stoßen; sie zwingt uns zur Rechenschaft.

Und Hirsch selbst schließt seine Schrift, indem er eine Rechenschaft ablegt, die durch alles Vorhergehende vorbereitet werden sollte. Denn wenn Kierkegaard uns nicht etwas Entscheidendes zu sagen hätte, worauf wir eine Antwort geben müssen, so wäre es sinnlos, mit ihm so viele Jahre zu arbeiten. Ich glaube, daß Hirsch mit mir einig ist in einem Gedanken, den wir in persönlicher Aussprache einmal in Kopenhagen durchdachten: Es ist unehrlich, ihn gebrauchen zu wollen, wenn man ihm nicht Rechenschaft dafür steht, was man mit seinem letzten Angriff auf die Kirche macht.

Hirschs Rechenschaft lautet so: Erstens: Die Einübung im Christentum geht davon aus, daß Gottes ewige Wahrheit in Jesus Christus in dieser Welt Wirklichkeit geworden ist. Die Aneignung davon im Glauben kann nur durch die Umbildung der Existenz vor sich gehen zu der Gleichheit mit ihm in seiner Erniedrigung. Das enthält, daß er der lebendige Maßstab ist, mit dem unser Leben gemessen werden muß. Er kann darum nur angeeignet werden zum Gericht. Aber unter dem Gericht wird er der Versöhner, in dem Gottes unveränderliche Liebe uns gegeben wird. Wenn er als Richter und Versöhner angeeignet wird in existentiellem Glauben, bewirkt er Unruhe in Richtung auf Verinnerlichung. Das ist das wenigste, was er wirken kann. Die ganze Umbildung der Existenz ist das Vollkommene; jeder Abstand wird als Minus gebucht, der Unruhe weckt, eine Unruhe, die nur der Versöhner fortjagen kann. Wird nun diese Unruhe in Richtung auf Innerlichkeit auf die Kirche angewendet, da sieht man, daß diese Kirche „die bestehende Christenheit" ist, beunruhigt werden, in ihrer Christlichkeit beunruhigt werden sollte, aber gerade nicht die will. Die lutherische Kirche lebt alle Zeit in der Gefahr, die ausgedrückt ist mit der Wendung „die bestehende Christenheit". Ein Christentum, das die Unruhe vergißt, ist nicht Christentum.

Zweitens: Aber zusammen mit diesem göttlichen Ernst ist bei Kierkegaard etwas anders verschmolzen. Man hat recht, Kierkegaard darauf aufmerksam zu machen, daß die Voraussetzungen unserer Kultur andre sind als die der Kultur, der das Neue Testament gegenübersteht. Es ist eine differentia specifica, die sich nicht wegleugnen läßt. Die Apostelzeit stand vor einer Kultur, für die das Christentum fremd war. Unter diesen Verhältnissen war der Märtyrer die richtige und höchste Form für die Forderung Gottes. Nun aber stehn wir mitten in einer Kultur, die in vielen Hinsichten vom Christentum gelernt hat, die durchsäuert ist mit christlichen Gedanken.

Es geht von Christus eine doppelte Wirkung aus in das Volksleben, teils eine innere, die Unruhe wirkt in Richtung auf Verinnerlichung, teils eine mehr äußere, die doch von großer Bedeutung für das Volksleben ist. Das, was so entsteht, ist nicht eigentliches Christentum, sondern eine Vorgestalt echten Christseins. Und wir haben ihr gegenüber nicht immer die Aufgabe, Märtyrer zu sein, sondern lauschend auf Gottes konkreten Willen zu hören. Die veränderten Verhältnisse haben die Aufgabe verändert, aber auch diese neue Aufgabe ist voll von Leid und Angst, sie wird nur in Furcht und Beben gelöst.

Denn das ist das eigentümliche bei Hirschs Betrachtung, daß diese beiden Betrachtungsarten in einem gesehen werden müssen. Der Gedanke der neuen Aufgabe darf uns nicht die Unruhe in Richtung auf Verinnerlichung rauben. Im Gegenteil soll diese Unruhe auch verpflanzt werden in die Art und Weise, mit welcher wir suchen, die neue Aufgabe zu vollbringen.

Unter dem Kampf mit Kierkegaard ist also bei Hirsch dieser Gedanke um die Vorgestalt entstanden. Es ist klar, daß dieser Gedanke auch die Erklärung abgibt, weshalb Hirsch ins Lager der Deutschen Christen übergegangen ist. Es fällt ihm nicht ein zu denken, daß die Vorgestalt in dieser neuen Gestalt Christentum sei. Er hofft, ihr die Unruhe in Richtung auf Verinnerlichung einflößen zu können, wenn er sich ganz unter ihr Wahrheitsmoment beugt. Ich muß sagen, daß er in dem Gedanken um die Vorgestalt recht hat, aber wenn die Vorgestalt nun die Unruhe in Richtung auf Verinnerlichung nicht wünscht und nicht versteht, was dann? Die Kierkegaardsche Unruhe kann doch nicht auf dem Altar der Vorgestalt geopfert werden sollen?

Kopenhagen. *E. Geismar.*

Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933; dass. Band 2: Das Jahr 1934. Gesammelt und eingeleitet von Kurt Dietrich Schmidt. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1934; 1935. 200, 192 S. Kart. je RM. 4.60, geb. je RM. 5.60.

Diese beiden wichtigen Bände, herausgegeben von dem früheren Kieler Kirchenhistoriker, jetzigen theol. Leiter des Seminars zu Hermannsburg, sollen doch auch hier angezeigt werden. Sie bieten das wesentliche Material zum Verständnis der inneren Geschichte der deutschen evangelischen Kirche in den beiden genannten Jahren — ein weiterer Band, das Jahr 1935 umfassend, soll wohl demnächst erscheinen —, soweit es um die Kirche und ihr grundsätzliches Verhältnis zu Volk, Staat, Recht usw. geht. Kurze, aber doch alle wichtigen Momente berührende, in größter Sachlichkeit gehaltene Einführungen lassen die Etappen der kirchlichen Entwicklung und die in sie eingreifenden Faktoren erkennen; man wird dem Verfasser heute zugestehen, daß er recht gesehen hat. Die Verwertung des wohl fast vollständig dargebotenen Materials im einzelnen bleibt dem Benutzer überlassen, dem lediglich bibliographische Hilfen gegeben werden. So ist eine Sammlung geschaffen worden, zu der jeder dankbar greifen wird, der sich mit der Kirchengeschichte der letzten Jahre beschäftigen will, die sich auch als Grundlage von Seminarübungen trefflich eignet.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Zur polnischen Kirchengeschichte.

„Reformacja in Polsce“ (Reformation in Polen). Organ der Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte der Reformation in Polen. Herausgeg. von Stanisław Kot. Jahrg. VI, Nr. 21—24, Warschau 1934, S. XVIII, 308.

Nach sechsjähriger Unterbrechung erschien der vorliegende Jahrgang dieser für die Forschung unentbehrlichen Zeitschrift. Der neue Band hält sich auf der wissenschaftlichen Höhe seiner Vorgänger (Vgl. ZKG. XLIX, 1930, S. 78 f.). Ohne Bindung an eine bestimmte Richtung oder Partei werden in der „Reformation in Polen“ die Vorkommnisse des Reformationszeitalters unter besonderer Berücksichtigung des kulturgeschichtlichen Ertrages behandelt. Der um das Zustandekommen des Unternehmens rühmlich verdiente Herausgeber Stanisław Kot eröffnet die Reihe der Beiträge des VI. Jahrganges mit einer Studie über „Erasmus Otwinowski, den Hofmann, Dichter und dissidentischen Schriftsteller“. Der Vf. weist überzeugend nach, daß die von Brückner seinerzeit in der Zamojskischen Bibliothek entdeckten und von Chrzanowski 1903 herausgegebenen Dichtungen eines protestantischen Anonymus von Otwinowski herrühren. Diese Feststellung nimmt er zum Anlaß, dessen Lebenslauf und literarische Tätigkeit aufzuhellen. Es handelt sich hiebei um einen Vorkämpfer der neuen Lehre, der zwar nicht zu den führenden Geistern gehörte, aber mit um so größerer Zähigkeit seine Feder in den Dienst der Sache, zuerst der Calviner und hernach der Arianer stellte. Durch den Überfall auf einen katholischen Priester während der Fronleichnamsprozession 1564 in Lublin machte er viel von sich reden. K. weist besonders seiner Dichtung Heroes Christiani, worin er die um die Reformation in Polen verdienten Männer feiert, den ihr gebührenden Platz zu. Auch verweist K. auf die Bedeutung des Dienstes Os. im Hause Tęczynski für seine geistige Entwicklung. — Viktor Weintraub bietet eine „Übersicht über die Forschungen“ betr. den „Anteil des Herzogtums Preußen an der Reformation in Polen“ mit dem Ergebnis, daß ein abschließendes Urteil erst nach einer systematischen erschöpfenden Erschließung der Königsberger archivalischen Bestände möglich sein werde. Beachtenswert ist sein Urteil über Herzog Albert: Entgegen politischen Vorteilen habe dieser aus einer Art apostolischen Sendungsbewußtseins sich gedrängt gefühlt, die Verbreitung des Luthertums in Polen zu betreiben. — Josef Chechelski weist den „Einfluß der Scholastik auf Andreas Frycz Modrzewski“ auf Grund zahlreicher Stichproben aus dessen Werken nach und stellt hiebei eine Synthese zwischen Thomismus und Skotismus, die M. während seiner Studien an der Krakauer Hochschule kennengelernt hatte, fest; in der Theologie neige er mehr zum Thomismus, in der Philosophie mehr zum Skotismus. — In Auseinandersetzung mit K. Górski (vgl. ZKG. XLIX, S. 77 ff.). „Um den Ursprung des polnischen Antitrinitarismus“ stellt sich Marek Wajsblum die Aufgabe, das theologische Sondergut des Gregor Paulus, des eifrigen Vorkämpfers dieser Richtung in Polen, durch Abgrenzung der auf ihn einwirkenden Strömungen festzustellen. Er erblickt es in dem allerdings mißlungenen Versuch, Nominalismus und Rationalismus auf lutherischer Grundlage auszugleichen. — Julian Krzyżanowski erörtert die Zusammenhänge und Voraussetzungen der 1560 in Brest erschienenen polnischen Bearbeitung der „Legende von der Päpstin Johanna“, einer nur noch in einem Exemplar in Kórnik erhaltenen antikatholischen Flugschrift. Zugleich

unterrichtet K. über den Stand der Forschung in dieser Frage. — Stanislaw Ptaszycki verweist zur „Geschichte der Warschauer Konfoederation aus dem Jahre 1573" auf die Textabweichungen in den Beschlüssen über diesen bedeutsamen Akt der polnischen Gesetzgebung in den Beschlüssen der Provinziallandtage, die der Wahl Heinrichs v. Valois vorausgingen. — „Auf der Suche nach einer Synthese der Reformation in Polen" lehnt Konrad Górski den Versuch M. Wajsblums, ihren Aufstieg und Niedergang aus rein wirtschaftlichen, also materiellen Begleitumständen zu erklären, ab, und verweist auf die durch das Aufkommenn des Antitrinitarismus ungeachtet seiner zersetzenden Wirkungen für den polnischen Protestantismus erwiesenen geistesgeschichtlichen Triebkräfte. — Als „Verfasser der Dichtung ‚Apologeticus' aus dem Jahre 1582", einer antijesuitischen Schrift zur Verteidigung der Warschauer Konföderation, nimmt Heinrich Barycz den nicht weiter bekannten protestantischen Schriftsteller Stanislaus Niwiński an, während Edmund Bursche seinerzeit für die Autorschaft des litauischen Kastellans W. Agryppa sich ausgesprochen hat. — „Aus der Geschichte der kalvinischen Literatur in Polen" erinnert Tadeusz Grabowski u. a. an den in Vergessenheit geratenen Dichter der Wilnaer Gemeinde Josef Domaniewski. — „In der Angelegenheit der Entstehung der Danziger Bibel" veranschaulicht Maria Sipaytt die Schwierigkeiten, unter denen die 1600 beschlossene, aber erst 1632 in Danzig gedruckte polnische Bibelübersetzung zustande kam. Den Hauptanteil an der Übersetzung weist sie Daniel Mikołajewski zu, der entgegen dem Wunsche der Aufftraggeber sich von der Brester Bibel möglichst unabhängig machte. — Marek Wajsblum stellt die Ausführungen über „Die Reformation in der ‚Goldenen Freiheit' (Roman) der Sophie Kossak-Szczuck" richtig. — Unter „Quellenstücken" bringt Kamil Kantak „neue biographische Einzelheiten über Biernatz aus Lublin" auf Grund einer Eintragung in einer Klosterbibliothek, Kazimierz Miaskowski „Einige Worte über den Kastellan Stanislaus Myszczkowski und sein (unbestimmtes) Verhältnis zur Reformation". Kazimierz Piekarski druckt eine Buchwidmung des Bischofs „Hosius an Modrzewski" ab, Peter Bańkowki seinen „unbekannten Widmungsbrief des A. Frycz Modrzewski an den Herzog Albrecht von Preußen", worin der Herrscher um Beilegung des osiandrischen Streites gebeten wird. Edmund Bursche und Kazimierz Piekarski veröffentlichen bisher unbekannte „Melanchtoniana Polonica" Heinrich Barycz berichtet über „Die erste religiöse Polemik des Jakob Górski", Professors an der Krakauer Universität, gegen Gregor Paulus. Andreas Wojtkowski bietet eine Übersicht über „die Handschriften des Simeon Theophil Turnowski". Bemerkenswert ist ferner der Bericht E. M. Wilburs über die Errichtung eines Grabdenkmals für Fausto Sozzini in Lusławice im Jahre 1933. 45 Buchanzeigen unterrichten über den heutigen Stand der Forschung. Aus einer Mitteilung der Redaktion geht hervor, daß weitere Hefte der Zeitschrift vorbereitet werden. Möge es dem unermüdlichen Herausgeber gelingen, sein weit gestecktes Ziel ungeachtet aller Schwierigkeiten zum Nutzen der Forschung zu erreichen!

Wien. *Karl Völker.*

Stanisław Kot, Anglo-Polonica. Englische handschriftliche Quellen zur Geschichte der Kulturbeziehungen Polens mit England (Polnisch). Warschau, Veröffentlichungen der Kasse nam. Mianowski. Institut zur Förderung der Wissenschaft, 1935, S. 92. Sonderdruck aus dem XX. Bd. der „Nauka Polska".

Während seines dreimonatlichen Aufenthalts in England hat St. Kot, der bekannte, bedeutende Kunsthistoriker, auch auf dem Gebiete der polnischen Reformationsgeschichte, in Cambridge, Oxford und London die dortigen archivalischen Bestände auf Nachrichten über die kulturellen Beziehungen mit Polen durchforscht. Über den Ertrag seiner wichtigen Studien berichtet er in dem vorliegenden Aufriß. Für die Kirchengeschichte Polens fallen nicht minder beachtenswerte Notizen ab, so über die Gebetbücher der Jagiellonen, den Aufenthalt Johannes Laskis in England, die kirchlichen Einigungsbestrebungen der Evangelischen, die polnischen Arianer, die litauische Bibel und das Kollektieren der Protestanten Polens. Der Abschnitt über Laski bringt bisher unbekannte Einzelzüge aus dem Leben der Londoner evangelischen Flüchtlingsgemeinde; der Anteil des Pastors der englischen Kolonie in Elbing John Durie an den protestantischen Einigungsbestrebungen wird durch Ks. Mitteilungen verdeutlicht; ferner weist der Vf. auf den Einfluß hin, den der polnische Sozinianismus auf die englische Denkweise ausgeübt hat; das Interesse englischer Kreise für die litauische Bibelübersetzung des Polen Chylinski erklärt K. aus dem gesteigerten Einfluß der Bibel in der zweiten Hälfte des 17. Jhds.; in den Bittgesuchen der polnischen Protestanten spiegeln sich deren kirchliche Nöte. Einzig in seiner Art ist der von K. herangezogene Briefwechsel zwischen dem Gnesner Erzbischof Andreas Olszowski und dem Erzbischof von Canterbury Sheldon im Jahre 1675 in der Angelegenheit der durch den Krakauer Bischof Trzebicki angefochtenen Primatsrechte des Gnesner Stuhles, dem Leo X. 1515 die Vorrechte des Erzstuhles von Canterbury zuerkannt hatte.

Wien. *Karl Völker.*

Heinrich Barycz, Historja uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu (Geschichte der Jagiellonischen Universität im Zeitalter des Humanismus), Krakau, Verlag der Jagiellonischen Universität, S. XVI, 762. 1935.

Unter Humanismus im weiteren Sinne des Wortes versteht der Vf. die in der Geistesgeschichte immer wieder aufkommende Richtung, die darauf abzielt, den klassischen Formen der Antike in der Denkweise, der Literatur und Forschung Geltung zu verschaffen. Den nachhaltigsten Einfluß hat die unter den Einwirkungen der Renaissance stehende humanistische Bewegung ausgeübt. An der Krakauer Universität stellt B. das Vorhandensein dieser Bestrebungen bis ins 17. Jhd. fest. Es ergibt sich für ihn eine Dreiteilung des historischen Verlaufs, die Zeit der Blüte (1500—1535), des Niederganges (1535 bis 1572) und des Verfalls (1573—1610). Die Einschnitte in den Jahren 1535 und 1572 sieht er gegeben einerseits durch die Abwanderung führender humanistischer Lehrer und das Wiedererstarken der Scholastik und andererseits durch die nach dem Tode des letzten Jagiellonen an der Krakauer Universität entstandenen Schwierigkeiten äußerer und innerer Art. Innerhalb der drei Perioden entwirft er ein anschauliches Bild von der Gestaltung der Hochschule in ihrer Gesamtheit, wie nicht minder von den Wandlungen im Umkreis der einzelnen

Fakultäten und Wissenszweige. Er beleuchtet das Verhältnis der hohen staatlichen und kirchlichen Amtsträger zur Universität, ebenso die Stellungnahme der polnischen Gesetzgebung zur Hochschulfrage; die Bemühungen um den nutzbringenden Aufbau des Studienbetriebes sowie um die finanzielle Sicherstellung der Krakauer Alma mater durch entsprechende Stiftungen spielen hiebei die entscheidende Rolle. Für die Anfangszeit sind von entscheidender Bedeutung die Darlegungen über die Einrichtung des Studiums im Griechischen und Hebräischen, wie nicht minder über die Heranziehung auswärtiger Lehrkräfte der neuen Geistesrichtung und deren Auseinandersetzung mit den Vertretern der Scholastik, die schließlich die Oberhand behielten. B. zeigt aber, wie auch bei Verfechtern der strengsten Kirchlichkeit humanistische Elemente nicht fehlen. Mit besonderer Sorgfalt ist der Vf. bemüht, die an der Hochschule wirkenden Lehrpersonen festzustellen, sowie die ehemaligen Hörer, die später den Durchschnitt überragten, festzuhalten. Aus der Glanzzeit der Anfänge ragen als Dozenten u. a. hervor: Rudolf Agricola, Joh. Vadian, der Engländer Leonhard Coxe, aber auch von Inländern der Mediziner Nikolaus Sokolnicki, der Astronom Martin Biem, der Geograph Johann Stobniczki. Unter den Studierenden finden sich Rej, Modrzewski, Kochanowski, Hosius, Wujek, Orzelski, nachmalige eifrige Vorkämpfer der Reformation ebenso wie der Gegenreformation. Die Stellung für und wider die neue Lehre wurde, wie B. im einzelnen zeigt, insofern zu einer Schicksalsfrage der Universität, als der protestantische Adel seine Söhne an auswärtigen Hochschulen studieren ließ, als die Landeshochschule sich je länger je mehr in den Dienst der alten Kirche stellte. Und doch wurde 1534 die Berufung Melanchthons erwogen. Stankarus als Lehrer des Hebräischen und Lismanini als Mitglied der theologischen Fakultät weisen darauf hin, daß Verbindungsfäden zur Reformation vorhanden waren. Wiewohl sich die Krakauer Universität gegen die kirchlichen Neuerungen erklärte — ihre Schüler überfielen wiederholt das Versammlungshaus der Krakauer Evangelischen, bis sie es dem Erdboden gleichmachten —, erwuchs ihr doch im Jesuitenorden, der durch seine Kollegien ebenfalls eine höhere Bildung zu vermitteln suchte, ein scharfer Konkurrent, der ihr zahlreiche Hörer abzog. B. zeigt den Werdegang der Jagiellonischen Hochschule von der internationalen Bildungsstätte zur höheren Provinzialschule für den Kleinadel und die Kleinbürgerschaft auf. Diese Gestaltung der Dinge prägt sich auch in der Lebenshaltung der Lehrer und Schüler aus. B. leuchtet in diese Verhältnisse hinein. Wie in diesem Abschnitt, so verarbeitet der Vf. auch in dem das Werk abschließenden Abriß der Geschichte der Bücherbestände der Jagiellonischen Universität eine Fülle bisher unbekannten Quellenstoffes. Dies gilt übrigens von dem gesamten Werk. Ein Vergleich mit den betreffenden Abschnitten in der zweibändigen „Geschichte der Jagiellonischen Universität" von K. Morawski (1900) läßt erkennen, daß B. völlig neue Bahnen eingeschlagen hat. Die Übersicht über die von ihm benutzten Archive des In- und Auslandes zeigt, daß er darauf bedacht war, nach Tunlichkeit die gesamten ihm erreichbaren Archivalien heranzuziehen. In seiner Darstellung verliert er sich dennoch nicht in Einzelheiten, sondern betrachtet von einer höheren Warte aus den Verlauf der Gestaltung der Krakauer Universität in dem von ihm ins Auge gefaßten Zeitraum unter Erschließung bisher verhüllter Einblicke in den Gegenstand.

Wien. *Karl Völker.*

Aus Zeitschriften.

Archiv für Kulturgeschichte 26, 2—3, 1935/36. H. Grundmann, Die Frauen und die Literatur im MA. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Schrifttums i. d. Volkssprache. H. Spehr, Frühgermanentum. W. Köhler, Das Christusbild im Heliand. H. Leube, Neuere Kirchengeschichte. **The Catholic Historical Review** 21, 2—4. 1935/36. E. Stein, La Période Byzantine de la Papauté. M. P. Andrews, Separation of Church and State in Maryland. F. A. Mullin, The Palatine of Durham. H. E. Bolton, The Black Robes of New Spain. J. Moss Ives, The Catholic Contribution to Religious Liberty in Colonial America. M. Watters, Bolivar and the Church. M. J. Hynes, The Church of Ireland 22, 1. 1936. D. Sargent, The Trial of Sir Thomas More. M. R. P. McGuire, Medieval Studies in America. **The Harvard Theological Review** 28, 4. 1935. K. Sp. Gapp, The Universal Famine under Claudius. 29, 2. 1936. J. Starr, An Eastern Christian Sect: The Athinganoi. M. P. Charlesworth, Providentia and Aeternitas. **Historisches Jahrbuch** 55, 4. 1935. E. Fleig, Zur Geschichte des Einströmens französ. Restaurationsdenkens nach Deutschland. W. Koelmel, Beiträge zur Verfassungsgeschichte Roms im 10. Jh. J. Ramackers, Eine Kassation von Papstbriefen unter Lucius III. (1185). F. Zoepfl, Zur Geschichte der Germanen. H. Jedin, Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. 56, 1. 1936. Th. Freudenberger, Die Bibliothek des Kardinals Domenico Grimani. L. Santifaller, Papsturkunden für das Trientner Domkapitel. M. Braubach, Lothringische Absichten auf den Kölner Kurstuhl 1712/13. J. Vincke, Recht und Verfassung in Staat und Kirche. **Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses** 15, 3—6. 1935. M. Haller, La question juive pendant le premier millénaire chrétien. M. Goguel, Le caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne. A. Koyré, Hegel à Jéna. J. Pannier, De la Préréforme à la Réforme. A propos des deux dernières publications de Lefèvre d'Étaples (1534). 16, 1. 1936. Th. Preiß, A propos de Kierkegaard. **Theologische Blätter** 14, 7—12. 1935. O. Piper, Die Grundlagen der Eckehartschen Theologie. H. Strathmann, Schrift und Bekenntnis. G. Stuhlfauth, Außer Gebrauch gekommene kirchl. Kultgeräte. K. Beth, Die Religion der Abessinier. 15, 1—6. 1936. W. Köhler, Ursprung und Wesen der Problematik: „Staat und Kirche". Karl Fr. W. Schmidt — Joachim Jeremias, Ein bisher unbekanntes Evangelienfragment. (Pap. Lond. Christ. I edd. Bell and Skeat.) J. Pannier, Hugenottentum und Germanentum. F. Torm, Bild der nordischen Theologie. J. Jeremias, Das neugefundene Fragment des Johannesevangeliums. G. Krüger, Overbeckiana. **Theologische Quartalschrift** 116, 3—4, 1935. Balanos, Zum Charakterbild des Kirchenhistorikers Eusebius. Geiselmann, Zur frühm.a. Lehre vom Sakrament der Eucharistie. Jedin, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung (Schluß). König, Das Papstwerk Joseph de Maistres. Bastgen, Die ersten Bischofskandidaten der oberrheinischen Kirchenprovinz. 117, 1. 1936. Kurfeß, Kaiser Konstantin und die Sybille. **Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte** 29, 2—4. 1935. J. Müller u. N. Cur-

ti, Die Beginen von Somvix. N. Flueler, P. Marian Herzog, Pfarrer zu Einsiedeln und sein Anteil an den Franzosenkämpfen in Schwyz 1798. S. Wind, Der hl. Karl Borromäus und die Einführung der Kapuziner in die Schweiz. E. Folletête, La nomination des curés dans les paroisses du Jura bernois. O. Vasella, Der Krieg Berns gegen Savoyen im Jahre 1536 ... 30, 1. 1936. E. Folletête, Les tentatives de la Réforme à Porrentruy, au XVIme siècle. O. Vasella, Neues über Utz Eckstein, den Zürcher Pamphletisten. **Zeitschrift für Theologie und Kirche** 16, 3—4. 1935. K. Nadler, Volksreligion und Christentum in Hegels theologischen Jugendschriften. 17, 1—2, 1936. J. Wendland, Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neueren Theologie. K. Nadler, Die religiösen Grundlagen der Lebensphilosophie des C. G. Carus.

UNTERSUCHUNGEN

„Nuntius Dei" in der Germanenmission

Von Kurt Dietrich Schmidt.

Hermannsburg (Hannover), Schulstraße

Der angelsächsische Missionar Lebwin (Liafwin), † ca. 780, hat nach Angabe der ältesten Vita [1]) eine Missionsrede auf dem Allding der Sachsen im Marklo an der Weser [2]), die er uneingeladen hielt, mit den Worten begonnen: „Audite, audite. *Dei* omnipotentis *sum nuncius;* mandatum eius vobis Saxonibus fero [3])." Martin Lintzel hat gezeigt, daß die Vita einen ganz alten Kern enthalten muß [4]). Das ergibt sich gerade aus dem Inhalt dieser Rede. Sie enthält die Aufforderung an die Sachsen, sich Gott und seinem Christus zu eigen zu geben. Geheimnisvoll andeutend verheißt sie ihnen zunächst für den Fall der Befolgung des Gebotes „tanta bona quanta numquam ante audiebatis". Das eigentliche Heil, das den Sachsen winkt, wenn sie Christen werden, wird also nicht ausgemalt. Eingegangen wird nur auf eine irdische Verheißung, die an den Religionswechsel geknüpft ist. Lebwin fährt nämlich fort: „Sicut hucusque super vos regem, o Saxones, non habuistis, ita non erit rex, qui contra vos praevalere possit et sibi subicere." Vor allem aber wird eine Drohung angehängt: „Quodsi eius non vultis fieri, tunc mandat haec vobis: Praeparatus est in vicina terra rex quidam, qui vestram terram ingredietur, praedabit vastabitque, variis vos bellis fatigabit, in exilium adducet, exhereditabit vel occidet, hereditates vestras quibus voluerit tradet; eique postea subditi eritis ac posteris eius." Diese Drohung gibt das tatsächliche spätere

1) Mon. Germ. Hist. SS. XXX 2, S. 792 ff.

2) Der Ort ist trotz langen Suchens nicht identifiziert. Uns scheint Edward Schröders Deutung viel Wahrscheinlichkeit für sich zu haben: „eher ein lichter Wald als ein fester Ort", Niedersächsisches Jahrbuch 10, 1933, S 15.

3) Cap. 6, a. a. O., S. 794.

4) Untersuchungen zur Geschichte der alten Sachsen VIII (Sachsen und Anhalt 7, 1931).

Schicksal der Sachsen so wirklichkeitsgetreu wieder, daß ihre Ausformung auf das Konto des Verfassers der Vita gesetzt werden muß, der zwischen 840 und 865 schrieb[5]). Aber der Inhalt muß trotzdem alt sein, denn er gibt eine Anschauung wieder, die in Erstaunen setzt: Nicht ist Karl hier, wie doch sonst auch für die sächsischen Schriftsteller[6]), der hoch gepriesene Bringer des Evangeliums, als der er fast allein im Gedächtnis geblieben zu sein scheint, sondern, wie gerade Lintzel gezeigt hat, die Zuchtrute Gottes für das sich heidnisch verhärtende Volk. D. h. hier schlägt die angelsächsische Einstellung gegenüber dem Vorgehen Karls durch, die Lintzel der fränkischen kontrastiert hat[7]). Gerade sie erweist, daß der Inhalt der Rede auf eine gute alte Tradition zurückgehen muß. Wir haben deshalb auch kaum einen Grund, die Einführungsworte der Rede zu beanstanden, zumal sie sichtlich naheliegen. Sie sollen uns im Folgenden etwas näher beschäftigen. Was besagen sie?

Das Evangelium ist Kerygma, Predigt, Botschaft von Gott, gute Botschaft sogar. Es ist also sehr leicht verständlich, daß ein christlicher Missionar sich vor heidnischen Hörern als Botschafter (nuntius) Gottes einführte. Aber diese an sich naheliegende Wendung erhält aus dem vorhergehenden Bericht doch eine besondere Note. Lebwin wird von einem Freunde gewarnt, das Allding der Sachsen zu besuchen; ihm drohe dort der Tod. Aber der Missionar antwortet, er könne dieser Warnung nicht stattgeben; Christus selbst habe ihm eine Botschaft an die Sachsen aufgetragen; im Vertrauen auf ihn werde er gehen[8]). Die Rede, die Lebwin dann in Marklo hielt, bestätigt das. Nicht die allgemeine Gottesbotschaft des Evangeliums verkündet er dort, sondern er läßt die angeführte politische Warnung laut werden. Er fühlt

5) Vgl. Lintzel, a. a. O.

6) Vgl. etwa Widukind von Corvey, Res gestae Saxonicae, lib. I, cap. 15, S. 24—25 Hirsch; Rudolf von Fulda, Translatio s. Alexandri, cap. 3, Mon. Germ. Hist. SS. II S. 676; den Verf. der Translatio s. Viti, Jaffé, Bibl. Rer. Germ. I, S. 6 f.; den Verf. der Translatio s. Liborii, cap. 2, Mon. Germ. Hist. SS. IV, S. 149.

7) Der sächsische Stammesstaat und seine Eroberung durch die Franken, Berlin 1933 (= Hist. Studien, hrsg. von Emil Ebering, H. 227), S. 34 f. mit Anm. 82. Vgl. auch K. D. Schmidt, Widukind, 2. Aufl., Göttingen 1935, S. 9 f.

8) Vita cap. 5.

sich also in einem besonderen Sinn als Bote Gottes an die Sachsen. Auch die Wahl des Alldings für die Übermittlung des göttlichen Befehls spricht für die Auffassung, daß Lebwin sich als Bote Gottes in spezifischem Sinn gewußt hat. Das ist auch im Rahmen christlicher Gepflogenheiten, besonders im Rahmen des christlichen Mönchtums, leicht verständlich, denn in ihm ist Inspirationsbewußtsein oft bezeugt. Der Anfang der Rede ist also, auf Lebwin gesehen, gut motiviert.

Aber konnten die Sachsen diesem Anspruch Lebwins, dieser Art sich einzuführen, Verständnis entgegenbringen? Oder hat der Missionar nur die Fülle seines Herzens vor den Zuhörern ausgeschüttet, in Wirklichkeit aber tauben Ohren gepredigt? Tauben Ohren gepredigt, weil die Germanen seine Äußerungen einfach nicht verstehen k o n n t e n? Das ist die Frage, die uns im folgenden beschäftigen soll. Um das Resultat vorwegzunehmen: wir hoffen, Lebensäußerungen des germanischen Heidentums beibringen zu können, die erweisen, daß die Sachsen den spezifischen Anspruch Lebwins, ein Bote Gottes an sie zu sein, sehr wohl verstanden haben können. Walther Heinrich V o g t hat sie herausgearbeitet. Sie liegen vor in der Erscheinung des germanischen *þuliz, altnordisch þulr, angelsächsich þyle.

V o g t führt in seiner „Stilgeschichte der Eddischen Wissensdichtung" [9]), die dem þulr gewidmet ist, zunächst ein Wort aus der Vita [10]) Anskarii Rimberts an, das eine Parallele bietet. Es heißt dort: „contigit eo ipso tempore, ut quidam illo adveniens diceret, se in conventu deorum, qui ipsam terram possidere credebantur, affuisse, et *ab eis missum, ut haec regi et populis nunciaret*", nämlich, daß die Götter eifrigen Dienst fordern und statt der Annahme fremder Götter die Aufnahme des verstorbenen Königs Eirik in den Götterkreis fordern; solch Auftreten ist, wie Vogt zeigt, durchaus nicht ohne Vorgang im germanischen religiösen Leben. Der Bericht bietet eine dreifache Parallele zur Vita Lebuini. Einmal hier wie dort die Gottesbotschaft, die christliche oder die heidnische; sodann das Ding als der Ort, an

9) Bd. I: Der Kultredner (þulr), Breslau 1927 = Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft VI 1 = Schriften der Baltischen Kommission zu Kiel IV 1.

10) Cap. 26, Mon. Germ. Hist. SS. II S. 711.

dem sie verkündet wird, und Vogt weist darauf hin, daß die kultische Bedeutung des germanischen Dings auch sonst belegt werden kann; endlich der Inhalt der Botschaft: die Forderung der Verehrung eines neuen Gottes. Neu ist in dem Text Rimberts gegenüber der Vita Lebuini die Bemerkung des quidam, er habe einem Götterding beigewohnt. Aber auch das ist nicht etwa eine Übertreibung oder Unterschiebung des mönchischen Verfassers der Vita Rimberti, sondern derselbe Anspruch findet sich auch in unzweifelhaft germanischen Quellen, so in der Hávamál [11]), so auch in der Gautreksaga [12]), die Starkad am Götterding teilnehmen läßt.

Die Heranziehung der Stelle aus der Vita Anskarii steht bei Vogt, wie schon angeführt, in einem größeren Zusammenhang: er untersucht, vom Altnordischen ausgehend, die Bedeutung der germanischen þulr-Vorstellung. Wir können uns hier damit begnügen, die Ergebnisse seiner Arbeit kurz zusammenzustellen. Er findet, daß man unter þulr verstanden hat:

1. den „spruchweisen Sittenlehrer“ [13]),

2. einen Propheten, und er erschließt solch prophetisches Amt des þulr gerade aus der Äußerung, die Rimbert uns übermittelt hat. Wörtlich: „Der Prophet zu Byrca kommt aus der Götter Dinge und kündet ihren Willen. Und daß die Alten durch Orakel und Weissagung Verkehr mit Göttern pflegten, wissen wir ja [14]).“ „Im Hinblick auf den Mann zu Byrca ist die Bezeichnung des þulr, der göttliche Weisheit von den Göttern empfängt und sie kündet, als Prophet im Sinne ‚Mund Gottes‘ nicht gewagt [15]).“

3. definiert er den þulr vom Vikarsbálkr aus als Opferredner [16]). Denn dort haben wir „den Opferer Starkad im Opfer an den hohen Gott, im Opfer höchstgetriebener Weihe, dem Menschenopfer. Und da heißt er »þulr«. Ein þulr in höchster Potenz. Selbstverständlich hat er seine Handlung durch die

11) 111; Vogt, S. 32 ff.
12) Über sie vgl. ebenda S. 151—153.
13) Seite 30 f.
14) Seite 43.
15) Seite 44.
16) Seite 45 ff.

Weihrede zur sakralen Höhe geführt". „‚nú gef ek þik Óðni' (‚nun geb ich dich Odin'); damit faßt der Erzähler der Gautreksaga den Sinn seiner þulr-Rede zusammen, bezeugend, daß — nach der Vorstellung seiner Zeit, die damit das Alte bewahrt — das Opfer von Weihrede begleitet ist." — Weiter geht Vogt dann dem þulr als dem Runenmagier, aber auch als einem Zauberer außerhalb der religiösen Sphäre, sowie schließlich noch christlichen Nachklängen der Vorstellung (Runensteinmetz, Pilgrim) nach, was uns hier nicht näher berührt. Wichtig ist nur, daß er auch am Verb þylja die Bedeutung des religiösen Kündens klarmacht[17]). „Die älteste erreichbare Bedeutung von þylja ist ‚kultischer Vortrag'. . . . Er betrifft Schöpfung und feierliches Künden göttlicher Wahrheit in einer der Prophetie naheliegenden Weise; Vortrag im Streit um das größere Wissen; Opfer-Weiherede, an Götter gerichtet, Gebet." Endlich sucht er das bisherige Ergebnis auch am Substantivum þula zu sichern[18]).

Das Resultat[19]): „Die Kraft der alten Dichtung hat das þulr-tum zu drei gewaltigen Gipfeln aufgereckt: zum Propheten, Opferredner und Magier. Der Einblick in das wirkliche Leben, den uns ihm näherstehende Quellen gestatten, zeigt für alle diese Dinge historische Gegenbilder. . . .

Die praktische Beziehung zu den übermenschlichen Dingen, zu Göttern und Mächten, zum Bau der Welt und ihrer Geschichte bestimmt das þulr-Wesen. All dies muß gewußt werden, damit der Mensch dazu handelnd Stellung nehmen kann. Und das Wissen findet seinen Ausdruck in Rede.

In sich verschlossen, der Welt der Götter und Mächte geöffnet, findet der þulr die Geheimnisse und gießt sie murmelnd in die bergende Form.

Er tritt, der Erde entrückt, vor die Gemeinde, seines Gottes voll, und kündet ihr, sie mit sich reißend, schwerste, bedeutsamste Leistung des Hohen oder den Willen der Götter, von ihnen selbst erlauscht. So wirkt er auf die Menschen, daß sie des Hohen Erwerb nutzen, ihren Willen erfüllen können. Aber er

17) Seite 79 bzw. 89.
18) Seite 90 ff.
19) Seite 101.

steigt auch hinab zu ihnen; er zeigt ihnen lehrend, wie die Welt gebaut ward von Mächten und Göttern, und wie sie läuft, und wie die Menschen ihr tägliches Tun sinnvoll regeln können, damit es weise sei. ...

Der þulr ist der Mittler zwischen Gott und Mensch und Mensch und Gott. Kündet er den Willen und die Geheimnisse der Götter den Menschen, so trägt er ihre Nöte und Wünsche zu ihnen. ...

Der þulr ist der alte Kultredner. Auf Rede zielt alles, was wir von ihm wissen. Durch sie wirkt er als Lehrer, Prophet, Opferer, Magier und Zauberer aller Stufen. ...

Mannigfalt erscheint des þulr Tun. Aber es ist ganz einheitlich begründet. Es entspringt dem tiefen und leidenschaftlichen Drängen des Nordmannes der Vorzeit nach Einblick in die andere, höhere oder tiefere Welt zum Zwecke der Sicherung und Ausdehnung seiner Stellung und Macht in der Welt gegenüber den unbekannten Kräften und durch ihre Beherrschung. Soviel wir sehen können, strebte seine Religiosität weniger nach Ruhe in der geistigen Einheit mit der Gottheit. Sie drängte nach Behauptung und Herrschaft, nach Wirken im Sinne der Mächte und durch und gegen sie. Das Mittel dazu ist das Wissen, das Wissen ihrer Namen, des Baues ihrer Welt — dann kann man sie rufen, berufen, zwingen — das Wissen ihres Tuns — dann kann man danach handeln und ebenso Mächte zwingen — das Wissen vom zweckdienlich angelegten irdischen Leben.

Der dies Wissen besaß — erwarb, schuf — ist der þulr. Er kündet; er wirkt durch Rede auf Götter und Mächte als Opferredner und Runenzauberer. Er steht im Nimbus seiner übermenschlichen Beziehungen. Óðinn, fimbul-þulr[20]) und hroptr rǫgna[21]), ist sein gigantisches Schattenbild auf den Wolken[22])."

Vogt sucht dann noch aus den südgermanischen Quellen älterer Zeit zu erweisen, daß die Sache, die der Begriff þulr deckt, auch bei ihnen vorhanden gewesen sein muß, wenn das Wort

---

20) = „Haupt-þulr".
21) = „Beschwörer der Mächte", vgl. W. H. Vogt, Hroptr rǫgna, Zeitschr. für Deutsches Altertum Bd. 62, 1925, S. 41 ff.
22) Seite 101 f.

auch fehlt[23]); vor allem aber zeigt er am angelsächsischen Wort „þyle", daß Begriff und Vorstellung auch auf angelsächsischem Boden vorhanden gewesen sind, wenn auch mehr in der profanen als in der sakralen Sphäre bezeugt[24]); doch fehlt auch diese nicht ganz[25]).

Damit rundet sich für uns der Kreis. Als *nuntius Dei* christlichen Gepräges tritt Lebwin auf dem sächsischen Allding auf. Als Angelsachse wird er vom heidnischen þulr-tum gewußt haben; vor allem aber haben die Sachsen selbst seine Gottesbotschaft hinnehmen müssen als eine der Form nach auch ihnen bekannte Sache: der *nuntius Dei* des Christentums entspricht dem þulr des Heidentums.

Die Parallele geht noch weiter; sie erstreckt sich auch auf den Inhalt der Botschaft. Vogt hat ausgeführt[26]) — und das wird durch die gesamte germanische Religionsgeschichte bestätigt —, daß der þulr, wenn er als Prophet den Willen Gottes kündet, doch nicht einen sittlichen Willen Gottes im Sinne eines Sittengesetzes, im Sinne unserer christlichen Auffassung vom Willen Gottes kündet[27]), sondern entweder eine kultische Forderung kundtut[28]) oder aber eine Weisung für eine konkrete geschichtliche Situation erteilt. Beides allein füllt auch die Rede Lebwins im Marklo. Von den sittlichen Forderungen Gottes ist mit keinem Wort die Rede. Aber sein Anspruch auf Verehrung wird erhoben und mit dem Hinweis auf geschichtliches Wohlergehen oder geschichtliches Unglück verstärkt. Lebwin bleibt also mit seiner Rede im Rahmen der heidnischen Vorstellungswelt, sie ins Christliche übertragend. Was wir von Luther her als eigentlichen Inhalt der „Botschaft an Christi Statt" ansehen, das „Lasset Euch versöhnen mit Gott" (2. Kor. 5),das bleibt unausgespro-

23) Seite 126 ff.
24) Seite 110—125.
25) Seite 110 f.
26) Vgl. oben Seite 441 f.
27) Allerdings eignet dem þulr auch die Findung und Fassung von Lebensweisheit (sog. Sittensprüchen), aber diese Lebensregeln tragen keinen theonomen Charakter.
28) Vgl. auch das Losorakel vor geplanten Menschenopfern, Caesar, de bello gallico I 53; Alkwins Vita Willibrordi cap. 11; Vita Willehadi cap. 3.

chen, das bleibt dem Hineinwachsen in die Welt des Christentums vorbehalten.

Man wird gegen das Ganze vielleicht einwenden: Wenn die Sachsen das „*nuncius sum Dei omnipotentis*" Lebwins wirklich so aufgefaßt hätten, als verkündigte ein þulr, an geweihter Stätte (Ding), seine Gottesbotschaft, so wäre die Folge unausdenkbar, der Versuch nämlich, Lebwin zu töten[29]). Aber der Einwurf scheint uns nicht stichhaltig. Ausdrücklich wird der gefährliche Auflauf mit der alten Feindschaft gegen Lebwin begründet, von der schon vorher[30]) die Rede war. Und das Vorgehen findet energischen, ja besorgten Widerstand. Das Ding beschließt: „ut nemo Dei nuncium illum laederet, si ulterius appareret, sed cum pace dimitteretur, quocumque vellet ire." Auch von hier aus gesehen hat die Vita antiqua s. Lebuini ihre besondere Bedeutung. Sie zeigt, daß auch in Sachsen vor der Zeit Karls — Lebwin starb, wie erwähnt, schon etwa 780, muß also vor Karls Auftreten seine eigentliche Tätigkeit entfaltet haben — die Predigt des Evangeliums keineswegs nur Widerstand begegnete. Im Gegenteil: sie findet Duldung. Der Botschafter Gottes trat als „þulr"[31]) vor die sächsische Dinggemeinde — und erkämpfte sich Anerkennung!

So verstanden wird die Rede Lebwins also zu einem feinen Zeugnis für die Kraft, mit der sich der Missionar in die Gedankenwelt seiner Hörer eingelebt hat, um sie für Christus zu gewinnen; sie bildet in ihrer Echtheit zugleich eins der ganz wenigen Zeugnisse für die sächsische Missionspredigt, die wir besitzen. Sie zum Reden zu bringen, ist der Sinn dieser Zeilen.

Abgeschlossen am 27. August 1936.

29) Vita cap. 6.
30) Ebenda cap. 5.
31) Die altsächsische Sprachform ist nicht bekannt.

Der Kampf Walthers von der Vogelweide gegen Innozenz III. und gegen das vierte Lateranische Konzil.

Von Konrad Burdach †.

Der nachstehende Aufsatz ist dem zweiten Teil meiner Walther-Biographie entnommen. Diese entstand während und nach einer Forschungsreise, die mich um die Jahrhundertwende durch Schlesien, Wien, Mähren, Böhmen, Italien, Schweden nach Paris führte. Der erste Teil konnte noch im Verlauf dieser Reise druckfertig gemacht und bald darauf veröffentlicht werden. Dagegen stellten sich andere dringendere Arbeiten, besonders die Herausgabe meines großen Sammelwerkes „Vom Mittelalter zur Reformation", der Vollendung des zweiten Teiles immer wieder hindernd in den Weg. Um endlich das Manuskript aus seiner dreißigjährigen Gefangenschaft in dumpfem Schreibtischschub befreien zu können, verzichtete ich schweren Herzens auf eine einheitliche Publikation und entschloß mich zu Teilveröffentlichungen zusammenhängender größerer Abschnitte. So erschienen in den letzten Jahren folgende Abhandlungen: Walther von der Vogelweide und der vierte Kreuzzug (Historische Zeitschrift Bd. 145 [1931], S. 19—45); Walthers Aufruf zum Kreuzzug Kaiser Friedrichs II. (Dichtung und Volkstum, Euphorion N. F., Bd. 36 [1935], S. 50—68); Der mittelalterliche Streit um das Imperium in den Gedichten Walthers von der Vogelweide (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jahrgang 13 [1935], S. 509—562); Der gute Klausner Walthers von der Vogelweide als Typus unpolitischer christlicher Frömmigkeit (Zeitschrift für deutsche Philologie, Bd. 60 [1935], S. 313—330).

Wie bisher habe ich auch für den Druck dieser Arbeit, den mein langjähriger Helfer Dr. Hans Bork redigierte, die neueren einschlägigen Forschungen, soweit ich sie übersehen konnte und sie mir wesentlich erschienen, nachgeprüft. Dabei war es mir eine Genugtuung, meine damals geäußerten Ansichten und Schlußfolgerungen in keinem entscheidenden Punkte revidieren zu brauchen.

Die Heptade von Sprüchen des zweiten Ottentons, in denen Walther dem Papst Innozenz III. Teufelsbündnis und Zauberei vorwirft (33, 1. 33, 21)[1]), ihn den jungen Judas schilt (33, 20), die päpstliche Kreuzzugssteuer für ein Trugspiel niedrigster Habsucht erklärt (34, 4. 34, 14) und den Klerus verworfenster

1) Zitiert nach der Ausgabe von Karl Lachmann, 10. Aufl. besorgt von Carl v. Kraus. Berlin und Leipzig 1936.

Heuchelei beschuldigt (33, 31. 34, 24), muß die stärkste und weiteste Wirkung geübt haben. Thomasin von Zirclaria, gleich Walther im Dienst des Patriarchen Wolfger von Aquileia [2]), hielt es für nötig, diese Anklagen eingehend und dabei trotz aller Entrüstung doch mit einer gewissen Behutsamkeit der Polemik zurückzuweisen [3]). Offenbar dachte er auch an sie, als er sich beschwerte, Walther habe Tausende durch sein Wort betört und zum Ungehorsam wider Gottes und des Papstes Gebot verleitet (ebda. V. 11223—11225).

Ich habe an anderer Stelle bereits ausgesprochen, in welchen kritischen Zeiten der Diener der kaiserlichen Politik Ottos IV. diese seine zornigsten und maßlosesten Brandworte gegen den mächtigen Feind geschleudert hat. Der Kampf für die Sache des welfischen Kaisers ging damals auf Tod und Leben. Sind wir zart besaiteten modernen Gemüter trotzdem geneigt, Thomasin recht zu geben und den Vorwurf, der Papst sei ein Diener des Teufels, mit Wilmanns für eine unerlaubte aufrührerische Demagogie zu halten, so sollten wir doch zweierlei nicht vergessen. Einmal: schon im Gregorianischen Streit warfen sich die beiden Parteien hüben und drüben mit gleicher Inbrunst und Überzeugung denselben Schimpf ins Gesicht. Die mittelalterliche Polemik, wie übrigens auch noch die der Reformation, war drastischer, aber auch ärmer in ihrem Repertoire an Schmähungen als die raffinierte Giftmischerei moderner Parteikämpfe. Zweitens: Innozenz III. selbst, als er nach dem Bruch mit Otto den Streit aufnahm, war mit der ungeheuerlichen Anklage vorangegangen. Den Erzbischöfen von Mainz und Magdeburg, dem Bischof von Bamberg, dem König von Böhmen, dem Landgrafen von Thüringen und dem Herzog von Meran schrieb er, nachdem er von ihrer Verschwörung gegen Otto Kenntnis erhalten hatte, also im Herbst des Jahres 1211, sie sollten nur fortfahren, den Drachen, den Satan, den Tyrannen, der ebenso der Kirche wie dem Reich Verderben bringe, zu zermalmen:

---

2) Vgl. mein Buch „Walther von der Vogelweide. Philologische und historische Forschungen" (in Zukunft zitiert als Walther-buch), 1. Bd., Leipzig 1900, S. 55 ff. 71. 74.

3) Der wälsche Gast, hrsg. von H. Rückert, Quedlinburg 1852, Vers 11140—11148.

... gavisi sumus in domino et in potencia virtutis ipsius discrecionem ac devocionem vestram multipliciter commendantes, quod ad conterendum draconem, quem dominus ad illudendum illi formavit inhiantem vos ac alios devorare inmaniter incepistis magnanimiter operari, prosternendo tyrannum tam ecclesie quam imperio pestilentem. Ne igitur accidat, ut resurgat... per apostolica scripta vobis mandantes, quatenus in incepto proposito sagaci consilio et efficaci studio procedatis... in domino principaliter confidendo, qui conteret sathan sub pedibus vestris dabitque vobis de tyranno triumphum [4]).

In gleicher Tonart schrieb dann zwei Jahre später, als dem Kaiser das Wasser schon bis an den Hals ging, auch Walther.

Die Melodie dieser wilden Schlachtfanfaren gegen Rom stand aber längst fest und Walther hatte sie in den ihm nahestehenden imperialistischen Kreisen oft genug vernommen. Am schärfsten erklingt sie in der Chronik Burkards von Ursperg, dessen Übereinstimmung mit Walthers politischen Ansichten ich schon so oft feststellte [5]). Dieser tapfere Freund des Reiches beginnt seine Erzählung des Thronstreits von 1198 mit einer Hymne des Hasses und Fluches wider die Mutter Rom:

Sie solle frohlocken über die ausgebrochene Verwirrung und Not: die Sturzbäche des Goldes würden ja nun aus dem Schoß der Erde hervorbrechen, Ströme von Geld würden ihr zufließen. Sie solle jubilieren über die Zwietracht, die aus dem Schacht der höllischen Tiefe emporstieg, damit auf sie unendlicher Lohn gehäuft werde. Sie solle ihr Triumphlied singen, da sie durch die Schlechtigkeit der Menschen, nicht durch Religion die Welt besiegt habe, da zu ihr die Menschen nicht Andacht und reines Gewissen, sondern verbrecherische Taten und die Käuflichkeit der Rechtsentscheidungen ziehen:

Gaude, mater nostra Roma, quoniam aperiuntur kataracte thesaurorum in terra, ut ad te confluant rivi et aggeres nummorum in magna copia. Letare super iniquitate filiorum hominum, quoniam in recompensationem tantorum malorum datur tibi precium. Iocundare super adiutrice tua Discordia, quia erupit de puteo infernalis abyssi, ut accu-

4) Abgedruckt von Bretholz, Neues Archiv der Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 22 (1897), S. 294; dazu die einschränkenden Bemerkungen von Hampe, Historische Vierteljahrsschrift, Bd. 4 (1901), S. 185—193. Bekannt wurde dieser Brief in Deutschland auch weiteren Kreisen: das zeigt seine Aufnahme in die Reinhardsbrunner Geschichtsbücher.

5) Vgl. z. B. Waltherbuch S. 218 f. 263 f. 268 und meinen Aufsatz „Der mittelalterliche Streit um das Imperium in den Gedichten Walthers von der Vogelweide". Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jahrg. 13 (1935), S. 528.

mulentur tibi multa pecuniarum premia. Habes quod semper sitisti, decanta canticum, quia per malitiam hominum, non per tuam religionem orbem vicisti. Ad te trahit homines non ipsorum devotio aut pura conscientia sed scelerum multiplicium perpetratio et litium decisio precio comparata[6]).

Der deutsche Spruchdichter hat dies noch markanter und straffer gruppiert und dadurch zu so machtvoller und weittragender Wirkung gesteigert, daß der italienische Domherr und Höflichkeitslehrer davor gar unsänftiglich erschrecken mußte.

Die sieben Kriegssprüche gegen Rom und die römisch gesinnte Klerisei rühren wohl sämtlich aus dem Jahre 1213 her. Aber sie sind aus verschiedenen Situationen erwachsen und für verschiedenartige Kreise des Publikums bestimmt. Ohne Frage enthalten sie das Gewaltigste und Wirkungsvollste, was die lange vielstimmige Polemik gegen die römische Hierarchie während des Mittelalters hervorgebracht hat. Nie vorher und kaum jemals nachher aber sind diese Anklagen in solch künstlerischer Gestaltung unter die Massen geworfen. Wohl eiferte hier der deutsche Patriot, der zornige Apostel der sittlichen Freiheit und Wahrheit, der treue Fahnenträger des Reichsgedankens, der Freund des reinen Christentums und der echten Kirche. Aber immer redet zugleich der D i c h t e r, der in sinnlichen Bildern, in Szene und Handlung sich an die Anschauung wendet, der seine Hörer packt, indem er auf ihre Phantasie und ihr Gefühl eindringt, der seine Worte in wohl erwogener Steigerung aufbaut und das erste Gesetz großen künstlerischen Erfolges achtet: die Knappheit und Prägnanz des Ausdrucks, die durchschlagende Wucht und Schnelligkeit des Gedankengangs, die Lebendigkeit und das leidenschaftliche Temperament des persönlichen Vortrags.

Wohl verdienen diese unvergleichlichen Manifeste aus der Geschichte des Kampfes um eine freie, um eine nationale Kirche eingehendste Aufmerksamkeit, die es möglich macht, die verschiedenen Sphären zu bestimmen, in denen sie die erste öffentliche Wirkung taten.

---

6) Burkard von Ursperg, Chronik. Hrsg. von O. H o l d e r - E g g e r und B. v. S i m s o n, 2. Aufl., Hannover und Leipzig 1916, S. 82 (= Scriptores Rerum Germanicarum).

1. Der Teufelsbund des Papstes (33, 1—10).

Ir bischofe und ir edeln pfaffen sît verleitet.
seht wie iuch der bâbest mit des tievels stricken seitet.
saget ir uns daz er sant Pêters slüzzel habe,
sô saget war umbe er sîne lêre von den buochen schabe,
daz man gotes gâbe iht koufe oder verkoufe.
daz wart uns verboten bî der toufe.
nû lêretz in sîn swarzez buoch, daz ime der hellemôr
hât gegeben, und liset ûz iu sîniu rôr[7]*:*
ir kardenâle, ir decket iuwern kôr:
unser alter frôn derst under einer übelen troufe.

Jede wissenschaftliche Exegese eines Textes muß die vorliegenden Dunkelheiten von innen heraus aufzuklären trachten. Nichts ist verwerflicher, als die vielfach beliebte, selbst von bewährten Philologen nicht immer vermiedene Sucht, aus scheinbaren äußeren Parallelen, aus behaupteten Übereinstimmungen mit äußeren Zeugnissen Licht zu holen. Danach muß auch hier verfahren werden. Unbefangene Betrachtung des Spruches lehrt nun, daß er gleich drei anderen desselben Tones (33, 21. 34, 4. 14) gegen die Ausbeutung Deutschlands durch die Habsucht des Papstes und der Kurie loszieht, daß er aber allein von allen sich an die deutschen Bischöfe und Reichsäbte wendet: *ir bischofe und ir edeln pfaffen* (33, 1). Das Gedicht enthält einen dreifachen Gegensatz:

---

7) *rôr (calamus, arundo)* kann verschiedene Vorrichtungen zur Jagd bedeuten: Angelrute, Vogelschlinge, Leimrute. (*rôr* im Sinne von Angel bei Frisius [1658, S. 123 b] *arundine captare pisces mit dem ror oder angel fischen* [vgl. auch Deutsches Wörterbuch, Bd. 8, Sp. 1124]; Rohrstengel als Angelrute im Tegernseer Angel- und Fischbüchlein [Ztschr. f. deutsches Altertum, Bd. 14 (1869), S. 162]: *der erst angel auf den sumer und auf den herbst von gefider sol sein ain raucher rotter stingel.* Über mittelalterliches Angeln und Vogelfangen mit Schlingen, Leimruten und Fallen im allgemeinen vgl. A. Schultz, Höfisches Leben zur Zeit der Minnesinger, 2. Aufl. Bd. 1 [1889], S. 472. 473 und Anmerkung 3; dazu auch Deutsches Wörterbuch Bd. 5, Sp. 1215, s. v. *klobe, kloben* 2a.) Diesen Sinn hat das Wort auch in Walthers Spruch. Aus dem schwarzen Buch sammelt sich der Papst seine Angeln und Fallen für die Bischöfe, die er plündern will. Es ist das genaue Seitenstück des Anfangsbildes *mit des tievels stricken*, womit Schlingen gemeint sind. Dem Bilde vom Vogelfang folgt ein analoges Bild des Fischfanges. „Stricke" könnten möglicherweise auch durch Netze zu erklären sein; „des Teufels Netz"

1. Papst und Kurie (33, 9) stehen den deutschen Prälaten gegenüber.
2. Dem päpstlichen Besitz der Schlüssel Petri (33, 3) die päpstliche Verletzung des von Petrus zur Abweisung des Simon Magus gegebenen Verbots, die Gabe Gottes durch Geld zu gewinnen[8]).
3. Dem prächtigen gedeckten Chor der römischen Kardinalsbasiliken (33, 9) der unbedachte deutsche Hauptaltar unter der Regentraufe (33, 10), d. h. die ausgesogene und zugrunde gerichtete deutsche Kirche.

Mit Unrecht hat man diesen schon von Lachmann erkannten Gegensatz weginterpretieren wollen. Nagele verwischte die Antithese „euer Chor" und „unser Altar" ganz und warf Bischöfe und Kardinäle zusammen, die der Dichter insgesamt gegen die der Kirche verwerfliche Weltpolitik des Papstes aufrufe[9]). Schönbach wollte gleichfalls von einem Gegensatz zwischen der deutschen Kirche mit ihren Bischöfen und der römischen Kurie mit ihren Kardinälen nichts wissen; er betonte, daß es auch außerhalb der Titularkirchen Roms Kardinäle gab und diese hier gemeint sein könnten; er vermutete deshalb eine andere Anspielung als insgemein angenommen wurde, d. h. er verzichtete auf das Verständnis[10]). Auch Wallner faßte die Bischöfe und die Kar-

---

ist bekannt und *stric* könnte wohl diese Bedeutung haben (vgl. Lexer, Mittelhochdeutsches Wörterbuch, Bd. 2, S. 1233). Allein die formelhaften *stricke des tiufels* sind an den meisten Stellen unzweifelhaft Fang- und Fallstricke, Schlingen, d. h. das Bild stammt aus der Jagd auf Vögel und vierfüßige Tiere.

8) *Tunc imponebant* (Petrus und Johannes) *manus super illos et accipiebant Spiritum sanctum. Cum vidisset autem Simon, quia* (daß) *per impositionem manus Apostolorum daretur Spiritus sanctus, obtulit eis pecuniam, dicens: Date et mihi hanc potestatem, ut cuicumque imposuero manus, accipiat Spiritum sanctum. Petrus autem dixit ad eum: Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri* (Acta apost. 8, 17—20). Walthers Vers *daz man gotes gâbe iht* (nicht) *koufe oder verkoufe* (33, 5) bildet den Inhalt der Lehre des Petrus, die der Papst auslöscht: es ist daher nach *schabe* (33, 4) ein Komma, nach *verkoufe* (33, 5) ein Punkt zu setzen.

9) Nagele, Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte und Renaissance-Literatur. N. F. Bd. 2 (1889), S. 107. 110.

10) Anton Schönbach, Zeitschrift f. deutsches Altertum, Bd. 39 (1895), S. 350. Es ist richtig, daß lange Zeit auch gewisse Kleriker anderer Kirchen als der römischen *cardinales* hießen und erst Pius V. im Jahre 1567 diesen Titel gesetzlich ausschließlich den Kar-

dinäle zusammen als hohen Klerus, den Walther für verdammt erkläre, weil er dem Papst bei seinem Teufelswerk helfe. Er macht dabei fast denselben methodischen Fehler in der Exegese des Gedichts wie Nagele, wenn er übersetzt: „Ihr Kardinäle, ihr decket euren Chor und laßt den Altar unter der Traufe stehen, d. h. ihr sorgt nur für euch, nicht aber um die Unversehrtheit unserer christlichen Lehre[11])." Das akzentuierte *unser* neben *alter* kommt auch hier nicht zu seinem Recht, das *frôn* ist dabei schlankweg unberücksichtigt geblieben und die Umschreibung des Altars mit christlicher Lehre ist völlig willkürlich, da man fragt, warum nicht auch der Chor an der Repräsentation derselben einen Anteil haben soll. Viel früher hatte Wiggert übersetzt: „Ihr Kardinäle, ihr decket euren Chor, während Christus mit seiner Kirche unter schlimmer Traufe steht"[12]) — dem Sinn nach, wie mir scheint, der richtigen Interpretation nahe, denn allerdings meint der Dichter, daß der Hauptaltar unter der Traufe die Kirche Christi reiner repräsentiere als der Chor der Kardinäle. Allein die methodische Exegese muß vom Wort-

---

dinälen der römischen Kirche vorbehielt. Allein sowohl die von Schönbach angeführten Belege aus Du Cange, Bd. 2 S. 164, als die viel reicheren bei Hinschius (Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, Berlin 1869 ff., Bd. 1, S. 318 f.) zeigen, daß jene weitere Ausdehnung des Titels schon nicht mehr im zwölften Jahrhundert und noch weniger im dreizehnten vorkommt. Das früheste sichere Beispiel der Ernennung eines deutschen Bischofs zum Kardinalpresbyter bzw. Kardinalbischof einer römischen Titelkirche bietet nach Hinschius Konrad von Wittelsbach, der die Würde als gewählter, aber noch nicht geweihter Erzbischof erhielt. Über Erzbischof Siegfried II. von Mainz, der 1207 Kardinalpresbyter von St. Sabina wurde, vgl. Schirrmacher, Allgem. Deutsche Biographie Bd. 34 (1892), S. 260 und meinen Aufsatz „Der mittelalterliche Streit um das Imperium . . ." a. a. O. S. 561. Die von Schönbach zitierte Stelle aus Du Cange (Bd. 2, S. 165) über die *cardinales chori* gehört vollends nicht in diesen Zusammenhang: so heißen in den Statuten einer Londoner Kollegiatkirche diejenigen Kanoniker, denen die Polizei im Chor anvertraut war. Diese konnte Walther unmöglich schlechthin *ir cardinâle* nennen!

11) Wallner, Zeitschrift für deutsches Altertum, Bd. 39 (1895), S. 432. Seine Übersetzung gibt überhaupt nur Sinn, wenn der Hauptaltar — denn von ihm, nicht von einem beliebigen Altar redet Walther — nicht im Chor stünde. Tatsächlich aber steht der Hauptaltar immer dort (s. unten S. 452 f.).

12) Wiggert, Scherflein zur Förderung der Kenntnis älterer deutscher Mundarten, Magdeburg 1833 (vorher als Programm des Domgymnasiums zu Magdeburg 1832), S. 33.

laut ausgehen und vor allem diesen völlig verständlich machen: der aber spricht nicht von der Kirche Christi, sondern von unserm Hauptaltar, d. h. höchstens von unserer Kirche. Und völlig in die Irre geht die weitere Paraphrase Wiggerts: „Der Chor wurde bei Kirchen als heiligster Teil zuerst gebaut und oft genug unterblieb der Fortbau oder wenigstens Ausbau der übrigen Kirche gänzlich. Das religiöse Bedürfnis und weltliche Interesse der Stiftsgeistlichkeit schien befriedigt, sobald der Chor unter Dach und Fach war; die Christenschar, die im Schiff der Kirche sich gern gesammelt hätte, blieb unberücksichtigt."

Diese Erklärung Wiggerts wie die späteren Nageles, Schönbachs, Wallners scheinen einer Auffassung zu entspringen, die zuerst Uhland (Walther von der Vogelweide, Stuttgart 1822, S. 125) nahelegte durch Hinweis auf die Geschichte des Pfaffen vom Kahlenberg[13]): dieser stellt den geizigen Bauern die Wahl, ob sie an der Kirche lieber das Langhaus oder den Chor decken wollen; darauf übernehmen jene in der Absicht zu sparen den Chor und sorgen so für den schlauen Pfaffen, der nun das Langhaus ungedeckt läßt, so daß die Bauern in Regen und Wind stehen und schließlich wohl oder übel auch noch das Langhaus decken müssen. Indessen diese Schnurre hat, wenngleich auch noch Wilmanns an sie erinnerte, schlechterdings nicht das mindeste gemein mit dem Bild, welches unser Gedicht aufstellt, kann also auch nichts zu seiner Erklärung beitragen. Der Spruch Walthers kontrastiert keineswegs Langhaus und Chor, keineswegs den Aufenthaltsraum der Gemeinde und des Klerus, also auch mit nichten Laien und Geistliche. Denn der Hauptaltar *(alter frôn)*[14]) steht ja nicht im Langhaus, sondern im sogenannten Altarhaus, d. h. im Chor. Der Chor kann wohl unter Umständen über das eigentliche Altarhaus hinaus nach Westen ins Innere der Kirche sich erstrecken, also in die Vierung hineinreichen. Aber niemals wird der Hauptaltar aus dem Chor ent-

13) Friedr. Heinr. v. d. Hagen, Narrenbuch, Halle 1811, S. 280 ff.; Bobertag, Narrenbuch (Kürschners Deutsche Nationalliteratur Bd. 11) S. 16 ff.

14) Wohl zu unterscheiden von den Nebenaltären *(altaria minora)* in den Schiffen der Kirche und dem Laienaltar unter dem Triumphbogen, der Scheide zwischen Chor und Vierung.

fernt. Bei Walther können also *iuwer kôr* und *unser alter frôn* keine kirchenräumlichen und keine Standesgegensätze bilden und es kann nicht erklärt werden „ihr hohen Kleriker in eurem Chor" — „wir Laien im Langhaus". Vielmehr lautet der Gegensatz „e u e r Chor gedeckt" — „u n s e r Chor unter der Traufe". Es beruht der Kontrast also auf der Verschiedenheit der kirchlichen Gesinnung: zum Zeichen dafür setzt Walther der römischen Kardinalskirche mit ihrem Prunk und ihrer Begierde nach Herrschaft über die Welt die reine, einfache, alte Kirche der deutschen Bischöfe und Reichsäbte in ihrer Verarmung gegenüber.

Um das prachtvolle Schlußbild des Waltherschen Spruchs, das den Inhalt des Ganzen so plastisch zur Schau stellt, voll zu verstehen, muß man freilich sich die kirchliche Organisation des mittelalterlichen Roms genau vergegenwärtigen [15]).

Seit altchristlicher Zeit bestand in Rom eine eigenartige kirchliche Sprengeleinteilung, durch die aus der Menge gewöhnlicher Kirchen eine bestimmte Anzahl als sogenannte T i t e l k i r c h e n herausgehoben wurde. Nur in diesen Titelkirchen durfte das Sakrament der Taufe und der Buße gespendet werden. Im zwölften Jahrhundert gab es 28 solcher Titelkirchen [16]). Sie alle bildeten zusammen die e i n e römische Kirche. Zwar hatte jeder Inhaber seinen besonderen Sprengel. Aber er durfte für die Aufrechterhaltung der Disziplin des römischen Klerus und für die geistliche Jurisdiktion nicht allein in dem bestimmten Bezirk seines Titels sorgen, sondern nur in gemeinschaftlicher Versammlung und Beschlußfassung und immer nur für das ganze Stadtgebiet. Die Leiter dieser Titelkirchen erscheinen nur als Gehilfen und Vertreter des römischen Bischofs, des Papstes, der nicht in allen Gotteshäusern selbst zelebrieren kann, aber der eigentliche Hirt der ganzen römischen Gemeinde ist: er allein konsekriert das Abendmahlsbrot und läßt dieses dann den einzelnen Kirchen zum Gebrauch beim Gottesdienst zugehen. Nicht dem Pfarrnetz einer Diözese also darf man die kirchliche Einteilung Roms gleichsetzen, sondern einer Kathedrale, in deren verschiedenen Teilen zahlreiche Zelebranten fungieren: alle römischen Titelkirchen zusammen sind gleichsam eine Kathedrale. Die an den

15) Vgl. G. P h i l l i p p s Kirchenrecht Bd. 6, S. 79 ff. 111 f. 121; H i n s c h i u s, Kirchenrecht Bd. 1, S. 309 ff. 335; S ä g m ü l l e r, Die Tätigkeit und Stellung der Kardinäle. Freiburg i. Br. 1896, S. 3 ff.

16) Johannes Lateranensis, De ecclesia Lateranensi Kap. 16 (Mabillon, Museum Italicum. Tom. 2. Lutetiae Parisiorum 1689, S. 574).

Titelkirchen amtierenden Priester führten den Namen *cardinales presbyteri* [17]).

Für die Zwecke der Armenpflege war die Stadt Rom seit dem dritten Jahrhundert in sieben Regionen geteilt. An der Spitze einer jeden stand ein Diakon, doch wuchs die Zahl dieser Diakonen rasch und zersprengte teilweise die alte Regionalgliederung: unter Gregor I. gab es schon 19, später 21. Diese Diakonen hießen *cardinales diaconi.*

Außerhalb der Titel- und Regionaleinteilung standen die vier alten großen Patriarchalbasiliken Roms *S. Pietro in Vaticano, S. Paolo fuori le mura, L. Lorenzo fuori le mura, S. Maria Maggiore* und die eigentliche Kirche des Papstes, die *Basilica Constantiniana sancti Salvatoris* auf dem Lateran, „das Haupt und die Mutter aller Kirchen". Jene vier Prinzipalkirchen und das ehrwürdigste Heiligtum auf dem Lateran gehörten dem Papst unmittelbar.

Die Kardinalpresbyter haben in den ihnen zugeteilten Titelkirchen ständig den regelmäßigen Gottesdienst zu versehen, außerdem aber abwechselnd in den vier großen Prinzipalkirchen wochenweise zu fungieren.

Der alternierende Hebdomadardienst im Chor der Lateranbasilika lag seit dem achten Jahrhundert der dritten und höchsten Gruppe der Kardinäle ob: den *cardinales episcopi.* Sie haben ihren eigenen Bischofssitz außerhalb der Stadt Rom, stehen aber, weil sie zum regelmäßigen Choroffizium in der speziellen Papstkirche verpflichtet sind, in innigster liturgischer Verbindung mit dem *cardo,* d. h. der römischen Kirche. Zur Zeit, da Walther seinen Spruch dichtete, nahmen die Bischöfe von Ostia, Albano, Porto, S. Rufina oder Silva Candida, Praeneste (Palestrina), Sabina und Tusculum (Frascati) diese Stellung ein.

Dem Kardinalbischof von Silva Candida verlieh schon 1026 ein Privileg Johanns XIX. das Recht, am heiligen Sabbat (Ostersamstag) das Taufsakrament und das anschließende Offizium, sowie am heiligen Sonntag (Ostersonntag), am Palmsonntag, am Tage *Coena domini* (Gründonnerstag) und *Parasceve* (Karfreitag) die Pontifikalmesse in der Peterskirche auf dem Hauptaltar zu zelebrieren, alle bei diesen Gelegenheiten einlaufenden Spenden an Gold, Silber, Wollenstoff, Wachs oder sonstigen Dingen in Besitz zu nehmen, den Papst, wenn

17) Das Wort *cardinalis,* dessen Bedeutung sich aus *cardo* = Angelpunkt, Mittelpunkt (nämlich der Diözese) allmählich entwickelt und festgesetzt hat, bezeichnet den zu einer Hauptkirche gehörigen Kleriker hervorragenden Ranges, wird anfangs gerade von Geistlichen nichtrömischer Kirchen gebraucht, erst seit dem 8. Jahrhundert häufiger von Geistlichen der römischen Kirche, ist dann aber im 12. Jahrhundert schon der besondere, charakteristische Ehrentitel dieser und tatsächlich ihnen allein reserviert, wenn auch erst Pius V. im Jahre 1567 diesen Zustand gesetzlich festlegte (vgl. oben S. 450, Anmerkung 10).

er durch Krankheit oder andere Dinge verhindert ist, selbst zu zelebrieren, in der Peterskirche zu vertreten, endlich auch die Konsekration von Altären der Peterskirche und innerhalb des Leoninischen Stadtteils überhaupt die Konsekration von Kirchen, Altären, Priestern, Klerikern, Diakonen und Diakonissen vorzunehmen.

Die Kardinalbischöfe benutzten die Päpste seit dem elften und in zunehmendem Maße während des zwölften Jahrhunderts als Beistand für die Leitung der römischen Kirche, ja der ganzen Kirche überhaupt. Gerade Innozenz III. bediente sich ihrer in weitestem Umfang als Werkzeuge seiner hierarchischen Weltpolitik. Sie im Verein mit den Kardinalpresbytern und den Kardinaldiakonen bildeten den Senat des Papstes in allen Angelegenheiten der römischen Kirche und überhaupt das höchste beratende Organ des apostolischen Stuhls.

Walthers Bild, das den Papst und die Kardinäle als Einheit zusammenfaßt und für die römische Politik verantwortlich macht, die Sphäre und die Art ihrer kirchlichen Wirksamkeit aber durch den prächtigen Deckenschmuck des Chors der wiederum als eine einzige Basilika gedachten römischen Kirche symbolisiert, erhält nach diesen Darlegungen auch für den modernen Menschen seine realistische Wahrheit, die es für die zeitgenössischen Hörer von vornherein besaß.

Der Vorwurf, den Walther dem Papst und seinen Kardinälen macht, ist also zunächst seinem Wortlaut nach ohne weiteres verständlich, wenn auch — wie sich später herausstellen wird — seine eigentliche Tragweite genauer Erwägung bedarf.

Der Papst, wie er in den gleichzeitigen Sprüchen desselben Tons dem Zauberer Gerbert (Sylvester II.) gleichgestellt (33, 21. 22) und *der junge Jûdas* genannt wird (33, 20), erscheint hier als Nachfolger des Simon Magus, der seit Jahrhunderten von der kirchlichen Tradition zum Widerspiel des heiligen Petrus, zum Urheber und Beschützer der Simonie gemacht worden war. Er lernt die Lehren des Simon Magus kennen aus einem schwarzen Buch, das ihm der Teufel gegeben hat (33, 7. 8), d. h. aus einem nigromantischen Zauberbuch [18]).

18) Am vollständigsten klärt über Namen und Begriff der schwarzen Bücher auf Anton Schönbach, Studien zur Erzählungsliteratur des Mittelalters 1. Teil, in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Kl. Bd. 139 (1898), 5. Abhandlung, S. 79 ff.

2. Taufe und Simonie.

Nach Walthers Anklage treibt der Papst also selbst Simonie. Er, der sich als Nachfolger Petri ausgibt und das Schlüsselrecht des obersten Apostels für sich beansprucht, der einst, als er für Otto IV. eingetreten war, in amtlichen Erlassen sich die Aufgabe zugesprochen hatte, mittels der Schlüsselgewalt „die durch die List des Teufels gefangenen Seelen von den Ketten der Sünde zu lösen“ [19]), lernt aus dem schwarzen Buch des Höllenmohrs das Gegenteil der heiligen Menschenfischerei, die einst Petrus und die übrigen Apostel im Namen des Herrn trieben. Er fängt nicht wie Petrus den göttlichen Zinsgroschen im Munde des Fisches. Er übt nicht den Seelenfang im heiligen Sinne, wie ihn das Sakrament der Taufe nach weit verbreiteter Auffassung darstellt. Er hat die verderblichen Künste des Simon Magus gelernt. Er kapert nach diabolischen Schätzen, nach dem Zinsgroschen des Satans, er schändet, er verkehrt das Sakrament der Taufe.

Die Taufe ist nach dem mittelalterlichen Ritual, wie wir es für Walthers Zeit als geltend annehmen dürfen, mit einem langen einleitenden katechetischen Teil verbunden. Darin erscheint die ausführliche Abschwörung *(abrenuntiatio)* des Teufels, aller seiner Werke und aller seiner Herrlichkeit. Darin wird der Täufling ferner ermahnt, allem Götzendienst und aller Häresie zu entsagen und darin erfolgt ein wiederholter feierlicher Exorzismus des Teufels. Den eigentlichen Lebenspunkt des Ganzen aber bildet das Gelübde und Bekenntnis des apostolischen Symbolum. Der Täufling oder vielmehr die für ihn handelnden Paten verpflichten sich auf den Glauben an die heilige Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen und die Vergebung der Sünden *(remissio peccatorum)*. Dadurch wird die Taufe die Eingangspforte aller anderen Sakramente, die Grundlage aller übrigen Gnadenmittel. Vor allem erscheint die Buße nur als eine Anwendung der durch die Taufe, das Bad der Wiedergeburt, vermittelten und verbürgten Vergebung aller Sündenschuld. Die Buße, mit der ihr vorangehenden Beichte, ist sozusagen nur eine Wiederholung des Taufsakraments. Eine Buße, die durch äußerliche Mittel, durch Kauf ihr Ziel erreicht,

19) (Gott) *ad firmamentum Ecclesiae, quae coeli nomine designatur, duas magnas dignitates instituit; primam quae illuminet diem, id est, in spiritualibus spirituales informet et animas diabolica fraude deceptas a peccatorum catenis absolvat, cum ex privilegio sibi traditae potestatis, quos ipsa ligat et solvit in terris, Deus ligatos habeat et solutos in coelis* (Innozenz, Registrum super negotio imperii 32, bei Migne, Patrologia Latina Bd. 216, Sp. 1035 A).

verstößt gegen ihr innerstes Wesen, das in der Taufe wurzelt, und so auch gegen die Gebote dieser selbst. Es hat also seinen tiefen Grund, wenn Walther hier die simonistisch gewonnene Buße der Taufe gegenüberstellt. Aber Walther geht über diese innere Beziehung hinaus: er knüpft an den liturgischen Wortlaut des Taufrituals an. Während der Priester die Hand auf das Haupt des Täuflings legt, betet er zu Gott: „Alle Blindheit des Herzens vertreibe von ihm und zerreiße alle Schlingen (Stricke) des Teufels, durch die er gefesselt war[20]). Da haben wir das Bild, das Walthers fürchterlicher Hohn (33, 2) zur Waffe gegen den Nachfolger Petri schmiedet: er, der nach den Worten des Sakraments der Taufe den Weg aus den Klammern des Satans eröffnen soll, treibt die Seelen in sie hinein. Und auch, indem Walther Simon Magus als Lehrer des von der Lehre Petri abgefallenen Trägers der Schlüssel Petri vor die Phantasie der Hörer rückt und die Anwendung seiner Künste als Verletzung des Gebots der Taufe bezeichnet, lehnt er sich, wie ich vermute, an den Wortlaut und Gedankengang der mit der Taufe verbundenen Katechese seiner Zeit. Die erste der berühmten Taufkatechesen Kyrills von Jerusalem, die für die Ausgestaltung der abendländischen Taufliturgie neben der Augustins von größter Bedeutung gewesen ist, schärft ein, daß nur aufrichtiger Vorsatz zum Berufenen mache, daß nur Teilnahme mit Sinn und Geist wirksam sei, warnt vor dem typischen Beispiel des Simon Magus und vor dem Wahn, daß die Gnade des Sakraments ohne aufrichtige Buße und wahrhaften Glauben errungen werden könne[21]). Bei der zähen

20) Rituale Romanum Pauli V. pont. Titulus II, cap. IV (im *Ordo baptismi adultorum,* der aber vor der Reformation auch bei der Kindtaufe galt): *Omnem caecitatem cordis ab eo expelle, disrumpe omnes laqueos Satanae, quibus fuerat colligatus* (nach der Ausgabe Venetiis 1762, S. 25 f.); wörtlich ebenso bei Daniel, Codex liturgicus ecclesiae universalis, Leipzig 1847, Bd. 1, S. 173 *(ex rituali Romano quod ex veteri ecclesiae usu restituit I. A. Sanctorius Casertanus,* nach Assemannus, Codex liturgicus ecclesiae universalis, Bd. 1, S. 85) und desgleichen aus Sakramentarien des zehnten, elften und dreizehnten Jahrhunderts bei Martène, De antiquis ecclesiae ritibus. Antwerpen 1736, Bd. 1, S. 43.

21) Procatechesis cap. II (Sancti Cyrilli Hierosolym. archiepiscopi opera, herausgegeben von Reischl-Rupp, München 1858, Vol. 1, S. 2 f.): προσῆλθέ ποτε καὶ Σίμων τῷ λουτρῷ ὁ μάγος. ἐβαπτίσθη, ἀλλ' οὐκ ἐφωτίσθη. καὶ τὸ μὲν σῶμα ἔβαψεν ὕδατι, τὴν δὲ καρδίαν οὐκ ἐφώτισε πνεύματι καὶ κατέβη μὲν τὸ σῶμα καὶ ἀνέβη. ἡ δὲ ψυχὴ οὐ συνετάφη Χριστῷ οὐδὲ συνηγέρθη [Römerbrief 6, 41; Kolosser 2, 12]; . . . ταῦτα γὰρ τυπικῶς ἐγένετο ἐκείνοις, γέγραπται δὲ πρὸς νουθεσίαν [Belehrung] τῶν μέχρις σήμερον προςερχομένων. Cap IV (S. 6 f.): εἰ δὲ ἐπιμένεις κακῇ προαιρέσει */proposito/*, ὁ μὲν λέγων [der Prediger, Katechet] ἀναίτιος, σὺ δὲ μὴ προσδόκα λήψεσθαι τὴν χάριν. τὸ μὲν ὕδωρ σε δέξεται, τὸ δὲ πνεῦμά σε οὐ δέξεται. εἴ τις σύνοιδεν ἑαυτῷ τὸ τραῦμα, τὴν ἔμπλαστρον λαβέτω. εἴ τις ἔπεσεν, ἐγειρέσθω. μηδεὶς ἐν ὑμῖν Σίμων, μηδεμία ὑπόκρισις μηδὲ περιεργία τοῦ πράγματος [vorwitzige Neugier nach dem Hergang].

Konstanz, die das der Taufe vorangehende oder folgende Katechumenat von den altchristlichen Zeiten bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts gezeigt hat[22]), darf man wohl ohne Bedenken annehmen, daß die Geschichte von Simon Magus als typisches Beispiel bei dem Verbot äußerlicher, heuchlerischer, der echten Erleuchtung und Buße entbehrender Taufe in den Taufkatechesen noch zu Walthers Zeit ihren festen Platz hatte. Man bedenke dabei, daß Simon Magus ja der erste christlich Getaufte ist, den die heilige Schrift mit Namen nennt, und daß die Erzählung der Apostelgeschichte, wie er, nachdem er eben vom Apostel Philippus getauft worden ist, die heilige Gabe der Erweckung ihm für Geld abkaufen will (Acta apost. 8, 13. 18-24), bei jedem Taufakt der Erinnerung sich von selbst aufdrängen mußte. Auch berichtet eine pseudokyprianische Schrift[23]), daß die Schüler des Simon Magus die Taufe ausführten, indem sie über dem Wasser bei der *immersio* Flämmchen erscheinen ließen: höllisches Feuer nach der Auffassung des Mittelalters. Bestimmtere Nachweise vermag ich bei dem trostlosen Stande unserer Kenntnis des mittelalterlichen Taufrituals nicht beizubringen. Immerhin, mag es auch später gelingen, Walthers Worte aus der gleichzeitigen Taufkatechese noch schärfer zu beleuchten, meine Darlegung reicht hin, um dem verschieden, aber immer unbefriedigend interpretierten Verse (33, 6) das volle Verständnis zu gewinnen[24]).

3. Der päpstliche Ablaß und die neue Bußtheorie.

Als Innozenz, Gregors VII. und Alexanders III. Bestrebungen großartiger und erfolgreicher aufnehmend, den Absolutismus des Papstes durchsetzte, leitete er ihn von Anfang an her

---

22) Vgl. Wetzer und Welte, Kirchenlexikon 2. Aufl., Bd. 7, S. 317 ff. s. v. Katechumenat und Bd. 11, S. 1249 ff. s. v. Taufe.

23) De rebaptismate cap. 16 (hrsg. von Hartel, Wien 1871 = Corpus scriptorum ecclesiast. Vol. 3, pars 3, S. 89 f.). Die Anhänger der Feuertaufe beriefen sich auf die Worte des Johannes im Lukasevangelium: *ipse vos baptizabit in spiritu sancto et in igni* (3, 16).

24) Schönbach (Zeitschr. f. deutsches Altertum, Bd. 39, S. 349 f.) führt wenig überzeugend aus: „Nicht wie Wilmanns umschreibt, ‚ist es durch die heilige Taufe uns untersagt, Gottes Gabe zu kaufen oder zu verkaufen', sondern bei der Taufe wird man in den christlichen Glauben aufgenommen, durch die Simonie tritt man aber wieder aus, verliert den Glauben." Davon finde ich nichts in Walthers Worten. — Wallner sagt (Zeitschrift f. deutsches Altertum, Bd. 39, S. 432): „Bei der Strafe der Exkommunikation"; das ist insofern richtig, als die Exkommunikation von den Segnungen der die Gnade des Erlösers Christi vermittelnden Taufe ausschließt und Simonie mit Exkommunikation bestraft wird. Aber grammatisch vermag ich damit *bî der toufe* nicht zu vereinbaren.

aus den Worten, mit denen nach dem Evangelium Christus dem Petrus die Gewalt zu binden und zu lösen im Himmel und auf Erden verliehen hatte: *et tibi* (Petrus) *dabo claves regni coelorum; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis* (Matth. 16, 19). Indem er gleich Gregor VII. und den Gregorianern immer wieder allen Nachdruck auf das *quodcumque ligaveris* legte und gleich jenen in der traditionellen Zweizahl der Schlüssel die Zweiheit *sacerdotium* und *regnum* vorgebildet glaubte, wurden ihm diese Worte Christi zum sicheren Zeugnis für eine nicht bloß kirchliche, sondern auch weltliche Allmacht der Nachfolger Petri und zugleich zum erfolgreichen Mittel, diese Allmacht auf beiden Gebieten durchzusetzen. Die Quelle, aus der sie entsprang, war ja zunächst rein geistlich: das Recht der Verwaltung und Beaufsichtigung des Bußsakraments. Aber daraus flossen dann die folgenreichsten politischen Ansprüche: vor das Forum des geistlichen Gerichts und das des Papstes als obersten geistlichen Richters sollte jede Todsünde, namentlich Meineid und Friedensbruch gehören; und wie von ihr der Papst nur absolvieren dürfen sollte, so behauptete er für sich auch das Recht, jeden Eid, insbesondere jeden Treueid, zu lösen, den die Untertanen ihrem König, die Vasallen ihren Lehnsherren geleistet hatten.

Über das Maß der Ausdehnung dieser Schlüsselgewalt in das weltliche Gebiet, in das deutsche und englische Reichsrecht, hat Innozenz mit den Königen und Bischöfen seiner Zeit furchtbare Kämpfe geführt, in denen er Sieger blieb. Die deutschen Bischöfe zumal hat er verstanden in das Joch des über ihr Reichsfürstentum gespannten Schlüsselrechts niederzuzwingen. Schon an anderer Stelle habe ich ausgeführt (Waltherbuch S. 64), wie zum Beispiel Walthers Gönner und Herr Wolfger von Passau, als er wegen seiner Unterzeichnung des die Rechte des *imperium* wahrenden Hallischen Fürstenprozesses vom Papst zur Verantwortung nach Rom geladen worden war und sich dem apostolischen Stuhl hatte unterwerfen müssen, dies in der Form tun mußte, daß er das Schlüsselrecht des Papstes anerkannte. Und ähnlich erging es auch anderen deutschen Bischöfen.

Indessen für den Spruch Walthers, mit dem wir es hier zu tun haben, kommt nur die kirchliche Seite der Schlüsselgewalt in Betracht. Für diese aber ist nicht nur das Verhältnis des Papstes zur Laienmacht und zum weltlichen Recht, sondern auch zu der Jurisdiktion und den Amtsbefugnissen der Bischöfe entscheidend.

Hier nun liegt der springende Punkt in der kirchenrechtlichen Neuerung Innozenz'. Er hat dem Episkopalismus ein für allemal den Todesstoß gegeben, so daß ihn weder die antipapalen Bischofskonzilien des 15. noch die altkatholische Bewegung des 19. Jahrhunderts ins Leben zurückrufen konnten.

In der Predigt am Tage des heiligen Silvester schreibt Innozenz dem Apostel Petrus vor den übrigen Aposteln den Primat zu und formuliert diesen mit einem bestimmten juristischen Begriff: „Zu ihm auch einzig sprach der Herr ‚du wirst Cephas genannt werden, das heißt das Haupt, in dem die Vollkraft der Sinne beruht', weil, während die übrigen nur berufen sind zu dem Teil der amtlichen Funktion, allein Petrus erhoben ist zur allmächtigen Gewalt."

Ei quoque singulariter dixit: „Tu vocaberis Cephas quod exponitur caput, in quo sensuum plenitudo consistit," quia cum caeteri vocati sint in partem sollicitudinis, solus Petrus assumptus est in plenitudinem potestatis. (Sermo VII in festo S. Silvestri pontificis maximi; bei Migne, Patrologia Latina Bd. 217, Sp. 482 B. C.)

Die *plenitudo potestatis* — das ist das neue Stichwort, welches Innozenz ausgibt, immer wiederholt und in Umlauf bringt!

Für die Interpretation des Waltherschen Spruchs hat es Bedeutung festzustellen, wie unmittelbar wirksam diese mit neuer Konsequenz entwickelte Auslegung der päpstlichen Schlüsselgewalt in den kirchlichen Wirren des Thronstreits wurde und als, wie allgemein bekannt, sie von der Publizistik verwertet werden konnte.

Der in meinem Aufsatz „Der gute Klausner Walthers von der Vogelweide" (Zeitschr. f. deutsche Philologie, Bd. 60 [1935], S. 326) besprochene Dialog über die Exkommunikation und Absetzung des Erzbischofs Adolf von Köln und die von den päpstlichen Kommissarien ohne Teilnahme der Stiftsministerialen vorgenommene Neuwahl läßt den Laien die Frage aufwerfen, ob der Papst das Recht dazu hatte, von dem Adolf geleisteten Treueid zu entbinden. Der Kleriker antwortet: er konnte es nach seinem Recht, einen Bischof zu ordinieren und abzusetzen und nach seinem Recht, dessen Untertanen von ihrem Gehorsam gegen ihn

loszusprechen. Und er vermag das auf Grund der Gewalt, die Petrus vom Herrn nach dem Evangelium (Matth. 16, 19) verliehen ward. Nun aber erhebt der Laie einen zweiten, höchst beachtenswerten Vorwurf: man habe die Anhänger Adolfs exkommuniziert, ohne sie in legaler Weise vorher zu ihrer Verantwortung zu zitieren; als rechtmäßige Vorladung könne er nur die durch den Erzbischof, nicht die durch die vom Papst ernannten Legaten gelten lassen. Darauf erwidert der Kleriker genau mit der Formulierung des Papstes selbst: Erzbischöfe, Bischöfe und alle übrigen Glieder des Klerus sind nur berufen in *partem sollicitudinis*, der Papst allein hat die volle Würde und die volle Macht, Recht zu sprechen: Clericus: ... *Sicut (papa) enim dignum ordinare et confirmare potest episcopum, ita et indignum potest excommunicare et deponere. Et sicut eum potest deponere, ita quoque subditos suos ab eius obedientia et fidelitate potest absolvere et ab omni iuramento liberare. Et hoc ex potestate sibi a Deo tradita, veluti textus evangelii docet, ubi Petro dicitur: „Et tibi dabo claves regni celorum* (Matth. 16, 19)." ... Laicus: *Hoc esse posset, si noster archiepiscopus nos citasset; sed quid ad nos de scolastico Sancti Gereonis et de plebanis Sancti Laurentii et Sancte Brigide?* Clericus: *Quia ipsi iudices sunt domini pape; papa enim vel per se vel per iudices, quos delegat, in omni ecclesia sua potest exsequi iusticiam. Licet enim archiepiscopi, episcopi, archidiaconi, decani, sacerdotes vocati sint in partem sollicitudinis, solus tamen dominus papa est in plenitudine dignitatis. Unde plenam ubique potestatem habet suam exsequi iusticiam. (Dialogus clerici et laici*, Chronica regia Coloniensis, hrsg. von G. Waitz. Hannover 1880, S. 319. 321 [= Scriptores Rerum Germanicarum]).

Ist hier auf Grund der Schlüsselgewalt und der durch sie verliehenen *plenitudo potestatis* das autokratische kirchliche Zensoramt, die inappellable Entscheidung in Fragen der kirchlichen Disziplin und über die Todsünde des Eidbruchs und des kirchlichen Ungehorsams lediglich dem Papst mit Ausschaltung der Metropolitangewalt beigelegt, so leitete Innozenz daher für sich auch das Recht ab der Dispensation vom bestehenden kirchlichen Recht, von den Canones der Konzilien. Früher hatte diese im großen und ganzen den lokalen kirchlichen Gewalten, den Metropoliten und Bischöfen zugestanden. Seit dem Ende des 11. Jahrhunderts hatten sich wohl die an den römischen Stuhl gerichteten Dispensationsgesuche gemehrt, hatte dieser Dispensationen im weiteren Umfange ausgeübt. Aber im Einklang mit der Theorie und Praxis hatte noch im Jahre 1095 das Konzil von Piacenza zum Beipiel den Bischöfen die Befugnis der Dispensation von der Pluralität der Benefizien zugesprochen. Mit Innozenz trat der entscheidende Umschwung

ein: er reservierte das Dispensationsrecht ausdrücklich allein dem Papste und entzog es den Bischöfen wie den Provinzialsynoden. Schon im ersten Regierungsjahr (1198) proklamierte er das Prinzip: *Licet autem intentionis nostrae non sit, investituras de vacaturis factas contra canonum instituta ratas habere, qui secundum plenitudinem potestatis de iure possumus supra ius dispensare* (Decretal. III, lib. VIII, cap. 4, bei Friedberg, Corpus iuris canonici [Leipzig 1881], Bd. 2, S. 489). Ferner sprach er 1211 dem Amt des Erzbischofs das Dispensationsrecht ab und allein dem apostolischen Stuhl zu: . . . *etsi de archiepiscopi mandato constaret, cum illi* (dem Erzbischof) *huiusmodi dispensatio a canone minime sit permissa, quam ad solum Romanum pontificem non est dubium pertinere, ipsi* (dem Erzbischof) *obtemperare non debuit in hac parte* (Regesta XIII, 195 bei Migne, Patrologia Latina Bd. 216, Sp. 365 C = Decretal. lib. I, tit. XI, cap. 15 bei Friedberg a. a. O., Bd. 2, S. 123). Und ebenso noch einmal im Jahre 1213: *Ascitis aliis in partem sollicitudinis* (vgl. die oben angeführte Stelle aus der Predigt auf S. Silvester S. 460), *summus pontifex assumptus est in plenitudinem potestatis: qui, cum moderator sit canonum, iuri non facit iniuriam, si dispensat* (Regesta XVI, 151 bei Migne, Patrologia Latina Bd. 216, Sp. 943 C)[25].

Ein Schritt nur war es von hier bis zu dem Postulat des souveränen Gesetzgebungsrechts des Papstes. Die Gratianische Kompilation ist bereits durchaus davon erfüllt und hat kein anderes Ziel. In der Praxis der päpstlichen Rechtsentscheidungen wurde es seit Alexander III. verwirklicht. Und da nun die juristische Auffassung des Zeitalters keine andere sein konnte als sie in den gleichzeitigen nationalen Rechten wie auch im römischen Zivilrecht lebte, wo überall die Spezialentscheidung des einzelnen konkreten Rechtsfalles als allgemein verbindliches Gesetz für den ganzen Komplex damit verwandter Rechtsfragen galt, so erhielt jede Dekretale des Papstes über eine bestimmte Angelegenheit sogleich die Kraft eines Gesetzes.

25) Vgl. im allgemeinen hierzu I. L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bonn 1831, Bd. II, 1, S. 227 ff.; Hinschius, Kirchenrecht, Bd. 3, S. 744 ff.

Unter Innozenz fand diese Entwicklung insofern einen vorläufigen folgenreichen Abschluß, als er durch die Fülle seiner mit kanonistischer Meisterschaft gegebenen, tief einschneidenden Erlasse die Notwendigkeit schuf, dem *Decretum Gratiani* neue autoritative Sammlungen der seither publizierten päpstlichen Dekretalen teils als Ergänzung, teils aber auch als Ersatz folgen zu lassen [26]).

Walthers Spruch denkt bei der Simonie, deren er den Papst Innozenz beschuldigt, offenbar in erster Reihe an dessen Neuorganisation des Instituts der Buße [27]).

In der älteren christlichen Zeit waren Todsünder so lange exkommuniziert, d. h. aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestoßen und vom Genuß der Eucharistie ausgeschlossen, bis sie die vom Bischof auferlegte öffentliche Buße geleistet, vor versammelter Gemeinde ihr Sündenbekenntnis abgelegt hatten und dann vom Konfessor die Verkündung ihrer Rekonziliation erfolgt war.

---

26) Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Der mittelalterliche Streit um das Imperium", a. a. O., S. 543. 552. 555.

27) Für das Folgende habe ich die ungeheuer weitschichtige theologische und kanonistische Literatur nach Kräften benutzt. Am meisten haben mich gefördert: Morinus, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae observata.* Brüssel 1685 (zuerst erschienen in Paris 1651); Amort, *De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum.* Augustae Vindelicorum 1735; G. E. Steitz, Das römische Bußsakrament nach seiner biblischen und geschichtlichen Entwicklung. Frankfurt a. M. 1854; M. Hausmann, Geschichte der päpstlichen Reservatfälle. Regensburg 1868; E. Bratke, Luthers 95 Thesen und ihre dogmenhistorischen Voraussetzungen. Göttingen 1884, S. 34 bis 52; K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des zwölften Jahrhunderts (= Theologische Abhandlungen, Carl von Weizsäcker gewidmet). Freiburg 1892, S. 287 ff.; Hinschius, Kirchenrecht. Berlin 1895, Bd. 5, S. 105 ff. 145 ff. 153 ff.; Götz, Studien zur Geschichte des Bußsakraments (Revue internationale de Théologie, Bern 1894, Bd. 2, S. 300—319. 431—449 und Zeitschr. f. Kirchengeschichte Bd. 15 [1895], S. 321 ff.; Bd. 16 [1896], S. 537 ff.); A. Harnack, Dogmengeschichte, 3. Aufl. Bd. 3, S. 502 ff. 521 ff.; Loofs, Dogmengeschichte, 3. Aufl., § 59, S. 257 ff.; § 62, 2, S. 272 ff.; Wetzer-Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. 2, S. 1575 ff. s. v. Bußdisziplin, S. 1590 ff. s. v. Buße, Bd. 1, S. 94 ff. s. v. Ablaß. — Gutes Material auch bei Henry Charles Lea, A history of auricular confession and indulgences in the latin church, Bd. 3 Indulgences. Philadelphia 1896. Einen Versuch einer kritischen Geschichte des Bußsakraments bietet F. Pijper, Geschiedenis der boete en biecht in de christelijke kerk, Bd. 2, 1. 's Gravenhage 1896, S. 1—152 (Ontwikkeling der boete en biecht van de zevende leuw tot hat vierde Lateraansche concilie in het jaar 1215).

Seit dem Ende des 11. Jahrhunderts erscheint die Buße in wesentlich neuer Gestalt, der eine halbtausendjährige Entwicklung zugrunde liegt. Die öffentliche Buße ist in den Hintergrund getreten vor der Privatbuße und diese hat ihre Verbreitung ins Unermeßliche gesteigert dadurch, daß die Grenzen der Todsünden, für welche Buße erforderlich war, erweitert und in einem neuen System von sieben Hauptsünden[28]) eigentlich auf alle Laster und Leidenschaften des Menschen ausgedehnt worden waren. Man beichtete jetzt im Geheimen und wurde im Geheimen losgesprochen. Man beichtete und empfing Absolution nicht bloß wie einst für Mord, Ehebruch, schwere Unzucht, nicht bloß nach erlittener Exkommunikation, sondern für Sünden in Werken und auch Gedanken aller Art. Die Handlung der Beichte, Buße und Absolution war nicht mehr ein nur einmal zugelassener Akt, sondern sie beginnt eine regelmäßige, beliebig oft wiederholbare kirchliche Pflicht zu werden, die in der Regel jedes Jahr in der Fastenzeit und vor dem Genuß des Abendmahls erfüllt zu werden pflegte.

Zu diesen Neuerungen aber war noch eine andere getreten: eine Wandlung in der Reihenfolge der einzelnen Bußakte. Die Buße bestand aus vier notwendigen Teilen in nachstehender Reihenfolge: Reue *(contritio,* auch *compunctio),* Beichte *(confessio),* auferlegte Bußleistungen *(satisfactio),* Lossprechung *(absolutio).* Schon früh war vereinzelt und ausnahmsweise der Brauch vorgekommen, die Absolution vor den Bußleistungen oder wenigstens vor ihrer Vollendung zu erteilen. Seit dem 10. und 11. Jahrhundert ist diese Antizipation durchgedrungen und zu ausschließlicher Geltung gekommen. Die Rekonziliation wird nun lediglich auf Grund der vorhergehenden Reue und Beichte und des abgegebenen Versprechens, die auferlegte Satisfaktion zu leisten, zugesichert und verkündigt. Diese Satisfaktion durch Bußwerke umfaßt Kirchenstrafen, Leistungen des reuigen absolventen Sünders. Sie bestehen aus Gebet, Fasten, Almosen und den härteren der Exilierung in

28) Nach Gregor Moralia lib. 31, cap. 45, Abschnitt 87: *inanis gloria, invidia, ira, tristitia (acedia), avaritia, ventris ingluvies (gula), luxuria* (bei Migne, Patrologia Latina Bd. 76, Sp. 621 A).

mannigfachster Form, Abstufung und Dauer. Wer diese Bußwerke während seines Lebens nicht leistet, verliert zwar nicht die in der Absolution ihm gewährte Vergebung der Sünden, aber er verfällt einer entsprechenden Purgation durch das Fegefeuer. Wer dagegen ohne Reue und Beichte stirbt, verfällt ewiger Verdammnis. In die Beichte ist also die eigentliche Kraft des Büßens gelegt. Sie ist seit dem Ende des 11. Jahrhunderts ein wirkungsreiches Gnadenmittel der Kirche geworden, an dem alle ihre Mitglieder, nicht bloß die exkommunizierten Todsünder, teilhaben können. Schon Petrus Damiani (gest. 1072) nennt sie ein Sakrament, das Sakrament der Beichte *(sacramentum confessionis)*[29]). Dogmatisch als Sakrament definiert und in das feste System der sieben Sakramente eingereiht, erscheint die Buße indessen erst in den Sentenzen des Petrus Lombardus, der 1160 starb, also etwa ein Jahrzehnt vor Walthers Geburt.

Das 12. Jahrhundert und das erste Drittel des 13. Jahrhunderts brachte aber nicht bloß die definitive Dogmatisierung des Bußsakraments, sondern auch dessen ungeheure Popularisierung. Es ward ein tausendmaschiges Netz, mit dem das Papsttum die Gewissen der Menschheit umspannte. Es ward eine mächtige Klammer für die Einheit der kirchlichen Organisation. Es ward ein Heber unerschöpflicher Geldmittel für die finanzielle Neufundierung der Kurie. Dies geschah durch die Rolle, welche der Ablaß innerhalb des Bußsakraments zu spielen anfing.

Schon sehr früh, seit dem 4. Jahrhundert, kam es vor und galt es als kirchengesetzlich erlaubt, daß dem Pönitenten mit Rücksicht auf die besondere Größe seiner Reue oder äußere, zwingende Umstände von den aufgegebenen Bußwerken etwas nachgegeben wurde. Seit dem 8. Jahrhundert oder noch früher kamen dabei die sogenannten Kommutationen auf, d. h. die auferlegte Genugtuung darf nicht nur verkürzt oder erlassen, sie kann auch in eine andere geringere Leistung umgewandelt werden. An die Stelle der schweren Bußleistung kann das Almosen, kann

29) Petrus Damiani, Sermo 69 bei Migne, Patrologia Latina Bd. 144, Sp. 901 A.

eine besondere Geldzahlung zu kirchlichem oder heiligem Zweck treten. Zunächst lagen auch hier individuelle Gründe vor: etwa Krankheit oder körperliche Schwäche, die harte Bußfahrten unausführbar machten. Dann wurden diese „Redemtionen" *(redemptiones)* allgemein üblich, seit dem Ende des 9. Jahrhunderts förmlich rezipiert. Jetzt ergehen kirchliche Verordnungen, die bestimmte sachliche Leistungen zu genau bezeichneten kirchlichen Zwecken als Ablösung der Buße vorsehen. Damit ist der Ablaß gegeben [30]). Nicht selten wurde schon seit dem Anfang des 11. Jahrhunderts ein solcher Ablaß vom Bischof oder vom Papst allen denen zugesichert, die eine Kirche bei ihrer Einweihung oder an hohen Festen besuchten und zu ihrem Besten Geldzahlungen oder andere Schenkungen machten, überhaupt zum Bau von Gotteshäusern beisteuerten. Dieser Brauch dauerte während des ganzen Mittelalters und es wird erwogen werden müssen, ob etwa auch das Bild am Schluß des Waltherschen Spruches, die Deckung des Chors der römischen Kirche darauf anspielt. Die Neuerung, die das Institut des Ablasses in die Handhabung des Bußsakraments brachte, war eine prinzipielle und doppelte: nicht der Beichtpriester und der Absolvent spricht den Nachlaß der Genugtuung aus, sondern dieser erfolgt einfach auf Grund eines im voraus gegebenen generellen Erlasses des Bischofes oder des Papstes; der Nachlaß wird ferner nicht durch verschiedene Bußleistungen, die durch den Charakter des Bußfalles, die Natur des Pönitenten, das Ermessen des absolvierenden Priesters bedingt sind, bewirkt, sondern ausschließlich durch gewisse Handlungen, denen die strafmindernde Kraft durch Edikt der kirchlichen Oberbehörde beigelegt ist. Mit Recht führt daher der Ablaß seit dem Ende des 12. Jahrhunderts den Namen *indulgentia:* es liegt in der Tat darin ein Akt der Begnadigung.

Unter den Indulgenzen der für die häufigsten Todsünden Mord, Unzucht, Meineid auferlegten Satisfaktionen nahm die

30) Es heißt im 11. und 12. Jahrhundert *delictorum remissio, remissio peccatorum, relaxatio peccatorum, poenitentiae remissio et relaxatio, remissio et indulgentia;* erst seit Alexander III. wird der Ausdruck *indulgentia* ohne weiteren Zusatz dafür herrschend (vgl. Götz, Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 15, S. 336).

Wallfahrt zeitig eine hervorragende Stellung ein. Sie war der Nachlaß der Exilierung, der langjährigen oder gar lebenslänglichen *peregrinatio.* Neben der Wallfahrt nach S. Jago di Compostella trat aber die Pilgerreise nach Rom an das Grab der Apostel Petrus und Paulus und die nach dem heiligen Lande, an die Stätten der Passion in die erste Stelle. Die Romfahrt mochte anfangs vielfach bloß Station auf einer weiteren Bußfahrt, die Anrufung des Papstes um seine Fürbitte bei Gott und die Vermittlung einer Abkürzung der Bußzeit beim Bischof oft nur die natürliche, unbeabsichtigte Folge der Last des Leidens gewesen sein. Genug, es kam die Sitte auf, daß die Bischöfe ihre Büßer selbst mit Briefen an den Papst schickten und ihm die *remissio* der auferlegten Buße überließen. So erlangte der apostolische Stuhl allmählich für sich das Gewohnheitsrecht der Reservation aller schweren Bußfälle, insbesondere des Mordes, der Unzucht, seltener des Meineides, später allgemein auch des Kirchenraubes und der Brandstiftung.

Durch Gesetzgebung fixiert wurde das Gewohnheitsrecht gewisser dem Papst vorbehaltener Absolutionen und Ablässe zuerst auf dem Konzil zu Reims 1131, welches ein bestimmtes Verbrechen, Gewalttat gegen einen Geistlichen, mit dem Anathem belegte, den Bischöfen verbot, davon zu absolvieren und die Lossprechung hiervon dem apostolischen Stuhl zuwies. Nach dem Wesen mittelalterlicher Rechtsbildung war damit das Prinzip des Reservatrechts eigentlich schon entschieden, um so mehr als dieser Kanon des Reimser Konzils in den nächsten Jahren mehrmals (auf der Synode zu London 1138, auf dem zweiten Laterankonzil 1139 und auf dem Konzil zu Reims 1148) erneuert wurde. Alexander III. erließ in einigen Dekretalen weitere Ausführungsbestimmungen und begann bereits, von der persönlichen Romreise zu dispensieren oder sein reserviertes Absolutionsrecht zu delegieren, d. h. durch einen ständigen Legaten, etwa einen Kardinal, oder durch besonders beauftragte Kommissare auszuüben. Eine Dekretale Clemens' III. (Decretal. V, 39, 13 bei Friedberg Bd. 2, S. 893) sprach dann aus, daß die Vollmacht des Legaten außer in Ausnahmefällen, wo der Bischof absolvieren dürfe, mit der des Papstes ganz gleich stehe. Bei dem Regierungs-

antritt Innozenz' III. war die Entwicklung auf dem Punkt angelangt, daß die Reservation des Ablasses aufgehört hatte, ein Mittel der kirchlichen Disziplin zu sein und vielmehr als eine rechtliche, aus der Schlüsselgewalt fließende Prärogative des Papstes, als Konsequenz seiner *plenitudo potestatis* von der kurialistischen Doktrin in Anspruch genommen werden konnte.

Von unabsehbarem Einfluß auf die Ausbildung des päpstlichen Reservatrechts in schweren Bußfällen wurde dann der Kreuzzugsablaß, dessen Anwendung durch Innozenz im Jahre 1213 Walthers leidenschaftliche Sprüche hervorgerufen hat (vgl. hierzu Waltherbuch S. 70 f.).

Durch Urban II. zum erstenmal verkündigt, sollte er von vornherein die gesamten Bußstrafen ersetzen. Es war die Umwandlung der Romwallfahrt und der im Anschluß daran auferlegten Bußleistung in den heiligen Kriegsdienst *(militia sacra)*. Hier bewegte sich die kompensierende Leistung in rasch absteigender Richtung. In den ersten beiden Kreuzzügen haftete der Ablaß auf der persönlichen Teilnahme am Kreuzzug. Aber schon Hadrian IV. (1154—1159) erstreckt einen Anteil des Ablasses auch auf die, welche nicht persönlich mitziehen, sondern bloß durch Ausrüstung von anderen Teilnehmern und Beschaffung von Waffen beisteuern, wenn auch nur in der Form der Verheißung göttlichen Lohns und Segens. Sein Nachfolger Alexander III. (1159—1181) brach auch mit der bisher als selbstverständlich geltenden Voraussetzung, daß kein Kreuzfahrer vor Ablauf der Expedition zurückkehren werde, und setzt ein Minimum des Aufenthalts im Kreuzheer fest: nur wer zwei Jahre dort bleibt und mitkämpft, soll vollen Straferlaß erhalten; wer schon nach einem Jahre wiederkehrt, hat nur auf die halbe *remissio* Anspruch. Clemens III. (1187—1191) stellt dem Erzbischof von Genua anheim, auch den indirekten Helfern, die nur auf ihre Kosten einen Ersatzmann stellen, Kreuzzugsablaß zu gewähren.

Innozenz III. nun hat den Kreuzzugsablaß zuerst systematisiert und er hat die Regelung des Ablaßwesens überhaupt dem Machtbereich der Bischöfe entzogen,

auch hierfür die Kurie als entscheidende Gesetzgebungsstelle stabilierend.

Gleich im ersten Jahre seines Pontifikats indulgiert er für die Mitwirkung am Kreuzzug *plena peccatorum venia* in folgender Abstufung: *De Dei ergo misericordia et beatorum apostulorum Petri et Pauli auctoritate confisi, ex illa, quam nobis Deus, licet indignus, ligandi et solvendi contulit, potestate, omnibus, qui laborem huius itineris in personis propriis subierint et expensis, plenam peccatorum suorum, de quibus oris et cordis egerint poenitentiam, veniam indulgemus et in retributione iustorum salutis aeternae pollicemur augmentum. Eis autem, qui non in personis propriis illuc accesserint, sed in suis tantum expensis iuxta facultatem et qualitatem suam viros idoneos destinaverint illic saltem per biennium moraturos, et illis similiter, qui licet in alienis expensis, in propriis tamen personis assumptae peregrinationis laborem impleverint, plenam suorum concedimus veniam peccatorum. Huius quoque remissionis volumus esse participes iuxta quantitatem subsidii ac praecipue secundum devotionis affectum, qui ad subventionem illius terrae de bonis suis congrue ministrabunt* (Regesta I, Nr. 336; bei Migne, Patrologia Latina Bd. 214, Sp. 311 B) [31]).

Vollen Ablaß also für die bereuten und gebeichteten Sünden erhalten einmal alle, die in eigner Person und auf eigne Kosten teilnehmen, wobei die Dauer der Teilnahme nicht bestimmt wird; desgleichen alle, die in eigner Person auf fremde Kosten mitziehen; endlich alle, die nach Verhältnis ihres Vermögens auf ihre Kosten einen Ersatzmann ausrüsten und zwei im Kreuzdienst unterhalten. Dagegen sollen die, welche nur durch Geld beisteuern, einen Anteil an dem Ablaß erhalten nach dem Verhältnis der Größe ihres Beitrages und der Stärke ihrer Frömmigkeit. Hier lag der schlimme Punkt! Die Stärke der Frömmigkeit, wie sollte die abgemessen werden? Die Höhe der Geldzahlung allein ließ sich berechnen und zum Maßstab nehmen für das Mehr oder Minder des Ablasses. Der Ablaß war so in der Tat ein Handelsobjekt, das bestimmten Taxen unterlag. Die Gabe Gottes wurde zu festgesetzten Preisen verkauft, wie es Simon Magus versucht hatte. Und das geschah unter Berufung auf die Schlüsselgewalt des Apostel Petrus:

De communi praeterea fratrum nostrorum deliberatione statuimus et vobis fratres archiepiscopi et episcopi et dilecti filii abbates, priores

31) Ähnlich auch Regesta I, Nr. 302 (bei Migne a. a. O., Bd. 214, Sp. 265 BC), wo es heißt: *iuxta muneris quantitatem et praecipue* usw.

et alii ecclesiarum praelati, districte praecipiendo mandamus, quatenus certum numerum bellatorum vel pro certo numero certam pecuniae quantitatem ... ad expugnandam paganorum barbariem et servandam haereditatem Domini destinetis, quam ipse proprio sanguine comparavit (Migne a. a. O. Bd. 214, Sp. 311 A).

Zugleich erfolgte mit Betonung des Beirats des Kardinalkollegiums an alle Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte, Prioren und sonstigen Prälaten der Befehl, für den Kreuzzug eine bestimmte Anzahl Mannschaften oder die entsprechende Geldsumme für ihre Anwerbung zu stellen. Widerstand gegen diesen Befehl aber solle mit der kirchlichen Zensur geahndet werden, gleich wie eine Verletzung der heiligen Canones: *Si quis autem ... constitutioni tam piae ac necessariae praesumpserit obviare, sicut sacrorum canonum transgressorem decrevimus puniendum et usque ad satisfactionem condignam ab officio censemus manere suspensum* (a. a. O. Sp. 311A).

Das Edikt des Papstes und der Kardinäle also auf die gleiche Stufe gestellt mit den kanonischen Beschlüssen der alten heiligen Konzilien, die doch den Willen der Gesamtheit aller Bischöfe vertreten hatten!

Im Jahre 1213 erneuerte Innozenz dieselben Verordnungen eines systematisch abgestuften Kreuzzugsablasses [32]) und einer Kreuzzugssteuer. Wieder stützt er sein Dekret auf die Schlüsselgewalt und den Beirat der Kardinäle; wieder bedroht er Widerstand mit der kanonischen Strafe. Und dieses Mal bestimmt er, um einen besseren Zufluß von Geldmitteln zu erzielen, daß allmonatlich in den Kirchen Prozessionen stattfinden und bei dieser Gelegenheit ein Opferstock aufgestellt werden solle. Das geschah in zwei Briefen vom April 1213 [33]).

Gegen diesen Kirchenstock eifern die beiden bekannten Sprüche 34, 4. 14 (s. Waltherbuch S. 70 f.). Aus demselben Anlaß und aus derselben Zeit stammt das wilde Gedicht vom schwarzen Buch des Papstes.

Jene beiden Enzykliken aus dem Frühling des Jahres 1213 sind aber auch zugleich Vorbereitungsmittel für das vierte Lateranische Konzil.

---

32) Regesta XVI, Nr. 28 (Migne a. a. O., Bd. 216, Sp. 818 D); die Bedingungen des Ablasses decken sich mit denen des Jahres 1198 (s. oben S. 469); von den nur mit Geld Beisteuernden heißt es, sie sollen am Ablaß teilhaben *iuxta quantitatem subsidii et devotionis affectum.*

33) Regesta XVI, Nr. 28. 30 (Migne a. a. O., Bd. 216, Sp. 817 ff. 823 ff.; Mansi, Collectio Tom. 22, S. 956 ff.).

Dieses Konzil hat mit Recht von jeher als der Höhepunkt im Wirken Innozenz' III. gegolten. Es ist der Höhepunkt überhaupt der päpstlichen Universalherrschaft. Am Ende seines an Kampf und Sieg wie an Enttäuschungen, Niederlagen und Bedrängnis aller Art so wunderbar reichen Lebens, im Vorgefühl des ihn schon umschattenden Todes pflanzt jener großartige Mann als Triumphator das weithin sichtbare, wahrhaft weltbeherrschende Banner seiner hierarchischen Politik auf. Damals hat er wirklich das Imperium der Welt und der Kirche sein eigen nennen können. Aber diesem letzten beispiellosen Siege ging unmittelbar vorher ein leidenschaftlicher Kampf.

Solange Philipp von Schwaben lebte, war es Innozenz noch nicht gelungen, die Selbständigkeit der deutschen Kirche durch definitive Trennung des Episkopats von dem Einfluß des Königtums zu vernichten. Wohl hatte er in der Besetzung des Mainzer Erzbistums gesiegt und auch in Köln nach dem Abfall Adolfs von Berg das souveräne Ernennungsrecht des apostolischen Stuhls durchgefochten. Aber erst unter Otto IV. vollendete sich das Schicksal des deutschen Episkopats. Im Vertrag von Speier am 22. März 1209 hatte Otto auf das Regalien- und Spolienrecht verzichtet und die unbedingte Appellation an den päpstlichen Stuhl in allen Kirchensachen, die Wahl der Bischöfe durch die Domkapitel zugestanden: er gab damit alle Rechte preis, die das Wormser Konkordat der Krone gewährt hatte, und er entzog damit dem deutschen Episkopat jeden Rückhalt gegenüber den zentralisierenden Bestrebungen des Papstes.

Als nun bald nachher Otto die imperialistische Politik der Staufer zu der seinigen gemacht, den Kampf auf Tod und Leben gegen Innozenz unternommen hatte und — obwohl gebannt — siegreich in Italien und eine Zeitlang auch siegreich über die Fürstenverschwörung in Deutschland die alte Kaiserherrlichkeit noch einmal zu erneuern schien, da fühlte sich auch ein Teil des deutschen Episkopats wieder stark genug, um noch einmal seine selbständigen Rechte zu verteidigen, und verband mit dem Widerstand gegen die über den Kaiser verhängte Exkommunikation die Opposition gegen den papalen Absolutismus und die Oligarchie der Kardinäle und Legaten.

In diese Zeit, wo die zu Otto haltenden deutschen Bischöfe offen oder heimlich gegen den Willen des Papstes sich auflehnten, aber des Kaisers Sache bereits durch die Fortschritte des staufischen Gegenkönigs Friedrich II. schwer gefährdet war und die Erbitterung der im sinkenden Schiff Kämpfenden den leidenschaftlichsten Grad erreicht hatte, fällt Walthers Spruch vom Teufelsdienst des Papstes. Er gehört demnach in den Sommer des Jahres 1213.

Der Spruch bemüht sich, die Opposition des deutschen Episkopalismus gegen das Programm des angekündigten vierten Lateranischen Konzils zu schüren.

Jene beiden Enzykliken hatten der ganzen Kirche im Umriß mitgeteilt, worauf das Konzil nach dem Willen des Papstes abzielte. In den Kreisen der kaisertreuen Reichspartei hatten sie offenbar Aufsehen erregt: Burkard von Ursperg, der politische Gesinnungsverwandte Walthers von der Vogelweide und heftige Gegner des Kurialismus, nimmt beide ihrem ganzen Wortlaut nach in sein Geschichtswerk auf[34]). Weitere Aufklärungen brachten nach Deutschland die zur Betreibung der Kreuzzugsangelegenheit, zur Organisation der Rüstungen und der Steuern, zur Verwaltung des Ablasses und zur Aufstellung der Opferstöcke ernannten Legaten und Kommissare. Eine Instruktion für einige von ihnen ist uns erhalten (Regesta XVI, Nr. 29; bei Migne a. a. O. Bd. 216, Sp. 822 f.). Wir dürfen also annehmen, daß die Gegenstände, die auf dem Konzil später verhandelt wurden, und auch die Ansichten des Papstes und der Kurie darüber in den Kreisen des hohen Klerus schon 1213 allgemein bekannt geworden sind.

Das Konzil des Jahres 1215 hat über das Buß- und Ablaßwesen entscheidende Bestimmungen getroffen, die sowohl in das Dogma als namentlich in die Organisation der Hierarchie und die Finanzverwaltung der Kirche tief eingriffen. Alles ergab sich als Konsequenz der *plenitudo potestatis*, die Innozenz vermöge des apostolischen Schlüsselrechts in Anspruch nahm. Gegen

34) Burkard von Ursperg Chronik. Hrsg. von O. Holder-Egger und B. von Simson. 2. Aufl. Hannover und Leipzig 1916, S. 101 ff. (= Scriptores Rerum Germanicarum).

seine Deutung dieses Schlüsselrechts wie gegen seine Folgerungen daraus, namentlich in finanzpolitischer Hinsicht, hat es in den Kreisen der opponierenden Bischöfe nicht gefehlt. Walthers Spruch läßt die Verteidigung der kirchlichen Politik des Papstes auf jenes Schlüsselrecht rekurrieren. Aber er tritt ihm sofort mit ironischer Kritik entgegen: „Sagt doch, wie kommt es, daß derjenige, der sich auf die Autorität Petri beruft, als ob sie allein ihm und seinen Vorgängern übertragen sei, selbst im Verein mit seinen Kardinälen die echte Lehre Petri umstürzt und gegen sein ausdrückliches Gebot die deutschen Bischöfe durch simonistische Fallstricke zu fangen sucht?" In diesem Gedankengang Walthers liegt ein Widerspruch gegen den Grundbegriff der Innozentischen Politik, gegen den päpstlichen Imperialismus in seiner Anwendung auf die Kirche. Und er nimmt damit nur die Opposition und die Proteste auf, die aus den Reihen der deutschen Bischöfe einst dem Kluniazensertum und Gregorianismus entgegengetreten waren, jetzt aber zum letzten Male für längere Zeit gegen die Ziele des allgemeinen Konzils laut wurden.

Gegen die Mechanisierung und Zentralisierung der Bußdisziplin regte sich der Widerstand bei den deutschen Bischöfen zuerst im Zeitalter Notkers Teutonicus und Ekkehards IV. von St. Gallen. Schon 1023 war die Synode von Seligenstadt unter dem Vorsitz Aribos von Mainz, des kunstfreundlichen, antikluniazensischen Gönners Ekkehards IV. dem einreißenden Gebrauch, unter Übergehung des zuständigen Beichtpriesters direkt in Rom Absolution zu suchen, durch die Bestimmung entgegengetreten, daß nur mit bischöflicher Erlaubnis und brieflicher Empfehlung an den Papst ein Büßender vom apostolischen Stuhl Sündenvergebung erbitten dürfe: *Quia multi tanta mentis suae falluntur astutia ut in aliquo capitali crimine inculpati poenitentiam a sacerdotibus suis accipere nolint, in hoc maxime confisi, ut Romam euntibus apostolicus omnia sibi dimittat peccata, sancto visum est concilio, ut talis indulgentia illis non prosit, sed prius iuxta modum delicti poenitentiam sibi datam a suis sacerdotibus adimpleant et tunc Romam ire si velint, ab episcopo proprio licentiam et litteras ad apostolicum ex iisdem rebus deferendas accipiant*[35]).

35) Concilium Saligunstadiense Can. 18 (bei Mansi, Collectio Tom. 19, S. 398 f.; Siegfried Hirsch, Jahrbücher d. deutschen Reiches unter Heinrich II. Bd. 3 [hrsg. von Harry Breßlau], Leipzig 1875, S. 352). Vgl. hierzu auch Can. 16 (bei Mansi a. a. O., S. 398; Hirsch-Breßlau a. a. O.): *Decrevit quoque sancta synodus, ut nullus Romam eat, nisi cum licentia sui episcopi vel eius vicarii.*

Man hat neuerdings das Gewicht dieser bischöflichen Opposition gegen die kuriale Beeinträchtigung der Episkopalgewalt abzuschwächen gesucht. Allein, wie mir scheint, ohne Erfolg [36]). Wenige Jahre später (1031) beschwerte sich die Synode zu Limoges in gleichem Sinne und verbot, freilich unter weitergehender Anerkennung der päpstlichen Rechte, ohne Befragung des Bischofs direkt vom Papst Buße und Absolution zu empfangen [37]). Jene Verwahrung von Seligenstadt traf die Bestrebungen der Kurie auf Zentralisierung des Bußrechts im Kern und fand daher auch von Rom aus schroffe Zurückweisung [38]). Und der papalen Politik kam als mächtiger Bundesgenosse die Strömung der Zeit zu Hilfe. Es war unmöglich, durch Synode und Konzilien den Eingriffen des apostolischen Stuhls in die Bußjurisdiktion der Bischöfe zu steuern. *Roma caput mundi* zog die geängstigten Gewissen an wie das Licht den Schmetterling. Wie lange vor Aribo Bedenken gegen die Bußfahrten nach Rom ausgesprochen waren ohne Erfolg (Hauck a. a. O. Bd. 3, S. 537 Anm.), so eiferte

36) Die Einwände, die Hauck (Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 3, S. 533, Anm. 7 und S. 536, Anm. 1) gegen die seit Giesebrecht herkömmliche Auffassung von Aribos kirchlichem Standpunkt erhebt, kann ich mir durchaus nicht aneignen: den zweiten bis vierten, dem Kanon dürfe keine „antikurialistische Tendenz zugeschrieben werden, da er keine Neuerung" enthalte, verstehe ich überhaupt nicht — waren ja doch die Neuerungen eben auf seiten der kurialistischen Partei und mußte ja deshalb jede antikurialistische Tendenz sich äußern in dem Festhalten oder Wiederhervorholen alter Grundsätze, die durch die kluniazensisch-papistische Bewegung zurückgedrängt waren; der erste Einwand aber, der Beschluß von Seligenstadt richte sich „nicht gegen das päpstliche Dispensationsrecht", sondern gegen das eigenmächtige Verfahren der Büßenden, erscheint ein wenig advokatorisch: wenn diese Eigenmächtigkeiten nicht von Rom aus geduldet und durch erteilte Absolutionen unterstützt worden wären, hätte gewiß keine Synode dagegen ein feierliches Verbot erlassen können. Mit Rücksicht auf die Darlegungen von Hirsch-Breßlau, Leßer und Hinschius (siehe unten Anmerkung 38) halte ich unbedingt an der von Müller, Lamprecht, Steindorff (Allgemeine Deutsche Biographie Bd. 1 [1875], S. 525), Götz (Zeitschrift f. Kirchenrecht Bd. 16 [1896], S. 370 ff.) vertretenen Grundanschauung fest.

37) Mansi a. a. O., Tom. 19, S. 457; vgl. Hinschius, Kirchenrecht Bd. 4, S. 102 Anm. 2. 3; S. 106 Anm. 7; Hefele, Conziliengeschichte 2. Aufl, Bd. 4 (1879), S. 696.

38) Hirsch-Breßlau, Heinrich II. a. a. O. Bd. 3, S. 280 f. 268. 270, dazu Hinschius, Kirchenrecht Bd. 3, S. 484. 485 und Anm. 2; Bd. 5, S. 106, Anm. 7; Breßlau, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Konrad II., Bd. 2 (Leipzig 1884), S. 524; Leßer, Erzbischof Poppo von Mainz, Leipzig 1888, S. 62.

auch ein Zeit- und Gesinnungsgenosse Walthers Freidank schwerlich mit größerer Wirkung:

vil maneger hin ze Rôme vert,
der roup dar und dannen zert
(auf der Hin- und Herreise vom Raub lebt),
unt giht, der bâbst hab im vergeben,
swaz er gesündet habe sîn leben,
unt swem er schaden habe getân,
des habern alles ledec gelân (ganz losgesprochen).
swer daz spricht der ist betrogen
unt hât den bâbest an gelogen (ihm nicht vollständig gebeichtet).
dem bâbest anders niht enzimt
wan das er sünden buoze nimt;
er mac dem riuwære
wol senften sîne swære[39]).

Die Scharen der *Romipetae* nehmen nicht ab, sie wuchsen je länger je mehr ins Unermeßliche. Auch viele der Bischöfe zogen es vor, in schwierigeren Fällen selbst die Büßenden nach Rom zu weisen. Immerhin bleibt auch in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts das Recht der Bischöfe, Ablaß *(relaxatio)* zu erteilen, noch anerkannt: Gregor VII. bestimmte, daß nur ein mit bischöflicher Legitimation versehener Büßer bei der Kurie Absolution finden solle (vgl. hierzu Hinschius, Kirchenrecht Bd. 5, S. 107 Anm. 1 und 4).

Nach der frühmittelalterlichen Anschauung der Kirche ruht die Vergebung aller nach der Taufe begangenen Sünden bei Gott. Die Organe der Kirche übten den Sündern gegenüber nur eine Disziplinargewalt: die Beichte, die Absolution, die Bußleistungen hatten den Zweck, nicht dem Sünder die Vergebung Gottes zu schaffen, sondern ihn mit der Kirche auszusöhnen, ihm die verlorene kirchliche Gemeinschaft und die Teilnahme an der heiligen Kommunion wiederherzustellen. Im Laufe des Mittelalters wuchs die Idee des Priesteramtes immer höher, und mehr und mehr drang die Annahme in der Kirche durch, daß ewige Ver-

39) Abgedruckt bei Wilhelm Grimm, Freidank 2. Ausg. Göttingen 1860, S. 94 (149, 27—150, 11). Der Papst — dies scheint die Meinung — darf nicht so schwere Sünde vergeben, er darf nur Buße auferlegen und annehmen, er kann dem reuigen Sünder Trost geben, aber nur Gott gewährt Verzeihung und nur auf Grund wahrer Reue, die auch dem Papst das Recht gibt, die Buße des schwersten Verbrechens zu erlassen. Siehe unten S. 477 f. 479.

dammnis und ewige Seligkeit durch Gewährung oder Nichtgewährung der unbeschränkten[40]) kirchlichen Gemeinschaft und der Eucharistie mitbedingt werde. Seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts hatte sich eine neue Bußlehre im Zusammenhang mit den Wandlungen in der Praxis und Theorie des Ablasses entwickelt.

Hugo von St. Victor lehrt, daß die Sündenvergebung im Sakrament der Buße durch die reale Absolution des Priesters eintrete. Sie folge nicht der göttlichen Lossprechung als bloße Verkündigung, sondern gehe dieser voraus und werde von Gott nur bestätigt[41]). Er polemisiert gegen die Auffassung Abälards und seiner Anhänger, ohne Namen zu nennen, welche behaupten, die Vergebung werde allein durch Gott und sofort auf wahre Reue des Sünders erteilt. Bereits das Konzil von Chalons 813 hatte sich mit ihr beschäftigt. Theoretisch durchgebildet hatte sie aber erst Abälard. Ihm ist die Beichte keine Bedingung des Straferlasses, den vielmehr schon die heilbringende Reue bewirkt, und die Handlung des Priesters in der Beichte überhaupt erscheint ihm weniger als Absolution denn als Fürbitte und als Auferlegung der Satisfaktionen[42]). Der spätere Papst Alexander III.

40) Solange die öffentliche Buße vorherrschte, war die kirchliche Rechtsstellung des Büßers streng und allgemein geregelt: er stand außerhalb jeder kirchlichen Gemeinschaft, d. h. es war ihm verboten, die Kirche zu betreten, das Abendmahl zu empfangen, sein eheliches Leben fortzusetzen, eine neue Ehe zu schließen, Waffen zu tragen (vgl. Hinschius, Kirchenrecht Bd. 4, S. 715. 722). Schon in der karolingischen Zeit fielen einzelne dieser Verbote fort oder wurden wenigstens gemildert (Hinschius a. a. O., Bd. 5, S. 95 ff.). Seit dem Überwiegen der Privatbuße wurde die Beschränkung der kirchlichen Gemeinschaft den Büßern gegenüber noch nachsichtiger und mit Rücksicht auf den einzelnen Fall gehandhabt (Hinschius a. a. O., Bd. 5, S. 107). Bei der eigentlichen Privatbuße konnte der Beichtpriester dem Büßenden nur den Rat erteilen, dem Abendmahl bis zur Ableistung aller Bußwerke fernzubleiben, es war also dieser Ausschluß nicht mehr eine öffentliche, kirchenrechtliche Folge der Buße, sondern ein individueller Akt innerhalb der Bußhandlung selbst, wodurch die erforderliche *contritio cordis* erwiesen wurde (Hinschius a. a. O., Bd. 5, S. 110 und Anm. 6).

41) Hugo von St. Victor, De sacramentis II, 14 (Migne, Patrologia Latina Bd. 176, Sp. 549 ff.) besonders cap. 7 und 8 (a. a. O. Sp. 564 CD. 565 A. 566 C. 568 A.). Vgl. hierzu auch K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Buße ... a. a. O., S. 300; Steitz a. a. O., S. 143—151.

42) Nach K. Müller a. a. O., S. 304 ff., hätte Abälard als Konsequenz dieser seiner Theorie zuerst die Scheidung zwischen den ewigen Strafen der Hölle und den zeitlichen des Fegefeuers aufgebracht: den Erlaß jener führe die Reue des Sünders durch die Gnade Gottes herbei, die Aufhebung

hat, nachdem er Abälards Schüler gewesen war und dann in Bologna als Magister Roland die Theologie doziert hatte, am Anfang seines Kardinalats, etwa 1150/51 seine Vorlesungen, eine Bearbeitung der Theologie Abälards, herausgegeben und darin eine doppelte Sündenstrafe unterschieden: eine ewige zur Sühne für die Beleidigung Gottes, eine zeitliche zum Entgelt für das Ärgernis in der Kirche. Dementsprechend statuiert er auch einen zwiefachen Erlaß: die ewigen Strafen erläßt Gott auf Grund der Herzensreue und sie wird in der Absolution des Priesters nur verkündigt; den Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen dagegen bewirkt der Priester auf Grund der Beichte und Genugtuung. Den Erlaß sowohl der Höllen- als der Fegefeuerstrafen, also die doppelte Absolution, legt ein anderer Abälardianer Robert Pullus in die Hand Gottes: die priesterliche Absolution in der Beichte ist ihm nur trostreiche Ankündigung und Zusage der göttlichen Vergebung[43]). Gratian in seinen Dekreten erörtert die Frage, ob man allein durch Herzensreue und geheime *satisfactio,* ohne Beichte vor dem Priester, Gottes Vergebung gewinnen könne und zitiert die Auktoritäten für die Anschauung, daß die Vergebung die Frucht der bloßen Reue sei und daß die Beichte nur das äußere Zeichen der Reue und der empfangenen Rekonziliation bilde[44]). Gratian formuliert das Problem: *Utrum*

dieser sei das Werk der priesterlichen Absolution. Ich muß die Richtigkeit dieser Darstellung bezweifeln. Auch bleibt mir unklar, wie sich Müller eigentlich die altchristliche und frühmittelalterliche Lehre von der eigentlichen *causa* des Erlasses der Sündenstrafen denkt. Nach seinen Bemerkungen gegen die Beurteilung der pseudo-augustinischen Schrift De vera ac falsa poenitentia seitens der protestantischen Kirchenhistoriker (a. a. O., S. 297) muß es als seine Meinung erscheinen, daß diese Schrift den „hierarchisch-magischen" Erlaß der Sündenstrafe durch den absolvierenden Priester im Einklang mit den „Anschauungen des frühen Mittelalters und der römischen Zeit" gelehrt habe. Aber vorher (S. 292) wird gerade unter den bis zum Ende des 11. Jahrhunderts nicht veränderten Grundlagen des alten Bußsystems (als Nr. 4) angeführt: „Die Absolution bedeutet [!?] den wirklichen Straferlaß, die göttliche Vergebung. Der Priester erklärt, daß die von Gott verlangte Genugtuung geleistet, die Bedingung der Vergebung erfüllt ist und darum diese Vergebung selbst eintritt."

43) Robert Pullus, Sententiarum libri octo (spätestens um 1140 entstanden), bei Migne, Patrologia Latina Bd. 186, Sp. 639 ff.; vgl. K. Müller a. a. O., S. 310 ff.

44) Gratianus, Tractatus de penitentia (Decret. pars. II, causa XXXIII, questio III, bei Friedberg Bd. 1, S. 1159 ff.). Vgl. auch Steitz a. a. O., S. 137 ff.

sola cordis contritione, et secreta satisfactione absque oris confessione quisque possit Deo satisfacere (Dist. 1, Pars 1 bei Friedberg a. a. O. [Leipzig 1879], Bd. 1, S. 1159), und später: *sic confessio sacerdoti offertur in signum veniae acceptae, non in causam remissionis accipiendae* (Dist. 1, cap. 37 bei Friedberg a. a. O. S. 1167). Demgegenüber setzt er dann eingehend die Lehre der entgegenstehenden Auktoritäten auseinander, daß die Beichte und priesterliche Absolution die Ursache der göttlichen Vergebung sei. Die Entscheidung stellt er dem Leser anheim. Petrus Lombardus in seinen Sentenzen schreibt die Sündenvergebung allein Gott zu, der priesterlichen Absolution hingegen nur die Aufgabe der kirchlichen Verkündigung des göttlichen Urteils, die er aus dem der Kirche von Christus verliehenen Schlüsselrecht ableitet: *Solus Deus dimittit peccata et retinet; et tamen ecclesiae contulit potestatem ligandi et solvendi. Sed aliter ipse solvit et ligat, aliter ecclesia. Ipse enim per se tantum dimittit peccatum, quia et animam mundat ab interiori macula et a debito aeternae mortis solvit. Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, id est ostendendi homines ligatos vel solutos* [45]).

Einen völlig anderen Standpunkt, der seinen Vorgängern an der Schule zu St. Victor nahesteht, nimmt Richard von St. Victor in seiner Schrift über die Schlüsselgewalt ein. Alle Abälardischen freieren, evangelischen Auffassungen beiseite schiebend, lehrt er die reale Wirkung der Absolution des Priesters; über die Interpretation der priesterlichen Schlüsselgewalt als der Fähigkeit, in der Beichte die göttliche Vergebung nur zu verkündigen, macht er sich lustig; nach ihm setzt der Priester nicht nur selbst in eigener Person die Fegefeuerstrafen in diesseitige Satisfikationen um, sondern auch das Band der ewigen höllischen Verdammnis wird von Gott nur dann gelöst, wenn der Sünder — er sei denn physisch daran verhindert — sich vorher die Absolution des Priesters erworben und zu den von diesem auferlegten Bußleistungen bereit erklärt hatte [46]).

45) Petrus Lombardus, Sententiarum liber 4, Dist. 18, 5/6 bei Migne, Patrologia Latina Bd. 192, Sp. 887; vgl. auch Steitz a. a. O. S. 151 ff.

46) Richard von St. Victor, De potestate ligandi et solvendi, cap. 6-14 bei Migne, Patrologia Latina Bd. 196, besonders Sp. 1164 AB. 1168 A.

Zu Ende des 12. Jahrhunderts ringen die beiden Theorien über das Wesen der Buß- und Sündenvergebung und die Aufgabe der kirchlichen Schlüsselgewalt miteinander. Gleichzeitig dringen in der Bußpraxis, in der Theorie und Handhabung des Ablasses jene oben (S. 469 f.) charakterisierten Wandlungen vor. Das sichtbarste Symptom dafür ist das Aufkommen der neuen Absolutionsformel: an die Stelle der früheren deprekativen *dominus absolvat* tritt die indikative *absolvo*. Der Priester verkündet nicht mehr Gottes Urteil, sondern er richtet in eigener Person. Die Absolution ist nicht mehr Fürbitte für den Sünder bei Gott, sondern Befreiung von Sünde gegenüber Gott.

Die Abälardische Auffassung, daß nur Gott die Sünde verzeihen kann und daß aller Ablaß des Papstes wirkungslos gegenüber Gott bleibt, wenn nicht die echte Reue die göttliche Verzeihung erwirbt, daß er aber angesichts wahrer Reue auch dem schwersten Frevler die Buße erlassen könne, spricht nachdrücklich Freidank aus:

Sünde nieman mac vergeben
wan got alein; dar sule wir streben.
diu gnâde eim esele wol gezimt,
daz er eim ohsen sünde nimt...
Der bâbest hete ein schoene leben:
möhte er schult ân riuwe vergeben,
sô solte man in steinen,
ob er der kristen einen
oder deheiner muoter barn
lieze hin zer helle varn;
hete ein man mit sîner hant
verbrennet liute und drîzec lant,
den gwalt hât der bâbest wol,
swaz buoze er drumbe liden sol,
daz ern der buoze wol erlât,
ob er die ganzen riuwe hât.

(Freidank, Von Rome. Hrsg. von Wilhelm Grimm a. a. O., S. 93 [150, 20—151, 20]).

Die nämliche dogmatische Überzeugung steht ohne Frage sowohl hinter Walthers Spruch vom schwarzen Buch als in den gleichzeitigen desselben Tons vom neuen Judas (33, 11), vom Zauberer Gerbert (33, 21) und wider den Ablaß-Opferstock (34, 4. 14).

Es sind dies alles Gedanken, die während des Mittelalters tief eingewurzelt sind und an verschiedenen Punkten immer wieder an die Oberfläche kommen. Zumal in den Kreisen der Waldenser und der ihnen verwandten zahlreichen häretischen Sekten spielt die Kritik des kirchlichen magisch-hierarchischen Bußdogmas und die Lehre von der allein bei Gott ruhenden, allein durch Gott gewährten und allein durch die innere Reue erwirkten Sündenvergebung eine große Rolle. Sowohl die Armen von Lyon, die eigentliche Stammgenossenschaft des Petrus Valdez, als die lombardischen Armen bestritten die in der Kirche durchdringende Ansicht von der realen Sündenvergebung des Priesters im *opus operatum* des Sakraments. Sie selbst verwalteten die Buße nur, indem sie für den Bußfertigen Fürbitte einlegten, ihm Rat erteilten und Genugtuung auferlegten[47]).

Das provencalische, waldensische Gedicht ‚*La nobla leiczon*' (hrsg. von E. Montet, Paris 1888), dessen Entstehung durch Wendelin Förster (Göttinger Gelehrte Anzeigen 1888 Bd. 2, S. 753. 785) für die erste Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts festgelegt ist, schließt mit dem Protest: „Alle Päpste von Sylvester bis auf heute, alle Kardinäle und alle Bischöfe und alle Äbte besitzen alle insgesamt nicht soviel Macht, daß sie eine einzige Todsünde vergeben könnten; allein Gott vergibt, kein anderer vermag das zu tun."

Als Walther seine Papstsprüche des zweiten Ottentones in die Welt schleuderte, war der große und gestrenge Meister der evangelischen Häretiker, Petrus Valdez, noch am Leben und sein Anhang in Süddeutschland wie am Rhein schon zahlreich und immer noch wachsend. Durch die ganze Welt ging damals ein leidenschaftlicher Widerspruch gegen die materielle Auffassung und Ausnutzung der Buße und des Ablasses. Aller Orten regte sich der sehnsüchtige Drang nach Befreiung der individuellen Frömmigkeit aus dem Zwang der mechanisierten priesterlichen Gnadenverwaltung. Wie wollte man es sonst erklären, daß die Ketzersekten der Albigenser, Waldenser, Humiliaten damals in Frankreich, Italien und Deutschland binnen eines Menschen-

47) Vgl. Karl Müller, Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des vierzehnten Jahrhunderts. Gotha 1886, S. 75.

alters viele Tausende von Anhängern gewannen? Das Verlangen nach Wiederherstellung des apostolischen Lebens durchfuhr damals die Welt einer Sturmflut gleich. Ich habe zu schildern versucht, wie die Bewegung des Apokalyptikers Joachim von Fiore, die Gründung des heiligen Franz von Assisi, das Anwachsen des Inklusen- und Eremitentums von hieraus den Anstoß empfing und Walthers guter Klausner ein poetischer Typus ist, der nur in den antihierarchischen Stimmungen jener Jahrhunderte seine Erklärung findet[48]).

Nichts kann die elementare Gewalt dieser von revolutionären Trieben durchsetzten Forderungen einer Reformation des Klerus in den apostolischen Zustand greller beleuchten als das Verfahren der Päpste ihnen gegenüber. Alexander III., nachdem er auf dem dritten Laterankonzil 1179 die Vertreter der Waldenser hatte prüfen lassen, umarmte Petrus Valdez und billigte sein Gelübde apostolischer Armut, befahl ihm aber, die gefürchtete apostolische Predigt aufzugeben, bis sie ihm von den Organen der Kirche gestattet werden würde[49]). Als die Lyoner von der Predigt nicht ablassen, verhängt Luzius III. 1184 über sie den Bann. Aber schon rüstet sich der Kalabreser Joachim, das waldensische Stichwort von den *perfecti* in seinem Idealbild des künftigen *monachus perfectus* aufzunehmen und das häretische Wort von dem Antichrist in Rom und dem römischen Babylon sich anzueignen[50]). Innozenz III. laviert demgegenüber. Und schon 1208 sieht er sich genötigt, die wesentlichsten Bestandteile des waldensischen Programms vom apostolischen Leben der Armut, des apostolischen Berufs im seelsorgerischen Umherziehen dem Rahmen der Kirche einzufügen, indem er sie zwei Vereinen konzediert, die er aus einstigen Waldensern, welche sich der Kirche unterworfen hatten, unter dem Namen der Katholischen Armen gründet. Die eine Gruppe dieser sozusagen kirchlich sanktionierten Waldenser steht unter Durandus von Huesca und ist offenbar auf Anregung des Bischofs Diego von Osma und des

48) Vgl. meinen Aufsatz „Der gute Klausner Walthers von der Vogelweide ...“ a. a. O.

49) Vgl. Karl Müller, Die Waldenser ... a. a. O., S. 9 f.

50) Vgl. meinen Aufsatz „Der gute Klausner Walthers von der Vogelweide ...“ a. a. O., S. 319 f.

heiligen Dominikus entstanden [51]): sie umfaßt in der Hauptsache ehemalige Mitglieder der französischen Stammgenossenschaft. Die zweite Gruppe schließt sich um Bernhard Primus und besteht aus lombardischen Waldensern. Über die Verhandlungen, welche ihre Bestätigung herbeiführten, konnte man in Deutschland durch Burkard von Ursperg Kunde haben, der sie vor dem 14. Juni 1210, dem Datum der päpstlichen Konfirmationsurkunde, bei seinem Aufenthalt an der römischen Kurie erlebte und darüber in seiner Chronik (herausgegeben von O. Holder-Egger und B. von Simson a. a. O., S. 107) berichtete. Damals aber (August 1209 oder Sommer 1210) hatte auch Franz von Assisi in Rom nach längeren Bemühungen von Innozenz die vorläufige mündliche Bestätigung der vorgelegten Regel seiner Genossenschaft „der Armen von Assisi" erlangt, von der gleichfalls Burkard von Ursperg Mitteilung macht. Gleichzeitig war Innozenz auch dem in Rom auf der Bußfahrt weilenden exkommunizierten Albigenser-Gönner, dem Grafen Raimund von Toulouse, mit größter Milde begegnet [52]).

Aus den Nachrichten, die Burkard in seinen Kreisen verbreitet hatte, konnten auch Walther und sein Publikum über diese Vorgänge wissen. Aber noch näher läge es, seine Kenntnis auf seinen alten Gönner Wolfger von Aquileia zurückzuführen, der seit dem März 1209 als Reichslegat in Italien wirkte und auch alle Verhandlungen des Kaisers mit der Kurie leitete [53]). Doch gab es noch andere Kanäle. In Deutschland lebten im Jahre 1213 genug Augenzeugen, die auf der Romfahrt Ottos 1209 in Assisi selbst die Gewalt und den tiefen Eindruck kennengelernt hatten, den der heilige Poverello durch sein Leben und seine Lehre auf ganz Italien ausübte. Als der deutsche König durch die Stadt mit großer Pracht hindurchzog und alles Volk, arm und reich, zusammenströmte, den neuen Kaiser und sein prunkhaftes Gefolge anzuschauen, blieb Franz mit seinen Genossen allein zurück in seinem Hüttchen Rivo Torto, das dicht an der großen

51) Vgl. K. Müller a. a. O., S. 16—20. 54 ff. 66; Hefele, Conziliengeschichte 2. Aufl. Bd. 6 (1890), S. 839 f.
52) Hefele a. a. O., Bd. 6, S. 847 f.
53) Vgl. Winkelmann, Philipp von Schwaben und Otto von Braunschweig Bd. 2 (Leipzig 1878), S. 173 ff.

Heerstraße von Perugia nach Rom lag, auf der die Scharen der Deutschen ihren Marsch nahmen: er trat nicht hinaus in den Festjubel, er unterbrach seine Andacht nicht, aber er entsandte an den deutschen König einen seiner Freunde als Boten, damit er ihm das nahe Ende all seiner Herrlichkeit prophezeihe:

Cum illo tempore Oto imperator ad suscipiendam coronam terreni imperii per partes illas cum magno strepitu et pompa transiret, sanctissimus pater cum reliquis iuxta viam ipsius transitus in praedicto existens tugurio [qui dicitur Rigus tortus] nec ad videndum foras exivit nec aliquem respicere pertulit praeter unum, qui constantissime illi annuntiaret, gloriam hanc sibi tempore modico duraturam (Thomas de Celano, Vita prima St. Francisci cap. XVII, hrsg. von Amoni. Rom 1880, S. 38).

An diesem Bericht des Thomas von Celano ist nur die Zeitbestimmung jenes Vorfalls nicht genau oder wenigstens nicht ganz klar und deshalb von mir berichtigt. Erst nach der Kaiserkrönung, im November 1209, hielt sich der Kaiser mit seinem Heer in Assisi auf [54]). Damals begann bereits der Konflikt mit dem Papst und schon nach den üblen Vorzeichen der blutigen Kämpfe mit der Stadtbevölkerung Roms vor und während der Krönung kündigte sich die italienische nationale Rebellion an, die der Herr des Leprosenhüttchens von Rivo Torto vorhersah. In dem zahlreichen deutschen Gefolge des Kaisers befanden sich außer dem schon seit dem März als Reichslegat in Italien tätigen Wolfger von Aquileia und dem Kanzler Bischof Konrad von Speier der Erzbischof von Magdeburg, die Bischöfe von Augsburg, Konstanz, Eichstädt, Passau, Neuenburg und Brixen, Herzog Bernhard von Kärnten, Herzog Ludwig von Bayern und viele Grafen, niedere Lehnsleute und Reichsdienstmannen wie Heinrich von Kalden und Heinrich von Ravensburg. An ihnen konnte das Gebaren und der Ruhm des Gottesmannes von Assisi und seiner Genossen nicht unbemerkt vorübergehen. Der einstige Ritter des abenteuernden Walther von Brienne mußte in seiner gänzlichen Metamorphose als Apostel der Armut, als *joculator domini* die Aufmerksamkeit auch dieser deutschen Fürsten und Herren erregen.

54) Vgl. Winkelmann a. a O., Bd. 2, S. 245 und Anm. 2. Die Erzählung des Thomas von Celano hat Winkelmann sich entgehen lassen.

Im Jahre 1213 war auch in Deutschland die Stimmung reif für die Kritik an den Gebrechen der Kirche, für die leidenschaftlichen Forderungen nach kirchlicher Reform: damals hatten die Impulse der südfranzösisch-lombardischen Häresien, der franziskanischen Bewegung auch dort die Gemüter mit ungeduldiger Sehnsucht und Unruhe gesättigt. Walthers Sprüche gegen Kurie und Kurialismus griffen nur hinein in brennende Fragen.

Nach dem frevelhaften Verlauf des Albigenserkrieges, den Innozenz und seine Legaten wie einen Kreuzzug gegen die Sarazenen durch Predigt und Zusicherung von Ablaß entflammt hatten, stand in Deutschland das Mißtrauen gegen die reine Anwendung der Buße und des Ablasses durch die päpstlichen Delegierten auf dem Höhepunkt, fanden die Angriffe der Ketzer gegen die Grundlagen der Hierarchie nur noch offenere Ohren und gläubigere Herzen. Die Berechtigung, das Wesen und die Organisation der *potestas ecclesiae* standen damals zur Debatte. Die Schlüsselgewalt Petri, auf die sich jede Begründung der Kirchengewalt stützte, war das Zentrum des Kampfes. Berechtigt sie zur *plenitudo potestatis*, die Innozenz immer siegesgewisser verkündete? Enthielt sie den Anspruch auf das geistliche Imperium, auf die universale Weltherrschaft des Papstes?

Walther von der Vogelweide hatte bereits im Jahre 1202, als der Thronstreit zwischen Philipp und Otto IV. tobte, angesichts der unerhörten Eingriffe des Papstes in das weltliche Recht des deutschen Königs und der deutschen Fürsten, bei seiner Polemik sich auf eine Tradition berufen, die in den Kreisen der französischen Waldenser wenn nicht entstanden, so doch am frühesten verbreitet worden ist. Die Klagen des Engels über das Gift, das durch die Schenkung Konstantins an Silvester in die Christenheit gegossen sei (25, 11), prägt alte Befürchtungen über die Verderblichkeit der zunehmenden weltlichen Macht der Kirche in einem packenden Bilde aus[55]). In der *Gemma ecclesiastica* des Giraldus Cambrensis[56]) ruft der Teufel triumphierend, daß er

55) Vgl. meine Aufsätze „Der mittelalterliche Streit um das Imperium . . ." a. a. O., S. 559 f. und „Walther von der Vogelweide und der vierte Kreuzzug". Histor. Zeitschr., Bd. 145 (1931), S. 19—45.

56) Durch E. Schaußß (Zeitschr. f. deutsches Altertum Bd. 42 [1898], S. 104) ist dies, nachdem schon Döllinger Giraldus Cambrensis als älte-

der Kirche am Tage der Schenkung Konstantins ein Gift eingeflößt habe! Walther hat gewiß nicht aus diesen gleichzeitigen oder wenige Jahre älteren Anführungen dieses Motiv geschöpft. Giraldus scheint sich seinerseits kaum auf eine schriftliche Quelle zu berufen. Ganz allgemein gehaltene Befürchtungen, daß die Kirche, nachdem sie aus dem Zeitalter der Verfolgung in das der staatlichen Anerkennung und Ehrung getreten sei, zwar an Macht und Reichtum gewinnen, aber an Tugend verlieren werde, waren schon früher laut geworden. Aber von da ist es ein Sprung bis zu jenem merkwürdigen Bonmot. Wenn in der Zeit des Investiturstreites Wido von Osnabrück in seiner Verteidigung des schismatischen Papstes Wibert aussprach, daß nach der Konstantinischen Schenkung der Teufel angefangen habe, die Kirche zu schädigen, so darf man das nicht als einen Vorklang der Erzählung des Giraldus verstehen. Aus dem Zusammenhang ergibt sich vielmehr gerade eine entgegengesetzte Auffassung: nachdem — so ist die Meinung Widos — die christliche Kirche durch die Konstantinische Schenkung fest fundiert und ihr Gedeihen und Wachstum gesichert war, suchte der Teufel, da er sie offen nicht mehr bedrängen konnte, nun im Verborgenen sie zu verderben, indem er den Ehrgeiz und die Parteiung bei den kirchlichen Wahlen, besonders bei der Papstwahl als Waffe benutzte, und es bewirkte; daß die einst freie und friedliche Papstwahl nun unter Teilnahme des römischen Volkes und unter Approbation des Kaisers *(prinicipis)* erfolgte[57]). Weit entfernt also, die Konstantinische Schenkung an sich als Werk des Teufels, als Akt satanischer Vergiftung anzusehen, läßt Wido sie nun den Teufel anspornen, ihre segenspendende Wirkung durch einen gefahr-

---

sten Zeugen erkannt hatte, in dessen um 1197 entstandener Schrift *Gemma ecclesiastica* genau nachgewiesen worden. So heißt es bei ihm: *Legitur autem quia die, qua Constantinus imperator imperium occidentale beato Silvestro, qui ipsum a lepra curaverat, et successoribus suis contulerat, hanc vocem multis audientibus venenosus hostis emisit: ‚Hodie ecclesie venenum infudi'* (Giraldus Cambrensis opera, hrsg. von Brewer und Warmer. London 1861—1873. 1891. Vol. I, S. 192; Vol. II, S. 189. 360; Vol. IV, S. 350; Vol. VIII, S. 87).

57) Vgl. Monumenta Germaniae Historica. Libelli de lite imperatorum et pontificum ... Bd. 1 (Hannover 1891), S. 462, Zeile 41 bis S. 463, Zeile 29.

bringenden Gegenzug aufzuheben. Und nicht minder entfernt von jedem Gedanken, daß der weltliche Besitz und die irdische Macht dem wahren und reinen Wesen der Kirche widerspreche, erblickt er ein diabolisches Element lediglich in der durch die bösen Leidenschaften der Menschen notwendig gewordenen Unfreiheit der Wahl des Pontifex, in ihrer Abhängigkeit von der kirchlichen Gewalt. Eine unüberbrückbare Kluft trennt diese im Grunde ganz hierarchische Auffassung von der Walthers, dem der Gewinn weltlicher Macht durch die Kirche die Vergiftung der Christenheit begonnen, die Übergriffe der Kirche in das weltliche Recht des Königs jene Vergiftung vollendet zu haben scheint. Möglich freilich, daß Wido sich eine antiklerikale Fassung der Legende nur für seinen Gesichtskreis zurechtgeschnitten hat. Beweisen läßt sich dies nicht. Und man muß zugeben, daß Walthers Benutzung des Motivs am nächsten den ketzerischen Überlieferungen steht.

Ihre urkundliche Beglaubigung reicht zwar kaum bis in die Zeit von Walthers Spruch *Künec Constantîn der gap sô vil* zurück, immerhin ein Geringes weiter als der letzte Geschichtsschreiber der Waldenser glaubte[58]). Die oben (S. 480) erwähnte provencalische *Nobla leyczon* leitet das päpstliche Ablaßwesen, d. h. die Ausübung der apostolischen Schlüsselgewalt im hierarchischen Sinne her von Silvester. Seit dem Ausgang des dreizehnten Jahrhunderts häufen sich dann die Belege: bald in kürzeren, bald in ausführlicheren und mit Walthers Spruch genau übereinstimmenden Fassungen erscheint es als ein Haupt- und Grunddogma der Waldensischen Sekten, daß durch die Verleihung des Imperium an den Papst Silvester I. Konstantin das apostolische Leben des Klerus in Armut und Predigt zerstört und den inneren

58) K. Müller (Die Waldenser ... a. a. O., S. 96 f.) findet die früheste und unsichere Spur dafür, daß schon die französische Stammgruppe der Waldenser den Abfall der Kirche von dem apostolischen Leben auf die Schenkung Konstantins zurückgeführt habe, in der Schrift des Moneta Cremonensis adversus Catharos et Valdenses nach 1240. Der Glaube ist aber auch bei den Albigensern schon zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts verbreitet (vgl. Hefele, Conziliengeschichte a. a. O., Bd. 6, S. 834).

Verfall der Kirche durch die Aufrichtung des hierarchischen Systems eingeleitet habe [59]).

Wenn angesichts der Erzählung des Giraldus Cambrensis die Frage aufgeworfen wurde, ob in der ursprünglichen Form der Geschichte der Teufel oder ein Engel den Ruf ausgestoßen habe, so muß konstatiert werden, daß Walthers Darstellung dem Sinne nach sich mit der lombardisch-deutschen Waldenserlegende berührt: danach hat sich schon bei der Konstantinischen Schenkung ein frommer Priester von Silvester und seinen Genossen getrennt und ist, indem er an dem apostolischen Leben in Armut und Predigt treu festhielt, der Ahnherr der späteren Waldenser geworden [60]). Den Waldensern der schärferen Tonart, wie sie in der lombardisch-deutschen Gruppe herrschte, galt Silvester selbst als Antichrist, Rom als die babylonische Hure: daneben blieb für den Teufel als Urheber der Vergiftung kein Platz mehr. Wohl aber entsprach die Klage des Engels dem Protest der treu gebliebenen Anhänger der apostolischen Armut, welche die Waldenser als ihre Ahnherren verehrten.

---

59) Wenn Wilmanns (Leben und Dichten Walthers von der Vogelweide, Bonn 1882, S. 319, Anm. 214; 2. Aufl., Halle 1916, S. 425, Anm. 202 zu S. 132) unter Berufung auf Hock (Gerbert oder Papst Silvester II. und sein Jahrhundert. Wien 1837, S. 160 f.) und Döllinger (Papstfabeln des Mittelalters, 2. Aufl. Stuttgart 1890, S. 184—188) diese Lehre der Katharer und Waldenser auf Silvester II. (Gerbert) bezieht, so liegt wohl nur ein Versehen vor: weder wissen die angeführten Gewährsmänner davon etwas, noch ist sonst eine entsprechende Nachricht bekannt.

60) Vgl. Döllinger, Papstfabeln a. a. O. S. 116; Karl Müller, Die Waldenser... a. a. O. S. 96 f. 108; für Deutschland, zumal den Österreicher Walther, ist besonders wichtig die Notiz in dem allerdings beträchtlich jüngeren Kloster-Neuburger Codex: *Quod autem ordo iste derivetur ab apostolis, notate quod tempore Constantini Magni, cum Silvester Papa thesaurum reciperet, socii Silvestri renuerint, dicentes: hoc praeceptum a domino habemus, ut nulla terrena possideamus* (folgt die Berufung auf Matthäus Kap. 19). *Istis vero altercantibus cum Silvestro eadem nocte sequenti audita est vox de coelo dicens: hodie diffusum est venenum in ecclesia Dei, quam vocem Christi pauperes* (so nannten sich auch anfangs die Genossen des heiligen Franz!) *audientes audacius cepta perficiunt.* (Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, München 1890 Bd. 2, S. 356; vgl. auch hierzu andere kürzere Zeugnisse bei Döllinger a. a. O., Bd. 2, S. 40. 252. 306). Nach Hefele, Conziliengeschichte 2. Aufl. Bd. 6, S. 834 hatten auch die südfranzösischen Albigenser über die Konstantinische Schenkung diese Ansicht und hielten gleichfalls den Papst für den Antichrist.

Walthers Spruch des Jahres 1202, der sich in einem den Waldensern geläufigen Gedankenkreis bewegt, wendet sich gleichwohl gegen die Wirkung der Konstantinischen Schenkung, welche den Ketzern am wenigsten nahe ging: gegen die Schwächung des kaiserlichen Imperium. Aber jetzt, im Jahre 1213, mit den Sprüchen des zweiten Ottentons, greift er mitten hinein in die fieberhafte Erregung der Kirche, wie sie seit drei Jahrzehnten durch Waldenser und Humiliaten, durch Joachimiten und die neuen Herolde der apostolischen Armut und Predigt, die Genossen des heiligen Dominikus und vor allem des heiligen Franz von Assisi geschürt worden war.

Das Recht des Klerus auf weltlichen Besitz ist damals in den Otto nahe stehenden Kreisen sehr ernsthaft angefochten worden: sogar der Gedanke einer Säkularisation des Kirchengutes ist damals erwogen oder wenigstens für möglich gehalten worden. Auch Walther mag solchen Gedanken nicht fern gewesen sein (s. Waltherbuch S. 74 f.).

Am schärfsten ausgesprochen hat er die Waldensische Auffassung, daß die Kirche erst durch die Schenkung Konstantins ihre alte Reinheit verloren und aufgehört habe, in apostolischer Armut zu leben, erst viele Jahre später: als zwischen Gregor IX. und Friedrich II. der Bruch eingetreten war (10, 25. 33). Der Rat, den er da den Pfaffen gibt, ihr Gut an die Armen auszuteilen und selbst wieder als Almosenempfänger zu leben wie in der guten alten Zeit, bevor ihnen Konstantin Besitz verlieh, deckt sich genau mit den Forderungen der häretischen Bekenner der apostolischen Armut sowie des heiligen Franziskus, die nicht müde wurden, nach Matth. 19, 21. 29 Verteilung des eigenen Vermögens an die Armen und Verzicht auf ferneres Eigentum als alleinige Grundlage der wahren geistlichen Vollkommenheit zu proklamieren[61]). Vollends der Schluß der dritten Beschwörung

61) *Si vis perfectus* (das Stichwort Joachims von Fiore, des heiligen Franz wie der Waldenser) *esse, vade, vende, quae habes, et da pauperibus et habebis thesaurum in coelo et veni et sequere me!* (Matth. 19, 21). In den ältesten Regeln der Franziskaner von 1209 heißt es: *Si quis divina inspiratione volens accipere hanc vitam venerit ad nostros fratres ... vendat omnia sua et studeat pauperibus erogare* (bei K. Müller, Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften. Freiburg i. Br. 1885, S. 185).

des alten Klausners nach oder unmittelbar vor der Bannung Friedrichs II. scheut selbst die gewaltsame Säkularisierung kirchlicher Güter nicht:

an pfrüenden und an kirchen müge in misselingen:
der sî vil die dar ûf iezuo haben gedingen
dazs ir guot verdienen umb daz rîche in liehten ringen.
(11, 3—5) [62]).

Das heißt: man soll den Pfaffen, wenn sie den Kaiser und seine Anhänger bannen, mit raschem Gegenschlag erwidern, indem man Pfründen und Kirchen ihnen abspricht und von Reichs wegen die auf solchen Besitz erpichte Ritterschaft, d. h. die Reichsministerialen losläßt, damit sie in der lichten Rüstung des Kampfes die Güter des Klerus erobern. Auf die nahe verwandten Gedanken eines apokryphen Schreibens Friedrichs II., das aber doch wohl aus den Kreisen der kaiserlichen Notare herrühret, hat Wilmanns (a. a. O. S. 145 f.; 2. Aufl. S. 158) glücklich hingewiesen.

Als Walther Innozenz III. der Simonie anklagte, stand das vierte Lateranische Konzil vor der Tür, das die aufgehäuften Massen kirchlicher Erregung und Verwirrung fortschwemmen und die erhobenen Klagen und Zweifel klären sollte. Die Grundfrage war die Schlüsselgewalt und ihre Auslegung, von der das Imperium des Papstes über die Weltkirche abhing und aus der die Behandlung des Bußsakramentes wie des Ablasses, die Handhabung des kirchlichen Steuerrechts sich ergab. Verwachsen damit war die Entscheidung über die vielgestaltige apostolische Reformbewegung, über Katharer (Albigenser), Waldenser und die Armen von Assisi.

In Walthers Sprüchen glüht etwas von dem wilden Zorn, mit dem die lombardischen und deutschen Waldenser, mit dem die Joachimiten die Großmacht der Kirche angriffen. Dem Hohn gegen die Beschränkung des Schlüsselrechtes auf den Nachfolger Petri (33, 3) entspricht die Waldensische Lehre, daß die Kraft zu binden und zu lösen allen Aposteln und allen ihren echten Nachfolgern verliehen sei. „Was die Waldenser an der römischen

62) Vgl. wiederum meinen Aufsatz „Der gute Klausner ...“ a. a. O., S. 328.

Kirche aussetzen, ist ohne Zweifel das, daß die Hierarchie derselben die apostolischen Eigenschaften und Vollmachten besitzen will, ohne doch das apostolische Leben in Armut und Heimatlosigkeit über sich zu nehmen" (K. Müller, Die Waldenser ... a. a. O. S. 95). Auch die Papstsprüche in Walthers zweitem Ottenton durchzieht als Grundthema dieser Gedanke. Und wenn er die Pfaffen mit einer oft gegen sie ausgespielten biblischen Charakteristik der Pharisäer bezichtigt, das Widerspiel ihrer Lehren durch die eigenen Taten zu liefern, so kämpft er mit einer Waffe, welche die häretischen Armen Deutschlands und der Lombardei geschliffen und von Hand zu Hand weiter gereicht hatten: für sie sind Kleriker und Mönche die Schriftgelehrten der jüdischen Synagoge[63]). Walthers Worte stimmen hier nur mit mächtiger Wucht ein in den tausendstimmigen Notschrei, der damals die Welt durchscholl. Es ist, als sei ein Ton davon auch bis in die Seele des großen Papstes gedrungen. Denn seine Rede bei der Eröffnung des Lateranischen Konzils schiebt die Schuld und den Ursprung aller Verderbnis des Volkes den Geistlichen zu und leitet aus dem üblen Vorbild ihres Wandels das Emporwachsen der Ketzer her[64]). Ja, mehr noch: er hatte schon im Jahre 1207, als seine Legaten in Südfrankreich von den Albigensern, den Jüngern der apostolischen Armut, verspottet wurden, daß sie hoch zu Roß und mit glänzendem Gefolge den echten Christus verkünden wollten, der doch zu Fuß ging, in Übereinstimmung mit dem Rat des spanischen Bischofs Diego von Osma angeordnet, daß

63) *Omnia ergo quaecumque dixerint vobis servate et facite: secundum opera vero eorum nolite facere: dicunt enim et non faciunt* (Matth. 23, 3); *si sprechent, swer ir worten volgen welle, / und niht ir werken, der sî âne zwîvel dort genesen* (Walther 33, 36 f.; vgl. auch 34, 27). Dazu Wilmanns a. a. O. S. 447, Anm. 636; 2. Aufl. S. 541, Anm. 566.

64) Mansi, Collectio Tom. 22, S. 972. Wenn Wilmanns (a. a. O. S. 115; 2. Aufl. S. 137) diese Worte Innozenz' anführt und dazu bemerkt: „Der Papst sprach so in einer Versammlung von Geistlichen, Walther rief seinen Spruch hinaus in die erregte Menge usw.", so möchte ich demgegenüber doch betonen, daß die Rede des Papstes ja gewissermaßen die Antwort auf diese Anklagen gibt, unter deren Stimmführern sich auch Walther befand, und daß er in dieser Antwort jenen Anklagen selbst die Berechtigung zugesteht, jedenfalls über die Leidenschaftlichkeit und Übertreibung der Laienbeschwerden eigentlich nur Worte der Entschuldigung vorbringt.

die Pferde und Diener zu entlassen seien (Regest. lib. IX, cap. 185; bei Migne, Patrologia Latina Bd. 215, Sp. 1025 B.); jetzt schärft er, auf den Canon des dritten Lateranischen Konzils gegen den Pferde-Luxus der visitierenden Prälaten verweisend (Mansi, Collectio Tom. 22. S. 219, Can. IV), ein, es sollen alle Besucher mit geringer Begleitung ohne Pomp und große Aufwendung sich einfinden, als echte Diener Christi, denen weltlicher Glanz nicht zukomme:

Personarum et evectionum (Pferde, Gespanne) *mediocritate, quam Lateranense concilium* (das dritte im Jahre 1179) *definivit, ut nullus omnino plures, quivis autem pauciores adducere secum possit nec quisquam superfluas faciat et pomposas, sed necessarias tantum et moderatas expensas, ostendendo se actu et habitu verum Christi cultorem, cum non saecularis applausus, sed spiritualis profectus in hoc sit negotio requirendus* (Mansi, Collectio Tom. 22, S. 961).

Aber die Berufung auf den *pauper Christus*, die 1207 so nachdrücklich hervortrat, fehlt hier doch! Und ebenso macht das Spezialmandat für die Exekutionen des Kreuzzugsablasses und der Kreuzzugssteuer diesen Zurückhaltung im Gebrauch von Pferden zur Pflicht, verbietet ihnen, außer dem Lebensunterhalt und notwendigen Gaben andere Geschenke anzunehmen, und beruft sich dabei sogar auf das Evangelium, d. h. doch eben auf Christi Gebot der apostolischen Armut, aus dem die Albigenser, Waldenser und Franziskaner ihre Lehren ableiteten:

Ut autem operum exhibitione monstretis vos portare in cordibus vestris stigmata Jesu Christi, districte praecipimus, quatenus excutientes ab omni munere manus vestras nec aliquid praeter victum et alia necessaria recipientes a quoquam, qui (lies *quin*) *etiam moderate sumentes haec eadem et modeste, in evectionibus quatenarium* (vier Pferde) *et in personis senarium* (sechs Diener) *numerum singuli vestrum nullatenus excedatis; ita modum atque modestiam in iis aliisque servantes, ut in vobis nihil reprehensibile valeat inveniri, per quod offendiculum credito vobis Evangelio praebeatur* (Regest. lib. 16, cap. 29 bei Migne, Patrologia Latina Bd. 216, Sp. 822 C).

4. *Ir kardenâle, ir decket iuwern kôr.*

Niemand konnte in jener Zeit verkennen, daß die Frage der apostolischen Armut und die Stellung, welche Papst und Konzil dazu einnehmen würden, für die fernere Gestaltung des

kirchlichen Lebens, für die Richtung und den Erfolg der Reformation dieses kirchlichen Lebens entscheidend sein müsse. Innozenz hatte die Waldenser der Verfolgung überliefert, er hatte gegen die Albigenser das Kreuz gepredigt. Aber er hatte die Idee der apostolischen Armut und Reisepredigt anerkannt, indem er die beiden Vereine katholischer Armen aus wiedergewonnenen Waldensern stiftete. Den Armen von Assisi hatte er soeben nach längerem Widerstreben eine vorläufige Genehmigung in persönlicher Audienz erteilt. Ob daraus eine offizielle vorbehaltlose Bestätigung ihres Programmes werden würde, stand dahin und mußte nicht nur in Italien, sondern auch in Deutschland, wohin Burkard von Ursperg ausführliche Kunde über diese Vorgänge brachte, alle kirchlichen Kreise beschäftigen.

Die erste günstige Entscheidung des Papstes soll nach des Bonaventura *Legenda maior de S. Francisco* (um 1261) dem heiligen Franz die Unerschrockenheit und Wahrheitsliebe des Kardinals Johannes von S. Paolo errungen haben: heißt es nicht — so fragte er im Konsistorium — eine Gotteslästerung an Christus begehen, dem Urheber des Evangeliums, wenn wir den Vorsatz der Pönitenten von Assisi, evangelische Vollkommenheit zu erstreben und zu geloben, als neu, unvernünftig und unmöglich abweisen?

Eine viel bessere und viel früher beglaubigte andere Legende in der zweiten Biographie Franzens von Thomas de Celano erzählt, Innozenz habe, als ihm der heilige Arme von Assisi jene rührende Parabel von den Söhnen der armen Geliebten des Königs vorgetragen hatte[65]), ergriffen von dem tiefen Sinn dieser Geschichte, in der er die Stimme des Herrn selbst zu hören wähnte, sich eines Traumgesichts erinnert, das er wenige Tage zuvor gehabt hatte. Darin hatte er die Basilika des Vatikans dem Einsturz nahe gesehen, als ein unansehnlicher und ärmlicher Mönch mit seinem eigenen darunter gebeugten Rücken sie stützte, so daß sie nicht zusammenfiel. Jetzt erkannte er in dem Poverello von Assisi, der mit seinen Gefährten durch apostolisches Leben und apostolische Reisepredigt die

65) Vgl. meinen Aufsatz „Der gute Klausner" a. a. O. S. 329.

Kirche regenerieren wollte, den Mönch des Traumbildes wieder. Wahrlich — rief er — dieser ist jener Mann, der durch Werk und Lehre Christi die Kirche stützen wird. Und von diesem Augenblick zeigt er sich der Bitte der Brüder geneigt, erfüllt ihr Anliegen und verspricht für die Zukunft die Bestätigung ihres Bundes. Sofort begann Franziskus durch die Autorisierung von höchster Stelle gestärkt sein Säwerk aufzunehmen und predigte mit glühenderem Eifer umherziehend den Städten und Ortschaften.

Miratur dominus papa propositam sibi parabolam et indubitanter Christum locutum in homine recognoscit. Recordatur visionis cuiusdam, quam viderat diebus paucis ante transactis, quam et in hoc homine fore complendam, Spiritu sancto docente affirmat. Viderat in somnis Lateranensem basilicam fore proximam iam ruinae, quam quidam religiosus homo modicus et despectus, proprio dorso submisso, ne caderet sustentabat: ‚Vere, inquit, hic ille est, qui opere ac doctrina Christi sustentabit Ecclesiam.' Inde dominus ille petitioni eius iam facile se inclinati hinc Dei devotione repletus Christi famulum speciali semper dilexit amore; proinde postulata cito concessit et iis plura adhuc devotus concedere repromisit. Coepit exinde auctoritate sibi concessa virtutum semina spargere ac civitates et castella circuiens praedicare fervent ius' (Vita secunda S. Francisci Assisiensis auctore b. Thoma de Celano. [Rom 1880] cap. 11, S. 17; ebenso in der Vita trium sociorum cap. 12 [Acta Sanctorum, Oktober 1246, Bd. 2, S. 737]). Auch die unter Nikolaus IV., dem ersten Franziskaner auf dem römischen Stuhl, verfaßte Mosaikinschrift im Lateran erzählt diese Geschichte (Ciampini, De sacris aedificiis a Constantino magno constructis [Rom 1693], S. 8 f.).

Der beschriebene Vorgang müßte sich im Sommer 1210 oder 1209 abgespielt haben. Zwischen ihm und dem Bericht liegt wenig mehr als ein Menschenalter [66]) und der sonstige Charakter der Quelle spricht nicht wider die Glaubwürdigkeit auch

66) Die zweite Vita des Thomas von Celano wurde in ihrem ersten Teil, den ersten siebzehn Kapiteln, auf Anlaß des Kapitels durch eine Art kritischer Kommission zwischen dem 11. August 1246 und dem 13. Juli 1247 hergestellt (Paul Sabatier, Leben des heiligen Franz von Assisi. Deutsch von Margarethe Lisco. Berlin 1895, S. XLI ff.), die Legende der drei Gefährten am 1. August 1246 vollendet (Sabatier a. a. O., S. XXXV; vgl. auch K. Müller, Die Anfänge des Minoritenordens ... a. a. O., S. 175 ff.).

dieser Mitteilung [67]). Indessen mag Innozenz nun wirklich seine plötzliche Sympathie für die neue, der Häresie verdächtige Bruderschaft mit einem solchen Traumgesicht motiviert haben oder nicht: daß die apostolischen Armen und Prediger von Assisi ihre Wirksamkeit sofort unter dem Zeichen dieses Mirakels aufnahmen und ihrem sichtbaren Erfolg, der ihnen in der umbrischen Heimat, wie seit 1212 auch im Ausland treu blieb, die göttliche Weihe damit gaben, wer wollte daran zweifeln?

Ist doch dieser Traum vom Einsturz der Konstantinskirche auf dem Lateran und des heiligen Franz Mission sie zu stützen, nur eine erhöhte und vergrößerte Umformung einer älteren Vision des Heiligen selbst. Die erste Legende des Thomas von Celano erzählt, wie in Franz angesichts eines alten, armseligen, baufälligen Kirchleins S. Damiano an der Straße von Assisi, in der ein armer Priester sein bescheidenes Amt verwaltete, sich zuerst die eben gewonnene Frömmigkeit und innere Umkehr betätigt und er hier zu heiligem Zweck eine Geldsumme stiftet und dann später das Kirchlein wieder herstellt (Vita prima cap. 4. 8 [Rom 1880, S. 16. 22]). In der zweiten Vita, die Thomas verfaßte, erhält die Geschichte einen visionären Charakter: im einsamen, verfallenen alten Kirchlein S. Damiano vor dem Kruzifix inbrünstig betend hört Franz plötzlich die Figur des Gekreuzigten zu ihm sprechen: „Franz, gehe hin und baue mein Haus wieder auf, das, wie du siehst, völlig zerstört ist." Seitdem kommt über Franz die tiefste Zerknirschung und die Erkenntnis seines großen Berufs. Er gibt dem Priester von S. Damiano Geld, um eine Lampe und Öl zu kaufen, und sorgt für den Wiederaufbau des Kirchleins; denn wenn er auch wußte, daß jene Stimme des Herrn von der Kirche gesprochen hatte, die er mit seinem Blut gegründet, so wollte er doch erst im Fleische wirken, bevor er geistlich wirkte:

Imago Chrisi crucifixi labiis picturae deductus colloquitur, vocans enim ipsum ex nomine: ‚Francisce, inquit, vade, repara domum meam, quae, ut cernis, tota destruitur'. . . . Nam licet de illa Ecclesia divinus sibi factus sit sermo, quam Christus proprio sanguine acquisivit, noluit repente fieri summus, paulatim de carne transiturus ad spiritum (Vita secunda cap. 6 a. a. O. S. 12 f.; ebenso in der Vita trium sociorum cap. 5 [Acta Sanctorum a. a. O. Bd. 2, S. 727]).

Und dann zieht er durch die Straßen von Assisi, sich Öl für die Lampen der Kirche erbettelnd und weiß milde Gaben aus den Reihen der Tanzenden und französisch Parlierenden zu gewinnen (Vita se-

67) Der unten erwiesene kontrastierende Parallelismus zu der Vision von St. Damiano könnte vielleicht als Grund gegen die historische Echtheit der Geschichte geltend gemacht werden.

cunda cap. 8 a. a. O. S. 14). Im Eremitenkleid — so weiß die Biographie der drei Gefährten zu melden — durchstreift er die Stadt, reichen himmlischen Lohn für jeden Stein, der ihm geschenkt wird, versprechend: die einen verlachen ihn als Narren, die anderen lassen sich bis zu Tränen rühren und auf seinen eigenen Schultern trägt er die Steine zum Bau (Vita trium sociorum cap. 8 a. a. O. Bd. 2, S. 729).

In erregten Zeiten, wo große Massen dasselbe unklare Gefühl einer starken Sehnsucht erfüllt und empordrängt in die Räume des Lichts, wirkt ein glückliches Bild, ein treffendes Symbol einem Zauber gleich mit unendlicher Gewalt. So hat die italienische Phantasie des dreizehnten Jahrhunderts jene visionäre Situation der einfallenden und von dem Rücken des armen Heiligen gestützten Basilika entzückt und entflammt und zu immer erneuter künstlerischer Darstellung begeistert. Nach diesem Symbol der so heiß verlangten inneren Wiedergeburt der Kirche griff die junge Malerei Italiens mit bebender Hand und hielt es in der Trunkenheit ihres glühenden Enthusiasmus fest, als sähe sie darin ein Symbol ihrer eigenen Auferstehung, ihres herrlichen Hinausschreitens in das flutende menschliche Leben.

Voran geht die Darstellung einer Miniatur in einem Codex der Bibliothek Corsini aus dem dreizehnten Jahrhundert [68]). Dann hat an der linken Längswand der Unterkirche zu Assisi ein unbekannter Meister um 1270 den Traum des Papstes Innozenz als zweites Bild seines Freskenzyklus aus der Legende des heiligen Franz gemalt [69]). Ein Zeitgenosse hat dieselbe Szene in den Glasmalereien des ersten Fensters zur Rechten im Längsschiff der Oberkirche wiederholt [70]). Ein sienesischer Maler, der in einem Tafelbildzyklus die Legende des heiligen Franz und darunter die Vision des Papstes vorführt, zeigt, wie Franz hinter dem schlafenden Papst mit der Rechten einen fallenden Kirchturm aufhält [71]). Selbständig und neu schuf dann

68) Rohault de Fleury, Le Lateran au moyen âge. Paris 1877, S. 159 Anm. 2, Abbildung Planche IX.

69) Vgl. Henry Thode, Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien. Berlin 1885, S. 86. 113 f.

70) Thode a. a. O. S. 115. 549.

71) Thode a. a. O. S. 110. 115. Das Bild befindet sich in der Akademie zu Siena.

Giotto in der Oberkirche von Assisi sein Fresko [72]: Innozenz in vollem päpstlichen Ornat liegt schlafend auf seinem Lager, das ein von Säulen getragenes Dach und Teppichvorhänge abschließen; zu seinen Füßen sitzen zwei Diener, der eine im Schlaf vornüber geneigt, der andere aufrecht, wachend und auf den Papst blickend, als ob er die Worte des Träumenden vernähme; links außerhalb der Säulen des päpstlichen Gemaches zeigt sich die zur Seite stürzende Säulenvorhalle der Lateranbasilika, die Franziskus in Mönchstracht, die Linke auf die Hüfte stemmend, mit der rechten Schulter und Hand stützt, dahinter der umfallende Turm. Noch einmal hat Giotto dieselbe Szene gemalt auf der Predella seines Stigmatisationsbildes aus der Kirche S. Francesco in Pisa (jetzt im Louvre Salle des sept mètres, Nr. 1312) mit der Veränderung, daß hier der heilige Petrus am Bett des Papstes steht und auf die Erscheinung hindeutet [73].

Schüler und Nachfolger des großen Schöpfers der modernen italienischen Malerei haben das Thema immer aufs neue in Gemälden und Skulpturen gestaltet: Taddeo Gaddi (Akademie zu Florenz), Lippo Memmi (Pistoia), Benozzo Gozzoli, die Brüder Massegne (Bologna), Signorelli (Perugia), Benedetto da Majano (Tonrelief im Berliner Museum), Benedetto da Rovezzano (Kanzelrelief in Ognissanti zu Florenz) — es ist eine lange Reihe, die zeigt, wie tief jene symbolische Szene nach dem Gefühl vieler Generationen das Wesen und die Bedeutung der apostolischen Bewegung des heiligen Franz zum Ausdruck gebracht hat.

Auch die Vision vom Kirchlein des heiligen Damian hat die Kunst veranschaulicht. Zuerst die Glasmalerei in der Oberkirche von Assisi, lebendiger noch der sienesische Maler (Thode

72) Thode a. a. O., S. 127 (mit Abbildung); Reproduktion auch bei Rohault de Fleury a. a. O., Planche IX und bei Zimmermann, Giotto und die Kunst Italiens im Mittelalter. Leipzig 1900, Bd. 1, S. 295.

73) Vgl. Thode a. a. O. S. 128; Abbildung bei Rohault de Fleury a. a. O., Planche IX und Plou, S. François d'Assisi. Paris 1885, S. 25. Vgl. ferner auch Georges Lafenestre und Eugène Richtenberger, Le musée national du Louvre. Nouvelle edition. Paris [1897], S. 77 (mit Abbildung). Photographie auch in der Kollektion Braun-Dornach.

a. a. O. S. 115), dann aber wiederum Giotto in einem Fresko der Oberkirche von Assisi. Er stellt die verfallene Kapelle perspektivisch dar, zeigt das Kruzifix in voller altertümlicher Realität, gibt dem redenden Christus wirkliches Leben und dem knienden Franz die ausdrucksvollste Haltung (Thode a. a. O. S. 124, Abbildung S. 297; Plou a. a. O. S. 23).

Diese beiden Visionen: Christus zum Aufbau des verfallenen Kirchleins mahnend und Innozenz die im Einsturz gestützte Lateransbasilika erblickend — muten sie nicht an wie bewußte Kontrastbilder?, scheinen sie nicht die polaren Gegensätze zu vergegenwärtigen, die in der Geschichte des Minoritenordens so tragisch hervortreten, die den kirchlichen Kampf des gesamten Zeitalters durchdringen? Die Herstellung des Kirchleins, das war das Ziel des echten, ursprünglichen Franz und seiner alten Gründung, das bescheidene Ziel der demütigen armen Pönitenten. Die Stützung der gewaltigen Basilika des Papstes, die einst Konstantin gebaut und Silvester verliehen haben sollte, das war die Aufgabe der verwandelten Minoriten, der Diener des geistlichen Imperators, des Herrn von Rom. Die Gleichnisse vom Aufbau der verfallenen Kirchen sind nichts anderes als ein poetischer Ausdruck des Stichwortes, das damals die Zeit anfängt zu bewegen, der *reformatio ecclesiae*, der Wiederherstellung der entarteten oder geschwächten Kirche in ihrer alten Vollkommenheit. Den Waldensern, Joachim von Fiore und seinen Schülern, Franziskus und den Seinen schwebt dieser Begriff vor und Innozenz III. beruft unter seinem Zeichen das große Konzil ein, welches sein Lebenswerk krönen sollte: *Illius ergo testimonium invocamus, qui testis est in coelo fidelis, quod inter omnia desiderabilia cordis nostri duo in hoc saeculo principaliter affectamus: ut ad recuperationem videlicet terrae sanctae ac reformationem universalis ecclesiae valeamus intendere cum effectu* (Regest. XVI, 30 bei Migne, Patrologia Latina Bd. 216, Sp. 824 A).

Aus diesem Vorstellungskreis ist der Schluß des Waltherschen Spruchs vom Chor der Kardinäle geflossen. Die Symbolik der Vision von St. Damiano und des Traumgesichtes Innozenz' III. arbeitete mit alten typischen Motiven, wie sie in Rom

und überall, wo man teilnahm an den Kämpfen der Kirche, auch sicherlich in den bischöflichen Kreisen Deutschlands, lebendig waren. Der alte Hauptaltar unter der Traufe — das ist ein deutsches Kirchlein S. Damiano. Seine Wiederherstellung will Walther, bezeichnet er als die wahre Erfüllung des evangelisch-apostolischen Gebots. Den prächtigen Ausbau der Lateransbasilika bringt er bitter mit dem teuflischen Mammonsdienst zusammen.

Aber schon höre ich eine skeptische Frage diese Darlegung unterbrechen: konnte Walther, konnten seine Hörer denn jene allegorische Traumvision des heiligen Franz kennen? Es genüge als Antwort ein Verweis auf meine früheren Fingerzeige über die Wege, durch die lebendige Kunde von dem großartigen Wollen und den beispiellosen Erfolgen des neuen Reformators nach Deutschland gedrungen sein mußten. Das symbolische Schlagwort der Armen von Assisi, die Geschichte von der geträumten Stützung der einstürzenden Lateranskirche konnte Walthers Bild als wirksame Folie dienen.

Und doch steckt hinter Walthers Worten noch mehr. Die typische Symbolik der Schlußworte birgt auch wieder ein r e a l e s Element.

Das eigentliche Wesen mittelalterlichen Denkens und mittelalterlicher Phantasie wird wahrhaft nur verstehen, wer erkannt hat, daß beide wurzeln in einer für moderne Geister schier unfaßlichen Vermischung der Grenzen zwischen den Dingen und ihren Symbolen. Niemand hat diese Grundtatsache dieser mittelalterlichen Intelligenz so klar ausgesprochen und so fruchtbar in einen großen Zusammenhang gerückt wie K. S c h n a a s e in seiner „Geschichte der bildenden Kunst im Mittelalter" (2. Aufl. [Düsseldorf 1866—1876], Bd. 2, S. 69 ff. 73). In der Auffassung des Mittelalters gab es in der Tat, um seinen Worten zu folgen, keine Scheidewand zwischen Idee und Wirklichkeit: beide gingen beständig ineinander über. „Die Gedanken verkörperten sich zu erscheinenden Gestalten, die wirklichen Dinge verflüchtigten sich zu idealen Erscheinungen. Die Gegensätze des Geistigen und Sinnlichen, die im Leben weit auseinander gingen, liefen im tiefsten Grunde der Seele zu-

sammen; sie gaben für die Anschauung nicht parallele Reihen, die sich unberührt lassen, sondern divergierende Linien, die, während sie im äußern Leben durch einen weiten Raum getrennt scheinen, in ihren tiefsten Wurzeln zusammenhingen."

Wohl meint Walther, wenn er von dem prächtigen Chor der Kardinalskirche redet und von dem ungeschützten alten Hauptaltar der Bischofskirche, das zunächst bildlich: der entarteten, ihrer wahren Aufgabe entfremdeten, in Weltlust und Weltherrschaft versunkenen Kirche wird die echte, reine, wahre Kirche gegenübergestellt, die *ecclesia spiritualis*, wie Joachim von Fiore sagte. Aber Walther denkt dabei auch an tatsächliche Vorgänge, die dem Bilde körperlich und wirklich entsprechen. Er spielt vor seinen Zuhörern, die in den Kreisen deutscher Bischöfe und ihrer Höfe zu suchen sind, an auf die prunkhafte Bautätigkeit, durch welche der Papst und seine Gehilfen im obersten Kirchenregiment, die Kardinäle, die römische Kirche, d. h. im Sinne meiner obigen Ausführungen die fünf Patriarchalbasiliken und die Titelkirchen Roms (siehe oben S. 453 ff.) planmäßig renovierten und ausschmückten.

Wir sind hierüber durch die Lebensbeschreibung Innozenz' III., die den geschilderten Vorgängen nahezu gleichzeitig folgt und überall die authentischen offiziellen Quellen der Kurie benutzt, unterrichtet.

Der Papst ließ, wie sie erzählt, den Chor der Peterskirche mit neuen oder erneuerten Mosaikgemälden schmücken und auch an der Fassade das beschädigte Mosaik restaurieren. Außer vielen anderen Kostbarkeiten und Prachtgewändern schenkte er der Kirche Altardecken mit Goldstickerei:

Basilicae Sancti Petri [contulit] ... calicem aureum decem et septem unciarum et dimidiae; crucem auream, cum pede agenteo deaurato; duo textus Evangeliorum pretiosissimos et pulcherrimos, ex aureo et smalto, cum margaritis et gemmis; vestem rubeam pretiosam cum pavonibus aureis ad ornatum altaris; planetam; tunicam; dalmaticam et pluviale de candido examito granatibus et aurifrigeriis decenter ornatum; amictum et cingulum albam et stolas. . . . Item ei ad opus altaris regalem pannum cum suis imaginibus mirabiliter auro contextum, et unum amplum mantile de opere Alamannico; unum par bacilium argenti sex marcarum et unum par candelaborum et unam talem panni deaurati optimam cum panno serico et unam toal-

leam; optimam de opere Alamannico cum duobus frustis aurifrigii boni delati; absidam ejusdem basilicae fecit decorari musivo et in fronte ipsius basilicae fecit restaurari musivum quod erat ex parte magna consumptum (Gesta Innocentii III, cap. 145 bei Migne, Patrologia Latina Bd. 214, Sp. CCIV f. B; A. Mai, Specilegium Romanum [Rom 1841], Bd. 6, S. 301 f. Über die Ausbesserung der Front der Basilika vgl. Grisar, Die alte Peterskirche zu Rom. Römische Quartalsschrift Bd. 9 [1895], S. 263).

Das Mosaik in der Deckenwölbung des Chors ist bei dem großen Neubau des sechzehnten Jahrhunderts natürlich beseitigt worden. Aber wir kennen es aus mehreren alten Abzeichnungen. Eine davon, auf Befehl des Papstes Clemens VIII. 1592 hergestellt und von einer notariell beglaubigten Bescheinigung begleitet, gibt über den Zustand, wie wir ihn uns zur Zeit Walthers denken müssen, ein zuverlässiges Zeugnis [74]). In der obersten Höhe der Concha ragt aus einem Wolkenvorhang die Hand Gottes hervor. Darunter sitzt Christus auf seinem Thron, in großen und schlanken Dimensionen, das Buch des Lebens auf dem Schoß, mit der Rechten in der sogenannten griechischen Weise, d. h. mit eingezogenem Daumen und viertem Finger segnend. Zu seiner Rechten und Linken stehen Paulus und Petrus, seitwärts von ihnen je eine Palme. Paulus streckt die rechte Hand Christus entgegen und hält mit der linken eine Schriftrolle, auf der die Worte zu lesen sind: *mihi vivere Christus est.* Petrus segnet griechisch mit der Rechten und trägt über den linken Arm geschlungen eine Rolle mit den Worten: *Tu es Christus filius Dei vivi* (Matth. 16, 16). Das ist das Bekenntnis, dem Christus mit den fundamentalen Einsetzungsworten erwidert: *Tu es Petrus et super*

74) Vgl. Joannis Ciampini, De sacris aedificiis a Constantino magno constructis, Rom 1693, S. 41 ff.; Acta Sanctorum [Juni] Bd. 7, S. 134 ff.; Eugène Müntz, Revue archéologique 1882, S. 143 ff.; de Rossi, Inscriptiones Christianae urbis Romae. Bd. 2 Teil 1 (1888), S. 229 (mit Tafeln). 420 Nr. 23; G. Clausse, Basiliques et mosaïques chrétiennes. Paris 1893 Bd. 2, S. 401 ff. In der ersten, zweiten und letzten Schrift mittelmäßige Abbildungen; eine gute Reproduktion bei de Rossi, Musaici cristiani delle chiese di Roma anteriori al secolo XV. Fascicolo 26. Vgl. auch E. Müntz, Recherches sur les manuscrits archéologiques de J. Grimaldi. Paris 1877 (Publications de l'Ecole française de Rome); Kirch, Römische Quartalsschrift Bd. 2 (1888), S. 114 ff.; Bd. 3 (1889), S. 114 (Plan des ursprünglichen Konstantinischen Baus ohne Querschiff, das erst später unter Damasus hinzukam).

hanc petram aedificabo ecclesiam meam (Matth. 16, 18). Das Terrain des Bildes ist friesartig behandelt und von zahlreichen allegorischen, noch nicht gedeuteten Figuren belebt: in der Mitte stehen zwei Hirsche an den vier Paradiesflüssen. Darunter dehnt sich ein breiter Fries, der die Zeit und die persönlichen Beziehungen des ganzen Kunstwerks enthält. Ein großes eingerahmtes Kreuz sieht man auf einem sarkophagähnlichen Thron, noch weiter vorn trägt ein kleiner Hügel das Lamm mit dem Nimbus des Erlösers: fünf Blutstrahlen ergießen sich aus seinem Körper, neben ihm steht der Kelch des Abendmahls. Rechts und links ziehen aus der Stadt Jerusalem und Bethlehem je sechs Schafe, die zwölf Apostel, diesem Mittelpunkt entgegen. Im Vordergrund nehmen die beiden Seiten des Hügels Innozenz III. und eine weibliche Gestalt ein. Jener, durch Beischrift seines Namens deutlich bezeichnet, erscheint im päpstlichen Ornat, mit den Pontifikalien und der Tiara. Diese, durch Beischrift als *Ecclesia Romana* erklärt, trägt auf dem Haupt eine Krone, in der Linken ein Buch, in der Rechten eine in ein Kreuz auslaufende L a n z e mit flatternder Fahne, auf der die S c h l ü s s e l P e t r i eingestickt sind. Unten schließt die ganze Darstellung eine Bordüre ab, die ausgefüllt wird von einer Inschrift in vier leoninischen Hexametern zur Verherrlichung der Kirche des heiligen Petrus als der Mutter und Zierde aller Kirchen: „wer in diesem Tempel fromm Christus dient, der wird die Blüten der Tugend und die Früchte des Heils gewinnen."

Summa Petri sedes est hec sacra principis aedes
Mater cunctarum decor et decus ecclesiarum
Devotus Christo qui templo servit in isto,
Flores virtutis capiet fructusque salutis.

Die Darstellung dient dem Kultus des heiligen Petrus, der den christlichen Imperialismus Innozenz' III. umschwebte, wie der Kultus Karls des Großen und die halb dunklen Erinnerungen an die römischen Cäsaren den Dunstkreis des staufischen Imperialismus bildeten. Innozenz hat auch die Konfession des heiligen Petrus in der Peterskirche, d. h. die unter dem Haupt-

altar gelegene Krypta, welche über dem Grab des Märtyrer-Apostels einen Altar enthält, restauriert und geschmückt, indem er die sogenannte Fenestella aus neuen vergoldeten Metallgittern herstellen und zu dem Mosaikbilde des segnenden Salvators in der Nische der Konfession zwei Distichen setzen ließ [75]). In den Deckenmosaiken der Apsis wie in dem Mosaik der Konfession waltet, soweit die erhaltene Kopie in der mir zugänglichen Reproduktion de Rossis urteilen läßt, ein antikes Element, das sich in der Haltung der Figuren, namentlich in den dekorativ behandelten Genreszenen des Frieses an der Deckenwölbung des Chors verrät. Müntz und de Rossi wollen darin nicht die freie Neuschöpfung antikisierender Meister des dreizehnten Jahrhunderts, sondern nur die stilgetreue Wiederherstellung schon vorhandener alter Mosaiken des fünften Jahrhunderts erkennen. Daß ein altes Mosaik in der Apsis bereits vor Papst Severin vorhanden war und von diesem restauriert wurde, bezeugt in der Tat der *Liber pontificalis*. Aber gibt die unter Innozenz vorgenommene Arbeit wirklich bloß eine Restauration dieser Restauration? Eine Entscheidung würde selbst eine sehr umfassende und sichere Kenntnis frühchristlicher und byzantinischer Mosaikenmalerei des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts bei dem Verlust der fraglichen Originale nur mit außerordentlich geringer Aussicht auf Erfolg wagen können. Doch muß ich zweierlei zur Einschränkung hervorheben.

Einmal sagt das einzige zuverlässige gleichzeitige Zeugnis ausdrücklich und jeden Zweifel ausschließend, daß Innozenz das Deckenmosaik der Apsis habe anfertigen lassen, während sie für das Mosaik am Eingang der Kirche anderseits nur eine Renovierung meldet (s. oben S. 499 f.). Dieser Berichterstatter wußte also sehr wohl in seinen Angaben zwischen neu-

---

75) De Rossi, Musaici cristiani ... Fascicolo 23 (mit Abbildung). Über die Konfession des heiligen Petrus in seiner Basilika vgl. die weitschweifige Abhandlung von Janning in den Acta Sanctorum (Juni) Bd. 7, S. 111-131; über die Apsis ebenda S. 131-147. 161 f. 167 ff. Über das Grab Petri in der vatikanischen Gruft vgl. de Rossi, Inscriptiones Christianae ... Bd. 2, Teil 1 (1888), S. 226. 231; de Waal, Die Apostelgruft *ad Catacumbas*. Rom 1894 (Römische Quartalsschrift 3. Supplementheft) Abschnitt 1: Das ursprüngliche Grab Petri im Vatikan, S. 7—24.

geschaffenen und bloß erneuerten Kunstwerken zu scheiden. Auf die Urteile der Gewährsmänner des sechzehnten Jahrhunderts oder noch späterer Zeit, der Alfarano, Grimaldi, Bonvinio hätte sich aber Müntz, den Bollandisten folgend, keineswegs berufen dürfen. Was wollen die subjektiven Schätzungen dieser des wirklich sicheren Stilgefühls entbehrenden Gewährsmänner bedeuten, um die höchst schwierige Frage, ob antikisierende Produktion des dreizehnten Jahrhunderts oder treue Restauration einer spät antiken Schöpfung, zu entscheiden? Wie sehr hat nicht selbst die moderne kunstgeschichtliche Forschung, die doch über ganz andere Kenntnisse verfügte, irrend umhergetastet in der Datierung der weltbekannten Bronzestatue des sitzenden Petrus im Mittelschiff der Peterskirche [76])! Bald hat man sie für altchristlich erklärt und unter Leo dem Großen aus dem eingeschmolzenen Jupiter Capitolinus gießen lassen, bald sie für eine byzantinische Arbeit des fünften Jahrhunderts gehalten, bis Franz Wickhoff [77]) sie als Werk der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts erwies und an die antikisierenden Porträtstatuen des Arnoldo di Cambio, besonders die Karls von Anjou auf der Treppe des Konservatorenpalastes in Rom anknüpfte und damit einreihte in die zu wenig gewürdigte Kunstbewegung um die italienischen Angiovinen, aus der die Vorbereitung der Frührenaissance des Trecento hervorging. Aber dieser Petrus imitiert in der Behandlung des Mantels eine ältere Marmorstatue [78]) des Apostels, die einst im alten Atrium der Petersbasilika stand, jetzt in den vatikanischen Grotten aufbewahrt wird und nach Wickhoffs feiner Beobachtung eine zum Petrus umgemodelte altrömische Konsularstatue ist. Damit stehen wir dem Zeitalter Innozenz' III. aber schon recht nahe. Und da unter ihm in Rom die Kosma-

76) Oft nachgebildet, zum Beispiel bei Hermann Alexander Müller, Lexikon der bildenden Künste. Leipzig 1883, S. 24; Brockhaus, Konversationslexikon 14. Aufl. (1893) Bd. 1, S. 460 s. v. Altchristliche Kunst; Franz Xaver Kraus, Geschichte der altchristlichen Kunst. Freiburg i. Br. 1896 Bd. 1, S. 231, Figur 186; Detzel, Christliche Ikonographie. Freiburg 1896 Bd. 2, S. 104, Figur 40.

77) Wickhoff, Zeitschrift für bildende Kunst. N. F. Bd. 1 (1890), S. 109 ff.

78) Reproduktion bei Kraus a. a. O., Bd. 1, S. 232, Figur 187.

tenkunst in der Schule des Magisters Ranucci und des Magisters Lorenzo florierte, die sich in ihren Dekorationsmosaiken altrömische Mosaikwerke als Vorbilder nahm und deren Rohmaterial benutzte, möchte ich jenes Zeugnis der gleichzeitigen *Gesta Innocentii III.* beim Wort nehmen und das ganze Deckenmosaik des Chors der alten Peterskirche in seinen wesentlichen Teilen als ein Zeugnis aus der Zeit seiner Regierung in Anspruch nehmen. Da wir nun wissen, daß unter Honorius III. im Jahre 1218 an dem Mosaik des Chors von *San Paolo fuori le mura* byzantinische Künstler aus Venedig arbeiteten und schon Innozenz für dieses Mosaik einen namhaften Geldbetrag beisteuerte, so scheint mir die Vermutung glaubhaft, daß auch das Deckenmosaik in der Apsis der Petersbasilika schon von einem byzantinischen oder durch byzantinische Kunst beeinflußten Meister hergestellt worden ist[79]).

Der Ansicht von Müntz und de Rossi muß ich indessen noch eine zweite ergänzende Bemerkung hinzufügen. Mag jenes Chormosaik von St. Peter seiner oberen Hälfte nach immerhin bloß Repristination sein, auch das muß als denkwürdiges und beachtenswertes Symptom eines neuen Verhältnisses zum Altertum gelten. Jetzt beginnt man in Rom aus antiken Marmorfragmenten Mosaikfußböden nach antiken Mustern herzustellen, antike Mosaikbilder im alten Stil getreu zu restaurieren. Welches ist denn die psychologische Voraussetzung dafür? Doch wohl dasselbe junge Gefühl der erwachenden Andacht zu dem römischen Altertum und seiner Eigenart, das ein Jahrhundert später die sogenannte Renaissance hervortrieb. Und sollte es nicht eins sein auch mit dem nationalen Empfinden, das einen Arnold von Brescia beseelt, das zur Erneuerung der

79) Dies war geschrieben, als ich aus M. G. Zimmermann, Giotto und die Kunst Italiens im Mittelalter, Leipzig 1900 Bd. 1, S. 122 Anm. 1 eine wertvolle Bestätigung meiner Auffassung entnahm: der Thron mit dem Kreuz und dem Baldachin im Apsismosaik der Peterskirche ist die Vorstufe der genauen Nachbildung der byzantinischen ἑτοιμασία, des Throns mit den Marterwerkzeugen Christi in Bereitschaft des jüngsten Gerichts, wie sie sonst in sizilischen Mosaiken und dann in dem unter Honorius III. ausgeführten Apsismosaik von *San Paolo fuori le mura,* an dem nachweislich byzantinische oder byzantinisch geschulte Künstler aus Venedig gearbeitet haben, zu finden ist.

altrömischen Stadtverfassung, zur Installierung des *novum palatium* auf dem Kapitol einige Jahrzehnte zuvor geführt hatte, das den Papst fortwährend in seinem Besitz der Herrschaft über Rom bedrohte, in endlosen Faktionen immer wieder aufzuckte und von dem großen Meister der Politik Innozenz III. so erfolgreich in den Dienst der papalen Rekuperationen, in den Dienst des nationalen Widerstands Italiens gegen die Fremdherrschaft des deutschen Kaisers und seiner deutschen Beamten gezwungen wurde?

Hat Walther diesen Deckenschmuck des Chors der Peterskirche im Sinn gehabt, als er höhnte: *ir kardenâle, ir decket iuwern kôr?*

Er konnte davon wie sein bischöfliches Publikum leicht Kunde haben. Der Verkehr mit Rom namentlich in geistlichen Kreisen war ja immer lebhaft. Eben hatte eine Menge Deutscher der Kaiserkrönung Ottos in St. Peter beigewohnt. Auch brachten die gewöhnlichen Bußwallfahrten jedes Jahr viele Besucher aus Deutschland. Walthers scharfer Ausfall gegen die nach Rom fließenden Summen deutschen Geldes können recht wohl auch jenen Gelderwerb haben treffen wollen, den Innozenz der Peterskirche gestattet hatte, indem er ihr das Privileg verlieh, Denkmünzen zu prägen und an die Besucher der Kirche zu verkaufen: *Basilicae Sancti Petri [contulit] . . . potestatem insignia plumbaea vel stagnea* [aus Zinn] *faciendi et proventus eorum* (Gesta Innocentii III., cap. 145 bei Migne, Patrologia Latina Bd. 214, Sp. CCV; A. Mai, Specilegium a. a. O. Bd. 6, S. 301). Die Verse Walthers vom gedeckten Chor der Kardinäle auf die Renovierungen und Bauten der Peterskirche zu beziehen, könnte endlich der Umstand raten, daß unter den Bleiziegeln vom Dach der alten Peterskirche solche existieren, die den Namen Innozenz III. tragen, was eine von ihm unternommene Ausbesserung des Daches beweist [80]).

Danach scheint in der Tat viel dafür zu sprechen, Walther habe bei dem Chor der Kardinalskirche (33, 9) und dem gestohlenen Himmelshort (33, 28) an die Aufwendungen gedacht,

80) Platner-Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom. Stuttgart und Tübingen 1832, Bd. 2, S. 123.

welche für den Ausbau von St. Peter gemacht wurden. Die Belagerung des Vatikans durch Kaiser Friedrich Barbarossa im Juli des Jahres 1167 hatte die Kathedrale in schwere Mitleidenschaft gezogen: die Kirche S. Maria in Turri am Vorhof St. Peters war in Flammen aufgegangen, ein kostbares Mosaikbild Christi und ein vergoldetes Bildnis des heiligen Petrus dabei vernichtet worden. Besonderes Aufsehen hatte gemacht, daß die ehernen Eingangspforten zum Atrium des Doms zerstört, mit Axthieben gesprengt und ausgehoben worden waren. Die im kaiserlichen Heer kämpfenden Viterbesen hatten sie mit fortgeschleppt. Auch deutsche Quellen haben das berichtet und den Anteil des Staufers Friedrich von Schwaben, des Sohnes Kaiser Konrads III., hervorgehoben. Innozenz III. forderte, als er im Jahre 1200 mit Viterbo Frieden schloß, von dieser Stadt die Wiederherstellung jener Tore (Gesta Innocentii III., cap. 135, bei Migne a. a. O. Bd. 214, Sp. CLXXXIII A). Auf diesen Toren war nämlich die apokryphe Bestätigung der Pippinschen Schenkung durch Karl den Großen eingegraben, während ein anderes Exemplar dieser Urkunde auch in der Konfession des heiligen Petrus niedergelegt worden war[81]). Vom Dach der Peterskirche aus hatte man den Widerstand gegen die Angriffe des kaiserlichen Heeres aufgenommen: auch dieses muß dabei gelitten haben. Indem Innozenz III. das Mosaik am Eingang sowie das Dach renovierte und in der Deckenwölbung des Chors ein Mosaik zur Verherrlichung des Apostel Petrus anbringen ließ, verlieh er dem Umschwung in der politischen Machtstellung des Papsttums sinnfälligen Ausdruck: das Denkmal der Weltherrschaft des heiligen Petrus, das einst der staufische Kaiser mit den deutschen Bischöfen Rainald von Köln und Christian von Mainz zertrümmert hatte, ließ er im Innern des Doms, im Chor über dem Stuhl des Papstes und den Sitzen der Kardinäle in anderer Gestalt, aber in gleichem Sinn prächtiger wieder erstehen. Und um Gefahren vorzubeugen, wie sie

81) So meldet die bei Lebzeiten Zoelestins III., nach dem März 1192 verfaßte (vgl. de Rossi, Inscriptiones Christianae Bd. 2, 1, S. 194) Redaktion der Alexander III. gewidmeten Beschreibung des Petersdomes von dem Presbyter-Canonicus Petrus Mallii cap. 159 f. (Acta Sanctorum [Juni] Bd. 7, S. 53 f.) mit Berufung auf seine Autopsie.

Alexander III. 1167 zur heimlichen Flucht gezwungen, die Kirche des heiligen Petrus aber in die Lage eines bestürmten Kastells versetzt hatten, baute er neben ihr den vatikanischen Palast zu einer weiträumigen Residenz aus, die für den ganzen immer komplizierter werdenden päpstlichen Hofstaat, für den wachsenden Apparat der Kurialbeamten Quartier enthielt, und sicherte ihn durch Befestigungsmauern und durch Tore mit starken Türmen:

Quia vero non tantum honorabile, sed utile censuit, ut summus pontifex apud Sanctum Petrum palatium dignum haberet, fecit ibi fieri domos istas de novo: capellaniam, cameram et capellam, panattariam (Bäckerei, vgl. du Cange Bd. 6, S. 128 f.), *buccellariam* (Fabrik für die zu konsekrierenden Hostien, vgl. du Cange s. v. *buccella), coquinam et marescalciam; domos cancellarii, camerarii, et eleemosynarii; aulam autem confirmari praecepit ac refici logiam* (italienisch *loggia = porticus) totumque palatium claudi muris et super portas erigi turres* (Gesta Innocentii III. cap. 146 bei Migne a. a. O. Bd. 214, Sp. CCXI A; A. Mai, Specilegium a. a. O., Bd. 6, S. 307).

Auch dies war die Folge seiner Auffassung der Schlüsselgewalt Petri. Die Nachfolger im apostolischen Prinzipat St. Peters sollten bei dessen Grabe ihre feste Burg haben, die ihr Imperium unabhängig machte von Aufständen und Sperren der Stadt Rom wie von Angriffen äußerer Feinde. Wenn aber die deutschen Gegner des hierarchischen Imperialismus von diesen Palast- und Festungsbauten, von den neuen großartigen Küchen- und Bäckereianlagen auf dem Vatikan neben dem Grabe des Apostels, der in Armut und Wanderpredigt gelebt hatte, vernahmen, dann legten sie, soweit sie leidenschaftlich gleich Walther waren, das auf seine Weise aus: *ir pfaffen, ezzent hüenr und trinkent wîn, / unde lânt die tiutschen — — — vasten* (34, 12).

Als Walther dem päpstlichen Ruf zum allgemeinen Reformkonzil die Warnung an die deutschen Bischöfe entgegenstellte, sich von den teuflischen Lockungen des Papstes nicht zur Zerstörung der deutschen Kirche verleiten zu lassen, mochten da nicht ihm und seinen Hörern jene Neubauten in der Kirche des heiligen Petrus vor Augen stehen? Jene Bauten, die zugleich immer deutlicher der Welt verkündeten, daß der Schwerpunkt der päpstlichen Macht vom Lateran auf den Vatikan verlegt sei

und die neue Politik des Papstes, die neue Organisation der Kirche auch einen neuen Mittelpunkt gefunden habe. Mochte Walther, da er gegen den neu geschmückten Chor der Kardinalskirche loszog, als Symbol einer Verkehrung der echten kirchlichen Lehre und der wahren Gebote Petri, da er vor den Angeln und Fallstricken warnte, mit denen der Papst die Bischöfe und Äbte im Dienst des Teufels an sich kette, nicht gerade der zu immer glänzenderem Ansehen gelangenden Kathedrale auf dem Vatikan gedenken, die gerade damals der ehrwürdigen Konstantinsbasilika am Lateran den Vorrang streitig machte[82]) und deren altererbten Titel „Mutter und Haupt aller Kirchen des Erdkreises" für sich beanspruchte, deren Lobredner in geringschätzigen Distichen die Reliquien des Laterans, die angeblichen Überreste der Bundeslade und anderer Instrumente des alten Testamentes verspotteten und auf die Ehre pochten, das Grab Petri zu bergen und die Pallien zu behüten, die dort an dieser heiligsten Stätte geweiht wurden, bevor sie der Papst an die Erzbischöfe und Patriarchen versandte, um sie durch ein persönliches Band an den Stuhl Petri zu fesseln? Mochte er, wenn er den Luxus und die Verschwendung des Papstes und der Kardinäle, ihre Habgier, ihr Judaswesen, ihre Entwendung des Himmelshortes geißelte, nicht auch dessen sich entsinnen, daß Innozenz der Peterskirche den Handel mit Wallfahrtsmedaillen erlaubt und den vierten Teil aller Oblationen von sämtlichen geistlichen Ämtern verliehen hatte, d. h. die Erträge jener Abgaben, die bei der Verleihung einer kirchlichen Stellung von dem Installierten an den römischen Pontifex als den Inhaber der aus der Schlüsselgewalt abgeleiteten *plenitudo potestatis*

82) Diese Rivalität hat unter Alexander III. zuerst literarische Formen angenommen. Diesem Papst widmete sowohl der Diakon der lateranischen Basilika Johannes seine Lobschrift auf die Lateranskirche (hrsg. von Mabillon, Museum Italicum Bd. 2, S. 560 ff.) als auch der Presbyter-Diakon von St. Peter seine Gegenschrift, die panegyrische Geschichte des Vatikanischen Doms. Der Canonicus Romanus verstärkt zur Zeit Zoelestins in seiner Bearbeitung des letztgenannten Werkes noch die enkomiastische Tendenz. Und der Codex Vaticanus Nr. 6757 dieser Bearbeitung, der bei Lebzeiten Innozenz' III. geschrieben worden ist, enthält zwei Satiren in Distichen *Contra Lateranenses*. Vgl. hierüber de Rossi, Inscriptiones Christianae a. a. O., Bd. 2, 1. S. 195 f.

entrichtet wurden?[83]) Hat etwa gar auch das Traumbild des heiligen Franz von der verfallenen Lateranskirche (s. oben S. 492 ff.) diesen Sinn? Birgt sich darin etwa der Protest eines „Lateranensers", um den Ausdruck der gleichzeitigen Satiren zu brauchen, gegen die Vernachlässigung der alten Mutterkirche Konstantins und die Bevorzugung der Basilika auf dem Vatikan?

Es ist nicht unmöglich, daß solche Gedanken der heilige Franz und seine Gefährten oder auch Walther selbst gehegt haben. Indessen spricht, was Walther betrifft, zweierlei dagegen. Den Lateran bezeichnet er selbst (34, 16) als die Residenz des Papstes und als den Magnetberg, der das deutsche Silber an sich zieht. Und wenn er, wie ich zu beweisen suche, gerade durch die päpstlichen Einladungsschreiben für das Lateranische Konzil zu seinen grimmigen Ausfällen gegen Rom veranlaßt worden ist, mußte ihm die Lateranskirche doch auch vorzugsweise als der Mittelpunkt und Sitz der römischen Hierarchie, die er bekämpft, erscheinen.

Vielleicht also ist der Chor, den die Kardinäle im Bund mit dem päpstlichen Teufelsdiener decken, der Chor der Lateransbasilika? Vielleicht ist er überhaupt geradezu ein Bild für das angekündigte Lateranische Konzil? Dann wäre der Sinn: „Ihr Kardinäle werdet in dem vorgeblichen Reformationskonzil nur euren Chor schützen und schmücken, nur für eure römischen Interessen und Privilegien sorgen, die Bedürfnisse der deutschen Kirche aber mißachten und ihr altes ererbtes Recht zugrunde richten."

Auch am Lateran floß zu Walthers Zeit ein ungeheurer Pilgerverkehr zusammen. Auch hierher strömte eine Flut ausländischen Geldes, die den Schoß der römischen Kirche füllte. Innerhalb des Lateranischen Palatium, neben dem Brunnen der Küche, hatten die Geldwechsler und Bankiers ihre Tische aufgestellt, um den geldbedürftigen Büßern gegen goldenes oder silbernes Gerät auszuhelfen oder fremde Münzarten umzuwechseln. Innozenz vertrieb diese Leute aus dem eigentlichen Gebiet des Laterans: *Erat autem infra sacrum Lateranense palatium in transitu, juxta cisternam coquinae, nummulariorum mensa locata, su-*

83) Vgl. hierzu Gesta Innocentii III. cap. 155 (bei Migne a. a. O., Bd. 214, Sp. CCIVB; A. Mai, Specilegium a. a. O., Bd. 6, S. 301): *Basilicae Sancti Petri [contulit] quartam partem oblationum de omnibus ministeriis.*

per quam quotidie ponebantur vasa aurea et argentea, monetarum diversitas multusque thesaurus ad vendendum vel cambiandum, quam idem solertissimus pontifex, illius zelo succensus, qui mensas nummulariorum subvertit, de toto palatio fecit penitus amoveri (Gesta Innocentii III. cap. 41 bei Migne a. a. O. Bd. 214, Sp. LXXX C). Aber schwerlich war damit dieser Geldverkehr selbst beseitigt oder auch nur in weite Entfernung von dem Heiligtum gerückt.

Den Palast des Lateran verschönte und vergrößerte Innozenz durch einen Umbau und den Anbau neuer Räumlichkeiten. Im Baptisterium neben der Basilika des Laterans reparierte er die Mauern und das Dach [84]). Endlich aber, was für uns die Hauptsache ist, es wird auch berichtet, daß er das Dach der Lateranskirche restauriert habe [85]). Aber freilich in einem so engen Zusammenhang mit der Geschichte von der oben erzählten Traumvision, ja geradezu als deren Folge, daß man wohl Bedenken hegen kann, ob nicht die ganze Nachricht überhaupt nachträglich durch wörtliche Ausdeutung des allegorischen Traums erfunden sei. Immerhin geht auch in diesem Falle aus jener Meldung das Eine unbestreitbar hervor: der Dichter und sein Publikum konnten wohl sich vorstellen, daß in Rom an der ältesten und ehrwürdigsten Basilika vom Papst und seinen Kardinälen gebaut und für das Dach ihres Chors besser gesorgt wurde als für die deutschen Gotteshäuser.

Indessen müssen wir uns vergegenwärtigen, wie viel Innozenz auch sonst für die Renovierung und Verschönerung der übrigen Hauptkirchen Roms getan hat, für *San Paolo, Santa Maria Maggiore, Santa Costanza, Santa Agnese fuori le mura* und andere:

Quantum vero munificus et studiosus exstiterit circa cultum et ornamentum ecclesiarum, frequentia dona manifestant (Gesta Innocentii III, cap. 145 bei Migne a. a. O., Bd. 214, Sp. CCIII A). *Basilicae Sancti Pauli . . . item pro musivo ejusdem basilicae centum libras et decem et septem uncias auri; ... Basilicae Sanctae Mariae Majoris ... viginti libras ad reparationem tecti; ... septuaginta librarum proventus*

84) Vgl. hierzu Gesta Innocentii III. cap. 145. 146 bei Migne a. a. O. Bd. 214, Sp. CCV B; CCXI AB; A. Mai, Specilegium a. a. O. Bd. 6, S. 302. 307.

85) *Canonistarum facile princeps Innocentius III. vidit in somnis huic inclyte ecclesiae instare ruinam ac Francisci humeris, ne collaberetur, sustentari, de qua visione uberius scripsit laudatus Rasponus* [De Basilica et patriarchio Lateranensi libri quattuor ad Alexandrum VII. Romae 1656] lib. 2, cap. 13. *Quam ob rem eiusdem ecclesiae tectum idem pontifex statius restauravit* (Ciampini, De sacris aedificiis ... a. a. O., S. 8). Ist diese Nachricht aus dem Werk des Onuphrius Panvinius, De Basilica Lateranensi, insbesondere aus dem lib. 1, cap. 7 *(Qui basilicam lateranensem restituerint aut refecerint)* geschöpft? Vgl. über diese Arbeit A. Mai, Specilegium Romanum a. a. O. Bd. 9, S. 181—191; Rohault de Fleury, Le Lateran au moyen âge. Paris 1877, S. 160 (dieser gibt einfach die Notiz Ciampinis wieder).

pro reparatione basilicae Sanctae Constantiae et porticus ecclesie Sanctae Agnetis (a. a. O. Sp. CCVI A-C). *Ecclesiae Sanctorum Sergii et Bacchi, quam deformem et minantem ruinam in diaconatu* [als Kardinaldiakon] *refecit parietibus et tecto, pectoralibus et altari cum gradibus, in pontificatu fecit fieri porticum columnarum* (a. a. O. Sp. CCVII B; A. Mai, Specilegium Romanum a. a. O. Bd. 6, S. 303).

Von diesen fordert vor allem die Mosaikdecke des Chors der ehrwürdigen Patriarchalbasilika von *San Paolo* unsere Aufmerksamkeit. Das unter Innozenz III. begonnene und von ihm durch Geldspende geförderte Werk hat sein Nachfolger Honorius III. mit Eifer fortgeführt. Nun wissen wir aber aus einem Brief, in dem dieser am 23. Januar 1218 den Dogen von Venedig bittet, ihm außer den früheren venezianischen Mosaikkünstlern für die Apsis von *San Paolo* noch zwei andere zu senden[86]), daß byzantinische oder durch byzantinische Lehrer geschulte Hände damals an den Chormosaiken der römischen Basiliken arbeiteten. Es waren wohl dieselben Meister, die in San Marko zu Venedig den herrlichen Mosaikschmuck ausführten, Mitglieder jener Kolonie griechischer Flüchtlinge, die sich 1204 nach der Eroberung von Konstantinopel durch die lateinischen Kreuzfahrer in der Lagunenstadt zusammengefunden hatten[87]). Niemand wird zweifeln wollen, daß jene Beisteuer Innozenz' III. für die Mosaikdecke des Chors von *San Paolo* bereits den Arbeiten dieser venezianisch-byzantinischen Künstler zugute gekommen ist[88]). Aber gewiß war auch Honorius, der Stifter, schon als Kardinal daran tätig beteiligt. Auf die Deckung der Chorwölbung von *San Paolo* würde also ganz besonders Walthers Zuruf an die Kardinäle (33, 9) treffen.

---

86) Pietro Presutti, I regesti del pontefice Onorio III. Vol. 1. Roma 1884, pag. 260 Nr. 974; Clausen, Papst Honorius III. Bonn 1895, S. 386 f.

87) Zimmermann, Giotto und die Kunst Italiens a. a. O. Bd. 1, S. 121. Abbildung des Apsismosaiks von *San Paolo* bei Knapp-Gutensohn, Tavole della basiliche cristiane di Roma 1823, dann auch bei Bunsen, Die Basiliken des christlichen Roms. München 1843, Tafel 45 und nach Bunsen auch bei Zimmermann a. a. O., S. 120. 122.

88) Die Untersuchung von Zimmermann bestätigt es jetzt. In der neusten (siebenten) Auflage von Burckhardts Cicerone (Leipzig 1898, S. 575 Anm.) heißt es: „Das große Nischenmosaik [d. h. das Mosaik in der Vorwölbung] in St. Paul von Rom (seit 1206) erscheint als eine Redaktion des alten Mosaiks vom 5. Jahrhundert."

Die Arbeit der byzantinischen Mosaizisten in den römischen Kardinalsbasiliken seit etwa 1205 bedeutet einen bemerkenswerten Bruch mit der Vergangenheit. Bis dahin hatte sich der Apsisschmuck der römischen Basiliken noch wesentlich in den einheimischen Traditionen des 1. Jahrtausends gehalten. Die Typen der Figuren waren rein lateinisch geblieben. Nur in Einzelheiten des Kostüms, in der Farbengebung war schon während des 12. Jahrhunderts byzantinischer Einfluß eingedrungen, der in Süditalien, von Monte Cassino aus, und in Sizilien die kirchliche Baukunst und Malerei seit dem 11. Jahrhundert völlig beherrschte. In jenen Jahren, kurz vor dem vierten Lateranischen Konzil trat der Umschwung ein. Die Eroberung von Konstantinopel hatte ungezählte Mengen von Kunstwerken, Kostbarkeiten, Reliquien aus dem alten Sitz überlegener künstlerischer Technik und Pracht nach Italien, insbesondere nach Venedig, aber auch nach Rom gebracht. Das Bedürfnis nach Luxus, nach blendenderer Gestaltung des kirchlichen Schmuckes erwachte. Jene Berufung der griechischen Meister aus Venedig war die Folge. Damals stellte sich der byzantinische Einfluß in der Mosaikmalerei neben die Renaissance altchristlich antiken Stils als ein beherrschender Faktor (Zimmermann, Giotto und die Kunst Italiens a. a. O. Bd. 1, S. 118 ff. 233 ff. 246 ff.). Als der große Gregor, der des gewaltigen Theokraten Heinrichs III. Imperialismus in der Sphäre der Kirche nachschuf, regierte, erlebte die römische Malerei eine bewußte Erneuerung der halb antiken, lateinischen Katakombenmalerei, wovon die Wandmalereien in der Unterkirche von *San Clemente* Zeugnis geben. Als Innozenz III. der Universalherrschaft des gewaltigen, nach Osten blickenden, Byzanz den Fuß auf den Nacken setzenden Heinrichs VI. ein klerikales Abbild folgen ließ, da rief er aus der Lagunenstadt, von der zur Niederwerfung Konstantinopels der Anstoß gegeben war, byzantinische Flüchtlinge, um den Deckenbildern der römischen Kirchenchöre den Glanz jenes Imperialismus zu verleihen, wie er nur in der entthronten Weltstadt am Bosporus, dem geheimnisvollen, unerschöpflichen Schatzhaus antiker, orientalisch-griechischer Kultur, allein zu

holen war und wie er ihn brauchte zur Vergoldung des unerhörten Triumphes papaler Weltherrschaft und Allmacht.

Ich zweifle nicht, Innozenz wollte mit vollem Bewußtsein durch die Mosaiken in den Chören der römischen Basiliken bedeutungsvolle Gegenstücke schaffen zu den älteren Apsismosaiken der griechischen Kaiser und der normannischen Könige. Kaiser Konstantin Monomachos hatte im 11. Jahrhundert die Kirche des heiligen Basilius auf Chios und die des heiligen Georg in Mangoma geschmückt, Michael Komnenos hatte 1169 in der Geburtskirche zu Bethlehem prächtige Mosaiken legen lassen. Aber noch näher standen und mehr zum Nachbilden und Überbieten mußten reizen die byzantinischen Mosaiken in den Chören der *Cappella Palatina* und der *Martorana* zu Palermo, der Basilika von Monreale, des Doms in Cefalù. Christus, der Herrscher der Welt — ὁ παντοκράτωρ nennt ihn die Inschrift in der *Tribuna* von Monreale — übergibt dem König die Krone: dies Motiv erscheint dreimal in diesen Bildern dargestellt. An der einen Fassadenwand der *Cappella Palatina* über dem königlichen Thron zeigt ein Mosaik den thronenden Christus zwischen den beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus, über denen die Erzengel Michael und Gabriel in Halbfigur erscheinen.

Als nach dem Tode Heinrichs VI. seit der Huldigung der Konstanze und des jungen Friedrich das Königreich an den Stuhl des heiligen Petrus fiel, da mochte Innozenz auch dessen Dom auf dem Vatikan in gleicher Weise schmücken lassen, um den geistlichen Imperialismus zu glorifizieren.

Wolfger von Aquileia, der treue Diener des deutschen Kaisergedankens, der eifrige Fortsetzer der italienischen Politik Heinrichs VI. (Winkelmann a. a. O. Bd. 2, S. 175), der unmittelbare Nachbar von Venedig und von Grado, dem Patriarchat aller römisch-katholischen Kirchen auf griechischem Territorium, an der Schwelle des byzantinischen Reichs — wer konnte besser als er die modernen Prunkdecken in den Chören der römischen Basiliken würdigen? Wer schärfer denn er sie empfinden als Symptome der autokratischen, weltumspannenden Kirchenpolitik Innozenz' III., als Zeichen der Suprematie des Pontifikats und

des Kardinalkollegium über die Metropoliten und Bischöfe, als Denkmäler einer neuartigen Zentralisierung und Monarchisierung der Weltkirche, als ein Stigma der Niederbeugung der deutschen Bischofskirche unter das Joch des papalen Cäsarismus? Hat Walther, wie feststeht, auch im Jahre 1213 noch Fühlung mit Wolfger behalten, blieb dieser nach wie vor der Hüter der ghibellinischen Idee und der Führer der kaiserlichen Partei, so kann der Dichter auch gleich seinen Hörern die luxuriöse Mosaikkunst in den Chören der römischen Basiliken als ein verständliches Symbol für die kurialistische römische Kirchenpolitik der nationalen deutschen bischöflichen Kirchenpolitik gegenübergestellt haben. Dabei floß ihm wie seinem Publikum, wie jedem deutschen Rombesucher die von Innozenz und den Kardinälen allen römischen Kirchenbauten erwiesene Fürsorge in eins zusammen. Wie die Basiliken und Titelkirchen Roms eine kirchliche Einheit, gleichsam eine einzige riesige Kathedrale mit demselben geistlichen Personal bildeten (s. oben S. 453 ff.), so mochte auch Walther, wenn er die über Rom in Deutschland umlaufenden Berichte sich und seinen Hörern zur Anschauung bringen wollte, all diese kirchliche Pracht, diese ganze verschwenderische Ausführung kirchlicher Bauten zu dem Bilde einer einzigen gewaltigen Basilika gestalten, deren Chorwölbung Papst und Kardinäle mit kunstvollen Mosaiken decken. Und er wollte damit im Sinne der franziskanischen Geschichte vom Traumbild des Papstes Innozenz wohl sagen: die äußere irdischere Form der Kirche, den Ausbau der römischen Kathedrale besorgt ihr wohl, aber die Not der armen, alten deutschen Kirche laßt ihr ungebessert!

Die riesigen Kosten der Kreuzzüge haben zuerst das Bedürfnis allgemeiner öffentlicher Steuern geweckt[89]).

Für den zweiten Kreuzzug hatte in Frankreich König Ludwig VII. im Jahre 1147 von allen Untertanen eine Staatssteuer erhoben. Als Sultan Saladin 1187 Jerusalem erobert hatte, wurde in Frankreich und England für den 3. Kreuzzug ein Zehntel aller Einkünfte und be-

89) K. Zeumer, Die deutschen Städtesteuern, insbesondere die städtischen Reichssteuern im 12. und 13. Jahrhundert. Leipzig 1878, S. 99—107 (= Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen. Hrsg. von G. Schmoller I, 2); A. Gottlob, Die päpstlichen Kreuzzugssteuern. Heiligenstadt 1892, S. 1—45. 167 ff.

weglichen Güter, der sogenannte Saladinszehnte, als königliche Auflage zur Unterstützung des heiligen Landes eingezogen. In Deutschland hören wir von einer Reichssteuer zuerst unter Philipp im Jahre 1207 nach seinem Sieg über Otto. Abgesandte des Patriarchen und der beiden Ordensmeister hatten ihm die Notlage der Christen in Palästina geschildert, und auf ihre Vorstellungen hin wurde auf dem Reichstag zu Nordhausen zum Besten der im Orient Bedrängten eine fünfjährige Reichssteuer beschlossen und kurz darauf in Quedlinburg ausgeschrieben. Mit der Einziehung wurden die Bischöfe beauftragt, die das erhobene Geld königlichen Boten übergeben sollten. Nur für das Handel und Gewerbe treibende Volk waren bestimmte Steuersätze vorgesehen: *pro communi omnium salute ad tam sanctum opus generalem per totum Romanum imperium elemosinarum collectam instituueremus . . . per singulas imperii provincias de quolibet aratro sex denarii persolvantur. In singulis etiam civitatibus aut villis quilibet mercator vel alterius officii seu cuiuscumque fuerit homo, proprias habens edes, duos denarios persolvat. Quilibet etiam clericus ecclesiasticum habens beneficium et quilibet miles qualescumque habens possessiones sex denarios persolvat* (Edictum de collecta solvenda pro terra sancta. In den Mon. Germ. hist. Leges IV, Constitut. II [1896], Nr. 13, S. 16 f.). Höhere Gaben sind willkommen. Die Fürsten, weltlichen und geistlichen Standes, Grafen, freien Herren und Nobiles geben nach Gutdünken. Das ganze Unternehmen, über dessen Durchführung wir nicht unterrichtet sind, hatte also eigentlich mehr den Charakter einer staatlichen Almosensammlung.

Wohl aber versuchte Philipp auf einem anderen Wege die Zentralisierung der Steuerkräfte und die Sicherung der Reichseinnahmen zu fördern: von den Städten aus. Noch vor seiner Wahl hatte er als Vormund und im Namen des jungen Königs Friedrich der Stadt Speyer ein Privileg erteilt (1198), durch welches das städtische Besteuerungsrecht dem Bischof genommen und der Stadt selbst das Steuerbewilligungsrecht dem Reiche gegenüber verliehen wurde. Ebenso verfuhr er später mit Straßburg: die Besteuerung wird hier ausdrücklich von ihm dem König reserviert. Als Köln sich ihm hatte ergeben müssen, bestätigte er dieser Stadt das Recht der selbständigen Steuererhebung zum Zwecke der Stadtverteidigung, emanzipierte sie also hierin von der Gewalt des Bischofs. Aller Orten gewahren wir, wie Philipp die alte Reichsverfassung in bezug auf das Steuerrecht durchbricht und die Finanzen der Städte unmittelbar dem Reiche dienstbar macht. Sein Nachfolger Otto schreitet auf diesem

Wege fort. Ihm schwebte sicherlich das Beispiel seines Ahnes, Heinrichs V., vor Augen, der in den letzten Jahren seines Lebens den Plan einer allgemeinen Reichssteuer gehegt hatte. Beide hat dabei aber gewiß auch das Vorbild Englands bestimmt. Durch das Privileg für die Back- und Bausteuer in Köln begünstigte er die selbständige städtische Steuerverfassung, und sein Erlaß für Duisburg vom Jahre 1213, der alle dortigen Güter, in welchen Händen sie auch seien, für reichssteuerpflichtig erklärt, sichert zum ersten Male das königliche Steuerrecht gegen die sogenannten geistlichen Exemtionen, d. h. gegen die Ansprüche der Geistlichkeit auf Steuerfreiheit. Aber Otto ging noch weiter: er plante die Einführung einer allgemeinen Reichssteuer. Es wurde gleichfalls bereits bemerkt, welche Aufregung dieses Projekt hervorrief, wie es von seinen Gegnern als Waffe wider ihn benutzt und agitatorisch übertrieben dargestellt wurde. Die Eifersucht der Fürsten auf ihre territorialen Hoheitsrechte und die alten Ansprüche des Klerus auf Exmition waren dadurch zugleich getroffen. Kein Wunder, daß Bischof Konrad von Speyer hier erfolgreich einsetzte mit seinen Anklagen gegen den Kaiser. Wer aber konnte diesem Versuch, die finanziellen Kräfte des Reiches zu zentralisieren und auch die Steuereinkünfte der Kirche für das Reich auszunutzen, leidenschaftlicher Widerstand leisten als Innozenz III., der gerade damals sein großes Programm, das gesamte kirchliche Steuerwesen in Rom zusammen zu fassen, der Vollendung und der Verwirklichung entgegenführte. Während die schüchternen Versuche Philipps und Ottos mit geringem Erfolge danach strebten, das kaiserliche Imperium auf finanziellem Gebiet durchzusetzen, hatte Innozenz, als er das Lateranische Konzil berief, s e i n Imperium schon fest gegründet auf der finanziellen Zentralgewalt des römischen Stuhls und bedurfte nur noch des Daches und des Schlußsteines für sein Gebäude. Hier überall offenbart sich, wie unendlich überlegen die Politik der Kurie der Politik der deutschen Könige war und welche unwiderstehliche Macht auch im Mittelalter die höhere geistige Schulung, die schärfere Denkkraft besaß.

Innozenz' III. Steuerpolitik hatte, soweit ich sehe, ein vierfaches Ziel. Sie wollte für die Kirche in allen Ländern Europas

die Steuerimmunität festlegen, d. h. die Freiheit von den Steuern der Könige. Sie wollte zweitens, was bei dem Saladinszehnten die Steuergewalt in England und Frankreich nur höchst unvollkommen erreicht hatte, was in Deutschland erst von Philipp versucht worden war, selbst in die Hand nehmen: die Auflage einer allgemeinen Kreuzzugssteuer. Sie wollte drittens diese und alle anderen der Kirche zuströmenden Abgaben dem Verfügungsrecht der Metropoliten und Bischöfe entziehen und allein der päpstlichen *plenitudo potestatis* reservieren. Sie wollte viertens die Kreuzzugssteuer und den Kreuzzugsablaß benutzen, um auch über die Laien ein kirchliches Besteuerungsrecht zu erringen. Allen diesen Absichten brachte das vierte Lateranische Konzil die Erfüllung. Und Walthers Papstsprüche gegen die Simonie wurzeln ganz und gar in den letzten vergeblichen Widerstandsversuchen, die gegen den seit der Einladung zu jenem Konzil offenkundigen entscheidenden Schlag des Papalismus von den kaiserlich gesinnten, am Episkopalismus festhaltenden höheren geistlichen Anhängern Ottos unternommen wurden.

Innozenz hatte zuerst im August 1198 mit Berufung auf das Beispiel apostolischer Sammlungen den Prälaten Frankreichs, Arelats, Englands, Ungarns und Siziliens anbefohlen, für den geplanten neuen Kreuzzug entweder eine bestimmte Mannschaft oder für jeden Krieger als Ersatz eine Geldsumme zu stellen. Bald nachher, am 30. Dezember 1199, erging dann eine Enzyklika, die allen Geistlichen den vierzigsten Teil ihrer Einkünfte als Kreuzzugssteuer abverlangte. Diese Auflage erregte, wie an anderer Stelle bereits erwähnt wurde [90]), bei den Zisterziensern und Prämonstratensern große Aufregung. Manche Bischöfe respektierten nicht nur deren Steuerfreiheit nicht, sondern forderten sogar statt des Vierzigsten den Zwanzigsten. Nach langen Beschwerden einigte man sich mit den Orden, daß sie bloß den Fünfzigsten „als Almosen" geben sollten. Aber die Rede von der Habsucht des Papstes verstummte nicht: Innozenz mußte den französischen Prälaten vorwerfen, daß sie das versprochene Opfer für Christus lieber auf Hunde und Falken verwendeten;

90) Vgl. meinen Aufsatz „Der gute Klausner Walthers von der Vogelweide" a. a. O., S. 321.

der Bischof von Paris ließ sich erst im Jahre 1208 zur Zahlung herbei. Die zweite päpstliche Kirchenbesteuerung nahm Innozenz im Interesse des Albigenserkrieges 1209 vor. Im Sommer dieses Jahres erhielten die päpstlichen Legaten die Weisung, die Kleriker jener Territorien, deren Herren das Kreuz gegen die Ketzer genommen hatten, zu einer angemessenen Steuer heranzuziehen.

Das vierte Lateranische Konzil sollte die in jenen beiden Fällen von Innozenz eigenmächtig dekretierte und durchgeführte päpstliche Kirchensteuer kanonisch legitimieren. Dem Willen des Papstes gemäß beschloß das Konzil auch wirklich, und der Papst konnte „mit allgemeiner Zustimmung des Konzils" bestimmen, es sollten alle geistlichen Personen während dreier Jahre den zwanzigsten Teil ihrer Einkünfte zum Besten des Kreuzzuges an die vom Papst ernannten Kollektoren entrichten. Damit war die Steuerpflicht der Geistlichen gesetzlich anerkannt.

Keineswegs aber war die Steuerpflicht prinzipiell auf den Klerus beschränkt. Entgegen allem Widerspruch Gottlobs lassen die urkundlichen Zeugnisse (Innocentii Regesta XII., 87. 88; bei Migne, Patrologia Latina Bd. 216, Sp. 98 f.) für jeden, der unbefangen zu interpretieren weiß, darüber gar keinen Zweifel, daß Innozenz auch das Recht in Anspruch nahm, die Laien zu obligatorischen Kreuzzugsspenden heranzuziehen[91]). Auch seine Nachfolger Honorius III. und Gregor IX. haben eine allgemeine Kreuzzugssteuerpflicht für Laien und Klerus angenommen. Innozenz III. forderte das Steuerrecht für sich sowohl als Statthalter Christi, als *vicarius dei,* wie als Besitzer der *plenitudo potestatis,* als oberster Herr und Leiter der Gesamtkirche. An Protesten gegen dies absolute Steuerforderungsrecht des Papstes hat es in den Kreisen der Geistlichen im 13. Jahrhundert nicht gefehlt. Doch sind wir über die prinzipielle Seite dieser Widerstandsversuche nur mangelhaft unterrichtet (Gottlob S. 22. 36). Vielfach wurde das Recht der Zustimmung oder gar die Prüfung der Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit der päpstlichen Steuern

91) Vgl. Michael, Zeitschr. f. katholische Theologie Bd. 19 (1895), S. 753 ff.

von den geistlichen Steuerzahlern gefordert. Die Kurie hat diese Ansprüche niemals mehr anerkannt. Ja sie folgerte seit dem Ende des 12. Jahrhunderts mehr und mehr aus ihrem absoluten Steuerrecht auch das ausschließliche Recht, kirchliche Steuern zu erheben. Sie suchte den staatlichen Gewalten, den Königen, und den Bischöfen ihr Steuerrecht zu entreißen oder wenigstens zu beschränken. Hier konnte die päpstliche Politik erfolgreich einsetzen, um die Bischöfe durch finanzielle Abhängigkeit auch moralisch sich zu unterwerfen. Schon das dritte Laterankonzil hatte 1179 die willkürliche Erhöhung der Prokurationen untersagt, die Tallien und andere Abgaben bei den bischöflichen Visitationen sowie überhaupt allen Prälaten die Auflegung neuer kirchlicher Abgaben oder Vermehrung der alten verboten. Es blieben zugelassen mithin nur die alten regelmäßigen Abgaben der Geistlichen an die Bischöfe. Außerdem aber war jetzt als außerordentliche Steuer das *subsidium caritationum* aufgekommen, d. h. eine Beisteuer der Diözesengeistlichkeit, wenn der Bischof sich in Geldnot befindet. Dieses *subsidium caritationum* war aber an die Zustimmung der zahlenden Geistlichen geknüpft. Das war nun die Quelle endloser Streitigkeiten: die Kleriker, wenn sie ihrem Bischof nicht beispringen wollten, beriefen sich auf das Konzilsverbot von 1179 und appellierten gegen die Steuerauflage des Bischofs nach Rom; der Bischof, wenn ihm — vielleicht gerade durch die Kosten eines langen Aufenthaltes in Rom — das Geld ausgegangen war, suchte vom Papst ein besonderes Privileg zu erwirken für eine Anleihe auf die Kirchengüter seiner Diözese oder für die Auflage einer Steuer auf die Diözesengeistlichkeit (Gottlob a. a. O. S. 40).

Die zentralistische Tendenz der Steuerpolitik Innozenz' III. zeigt sein Verfahren hinsichtlich der Erhebung der Steuern am klarsten. Bei seiner ersten Kreuzzugssteuer von 1199 erscheint er selbst zwar als eigentlicher Träger des Steuerrechts, auf dessen Befehl die Steuer erhoben wird und an den über die Erträgnisse sofort berichtet werden muß, aber die Bischöfe als vollziehende Organe, die für die vollständige Einziehung, Aufbewahrung und angemessene Verwendung verantwortlich sind. Dagegen bei der

Albigensersteuer des Jahres 1209 brach Innozenz mit diesem System, das den Bischöfen so viel finanzielle Selbtsändigkeit ließ. Jetzt ernannte er eigene Legaten zu seinen bevollmächtigten Kollektoren und verlieh ihnen die Kraft, säumige oder widerspenstige Prälaten mit den kirchlichen Zensuren zur Zahlung zu zwingen (Gottlob a. a. O. S. 170 ff. 176 f.). Im Jahre 1213, als Walther seine sieben Sprüche dichtete, als der Opferstock für den Kreuzzugsabschluß aufgestellt, als die allgemeine Aufforderung zum Kreuzzug und zur Kreuzzugssteuer ergangen war, mußte man erwarten, daß auch in Deutschland diesmal die Mitwirkung bei dem Steuererhebungsgeschäft den Bischöfen genommen und dieses allein päpstlichen Kollektoren übertragen, daß alle einlaufenden Gelder, Ablaßalmosen wie Steuerbeträge, direkt nach Rom in die päpstlichen Kammern abgeführt werden würden. Den Ingrimm, wie er gerade in bischöflichen Kreisen Deutschlands über diese Maßregel herrschte, sublimieren jene Vorwürfe Walthers, die er in schärfster auf die Spitze getriebener Form gegen die unehrliche Verwendung der Kreuzzugsgelder erhebt. In einen welschen Schrein (34, 11) fließen die Gelder des Kirchenstocks. Alle Pfarren Deutschlands müssen den Papst durch ihre Abgaben voll machen wie einen unersättlichen Schlemmer: *unz in erfüllent aber* [92]) *alle pfarren* (34, 19). Das schwarze Buch des Teufels hat den Papst gelehrt, auf alle Bischöfe und Äbte die Angeln seiner Steuerpolitik zu richten (33, 1). Er stiehlt als Kämmerer Gottes den Himmelshort (33, 28), d. h. das Kirchengut ist nach der Lehre der Zeit *patrimonium Christi*, gehört also Gott, ebenso alle daraus fließenden Abgaben und alle zu seiner Vermehrung bestimmten Ablaßalmosen. Dies alles entwendet der Papst als oberster Kämmerer der Kirche, indem er es dem richtigen, wahrhaft geistlichen Zweck entzieht und für die päpstliche Weltherrschaft und irdische Kraft verwendet. Darum schalt man ihn den jungen Judas (33, 20). Die Nachfolger des Papstes, die — wie Walther ruft—mit ihm habsüchtig sind, lügen und trügen (33, 16-18), das sind wohl teils diejenigen Bischöfe, die sich 1212 und 1213

92) Das bedeutet: wie im Jahre 1199, d. h. wie bei der ersten päpstlichen Kreuzzugssteuer während des ersten Schisma im Reich.

rückhaltlos auf die Seite des Papstes gestellt hatten oder im Begriffe standen, es zu tun, aber gewiß besonders auch die Diözesengeistlichkeit, die vom Papst Schutz und Förderung gegenüber eigenmächtigen und geldgierigen Bischöfen erhoffte.

Was die Voraussetzungen für Walthers Kritik der päpstlichen Finanzpolitik im Jahre 1213 bildete, diese Annahme fand durch die Beschlüsse des angesagten Konzils zwei Jahre darauf ihre Bestätigung: die vierte Lateranische Synode dekretierte in der Tat, daß der Kreuzzugszwanzigste von allen Geistlichen drei Jahre lang in die Hände der Bevollmächtigten des Papstes gezahlt werden solle: *ex communi concilii approbatione statuimus* [wir = der Papst!], *ut omnes omnino clerici tam subditi quam praelati, vigesimam partem ecclesiasticorum proventuum usque ad triennium conferant in subsidium terrae sanctae per manus eorum, qui ad hoc appostolica fuerint providentia ordinati: quibusdam dumtaxat religiosis exceptis, ab hac praetaxatione merito eximendis, illis similiter, qui assumpto vel assumendo crucis signaculo sunt personaliter profecturi. Nos autem et fratres nostri sanctae Romanae ecclesiae cardinales plenarie decimam persolvemus: sciantque se omnes ad hoc fideliter observandum per excommunicationis sententiam obligatos, ita quod illi, qui super hoc fraudem scienter commiserint, sententiam excommunicationis incurrant* (Mansi, Collectio Tom. 22, S. 1062).

Ob hinter dieser nicht ganz bestimmten, aber prinzipiell durchaus im Sinne Innozenz' III. getroffenen Verordnung sich vorhergegangene Differenzen mit den Konzilsvätern verstecken, wie vermutet worden ist (Gottlob a. a. O. S. 177), lasse ich dahingestellt. Jedesfalls klingt aus der geflissentlichen ausführlichen Hervorhebung einerseits des höheren Beitrags der Kardinäle, anderseits der Strafen für jeden verübten Unterschleif etwas wie eine Abwehr jener Verdächtigungen, die uns so greifbar aus Walthers Sprüchen entgegentreten. Das Mißtrauen aber, das Walther gegen die italienischen Kollektoren des Papstes äußert (34, 5. 11), wurde durch diese Präventivmaßregeln sicherlich so wenig entwurzelt wie durch parallele besondere Verwahrungen der Päpste. Honorius III. schärfte den Ablaßpredigern ein, nach keinerlei Geschenken die Hand auszustrecken und mit dem Notwendigen zufrieden zu sein. Aber die Klagen und Verwünschungen über die Habsucht der päpstlichen Legaten, insbesondere der Kollektoren, häufen sich schon damals und gleich nachher aufs

Erschreckendste. In den Chroniken, die des Matthaeus Paris Namen tragen, bricht die englische Erbitterung über die italienischen Legaten des Papstes ebenso hervor wie in Walthers Sprüchen [93]). Walther hat als erster, soweit ich sehe, mit den nationalen Akzenten den Kampf gegen die zentralistische Kirchenpolitik des Papstes auf dem Gebiet der poetischen Publizistik geführt. Seine sieben Papstsprüche wirken wie eine historische Antizipation: sind sie doch ein Vorklang der Angriffe, die Juristen und Philosophen, Poeten und Humanisten und Publizisten im 14. und 15. Jahrhundert gegen den alles an sich reißenden und in sich verschlingenden Strudel Rom unternahmen. Aber sicherlich sprach Walther nur die Stimmung weiter Kreise, insbesondere der bischöflichen Partei aus.

Abgeschlossen Ende Juni 1936.

93) Vgl. hierzu Lippert, Mitteilungen des österreichischen Instituts Bd. 10, S. 580 und Gottlob a. a. O., S. 206.

Die Devotio Moderna

in ihrer Einwirkung auf Humanismus, Reformation, Gegenreformation und spätere Richtungen.

Von Justus Hashagen.
Hamburg 13, Rothenbaumchaussee 30.

Eine der merkwürdigsten Tatsachen der neueren Geistesgeschichte ist das Zurückreichen der Vorgeschichte der Gegenreformation vor die Reformation: in das große und reiche Quellgebiet der allerseits befruchtend wirkenden, vielen Schutt hinwegspülenden, wiederaufbauenden Frömmigkeit des späteren Mittelalters. Ihre Bezeichnung als Devotio Moderna bedeutet gewiß zunächst nur die jetzige, die gegenwärtige Frömmigkeit, die „moderne" nicht im heutigen, sondern im mittellateinischen Sinne (modo = jetzt). Da wir Späteren nun aber inzwischen einen tieferen Einblick in die außerordentlich weitgespannten, in ihrer Reichweite kaum überschätzbaren allseitigen Nachwirkungen der Devotio Moderna haben gewinnen können, so kann man dem Worte „modern" ohne Bedenken einen volleren Inhalt und einen tieferen Sinn geben. „Modern" heißt dann hier vor allem zeitgemäß insofern, als die Devotio Moderna von jeher und immer wieder alle Bestrebungen befruchtete, die auf die Vereinfachung und Verinnerlichung des Christentums gerichtet waren.

Denn nun reiht sich an die erste eine zweite merkwürdige Tatsache. Diese „neue" Richtung hat nicht nur die Gegenreformation, sofern sie die Restauration von Religion und Kirche auf ihr Panier schrieb, entscheidend beeinflußt, obwohl sie weit älter ist als die Reformation, sondern sie hat nun auch eben diese selbst und nicht nur die deutsche Reformation in ihren Bannkreis gezogen. Und der sonst so tief und verheerend eindringende Zahn der Zeit hat sie bis zum heutigen Tage noch nicht

herausbeißen können. Das Büchlein des Thomas von Kempen von der Nachfolge Christi von ca. 1420 gehört noch heute zu den am meisten verbreiteten Erbauungsschriften der Weltliteratur. Dann wird man sich endlich auch nicht mehr darüber wundern, daß auch die humanistische Frömmigkeit der Devotio Moderna aufs tiefste verpflichtet ist.

Das Ergebnis einer zusammenfassenden Betrachtung dieser im einzelnen gewiß bekannten, aber synthetisch noch nicht genügend zueinander in innere Beziehungen gesetzten geistesgeschichtlichen Tatsachen ist nun aber natürlich, daß die erwähnten drei Frömmigkeitstypen ,die humanistische, die reformatorische und die gegenreformatorisch-jesuitische in ihren ältesten Wurzeln ursprünglich irgendwie zusammengehangen haben müssen, da sie sich alle drei mehr oder minder von dem schon vor ihnen vorhandenen frommen Aufschwung des späteren Mittelalters haben antreiben und erfüllen lassen, ehe sie sich dann mächtig auseinander entwickelten und jene gewaltigen Geisteskämpfe entfesselten, die noch heute trotz völliger Umgestaltung des Schlachtfeldes keineswegs verklungen sind.

Die Devotio Moderna konnte innerhalb des Christentums diese außerordentlich weitgreifende und vielseitige Wirkung nur ausüben, weil sie theistisch war. Das besagte vor allem, daß sie nicht nur die Gottheit mehr oder minder anthropomorphisch als eine Person auffaßte, sondern nun auch von diesem Gotte an den sündigen Menschen unabweisliche und schlechthin verbindliche sittliche Forderungen richten ließ, die der Mensch unter allen Umständen zu erfüllen hatte, und gegen die er sich unter gar keinen Umständen auflehnen durfte.

Das verstand man unter der Nachfolge Christi: Christus als Erlöser im Sinne Anselms und der Kirchenlehre verschwindet bei Thomas von Kempen völlig hinter Christus als dem Träger und Verwirklicher der sittlichen Forderungen seines Vaters an den sündigen Menschen. Diese „Christologie" als Christusmystik bezeichnen zu wollen, würde ihr nicht gerecht werden, wenn darin auch Bernhardinisches Gedankengut noch weiterlebt. Denn das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wird zuerst und vor allem als ein sittliches aufgefaßt und damit in der alt-

christlich-jüdischen Überlieferung[1]) aufs festeste verankert, zugleich aber auch jeder überstiegenen und moralisch im Grunde unbrauchbaren Vergottungsmystik ferngehalten. Mit dem allen wird eine Sphäre des theistischen Moralismus innerhalb des Christentums gewiß nicht neu geschaffen, aber doch in gereinigter und gefestigter Form für Theorie und Praxis der Christenheit dargeboten, was schließlich allerseits eine solche Anziehungskraft ausübte, daß sich die Frömmigkeit aller drei Typen, des Humanismus, der Reformation, der Gegenreformation und ihrer Nachwirkungen bis zur Gegenwart trotz heftigster Kämpfe untereinander immer wieder in dieser Sphäre zwanglos und doch mit Innigkeit bewegen konnte. Ein unzweifelhafter, für die Praxis der Seelsorge, der Propaganda und der Bekämpfung aller Feinde unschätzbarer, jedoch keineswegs nur apologetisch brauchbarer, sondern vielmehr vor allem positiv entwicklungsfähiger Grundgedanke des Christentums war durch Thomas von Kempen, seine Lehrer und seine Schüler, durch die Brüder vom Gemeinsamen Leben und verwandte Organisationen zu einer überaus lebendigen, die kleinsten Kreise und jeden einzelnen Christen erfassenden anschaulichen, sinnfälligen und sinnvollen, durchaus praktischen, lebenswarmen, von tiefstem Ernste und liebreicher Milde zugleich erfüllten Verkörperung gelangt.

Das alles bedingte aber das Ausscheiden des pantheistischen Fremdkörpers, für den sich noch Meister Eckhart eingesetzt hatte, und das Zurücktreten eines genuin mystischen, meist nur durch Askese oft in radikaler Form zu verwirklichenden Vergottungsgedankens, der vom Standpunkte praktischer, moralischer Verwirklichung des Christentums deshalb Bedenken erregen mußte, weil er ein schließlich beinahe automatisches Ineinanderfließen von Gott und Mensch als sein höchstes Ideal betrachtete und infolgedessen die sittlichen Forderungen, die Gott als Person in der theistischen Vorstellungswelt an den Menschen richtete, allgemach in Rauch aufgehen ließ. Mystisch-pantheistische Spuren fehlen freilich in der Devotio Moderna nicht ganz. Aber sie werden immer wieder verwischt. Die über-

1) J. Guttmann, Die Philosophie des Judentums, 1933.

ragende Machtstellung eines in aller Strenge fordernden und doch auch milde vergebenden theistischen Moralismus bleibt unerschüttert. Das vor allem ist gemeint, wenn man mit Recht den im allgemeinen kirchlich korrekten Charakter der Devotio Moderna betont und immer wieder Bedenken trägt, sie in die Ketzergeschichte des späteren Mittelalters einzuordnen. Auch die Kritik an dem offenkundigen Verfall der Kirche und selbst an ihrer Verweltlichung ist in den devoten Kreisen bekanntlich nur schwach entwickelt. Die eminente praktische, aufrüttelnde Bedeutung liegt in den positiven Forderungen der ganzen Bewegung, die zugleich mit theoretischer Klarheit und Schlichtheit, durchaus gemeinverständlich und grundsätzlich fern von Übertreibungen erhoben, aber eben nicht auf die Theorie oder gar auf die Spekulation beschränkt, sondern für die praktische Verwirklichung bei Hoch und Niedrig brauchbar gemacht wurden. Das ergab dann immer wieder eine Reihe von allgemeinen Richtlinien, die für Humanismus, Reformation, Gegenreformation und ihre späteren Nachfolger bis zur Gegenwart maßgebend blieben und immer wieder befolgt werden konnten.

Die Erkenntnis des festen geistesgeschichtlichen Zusammenhangs aller vier Typen kann sich aber andererseits deshalb nur schwer durchsetzen, weil sie durch andere ebenso unleugbare Tatsachen anscheinend immer wieder gestört wird. Man darf dabei nicht vergessen, daß die Devotio Moderna jenen späteren Richtungen in geistig weit bewegteren Zeiten nicht viel mehr geben konnte als eine Art von allgemeiner Lebensluft, einen immer recht dehnbaren ganz allgemeinen Rahmen oder ein mehr oder minder dichtes oder dünnes Fluidum, dem man sich gegebenenfalls auch wieder entziehen konnte. Denn jene späteren Typen haben sich ja durchaus individuell und bis zu einem gewissen Grade autonom weiterentwickelt und mit solchen selbständigen Leistungen auf Gebieten eine weltgeschichtliche Bedeutung erlangen können, auf welche ihnen ihre ursprüngliche Lehrmeisterin, die Devotio Moderna, nicht mehr folgen konnte. Die Schüler waren über die gemeinsame Schule, in die sie einst alle gegangen waren, längst hinausgewachsen und betätigten sich nun ganz neu, wobei sie immer mehr in

Gegensatz nicht nur zueinander, sondern teilweise auch zur Kirche gerieten. Aber man darf das nicht überschätzen.

Das ist geschehen, wenn Troeltsch und Wernle den Erasmus und seine Anhänger (vielleicht noch immer im Gefolge der Tübinger Schule) zu einem Vertreter des „Christentums Christi" hinaufschraubten und ihn in einen ganz unzulässigen Gegensatz zur paulinisch-kirchlich-gesetzlichen Verbildung des Christentums hineinredeten, Hermelink, Holl, Schlingensiepen (ZKG. 28, 1929) und vor allem J. Lindeboom[2]) haben dagegen berechtigten Einspruch erhoben. Nicht ein neuartiges „Christentum Christi" ist bei Erasmus zu finden, sondern biblischer Humanismus (Colet, Faber, Ximenes, Reuchlin, Melanchthon, Zwingli, Calvin u. v. a.), Reformkatholizismus, allenfalls Kompromißkatholizismus, eine starke Neigung zum Laienchristentum unter deutlicher Anknüpfung an die Devotio Moderna, wie schon Mestwerdt[3]) gezeigt hat. Auch Ficinos und Picos Einflüsse[4]) haben den Erasmus immer wieder bei der Kirche festgehalten.

Gewiß ist auch im christlichen Humanismus ein gewisser Hang zur Freigeisterei, besonders bei Thomas Morus, und mindestens zu einer spöttischen Haltung gegenüber der Kirche und ihren Mißständen und andererseits zu einer aufgeklärten Duldsamkeit und zum Latitudiniarismus bei Erasmus nachweisbar. Man darf ihn in mancher Hinsicht als einen der Väter der europäischen Aufklärung bezeichnen, und dann bleibt freilich auch bei ihm von der Devotio Moderna, der er sich zeitweise doch ganz verschrieben hatte, in der Tat nicht mehr viel übrig. Er ist dadurch in viele Schwierigkeiten geraten. Die Zionswächter wiesen mit Fingern auf kirchlich bedenkliche Züge bei Erasmus, der doch im Enchiridion Militis Christiani von 1501 schon in seiner Jugend und später in seinen unsterblichen Bibelparaphrasen und Kirchenväterausgaben der Kirche durchaus im Geiste der Devotio Moderna die wertvollsten Dienste geleistet hatte. Das vergaßen auch die Jesuiten, als sie ihn so schroff ablehnten. Aber noch die

2) Erasmus. Onderzoek naar zijne theologie en zijn godsdienstig gemoedbestaan: Leidener theologische Dissertation 1909.
3) Die Anfänge des Erasmus, 1917.
4) E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. 1927, S. 65 ff. J. Pusino: ZKG. 44 ff., 1925 ff.

rasche Kapitulation der geistvollen italienischen Erasmianer und Reformkatholiken: Contarinis, Morones, Poles, um nur diese zu nennen, vor Ignatius weist darauf hin, daß zwischen ihnen und Ignatius doch irgendeine innere Verwandtschaft bestanden haben muß. Denn man kann von diesen durchaus innerlichen Naturen nicht annehmen, daß sie nur aus äußeren Gründen vor der neuen Größe zusammengeknickt sind. Thomas Morus aber ist nicht nur nach seiner freilich sehr radikalen, neuerdings vielfach auch sonst mißverstandenen Utopia von 1516 zu beurteilen, sondern auch nach seiner sonstigen umfassenden reformkatholischen und sogar orthodoxen Schriftstellerei und vor allem nach seinem Kampfe gegen die Tyrannei seines Königs. Als Märtyrer für seine bis zuletzt von der Devotio Moderna durchtränkten Anschauungen hat Thomas Morus wie ein Held am 6. Juli 1535 den Tod durch Henkershand erlitten. Hier ist der Quietismus der Devotio Moderna in Heroismus umgeschlagen, ohne von seinem ursprünglichen Gehalt zu verlieren. Und im nächsten Jahre schloß auch Erasmus seine müden Augen. An den devoten Idealen seiner Jugend hatte er bis zuletzt festgehalten. Aber es war ihm wohl klar geworden, daß er mit ihnen allein Welt und Leben nicht mehr meistern konnte. Denn ein Mächtigerer war über ihn gekommen.

Was nun Luther[5]) betrifft, so hat sich noch die neueste protestantische Lutherforschung gegen die Anerkennung der Tragweite der notorischen äußeren und inneren Zusammenhänge des Reformators mit der Devotio Moderna über Gebühr gewehrt. Gewiß war ihr lebhaftes Bemühen, ihn von den Einflüssen einer nicht mehr streng theistischen Mystik abzurücken, berechtigt. Aber damit konnten die Bande, die ihn von frühester Jugend an mit der Devotio Moderna verknüpften, doch nicht gelockert oder gar gelöst werden. Diesem Sachverhalte wurde Heinrich Böhmers seltsame Meinung, Luther habe entscheidende Sätze seiner „mystischen" Quellen mißverstanden, schwerlich gerecht. Wenn auch Thomas von Kempen beim jungen Luther merkwürdig zurücktritt, so erbaut Luther sich doch tief an Tauler und dem

5) R. Kekow, Luther und die Devotio Moderna. Hamburgische Dissertation 1936.

Frankfurter. Neuerdings ist unter seinen devoten Lieblingen auch Johann Mombaer von Brüssel (c. 1460—1501) [6]) mit seinem Rosetum Exercitiorum Spiritualium et Sacrarum Meditationum von 1499 mehr bekannt geworden. Eine planmäßige Untersuchung aller Schriften Luthers, zunächst seiner frühen Vorlesungen, auf devote Einflüsse fehlt leider noch. Daß sie einen Ertrag verspricht, steht außer Frage. Denn schon Luthers Hinneigung zur Verinnerlichung und Vereinfachung der Frömmigkeit führt mit Sicherheit zurück in das Fluidum der Devotio Moderna, wie es ihm vor allem in Johann v. Staupitz (nach Wolfs schönen Ergebnissen) so lebendig entgegentrat. Diese Gestalt wirkt noch nach in Luthers Traktat ‚von der Freiheit eines Christenmenschen' von 1520. Es ist die devote ‚Frumkeyt', die hier mit der Freiheit verkoppelt wird, ganz auf Verinnerlichung und auf den theistischen Moralismus der Devoten abgestellt. Was ist das Evangelium? Die Predigt von Christo: „Daß du hörist deynen Gott zu dir reden." Freilich ist Christus hier nun auch der Erlöser. Und gewiß ist auch von der bräutlichen Vereinigung der Seele mit Christo in mystischer Bildersprache die Rede. Aber wenn Luther die Seele des sündigen Menschen hier „ein armes, verachtetes, böses Hürlein" nennt, so hatte schon Thomas von Kempen I 2 gesagt: Qui bene se ipsum cognoscit, sibi ipsi vilescit ... Das christliche Sündenbewußtsein war zwar das ganz individuelle Erlebnis des jungen Luther. Aber es sollte in jedem echten Christen leben. Und nicht zuletzt die Devoten waren ganz von ihm durchdrungen und machten es religiös-kirchlich aufs tiefste und allgemeinste fruchtbar.

Ignatius endlich ist der Devotio Moderna zu bleibendem Danke verpflichtet, wenn er auch ihren oft so matten und tatenlosen Quietismus ablehnen muß und ihn durch einen leidenschaftlich kämpferischen Aktivismus zu ersetzen vermag. Böhmers [7]) unbestrittenes Verdienst ist es, Ignatius als gelehrigen Schüler der spanischen und indirekt der deutschen und niederländischen

6) P. Debongnie, Jean Mombaer de Bruxelles. 1928, rec. N. Paulus, Historisches Jahrbuch 48 (1928) S. 321 f.

7) Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu I. 1914, Loyola und die deutsche Mystik: Berichte . . . der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 73, 1921.

Devoten des späteren Mittelalters in helles Licht gerückt zu haben. Lilly Zarncke[8]) ist dann diesen wertvollen Anregungen weiter nachgegangen und hat in der Vorgeschichte der Exercitia Spiritualia manches devote Material aufdecken können. Insbesondere ist das „Leben Christi" des Straßburger Karthäusers Ludolf von Sachsen († 1378) als „Quelle" sichergestellt. Freilich ist Ignatius selbst und noch mehr der spätere Jesuitismus bald weit darüber hinausgewachsen. Aber wie so oft, wird auch hier die Größe des Neuerers erst dann sichtbarer, wenn man seine geistige Entwicklung bis in die Anfangsjahre verfolgt, hier bis in die der spanischen Einsamkeit, als diese soldatische Natur mit den so ganz anders gearteten friedfertigen Devoten des späteren Mittelalters ein Bündnis für immer schloß. Die geistige Stärke des Jesuitismus liegt aber sicherlich nicht nur in seinen radikalen, von Ignatius wenigstens angebahnten Neuerungen, sondern auch in seiner tiefen Verwurzelung in der Frömmigkeit des späteren Mittelalters. Das Geheimnis seines Erfolges ist auch aus dieser demütigen Traditionsgebundenheit zu erklären. Der mächtige Widerhall, den er in der schwer bedrohten katholischen Welt in allen Kreisen fand, ist nicht nur auf seine große Energie, seine bewundernswürdige Hartnäckigkeit, seine vorbildliche Organisation und seine hingebende Hilfsbereitschaft und Opferwilligkeit zurückzuführen, sondern auch auf den aus älteren Schichten stammenden devoten Fonds Commun, an den er in seinem genialen Stifter mit vollem Bewußtsein anknüpfte.

Die Nachwirkung der Devotio Moderna ist mit Humanismus, Reformation und Gegenreformation nicht erschöpft. In beiden Konfessionen hat sie seither fortgesetzt nicht nur zur Verinnerlichung, sondern auch zu gegenseitiger Wiederannäherung beigetragen. Es war nicht so abwegig, wenn Albrecht Ritschl im protestantischen Pietismus katholisierende Züge witterte. Die Tendenz, die bei Luther auf die Devotio Moderna zurückzuführen ist, wirkte im späteren Luthertum weiter und schuf immer wieder einen Zufluchtsort gegen dogmatische Verknöcherung. Von

8) Die Exercitia Spiritualia . . . in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 151, 1931.

Johann Arndts Wahrem Christentum spinnen sich in diesem Sinne die Fäden über Pietismus und Erweckung bis hin zur Dialektischen Theologie. Und wie einst Erasmus und Morus von Heterodoxien nicht ganz frei waren und selbst Thomas von Kempen sogar in der Abendmahlslehre ganz leise wider den Stachel gelöckt hatte, so schloß auch im späteren Luthertum diese Frömmigkeit die Freiheit und selbst die Freigeisterei nicht aus. Jakob Böhme ist von H. Bornkamm (1925) in diesem Sinne wieder mehr an Luther angeknüpft worden. Auch der von Erich Seeberg (1923) weit tiefer als bisher gewürdigte Gottfried Arnold gehört wenigstens teilweise vielleicht noch in diese Zusammenhänge, die dahin zu verstehen sind, daß über alle selbstverständlichen Gegensätze hinaus jene gemeinsame Grundlage der Devotio Moderna immer noch nicht aufgegeben war. Auf katholischer Seite wäre nur noch an Pascal zu erinnern, dessen Verbrüderung mit dem Jansenismus nach Hellmut Grützmacher[9]) gewiß nicht überschätzt werden darf, dessen Wurzeln aber teilweise ebenfalls über Jansenius und Bajus hinweg und eben durch sie zur Devotio Moderna hinabzureichen scheinen.

Im Vorstehenden konnte nur im knappsten Rahmen der Aufriß einer geistgeschichtlichen Entwicklung in den merkwürdigsten Verflechtungen versucht werden, die in jeder Hinsicht der Vertiefung durch allseitig weiter vorstoßende, Spezialforschung bedarf. Diese wäre nicht nur von der historischen, sondern auch von der systematischen Theologie zu leisten. Insbesondere an Thomas von Kempen hat sie noch eine Dankesschuld abzutragen.

Abgeschlossen am 19. August 1936.

9) Pascal und Port-Royal. Hamburgische Dissertation 1935.

Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift De servo arbitrio.

Von Lic. Martin Schüler,
Cunersdorf bei Wriezen a. O.

I. Die Gotteserkenntnis. Das Wort Gottes. Der deus praedicatus. Die natürliche Erkenntnis Gottes. — II. Gott als erkennender Wille. Gottes All-Wirken. Gottes All-Wissen. Gottes vorzeitliche Wahl. — III. Die metaphysische Unfreiheit der Geschöpfe. Die necessitas consequentiae. Das cooperari der Geschöpfe. Der Satan. — IV. Die Wirklichkeit der Sünde. Die Erbsünde. Die Verstockung. Gottes Zorn. — V. Gottes Wirken im Gegensatz. Der Glaube. Die Kirche. Der verborgene Gott.

Ein lebendiger Glaube und innerstes Gott-Erleben, nicht systematisches Interesse, lassen Luther die Feder ergreifen, zur Niederschrift des Büchleins vom Sklaven-Willen. Der Gottesbegriff, wie er hier vorliegt, ist also nicht ein erdachter und ersonnener, sondern ein im Gebet errungener. Als solcher soll er in vorliegender Untersuchung aufgefangen und zur Darstellung gebracht werden. Dabei liegt das historische Interesse dieses Unternehmens nicht in der Herleitung der verschiedenen Aussagen aus der religiösen Umwelt des Reformators, sondern in der intuitiven Wiedergabe der Gottes-Anschauung Luthers, wie sie in dieser besonderen Schrift niedergelegt wurde und zuende gedacht werden kann, sowie in der Korrektion bestehender Mißverständnisse dieses Gott-Erlebens.

I. Die Gotteserkenntnis.

1. An erster Stelle erhebt sich die Frage: wie der Mensch zur Erkenntnis Gottes gelangt. Die Antwort ist zusammenfassend durch die Idee des Wortes Gottes gegeben in der Verbindung mit dem Werk, resp. Geiste Gottes. Wort und Werk Gottes

alleine führen zur Gnade Gottes und zum ewigen Leben (W 663). Im Schrift-Worte liegt die Selbstmitteilung Gottes vor. Hier hat der unbegreifliche und verborgene Gott seine Selbst-Deutung gegeben. Jede Erkenntnis Gottes kann daher nur über das Wort erfolgen.

Aber die Enthüllung des lebendigen Gottes im Worte bleibt eine verborgene, solange nicht der Geist Gottes dem menschlichen Erkennen zur Seite tritt und rechtes Verständnis des Wortes schenkt. Spiritus enim requiritur ad totam scripturam et ad quamlibet eius partem intelligendam (W 609). Daß aber der Geist dieses Verstehen gibt, ist Werk des freien göttlichen Willens.

Wort und Geist wirken bei der Erkenntnis Gottes gleichzeitig und bedingen sich nach Gottes Ratschluß wechselseitig. Indem der Mensch Gottes Wort hört oder liest, zieht und lehrt Gott der Vater innerlich durch die Geistgabe (W 782) und nur dann, wenn äußerlich das Wort gepredigt oder gelesen wird, gibt Gott innerlich seinen Geist wann und wem er will. Zwar könnte er es auch ohne das Wort tun. Sed non vult. Wir aber sollen nicht nach dem Grunde dieses seines Willens fragen (W 695).

Das Besondere dieser Aussagen liegt in dem Glaubenssatz, daß Gott am Menschen nicht erlösend handeln will ohne Wortwirkung. Der die Erkenntnis, Gnade und Leben vermittelnde Geist Gottes wird nicht unmittelbar gegeben, sondern immer mittelbar im Sinne einer gleichzeitig statthabenden Beschäftigung mit dem Worte, resp. einem aus dem Schrift-Wort resultierenden Glaubensakte des Menschen. Dieser aus dem Bibelverständnis erwachsende Glaube ist Resultat der Wort-Geist-Wirkung.

So erklärt sich, inwiefern Luther sowohl sagen kann: das Wort erfordere den Geist, wie auch, der Geist werde nicht ohne das Wort gegeben, ohne damit einen Zirkel[1]) zu formulieren. Denn Luther sagt nicht, daß das Wort den Geist vermittele; sondern daß Gott selbst, wenn er will, dann den Geist gibt, wenn das

1) Holl, Ges. Aufsätze I 1932, S. 367: „Man muß den Geist haben, um das Wort zu verstehen, aber wiederum ist es das Wort allein, das den Geist vermittelt."

Wort den Menschen trifft. Er wird also nach seinem Wohlgefallen bei der Bibellektüre den Geist geben zum rechten Verständnis der Schrift, wie auch auf Grund der so verstandenen Schrift Glauben an ihre Verheißungen und des Geistes Früchte.

Wendet man das gegebene Verständnis allgemein an, so ist es Luthers Glaube, daß Gott nie anders am Menschen, Geist schenkend, handelt, als daß sich der Mensch in irgendeiner Form des Wortes Gottes bewußt wird und dieses auf sich glaubend bezieht. Gott schenkt nicht unmittelbar Kraft, sondern der Mensch wird sich eines Gottes-Wortes bewußt werden und seine Tröstung hinnehmen und stark sein. Das Sakrament schenkt nicht unmittelbar Segen, sondern der Glaube eignet sich die Verheißungsworte der Einsetzung an. Das Gebet wird nur erhört, indem der Glaube dem Worte traut. So spendet Gott seinen Geist „non sine verbo, sed per verbum".

Dieses Verständnis wird aber getragen von der Tatsache, daß Gott selbst in dieser Weise am Menschen wirksam ist. Würde der Geist durchs Wort allein vermittelt, so wäre der Zirkel gegeben. Luther liegt jedoch nichts ferner als die Vorstellung vom spiritus sanctus internus massiven Schriftverständnisses. Der Geist wird von Gott gegeben, und zwar vom Gott der freien Wahl und Selbstherrlichkeit. Dem einen öffnet er den Sinn der Schrift, dem anderen nicht. Dem einen wird das Wort Weg zum Heil, dem anderen Weg zum Unheil.

Wort und Geist sind nicht identisch; aber der Geist wirkt nur in prästabilierter Harmonie mit dem Worte. Das Wort ist der Weg; der Geist die Funktion. Das Wort ist die ruhende Offenbarung Gottes; der Geist das dynamistische Prinzip, das Verstehen und Segen des Wortes wirkt. Kurz: der Geist ist der Aktionsmodus Gottes am erwählten Menschen; er ist Kraft Gottes im Menschen.

Man muß dieses Zusammenwirken von Wort und Geist aber auch von einer anderen Seite her beleuchten. Luther umschreibt den Gedanken, daß Mitteilung von Person zu Person durchs Wort erfolgt; daß Gott also zum Menschen s p r a c h, um sich ihm mitzuteilen. Aber es bleibt eben Gottes-Wort und ist daher nicht durch die natürlichen Verstandeskräfte zu verstehen. Dazu

gibt Gott seinen Geist, der die Natur zum Hinnehmen des Göttlichen befähigt. Die Wirkung dieses Zusammentreffens ist der Glaube (vgl. V 13). Indem Gott nur durch das Wort Geist geben will, gibt er ihm nur den Glauben. Daher kann Luther an anderer Stelle Geist und Leben vom Glauben bedingt sein lassen. Der Glaube hat als Inhalt Gottes Offenbarung in der Schrift. Wie das Wort ruhende Offenbarung Gottes ist, so der Glaube persönliche Aneignung dieser Offenbarung. In diesem Sinne sind Wort und Glaube synonym, und man kann Luthers obige These auch so formulieren, daß Glaube (Wort) und Werk Gottes allein zum Leben führen.

Der Frage nach der Erkenntnis Gottes sind damit weitere Antworten erschlossen. Menschliche Geistes- und Verstandeskräfte können nicht zur Gotteserkenntnis durchstoßen. Auch die verstandesgemäße Ausschöpfung des Bibelinhalts führt nicht zum Glauben, sondern zum Irrglauben. Gott wird nur dort erkannt, wo er seinen Geist gibt und das Wort verstehen läßt. So führt die Frage nach der Erkenntnis Gottes hin zum Gott der Prädestination (vgl. II 6), der nur, wo er will, den Geist gibt. Gleichzeitig gibt sich dieser frei schenkende Gott als der auch in der Glaubenserkenntnis verborgen bleibende Gott zu erkennen, denn Grund und Ursache der Geist-Gabe oder Verweigerung entzieht sich auch der durch den heiligen Geist erleuchteten Glaubenskraft. Die Schrift zeigt den in seiner Offenbarung verhüllten und den in seiner Verhüllung offenbaren lebendigen Gott. Der Glaube rührt nur bis an die Grenzen der Offenbarung, nicht aber ans Sosein der un-erforschlichen Majestät Gottes. Der Glaube weiß aber — und hier wird ein Herzstück lutherischen Glaubens herausgestellt — daß sich Gott nicht restlos durchs Wort offenbaren wollte (vgl. I 2), sondern jenseits der enthüllten Wirklichkeit Er-Selber bleibt im Geheimnis seiner Vollkommenheit. Es macht gerade die Stärke des Glaubens aus, seine gottgegebenen Grenzen zu erkennen und nicht in überheblicher Erkenntnissucht in die Paradoxie göttlichen Geheimnisses hindurchstoßen zu wollen. Er bezieht sich bewußt nur auf die im Wort gegebene Offenbarung Gottes und soll sich nur hierauf beziehen. Gott dem Un-Begreiflichen gebührt Furcht und An-

betung! Satis est, nosse tantum, quod sit quaedam in Deo voluntas inperscrutabilis. Quid vero, Cur et Quatenus illa velit, hoc prorsus non licet quaerere, optare, curare, aut tangere, sed tantum timere et adorare (W 686). Luther pflegt hier schlechthin von der Majestät Gottes zu sprechen (vgl. V 15). Gott, der Lebendige und Allmächtige, wird hier Objekt demütigen und erschauernden Glaubens; nicht ergrübelt, nicht geoffenbart, aber doch durch die Offenbarung angedeutet und durch die in der Offenbarung bleibenden Verborgenheiten Gottes und seines Willens bekundet. Überall dort, wo das geoffenbarte Wort über sich selbst hinaus weist, bleibt die Fülle der unbekannten, aber doch im Glauben erfahrbaren Gottheit; inkommensurabel über alles menschliche Vermögen hinausgreifend; den Glauben an den Gott der Schrift vollendend.

Luther kann also nicht Aussagen über Gott machen, ohne die bei aller Selbstdeutung Gottes bleibende Verborgenheit hervorzuheben. Aber — der Weg zur Erkenntnis Gottes bleibt immer die Schrift und alles Erkennen Gottes liegt damit in dem rechten Verständnis des Wortes beschlossen. Den Inhalt des Worts kann Luther kurz Christus crucifixus bezeichnen in dem Sinne, daß hier alle Weisheit und Erkenntnis liegt, jedoch eine im Geheimnis verborgene (vgl. V 15) Weisheit, cum nulla sit alia sapientia inter Christianos docenda, quam ea, quae abscondita est in mysterio et ad perfectos pertinet (W 639). Christus ist die Offenbarung Gottes und Inhalt des Worts. Gott wurde ja darum Fleisch, daß er alles Heilsnotwendige predige, tue, leide und allen anbiete (W 689). Im Namen des zukünftigen Christus erfolgte die Predigt der vorchristlichen Propheten und sein Wille wurde daher seit Anbeginn der Welt durch die Diener des Worts verkündet (W 690). Der Gekreuzigte erwarb Geist und Gnade zur Vergebung der Sünden (W 692) und gab dadurch die Möglichkeit, die Gebote leicht zu halten (W 687), und zur Kreuzes-Nachfolge fordern die neutestamentlichen Mahnungen auf (W 693). Aber gerade am Kreuze wird das Geheimnis recht deutlich und es wird ersichtlich, wie auch der Heilsplan des geoffenbarten Gottes ein paradoxer und verhüllter ist. Das Walten Gottes vollzieht sich im Gegensatz zum Dichten und Trachten des Menschen,

und nur der durch den Geist vollendete Glaube vermag das Geheimnis der Offenbarung Gottes zu erkennen.

Das dritte Geheimnis, von dem hier zu sprechen ist, ist das der rechten Bibel-Erkenntnis als solcher. Während die Bibel dem natürlichen Erkennen dunkel und zusammenhanglos erscheint, sieht der Glaube ihre Klarheit und wesentliche Einheit. Freilich eine interna claritas ist es, die nur durch das Geistes-Auge erkannt werden kann. Das natürliche Auge erkennt von ihr auch nicht ein Jota (W 608). Der Schlüssel zum inneren Verständnis der Schrift liegt in der Erkenntnis der doppelten Offenbarungsweise Gottes im Gesetz und im Evangelium. Werden beide nicht reinlich auseinandergehalten, so wirft man Himmel und Hölle, Leben und Tod ineinander und kann schlechterdings nichts von Christus erfahren (W 680). Nicht so, daß A.T. und N.T. auseinandergerückt oder daß „Gesetz" mit dem Alten Bunde und „Evangelium" mit dem Neuen Bunde gleichgesetzt würden. Gerade in dieser fälschlichen Trennung liegt die Wurzel alles Mißverstehens der biblischen Einheit. Die Scheidung geht kontinuierlich durch die ganze Schrift hindurch und ist Ausdruck einer zweifachen, sich jedoch gegenseitig bedingenden Offenbarungsweise Gottes. Gott fordert und droht auf der einen Seite und verheißt und hilft auf der anderen Seite. „Gesetz" ist das Wort demnach überall dort, wo Gebote oder Verbote stehen, die restlose Erfüllung beanspruchen; „Evangelium" überall dort, wo Gott verheißt und Hilfe zusagt — und zwar gänzliche Hilfe (W 682). Das ist die formale Bestimmung des usus legalis und des usus evangelicus. In dieser exegetischen Trennung liegt die pneumatische Bibelerkenntnis begründet. Sie ist die Einsicht, daß das Gesetz nicht nur halben Versuch, sondern Änderung des ganzen Lebens verlangt; nicht jedoch auch die Kraft und Fähigkeit menschlichen Vermögens zu diesem radikalen Bruche bezeugt. Im Gegenteil: das Gesetz zeigt, was man soll aber nicht kann (W 681); es ist nicht dynamistisch, sondern rein formal. Es ist „Form" dessen, was der Mensch verpflichtet ist zu tun und wirkt lediglich Erkenntnis des Gesollten, nicht Kraft zur Erfüllung des Gebots (vgl. V 15).

Die Tragweite dieses pneumatischen Gesetzes-Verständnisses zeigt sich nun in der positiven Auswirkung auf das religiöse Bewußtsein des Menschen. Indem Gott Erfüllung aller Gebote verlangt und heilige Drohung ausspricht, führt er durch das Gesetz zur Erkenntnis der eigenen Ohnmacht und Sündhaftigkeit. Die Erkenntnis, die das Gesetz wirkt, ist Sünden-Erkenntnis. Der vom Gesetz getroffene Mensch weiß, daß er Sünder ist und ewiglich verloren, wenn ihm nicht seine Schuld vergeben wird. Tota ratio et virtus legis est in sola cognitione, eaque non nisi peccati, praestanda, non autem in virtute aliqua ostendenda aut conferenda. Cognitio enim non est vis! (W 677) [2]).

Hiermit ist der Weg gewiesen zur inhaltlichen Erfassung des „Evangeliums". Dort, wo die Schrift menschliche Leistung aufweist, ist sie vox evangelii. Der geist-erleuchtete Glaube erkennt hier Gottes Kraft im Menschen, nicht menschliche Willensvollkommenheit! Darum findet sich gerade im A.T. manches Evangeliums-Wort. Man kann das Verhältnis beider zueinander auf die Formel bringen: Gesetz und Evangelium verhalten sich zueinander wie Forderung und Leistung; die Leistung aber ist Verheißung, oder — sofern sie erfolgte — Tat Gottes! Diese Gedanken sind anzuknüpfen an die Wirkung Gottes durch Wort und Geist (s. o.). Dann ist Luthers Anschauung abgerundet. Evangelium erkennt man entweder dort, wo biblische Gestalten das Gesetz erfüllen konnten oder dort, wo Gott durch Christus oder die in seinem Namen predigenden alttestamentlichen Propheten Trost, Verheißung und Heilsbotschaft verkündet. Es wird aber im Gegensatz dem Gesetz dann Erfüllung, wenn Gott seinen Geist zum Worte gibt.

Die wesentliche Einheit des Worts liegt darin: daß das Evangelium nicht Erfüllung werden kann ohne zuvorige Sündenerkenntnis durch das Gesetz. Damit ergibt sich für die Erkenntnis, die das Wort schenkt: daß Gott nicht nur als Seligmacher er-

2) Es mag darauf hingewiesen werden, welche Bedeutung die Überwindung des Intellektualismus für das reformatorische Werden Martin Luthers gewonnen hat. Die in der rechten Beurteilung des Gesetzes beruhende pneumatische Bibelexegese würde auf hellenisch-thomistischer Grundlage unmöglich sein.

kannt sein will, sondern auch als Fordernder und die Sünde Strafender (vgl. IV 12). Das Gesetz offenbart Gott als den Gesetzgeber und Richter, das Evangelium bringt Christus als den Erfüller und Gott als den Seligmacher. Diese doppelte Offenbarung Gottes im Wort führt hin zum lebendigen Gott der Majestät und Verborgenheit, der fordert, straft, erfüllt und beseligt nach seinem Wohlgefallen. Er gibt entweder Erkenntnis der Sünde durchs Gesetz und Geist und Gnade durchs Evangelium, oder er läßt die Menschen ohne den Glauben verloren sein.

Hat man somit das Grundsätzliche lutherischer Bibel-Exegese verstanden, so brauchen die weiteren Gedanken nur kurz angedeutet zu werden. Der Vorwurf, die Schrift sei dunkel, wird von Luther rund anerkannt, sofern die natürliche Vernunft ihr notwendig befangen gegenüberstehen muß. Der Grund liegt aber dann nicht im Wort, sondern in der natürlichen menschlichen Blindheit (W 609). Äußere grammatikalische Schwierigkeiten werden leicht behoben, indem man das Unverständliche durch das Verständliche beleuchtet. Das Gesamtverständnis der Schrift wird dadurch nicht berührt (W 606).

Obwohl Gesetz und Evangelium im Alten wie im Neuen Testamente nebeneinander laufen, enthält doch das A. T. wesentlich Gesetze und Drohungen, das N. T. dagegen Verheißungen und Ermahnungen (W 692). Das N. T. ist naturgemäß recht eigentlich das Evangelium von Jesus Christus, das Geist und Gnade zur Vergebung der Sünden totum gratis solaque misericordia Dei patris verheißt. Aber das N.T. enthält überdies noch exhortationes, die den schon Gerecht-Gemachten anhalten, Früchte der geschenkten Gerechtigkeit und des Geistes zu bringen (vgl. V 13), Liebe zu üben, alle Anfechtungen der Welt zu überwinden und tapfer das Kreuz zu tragen (W 693). Es ist deutlich, daß diese Mahnungen die Linie des Gesetzes fortführen, aber sie stehen ihm nur zur Seite und heben die Funktion des Gesetzes nicht auf. Gerade auch der Wiedergeborene wird durch das Gesetz in der Erkenntnis der Sünde gehalten — eine Erfahrung, die die innere Beziehung zwischen Gesetz und Evangelium veranschau-

licht [3]). Die exhortationes unterscheiden sich jedoch dadurch vom Gesetz, daß sie dem Gnadenwillen Gottes entspringen in der Konsequenz der Erhaltung seiner Geistgabe an den Menschen. Während das Gesetz demütigt, spornen die neutestamentlichen göttlichen Mahnworte an.

Die tiefsinnige Bemerkung Luthers, die Stimme des Gesetzes treffe nur den, der seine Sünde nicht fühlt oder erkennt; das Wort der Gnade aber nur die, die durch die Sünden-Erkenntnis angefochten, zu verzweifeln drohen (W 684), darf man nicht dahin verstehen, daß es, etwa nach der Wiedergeburt und Vergebung der Sünden, ein Leben in der Gnade gebe, welches die Stimme des Gesetzes ausschalte. Luther sagt vielmehr: wenn einer seine Sünde nicht mehr fühlt oder erkennt — es sei vor oder nach dem Bruche — so muß ihn das Gesetz verurteilen. Und wiederum, wer vor oder nach der Wiedergeburt an seiner Sünde zu verzweifeln droht, wird vom Worte göttlicher Gnade getroffen. Einen inneren Stillstand hat der von Anfechtungen wieder und wieder befallene Reformator nicht als schriftgemäß verkündet. Luthers Glaube lebt und wächst durch das Zusammenwirken von Gesetz und Evangelium.

Abschließend kann noch darauf hingewiesen werden, daß das Wort mehr Evangeliums-Botschaft bringt als Gesetzesverkündigung; m. a. W., daß der Gott, der sich in der Schrift offenbart, mehr gnädiger als drohender Wille ist. Quid est ferme plus quam dimidium sacrae scripturae, quam merae promissiones gratiae, quibus offertur a Deo misericordia, vita, pax, salus hominibus? (W 683). Wie könnte man sonst helfen? Wie nicht verzweifeln?

2. Luther bringt die aus der Bibel-Erkenntnis gewonnene Gottes-Erkenntnis auf die Formel: man muß unterscheiden inter D e u m p r a e d i c a t u m et absconditum, hoc est, inter verbum Dei et Deum ipsum (W 685). Wo nicht der Gott der Schrift von

3) Erich S e e b e r g: L.s Theologie, I, 1932, S. 96: „Die Funktion des Gesetzes wandelt sich (beim Wiedergeborenen), weil es, im Geist ratifiziert, uns nicht mehr zur Sünde treibt, sondern uns in Demut hält. So gibt der Geist dem Gesetz eine neue Funktion." Zur Sünde reizen kann jedoch ebensosehr auch das Evangelium nach Luthers Anschauung, weil es der Vernunft entgegen ist, vgl. dazu IV, 11. Man wird aber dem Gesetze nicht die Funktion der Sündenerkenntnis nach der Wiedergeburt absprechen dürfen.

Gott selbst unterschieden wird — bleibt ignorantia. Er unterstreicht damit kräftig das Wissen darum, daß sich Gott nicht vollkommen im Worte hat zu erkennen geben wollen. Sofern die Schrift aber höchstes Erkenntnis-Prinzip Gottes ist, ergibt sich die Folgerung, daß Gottes wesenhaftes Sosein nicht erkannt werden kann. Wie weit man auf Grund der Schrift-Zeugnisse Schlüsse auf das Wesen des nicht-geoffenbarten verborgenen Gottes der Majestät ziehen kann, wird unten (V 15) ausgeführt werden.

Diese nicht nur gegen Erasmus und seine Zeitgenossen gerichtete Mahnung rückt die biblische Offenbarung in ein ihr eigentümliches Licht: sie enthüllt Gottes ewigen Plan mit der Menschheit und offenbart Gott nur so weit, wie er für die Realisierung dieses ewigen Ratschlusses erkannt sein wollte. Gott offenbarte sich im Gesetz und im Evangelium, weil er einen Teil der Menschen beseligen, den anderen Teil verwerfen wollte (vgl. II 6). Er erschließt sich also der Menschheit im Worte und schafft durchs Wort die Möglichkeit zur ewigen Beseligung und ewigen Verwerfung des Menschen. Daher ist die Wort-Erkenntnis soteriologisch (!) vollkommen und enthält alles zum Heile Notwendige. Die Erkenntnis des lebendigen Gottes selbst aber ist nicht nur nicht heilsnotwendig, vielmehr ist jedes Erkennen-Wollen über die Selbst-Offenbarung Gottes in der Schrift Überheblichkeit und Sünde. Das sind die tragenden religiösen und theologischen Gedanken Martin Luthers, wie er sie im Verfolg der Schrift-Exegese gewonnen hat. So unbedingt er die hinter der Enthüllung verborgen bleibende lebendige Gottheit erkannt wissen wollte; so unbedingt bleibt auch seine These: Quae supra nos, nihil ad nos (W 685), denn Gott will nicht in seiner Absolutheit erkannt werden.

Der Glaube, der zum Leben und zur Seligkeit führt, bezieht sich nicht auf Gott den Absoluten, sondern auf den „gepredigten" Gott des Worts. Relinquendus est igitur Deus in maiestate et natura sua. Sic enim nihil nos cum illo habemus agere, nec sic voluit a nobis agi cum eo. Sed, quatenus indutus et proditus est verbo suo, quo nobis sese obtulit, cum eo agimus (W 685).

Indem Gott sich derart begrenzt zu erkennen geben wollte, ist die Glaubens-Erkenntnis zwar selbst begrenzt; sie offenbart aber

immer Gott in der Weise, wie er erkannt sein will. Diese Überlegung ist darum von Bedeutung, weil man fragen könnte, ob die Bibel wirklich ein wesenhaft authentisches Gottes-Bild entwirft, wenn sie selbst nur begrenzte Offenbarung enthält. Die Antwort muß eine doppelte sein. Die Fragestellung berührt die schon frühzeitig bei Luther vorhandene Erkenntnis, daß sich der Unbegreifliche im Wort begreiflich gemacht hat; daß die im Worte gegebenen Eigenschaften Gottes also ein unbegreifliches Wesen Gottes umschreiben und ein für das kreatürliche Begriffsvermögen Undeutbares deuten. Sie gehören also lediglich der Sphäre der Offenbarung an, resp. dem Deus praedicatus, nicht aber dem Deus ipse. Liebe und Zorn Gottes haben Raum nur im verbum Dei, nicht aber im Wesen der lebendigen Majestät Gottes, die jenseits solcher Differenzierungen steht. Es ist aber gleichfalls zu betonen, daß Luther dadurch nicht den Offenbarungs-Glauben diskreditiert hat. Denn nicht das ist von Bedeutung, ob das von der Bibel repräsentierte Gottesbild dem eigentlichen Gotte konform ist, sondern: daß Gott nicht anders als im Gleichnis der Offenbarung erkannt sein w i l l. Damit ist erst die Luthers Anschauungswelt zugrunde liegende Antwort gegeben. Der Offenbarungs-Glaube ist also darum „richtig", weil Gott in dieser, und keiner anderen Form erkannt und geglaubt sein will.

Einen Hinweis auf die grundsätzliche Tragweite des Gedankens gibt etwa folgender Satz Luthers: der Gott der Schrift will nicht den Tod des Sünders; der unerforschliche Wille Gottes will ihn dagegen. Wir aber sollen uns vom Wort regieren lassen, nicht von jenem unerforschlichen Willen. Die weitere Durchdringung des Gedankens wirft ein Schlaglicht auf das Problem der Schuldhaftigkeit menschlichen Handelns und der Ethik. Luther fährt fort: es ist also richtig zu sagen: „Wenn Gott den Tod nicht will, liegt der Grund zum Untergang in unserem Willen" — recte, inquam, si de Deo praedicato dixeris! (W 686.) Das Wagnis des Glaubens liegt demnach darin: dem Worte der Schrift Glauben zu schenken, obgleich man eine Ahnung von dem Wesen des verborgenen Willens Gottes besitzt. Luther hat sich seinen Gott nicht erdacht — darum kämpft er sich ohne Kompro-

miß vor dem Paradoxon durch zum lebendigen Gott. Man sieht, welche Spannungen der Schrift-Glaube durch die hinter der Enthüllung Gottes sich andeutende Verhüllung ertragen muß.

Denkt man die Gedanken zu Ende, so kann man sagen: indem Gott seinen verborgenen Willen und sein unfaßbares Wesen soweit enthüllte, daß es nach menschlicher Logik das Gottes-Bild der Offenbarung sprengen muß, führt er entweder zur verstandesmäßigen Auflösung des Widerspruchs im Unglauben, oder zur Hinnahme des Paradoxons im Glauben. Lutherischer Glaube ist sich in der Ungewißheit seines Glaubens gewiß (vgl. V 13) und erkennt in der Antinomie des lebendigen Gottes Wahrheit. Er findet sich gerade um des Dilemmas willen wieder im Geheimnis des Gekreuzigten und hat durch ihn reichlich, was man wissen und was man nicht wissen soll. Er läßt unergründet, was Gott als Geheimnis behalten will und empfiehlt aller Welt das Maul zu halten und mit Furcht und Zittern das Geheimnis anzubeten (W 631).

3. Das Verhältnis der natürlichen Gott-Erkenntnis zum Worte wird negativ durch einen grundsätzlichen Zweifel und Widerspruch ausgedrückt. Der sensus communis seu ratio naturalis (W 719) stößt sich sowohl am Widerspruch Gottes gegen den natürlichen Egoismus und Egozentrismus (vgl. IV 10) und läuft aus in ein Rasen und Toben gegen das Wort — furor mundi adversus Euangelion Dei — (W 710), als er auch in der gesamten Fragestellung falsch orientiert ist. Die Vernunft will begreifen und indem sie zu finden scheint, entkleidet sie Gott seiner Göttlichkeit und gewinnt statt des lebendigen Gottes einen Götzen oder sie muß Gott überhaupt leugnen. Sic Deus administrat mundum istum corporalem in rebus externis, ut, si rationis humanae iudicium spectes et sequaris, cogaris dicere: aut nullum esse Deum, aut iniquum esse Deum (W 784). Der Gott, der verwirft und erwählt ohne Grund und Ursache, der alles wirkt und doch die Sünde straft, der tötet, um lebendig zu machen und zur Verzweiflung führt, um zu beseligen; der Gott der Schrift erscheint töricht, ungerecht und lächerlich. Je hervorragender die Geister — und die Kinder der Welt sind klüger als die Kinder Gottes — um so törichter erscheint das Wort; und — um so

größer wird der Abstand von der ewigen Wahrheit Gottes! Die natürliche Vernunft kann darum nicht ohne göttliche Geist-Gabe Gott und seinen Willen erkennen, weil sie erbsündlich (vgl. IV 10) blind ist (W 607—609).

Luthers Verhältnis zur natürlichen Erkenntnis läßt sich jedoch nicht durch die radikale Negation ausdrücken. Er weist im Gegenteil nachdrücklich ein Gebiet menschlichen Ahnens und Fühlens auf, das in der Richtung auf die Gott-Erkenntnis tendiert und bei jeder Glaubens-Erkenntnis die kreatürliche Parallel-Erkenntnis genannt werden kann. Es ist das Ahnen und Fühlen einer schicksalhaften Notwendigkeit allen Geschehens. Luther erblickt im Schicksals-Glauben oder seinen Erscheinungsformen Wesen und Grenze der natürlichen Gott-Erkenntnis. In historischer Blickrichtung verweist er auf die griechische und römische Philosophie und Mythologie (W 618), die — etwa bei Virgil — immer wieder vom Fatum spricht, den Dingen und Menschen eine Nezessität auferlegt und selbst ihre unsterblichen Götter diesem Schicksal unterstellt. Wenn die Welt der Götter und Parzen auch erdichtet ist; das Anliegen ist zutreffend und wird auch von der Erfahrung bestätigt: nulli hominum unquam sua consilia processisse, sed omnibus alio quam cogitarunt, rem cecidisse. Darum nennt Luther diesen Fatalismus ein restliches Wissen um Gott selbst und um sein prädestinatianisches Tun und All-Wissen[4]).

Die Diskrepanz wird jedoch dort deutlich, wo das natürliche Erkennen seinen „Gott" in Beziehung setzt zur Welt. Dann wird „Gott" entweder geleugnet und ein blinder Zufall an seine Stelle gesetzt — Epikur; Plynius —, oder er wird zum müßigen Zuschauer des Weltdramas degradiert, wenn nicht gar, wie bei Aristoteles, lediglich auf die Selbst-Anschauung beschränkt, ihn dadurch von der Anschauung der Welten-Misere befreiend (W 785).

4) Inde vulgatissimum verbum in omnium ore: Quod Deus vult, fiat. Item: Si volet Deus, faciemus. Item: Sic voluit Deus. Sic placitum superis. Sic voluistis, ait Virgilius, ut videamus, in vulgo (!) non minus relictam esse scientiam praedestinationis et praescientiae Dei, quam ipsam notitiam divinitatis (W 618).

Für die Umgrenzung der natürlichen Gott-Erkenntnis ist es daher von Bedeutung zu wissen, daß Luther bei aller Verkehrung des „natürlichen Lichts" diesem doch seine bleibende positive Aufgabe zugewiesen hat. Er sagt, das Wissen um unser Bestimmt-Sein ist so stark, daß selbst die Vernunft, die sich so sehr an dieser Nezessität stößt und alle Anstrengungen macht, sich ihrer zu entledigen, durch ihr eigenes Urteil überführt, sie zugeben m u ß, auch wenn kein Schrift-Wort bestünde! Omnes enim homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scriptam, et agnoscunt eam ac probant (licet inviti), cum audiunt eam tractari (W 719). Die Predigt von Gott kann also hier anknüpfen und wird insoweit auch vernunftgemäße Bejahung finden. Die Unzulänglichkeit dieses natürlichen Gott-Empfindens kann man aber damit umschreiben, daß es, auf die Ebene gedanklicher Durchdringung gehoben, sich selbst wieder auflöst. Zutiefst scheitert die natürliche Erkenntnis an der Entpersönlichung Gottes. Nimmt man dagegen diesen alles bestimmenden Gott ernst, so kommt man mit Folgerichtigkeit zum Glauben an den Gott der All-Wirksamkeit.

II. Gott als erkennender Wille.

4. Man wird den gegebenen Prämissen zufolge G o t t e s A l l - W i r k e n das primäre religiöse Erlebnis nennen dürfen. Luther entwickelt von hier aus seinen Gottes-Begriff in einer Leidenschaftlichkeit, die das Selbst-Erlebte deutlich erkennen läßt. Das Erlebnis der Abhängigkeit von einer höheren Macht auf den lebendigen Gott bezogen, d. h. aus der Sphäre des Unpersönlichen ins Persönliche übertragen, läßt den lebendigen Gott der omnipotentia erkennen. Diese Definition Gottes besagt aber in lutherischem Verständnis nicht, daß Gott unbegrenzte Möglichkeit seiner Macht-Entfaltung besitzt, sondern daß er in der Welt der Schöpfung tatsächlich alles w i r k t. Omnipotentiam vero Dei voco non illam potentiam, qua multa non facit, quae potest; sed a c t u a l e m illam, qua potenter omnia f a c i t in omnibus —

quo modo scriptura vocat eum omnipotentem (W 718). Die sinngemäße Übersetzung ist also All-Wirksamkeit[5]).

Gottes Wesen und Natur wird erkannt als Kraft und Tat: virtus et actio in dem Sinne einer generellen Bewegung in allen irdischen Agentien (generalis motus; motus omnipotentiae; nec cessabo movere, nec possum aliter; W 712). Spricht man Gott dieses All-Wirken ab, so nimmt man ihm seine Göttlichkeit (ib.).

Gott gibt also in dauernder Tätigkeit allen Geschöpfen Lebens- und Bewegungs-Energie und wirkt — vermöge seiner omnipotentia — in jedem (intus) und mit jedem Geschöpfe Leben und Bewegung schenkend und erhaltend[6]). Die „natürlichen" Kräfte des Einzelnen wie aller Gemeinschaften sind im Lichte der Glaubens-Erkenntnis betrachtet göttliche Wirkungen. Gott ist Quell allen Lebens auf Erden und Ursache seiner vielseitigen Geschicke.

Es ist deutlich, daß Luther den Begriff der creatio continua mit dem der praedestinatio zusammen erlebt. Gottes Wirken ist ununterbrochen (assidua) und unwiderstehlich (raptus divinae potentiae) und zwingt die Agentien zur Bewegung und den Willen zum Wollen (ociari: non sinitur, W 709/10). Kann die menschliche Vernunft das Erlebnis schicksalhafter Abhängigkeit auf den lebendigen Gott beziehen, so hat sie notwendig die lutherische Gottes-Erkenntnis: quam inquietus sit actor Deus in omnibus creaturis suis nullamque sinat ferari (W 711) in der Verbindung mit der hierdurch gegebenen schlechthinnigen Abhängigkeit von diesem göttlichen Willen: raptum et motum potentiae suae non possunt evadere (W 709).

Das religiöse Anliegen des Reformators ist es, alle quietistischen Züge der intellektualistischen Metaphysik grundsätzlich zu

---

5) Luther grenzt sich bewußt von der in der Scholastik der Moderne vollzogenen Erweiterung des Begriffs zur potentia absoluta als Summe gedachter Möglichkeiten ab, weil es ihm immer um die Beschreibung des in der raum-zeitlichen Welt wirksamen Gottes zu tun ist. Von Ockam trennt ihn die Einbeziehung auf die Welt der Offenbarung (vgl. V 15. Anm.).

6) Theologiegeschichtlich hat man hier einen Ausbau der scholastischen generalis influentia zu erkennen, vgl. die Formulierung generalis omnipotentia Dei (W 752) und generalis motus (W 712). Hierdurch werden alle irdischen Größen unmittelbar zu Gott: Staat, Kultur, Aufstieg, Niedergang usw.

zerstören und dem Glauben wieder die Bahn frei zu machen zur Erkenntnis des lebendigen, d. h. realiter tätigen und alles in allem wirkenden Gottes. Darum betont er seine Omnipotentia im Sinne des „actus purus" und verwahrt sich gegen den Mißbrauch des Worts durch die nominalistische, d. h. okkamistische Möglichkeits-Spielerei. Gleichwohl ist die Erkenntnis dieses allwirkenden Gottes ein Durchstoß in das Wesen des verborgenen, nicht geoffenbarten göttlichen Willens und es gilt, die Tatsache dieser All-Wirksamkeit im Glauben aufzufangen, ohne durch die sich ergebenden Konsequenzen veranlaßt zu werden: Deum excusare vel iniquitatis arguere (W 712). Hoc pertinet ad secreta maiestatis, ubi inconprehensibilia sunt iudicia eius. Nec nostrum hoc est quaerere, sed adorare mysteria haec (ib.).

5. Indem Luther Gott als ewige Willens-Vollkommenheit erkannte, unterstellte er die Welt dem ewigen Plane dieses göttlichen Willens. Denn darin gerade hat man einen diametralen Gegensatz zur okkamistischen Konzeption zu erblicken, daß Luther niemals einem Wechsel des göttlichen Vorsatzes Raum geben konnte, wie es die Sophistik über die Potentia absoluta begreiflich zu machen versuchte. Gottes Wille ist ewiglich sich selbst gleich. Was er wollte, will er und was er beschlossen, geschieht. Aut enim Deus falletur praesciendo, errabit et agendo — quod est impossibile (!) — aut nos agemus et agemur secundum ipsius praescientiam et actionem (W 718).

Luther entwickelt den Gedanken des planvollen Tuns zunächst an der göttlichen Voraussicht. Die Praescientia ist Folge-Erscheinung des göttlichen Willens, sofern Gott das, was er will, natürlich auch weiß und sieht. Nicht die Tatsache dieser praescientia ist Luther von Bedeutung, sondern die Notwendigkeit des So-Geschehens nach Maßgabe des Willens und Voraussehens. Stat invicta et evidens sententia: Deus non mentitur nec fallitur. Si Deus non fallitur in eo quod praescit, necesse est ipsum praescitum fieri (W 716). Hierzu kommt als wichtiger Schlüssel: Vult enim Deus eadem, quae praescit — eine Formulierung des Erasmus, die Luther nachdrücklich als seine eigene anerkennt (W 716).

Damit ist Gott als erkennender Wille definiert worden. Wille und Tat aber fordern sich wechselseitig und lassen den Glauben die Majestät Gottes erkennen: quod Deus omnia non contingenter, sed necessario et immutabiliter praesciat et velit (W 619). Gott will nicht veränderlich, sondern alles notwendig und unveränderlich. Man muß hier den doppelten Sprachgebrauch des contingenter scharf unterscheiden. Luther sagt: alles was Gott will, will er „contingenter", denn er ist „frei" und ungebunden (vgl. V 15). Aber, was er einmal will, geschieht notwendig und nicht mehr contingenter. M. a. W. Gottes Wille ist — einmal Ratschluß geworden — sich selbst Gesetz. Gott ändert seinen Ratschluß nicht. Diese Immutabilitas hat ihre beiden Folgerungen: sie unterstellt die Welt dem Plane Gottes — wie schon von Luther ausgeführt wurde — und sie gibt dem Glauben die Gewißheit, daß auch alle W o r t e Gottes, alle Drohungen und Verheißungen, absolut ernst zu nehmen sind. Denn Gott vollzieht, was er verheißt. Wie sollte man sonst glauben können? At quo modo certus et securus eris, nisi scieris: illum certo et infallibiliter et immutabiliter ac necessario scire et velle et facturum esse, quoc promittit? (W 619) [7]).

Die Gesamthaltung Luthers läßt Erkennntis des Gottes erkennen, der vollzieht, was er verheißt und tut, was er will. Gerade die Offenbarung Gottes durchs Wort erfordert diese Unveränderlichkeit Gottes und man versteht den Reformator erst recht, wenn man die Erkenntnis des Planvollen und Bestimmenden dieses Willens Gottes als Urerlebnis Gottes hinnimmt. Der lebendige und wahrhaftige Gott ist nicht lächerlicher Götze: qui incerto praevideat futura aut fallatur eventis. Aeque ridiculus fuerit, si non omnia possit et faciat aut aliquid sine ipso fiat (W 718).

6. Bezieht man das Erlebnis des alles planvoll wirkenden Gottes auf das Schicksal der Menschheit, so ergibt sich notwendig

7) Luther gibt dem Begriff der Kontingenz den Sinn der Veränderlichkeit, behält aber bei Gelegenheit den ursprünglichen Sinn der absoluten Freiheit und Ungebundenheit bei. In De servo verwendet er die Kontingenz m. W. nur ablehnend als charakteristisches Zeichen des menschlichen Willens. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß Luther nicht praktisch Gott die höchste Kontingenz zuspricht im Sinne der absoluten Freiheit und Selbstherrlichkeit seines Willens und Tuns; vgl. dazu W 632; 717 ff.; V, 15.

der Praedestinations-Glaube, der mithin nur eine präzisiertere Formulierung des gleichen primären religiösen Erlebnisses ist. Man kann sagen: je mehr der Glaube in die Erkenntnis des lebendigen Gottes hineinwächst, desto deutlicher wird ihm die unbedingte Abhängigkeit von Gott. De servo arbitrio ist das Bekenntnis zum lebendigen Gott der Majestät, damit Zeugnis von dem Bestimmt-Sein durch Gott.

In Frage steht nur das Ziel Gottes mit der Menschheit: Seligkeit aller, Verwerfung aller, oder: Beseligung eines Teils, Verwerfung des anderen Teils. Die Antwort kann Luther nur dort finden, wo Gott seine Selbst-Deutung gab: in der Schrift. Aber gerade hier tritt das unter I, 1 Gesagte in Erscheinung: die Bibel-Exegese ist ohne Geist-Wirkung Gottes nicht befähigt, Gottes Plan mit der Menschheit zu erfahren. Der Vernunft-Erkenntnis bleibt die Frage ungeklärt. Sie will und muß der Konsequenz aus dem Wege gehen. Daher das Biegen und Deuteln eines Origines und Hieronymus — kaum einer der Kirchenväter hat aber auch die Schrift kindischer und absurder ausgelegt wie sie (W 703)! — daher das fingere et refingere pro libidine nostra des Wortes und das effugium troporum (W 702).

Der Glaube findet in der Schrift eindeutig die Prädestination und Reprobation bestätigt. Eine richtige Exegese gab Augustin: neque enim Augustinus dicit nullorum aut omnium opera bona coronari, sed aliquorum; ideo non erunt nulli, qui corrigant vitam suam (W 632). Gott gibt sich als der zu erkennen, der verhärtet, wen er will; er sagt: ego scio, quos elegerim (W 631); der Pharao verstockt, Jakob erwählt und Esau verwirft (W 700).

Der exegetische Kampf nimmt einen recht breiten Raum im Büchlein vom Sklaven-Willen ein. Die Entscheidung liegt jedoch auch hier wieder in der Sphäre des persönlichen Erlebnisses — und das heißt: der vor der Wirklichkeit des lebendigen und heiligen Gottes stehende Reformator erkennt den allwirkenden Gott, der die Sünde bestraft und die Übertretung des Gesetzes mit der ewigen Verwerfung belegt — wenn er nicht aus reiner Gnade Vergebung schenkt, Leben und Seligkeit. Luther treibt keine Wort-Exegese, auch wenn er verlangt die Bibel-Worte so zu nehmen wie sie da stehen. Erst das Erlebnis des Bibel-Verständ-

nisses als Gesetz o d e r Evangelium (vgl. I 1), d. h. Gottes als des Fordernden und Richtenden o d e r des Selbst-Guthandelnden und Beseligenden macht die Exegese möglich. Zu dem allgemeinen Gottesbewußtsein tritt das spezifisch christliche und beantwortet die Frage des Planes Gottes mit der Menschheit eindeutig aus dem Zusammenhang heraus. Gott setzte sein Wort zum Prüfstein der Menschheit: einen Teil läßt er zum Glauben kommen, die anderen nicht; der eine Teil richtet sich durch Gottes Gnade nach seinem Worte, der andere nicht. Hier wird die Sünde größer, dort wird sie vergeben. Zu der Tatsächlichkeit Gottes tritt die der Sünde und der Gnade — kurz: der allwirksame Gott beseligt oder verwirft die Menschheit.

Die Gemeinsamkeit zwischen Fatalismus und Prädestinatianismus ist das Bestimmt-Sein durch die höhere Macht. Dieses Bestimmt-Sein hat weder hier noch dort einen anderen Grund als den, daß es der höheren Macht eben so gefällt (vgl. V, 15). Der Unterschied liegt darin, daß der Prädestinatianismus die Nezessetät auf den persönlichen Gott bezieht; der blinde Zufall also bewußter Wille wird.

Luthers Anliegen ist es darum, den lebendigen Gott und die Wirklichkeit seines doppelten Willens zu predigen, m. a. W. die Wirklichkeit von zeitlicher und ewiger Gottes-Nähe und Gottes-Ferne in Gerettet-Sein und Verloren-Sein. Dem dient eine der Bedeutung der Fragestellung entsprechende schneidende Ironie. Raubt man Gott Weisheit und Vollzug der vorzeitlichen Wahl, so wird er ein fatalistisches Gespenst. Gott wüßte also nichts davon, ob die Menschen gerettet oder verdammt werden, überläßt es etwa den Menschen selbst, ob sie gerettet oder verdammt sein wollen. Vielleicht hält er gar — mit den Worten Homers gesprochen — in Äthiopien Gelage! Weil die Vernunft schläft, fingiert sie sich einen Gott der schnarcht (W 706); der Glaube aber verehrt gerade im Vollzug der Wahl die Geheimnisse seiner Majestät und betet sie an.

Der Schnittpunkt aller prädestinatianischen Gedankenreihen ist mithin Gottes vorzeitige Wahl — electio. An ihr entscheidet sich der rechte lutherische Glaube. Der Glaube nimmt die Tatsache dieser Wahl hin und enthält sich j e d e n Erklärungsver-

suchs! Diese Zweiteilung der Menschheit ist Resultat eines absolut unqualifizierten göttlichen Willens. Sie ist grundlose Entscheidung des reinen Willens, d. h. im ursprünglichen Sinne des Worts: kontingent. Luther lehnt jeden Versuch der Deutung ab, weil er notwendig den lebendigen Gott und das Geheimnis seines Ratschlusses entgöttlicht und vermenschlicht. Entweder electio, oder Götze. Hier steht der Glaube vor einem unbegreiflichen Zeugnis des verborgenen Gottes. Er ist von der Tatsache selbst überführt und gibt Gott die Ehre. Man kann daher nicht sagen: Gott sei ungerecht oder grausam, wenn er Menschen grundlos verwirft oder es sei eine Tat der Liebe, wenn er einen Teil rettet. Weder ist der Grund der Erwählung Liebe, noch der Grund der Verwerfung Zorn. Luther ringt hier mit der begrenzten Terminologie und drückt sich dahin aus: daß Gott jedenfalls immer iustus et verax apud seipsum bleibt. Inwiefern es aber gerecht ist, wenn er so beseligt und verwirft, ist jetzt noch unverständlich; videbimus autem, cum illuc venerimus, ubi iam non credetur, sed revelata facie videbitur (W 731, 632).

Diese Bestimmung des göttlichen Willens als Gerechtigkeit, die jenseits von Liebe und Zorn steht, ist Ausdruck und Zeugnis eines Glaubens, der nicht nur den geoffenbarten Gott, sondern unter dem geoffenbarten den verborgenen anbetet. Dem Menschen erscheint diese Gerechtigkeit eine höchste Ungerechtigkeit und nur der Glaube kann hinter der Antinomie die bleibende Wahrheit erkennen oder ahnen. Multa videntur Deo et sunt valde bona, quae nobis videntur et sunt pessima. Sic afflictiones, mala, errores, infernus; imo o m n i a optima opera Dei sunt coram mundo pessima et damnabilia. Quid Christo et Euangelio melius? At quid mundo execratius? (W 708/09). In diesem Sinne ist die Wahl gerade Ausdruck der eigentlichen göttlichen Vollkommenheit. Folge, nicht Ursache, der Wahl sind sodann die Tatsache der Sünde und Gnade, das Verstockt-Sein und Gerettet-Werden, Himmel und Hölle.

Es ist deutlich, daß diese Ur-Paradoxie des Willens Gottes alle weiteren Paradoxien setzt, wie: Sündhaftigkeit des Menschen, obgleich er notwendig ohne Geist Gottes sündigen muß; Strafe der Sünde, obgleich Gott selbst die Sünde durch Satan und Ent-

zug der Gnade wirkt (vgl. III 9; IV 11) usw. Lutherischer Glaube lebt in der Erkenntnis der Unbegreiflichkeit Gottes und ist von der Majestät des lebendigen Gottes überführt und betet ihn an. Aber — und damit wendet er sich wieder dem geoffenbarten Gotte zu — er betet gleichzeitig den durchs Wort offenbaren Willen Gottes an und verläßt sich auf die Gnade in Christus, die ihn in der Ungewißheit seines Heils gewiß macht (vgl. V, 13). Diese Hinwendung auf das Heil in Christus und gleichzeitige Abwendung von der dem natürlichen Menschen eignenden spekulativen Grübel-Sucht ist Kennzeichen des echten Glaubens. Sie ist Verzicht auf ein Erkennen-Wollen, das Gott der Lebendige der Menschheit versagt hat. Man darf hierin die Überwindung aller Anfechtungen erblicken, daß der Mensch sich auf den Deus praedicatus des Worts verläßt. Nur der Unglaube bezieht sich auf Gott den Absoluten und scheitert an der Paradoxie seiner Majestät (vgl. I 2).

Praktisch steht Luther damit vor der bekannten Frage: Quis, inquis, studebit corrigere vitam suam? Wird durch diesen Glauben nicht aller Moral Grund und Boden entzogen? Die Antwort lautet: kein Mensch wird es und kein Mensch kann es! Moralität ohne Geist Gottes ist Heuchelei. Corrigentur autem electi et pii per spiritum sanctum. Caeteri incorrecti peribunt (W 632).

Die zweite Frage ist die nach der Prädestinations-Gewißheit: Quis credet, inquis, a Deo se amari? Die Antwort ist die gleiche: niemand wird es und niemand kann es! Electi vero credent. Caeteri non credentes peribunt, indignantes et blasphemantes, sicut tu hic facis. Non igitur nulli erunt, qui credent (ib.) [8]).

GEIST GOTTES U. PRÄDESTINATION

Abschließend ist auf das Verhältnis zwischen Geist Gottes und Vollzug der Prädestination hinzuweisen. Gott führt zur Glaubenserkenntnis, schenkt die Früchte des Glaubens und ewige Seligkeit durch den Geist. Umgekehrt ist Entzug oder Verweigerung der Geist-Gabe gleichbedeutend mit ewiger Verwerfung. Das Schicksal des Menschen liegt in der Geist-Gabe beschlossen. Die Gnade wird aber vom souveränen Willen Gottes geschenkt, nicht irgendwie verdient [9]), denn sie wird notwendig infolge der

8) Über den Reflex auf das Seelenleben (vgl. V 13).

9) Illud commentum de condigno et congruo supra confutavi: quod inania verba sint (W 778).

grundlosen Erwählung. Si enim gratia ex proposito seu praedestinatione venit, necessitate venit, non studio aut conatu nostro (W 772). M. a. W.: die Wahl Gottes entschied [10]) über das Reich Gottes und die Kirche (vgl. V 14) wie auch über das Reich Satans und die Welt. Der unveränderliche Wille Gottes vollzieht sich am Werke seiner Schöpfung. Und wenn durch die Predigt von der Wahl der Gottlosigkeit Tür und Tor geöffnet wird — esto! Gleichwohl wird den Frommen und Erwählten das Tor zur Gerechtigkeit, die Tür zum Himmel und der Weg zu Gott geöffnet (W 632); wenn Fleisch und Blut sich stößt und tobt — murmuret sane! Es tut nichts. Deus ideo non mutabitur (W 712).

Ist also das natürliche Bewußtsein des Menschen schon von der Abhängigkeit von einer höheren Macht durchdrungen (W 786; vgl. I 3), so nimmt der Glaube die Erkenntnis des doppelten Zieles dieser Bestimmung hinzu: Erwählung des einen Teiles, Verwerfung des anderen Teiles und wartet der Zeit, da er selbst sieht, daß Gott dennoch immer und ewiglich gerecht war und ist (W 784).

III. Die metaphysische Unfreiheit der Geschöpfe.

7. Gottes unveränderliche All-Wirksamkeit (vgl. II 4) — im Glauben ratifiziert — zwingt zur Anerkenntnis der schlechthinnigen metaphysischen Unfreiheit der Geschöpfe: Omnia quae facimus, omnia quae fiunt, — etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri — revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes (W 615). Es bleibt kein Zweifel oder Dunkelheit: Alles geschieht notwendig (W 617). Schon hier ist deutlich, daß Luther folgerichtig eine schlechthinnige Determination des Willens feststellen muß, die sich auf jedes gute wie schlechte Werk bezieht und die Vokabel „Willens-Freiheit" zum „leeren Schall" stempelt (W 670) [11]).

10) Regnum enim Dei non paratur, sed paratum est. Filii vero regni parantur, non parant regnum. Hoc est, regnum meretur filios, non filii regnum. Sic et infernus suos potius filios meretur et parat (W 694).

11) Tertia illa durissima (sc. opinio) est ipsius Viglephi et Lutheri: esse lib. arbi. inane nomen, omniaque, quae fiunt, esse merae necessitatis. Luther hat die alte augustinische Linie der Freiheit in der Sünde verlassen; vgl. III 9.

Diese Unfreiheit wird von verschiedenen Seiten beleuchtet. Sie tritt als Unfreiheit zum Guten und Heilsverdienstlichen, resp. als Notwendigkeit des Sündigen-Müssens ohne Geistgabe in Erscheinung, oder als Knechtschaft unter der Gewalt Satans, der dort herrscht, wo Christus nicht ist, oder als zwangsläufige Folge-Erscheinung der Omnipotentia und Immutabilitas Gottes. Immer bleibt das der letzte Schluß: neben Gottes wirksamen Willen (efficax, quae impediri non potest; W 615) gibt es keinen anderen freien Willen. Gott wirkt Gutes wie Böses in uns. Der Mensch ist mera necessitate passiva seinem allwirksamen Willen unterworfen (W 710). Die berühmte Lösung des Problems der Willens-Freiheit, daß Gott der Sünde „zulassend", d. h. nicht sie wollend noch sie nicht wollend gegenüberstehe, wird kurzerhand als tendenziöse Vernebelung abgetan. Respondeo: Sive sinat, sive inclinet Deus, ipsum „sinere" vel „inclinare" non fit nisi volente et operante Deo! (W 747) [12]).

Ebenso leidenschaftlich wird der Versuch abgelehnt, die scholastische Unterscheidung zwischen necessitas consequentiae und necessitas consequentis anzuwenden (W 616/7). Diese „sophistische Wortspielerei" ändert nichts an der Tatsache, daß alles notwendig geschieht. Das Resultat einer kritischen Untersuchung der Begriffe ist, daß die fingierte necessitas consequentis „reine Phantasie" ist, die der necessitas consequentiae „diametral entgegensteht" (W 722). Luther nimmt den Terminus necessitas consequentiae für die metaphysische Abhängigkeit an in dem Sinne: daß das, was Gott will und vorausweiß, auch notwendig so geschieht. Dabei kommt es ihm nicht auf den Terminus an, sondern auf die Anerkenntnis der Tatsache der Nezessität.

Die psychologische Behandlung der Freiheitsfrage führt zu präzisierteren Formulierungen. Der von Gott oder dem Teufel bestimmte Wille bleibt natürlich psychologisch frei und er handelt im Bewußtsein des Selbstwollens. Er behält das Bewußtsein der Spontaneität und der Bejahung des Gewollten, resp. des Gesollten. Die „Notwendigkeit" ist nicht psychologische Ver-

12) Dieser Bruch mit der mittelalterlichen Übung stellt Luther in eine Linie mit dem englischen Religions-Philosophen Th. Bradwardin; vgl. M. Schüler: Prädest., Sünde u. Freiheit bei Gregor von Rimini (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte). Bd. III, S. 91.

gewaltigung, also keine necessitas coactionis, sondern eine necessitas immutabilitatis: id est, quod voluntas sese mutare et vertere alio non possit (W 634). Bei dieser Definition handelt es sich um ein Teil-Gebiet der Freiheitsfrage. Sie drückt aus, daß der von der Gnade nicht bestimmte Wille notwendig sündigen muß, weil er nicht von sich aus die Kraft hat, Gutes zu tun. Sponte et libenti voluntate muß er sündigen (ib.). Diese für die Glaubens-Haltung fundamentale Erkenntnis ist innerhalb der Freiheitsfrage jedoch von nur sekundärer Bedeutung, da die necessitas consequentiae in Verbindung mit der omnipotentia Dei überdies auch jede einzelne Sündentat unmittelbar determiniert sein läßt.

Die dritte Definition faßt daher beide Linien zusammen: es handelt sich nicht um eine necessitas violenta ad opus — eine zur Tat zwingende und psychologisch vergewaltigende Notwendigkeit —, sondern um eine necessitas infallibilis ad tempus — eine Notwendigkeit, derzufolge alles zu der von Gott vorherbestimmten Zeit unverrücklich so geschehen muß (W 720/21). Judas mußte den Herrn zur bestimmten Stunde verraten! Daran können alle scholastischen Spitzfindigkeiten und Sophistereien nichts ändern (ib.).

Luther sagt also nicht nur, der Wille außer der Gnade gelte vor Gott nichts und sei Sünden-Wille; er stellt darüber hinaus fest, daß er gleichwohl der generalis omnipotentia Dei radikal unterstellt bleibt, die alles wirkt, bewegt, reißt nach einem notwendigen und unverrücklichen Plane (W 752), auch die „natürlichen" Akte wie Essen, Trinken, Zeugen (ib.). Das ist die „harte" These Luthers, die den gleichen Furor bei seinen Zeitgenossen auslösen mußte, wie zwei Jahrhunderte vorher der religionsphilosophische Determinismus eines Bradwardin. Die psychologische Freiheit bleibt bestehen, denn coactio würde den Willen aufheben (ut sic dicam: Noluntas; W 635). Im übrigen ist der Wille Sklave und Freiheit ein plane divinum nomen, welches lediglich der göttlichen Majestät zukommt (W 636). So wahr der Wille tut und läßt was er will und sich in seinem Handeln frei weiß, wird dennoch auch seine natürliche Welt bestimmt solius Dei libero arbitrio, quocunque illi placuerit (W 638).

Der lebendige Glaube erhält durch diese Gottes-Erkenntnis nicht den Todesstoß noch erschöpft er sich im Leerlauf des Versuchs der Nivellierung bleibender Paradoxien. Schon der Gedanke einer Notwendigkeit der Theodizee steht außerhalb des Glaubens an den lebendigen Gott, der, weil er Gott ist und nicht Gedankensubstrat, notwendig unbegreiflich bleibt. Daher wird auch der letzte berühmte nominalistische Versuch der Erklärung des göttlichen Willens durch die Unterscheidung von voluntas Dei ordinata und absoluta (vgl. V 15 Anmerkung) abgelehnt (W 719). Man muß die Hintergründe dieser Ablehnung aus dem Zusammenhang erfühlen können. Luthers Gottes-Begriff hat keinen Raum für eine Summe absoluter Möglichkeiten bei Gott, die niemals Wirklichkeit werden — oder aber, es ist unnötig, auf diese Möglichkeiten zu verweisen, da sie in keiner Weise religiös fruchtbar gemacht werden können. Jedenfalls gehen die Wirkungen des absoluten und ordinaten Willens derart intim zusammen, daß Luther die grundsätzliche Zweiteilung des göttlichen Willens nach Schema des Nominalismus ablehnt. Im Gegenteil muß er immer wieder das Ineinander von offenbarem und verborgenem Gottes-Willen feststellen. Auch in der Enthüllung bleibt Gott verhüllt. Die Anschauung Gottes als eines Willens, der sich in der potentia ordinata gleichsam seines eigentlichen absoluten Willens begibt[13]), ist grundsätzlich von der eines Martin Luther verschieden. Sein Glaube steht gerade auch innerhalb der Sphäre der Offenbarung vor dem Geheimnis des absoluten, menschliche Formulierung und irdisches Rechts-Empfinden sprengenden Willen Gottes. Die logische Trennung der potentia ordinata und absoluta wird also hier um des die irdische Freiheit rettenden Mißbrauchs durch den Nominalismus willen abgelehnt, aber auch — und nicht zuletzt —, weil eine solche Trennung dem lutherischen Glauben auch logisch unmöglich ist. Man steht auch hier wieder vor einem unmittelbaren Zeugnis des selbsterlebten Gottes. Das innere Anliegen der harten Thesen ist immer nur Predigt des lebendigen Gottes im Dienste der

13) So bei Duns: der auf die Welt bezogene Wille Gottes ist antecedenter, d. h. indirekt, wodurch die Willens-Freiheit des Menschen gesichert und die Prädestination vermieden erschien; vgl. Schüler a. a. O., S. 43. Dagegen S. 63!

Wahrheit. Darum alleine muß er die aktuale Omnipotenz lehren, vermöge deren Gott alles in allem tut — quo modo scriptura vocat eum omnipotentem — (W 718). Es geht nicht um ein Begreifen des Gott-Mensch-Verhältnisses, sondern um schweigende Anbetung seiner unergründlichen Herrlichkeit, die das Recht hat, mit der Menschheit zu tun was sie will. Hier ist Gelegenheit und hier der Ort, die wahrhaftige Majestät und ihr unergründliches Walten in staunender Furcht anzubeten und zu sprechen: Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden (W 717/18).

8. Der operatio Dei assidua in rebus creatis, qua operatione Deus agit et impium (W 747) entspricht auf Seiten des Menschen die Cooperatio. Creatura Deo operanti cooperatur (W 753). Das Mitwirken ist die natürliche Bewegungsform des Willens wie aller Lebewesen. Aseität kommt nur Gott zu. Eigenschaft und Wert des Willens ist also seine Empfänglichkeit für die Einzel-Wirkungen Gottes. Es ist eine passive Rezeptivität innerhalb wie außerhalb des Reichs der Gnade Gottes. Hanc enim vim, hoc est, aptitudinem, seu ut Sophistae loquuntur „dispositivam qualitatem" et „passivam aptitudinem", et nos confitemur (W 636). Außerhalb des Reiches Gottes kooperiert der Wille der allgemeinen Omnipotenz, innerhalb des Reichs Gottes den singulären Wirkungen des Geistes Gottes (W 754), oder umgekehrt: Gott treibt den Willen entweder durch seine Omnipotenz, oder aber durch den heiligen Geist — die beiden Aktions-Modi Gottes. Der Unterschied kann nicht durch die Passivität des Willens deutlich gemacht werden — sie ist immer vorhanden —, sondern durch die Früchte des Tuns: entweder Sünde, oder Gutes. Resp. der Wille selbst ist entweder normaler Sünden-Wille, oder, unter der prädestinatianischen Geistwirkung, nova creatura (W 753). Der Geist der Gnade handelt nur an einem wiedergeborenen, erneuerten Willen — der Wirkung des Geistes geht der Bruch voraus (W 754; vgl. V 13).

Das also ist des Glaubens Gebet und Hoffnung, daß Gott uns durch seinen Geist regiere, daß wir Kinder seines Reiches seien und uns nicht nur die Allmacht jenseits des Reiches Gottes und der Erwählung treibe und bestimme. Das ist die Gnade, daß der Mensch, der sündigen mußte, nun guttun kann und muß;

daß er das Gute als sein Eigenes willig und gern, nicht gezwungen, tut und daß er auch in Zukunft das Gute will und liebt, wie er zuvor das Böse wollte und liebte (W 634/35). Jedoch die Erfahrung lehrt die Unbeständigkeit des Menschen. M. a. W.: Luther spricht nicht von einem quieszierenden Geist-Habitus scholastischer Terminologie, sondern von singulären Wirkungen des aktiven Gotteswillens. Luther bekennt den Wechsel von Geist-Wirkung und Wirkung der generalis omnipotentia, von Geistes-Kraft und Sünden-Macht. Er drückt die Erfahrung durch das berühmte Bild vom Reiter und seinem Pferde aus in der Abänderung, daß sich z w e i Reiter um den Besitz des Willens streiten: Gott und der Satan. Reitet ihn Gott, so tut er und geht, wohin Gott will; reitet ihn Satan, tut er und geht, wohin Satan will. Sich selbst seinen Reiter zu erwählen übersteigt die Kraft des Willens (W 635).

Es sind also synonyme Wendungen für die gleiche Tatsache, wenn Luther von einem Geritten-Werden durch den Satan oder einem Gerissen-Werden durch die aktive Omnipotenz spricht. Gott wirkt entweder inaevitabili motu durch seinen Geist, oder durch die Omnipotenz oder Satan. Der Wille aber will jeweils spontan das, was ihn Gott oder Satan wollen heißt. Ein Mittleres, Neutrales gibt es nicht (W 743; 750), welches an sich weder gut noch schlecht, Christi oder des Satan, wahr oder falsch; weder lebendig noch tot oder vielleicht weder etwas noch nichts sein müßte! (W 779.)

9. Man hat darauf hingewiesen, daß in der Gestalt des S a t a n ein mythologisches Element in den Gottes-Begriff Martin Luthers gekommen ist. Der Reformator findet den Teufel biblisch belegt (W 782; Satanam credimus principem esse mundi, regnantem — teste Christo et Paulo — in voluntatibus et mentibus hominum sibi captivis et servientibus W 749) und hat ihn — wie bekannt — selbst erlebt. Dem praktischen Glauben ist der satanische Wider-Spieler Gottes als personifizierte Macht des Bösen darum geläufig, weil er scheinbar die Beziehung zwischen Gott und dem Bösen aufhebt. Der lutherische Glaube ist jedoch keineswegs direkt oder indirekt dualistisch — und das alleine würde den Gottes-Begriff Luthers dem christlichen Glauben der Gegenwart

unerträglich machen. Will man die persönliche Macht Satans aus dem Glaubens-Bilde merzen, so mag man sich getrost an die gegebenen Ausführungen Luthers halten. Danach wirkt Gott selbst vermöge der omnipotentia das Böse durch den Menschen. Die Satanologie würde man dann als mythologische Umschreibung der Tatsache des Wirkens Gottes außerhalb seiner Gnaden-Wirkung bezeichnen. Dem eigentlichen Gottes-Bewußtsein und dem lutherischen Gottes-Begriff wird dadurch keine Gewalt angetan, denn immer wird eine Aussage von dem Wirken Gottes innerhalb oder außerhalb der prädestinatianischen Gnade gemacht. Gott ist es, der entweder beseligt und als Liebe dem Menschen erscheint, oder als satanische Macht zur Sünde treibt und als ungerecht, grausam und fürchterlich vom Menschen abgelehnt wird — wenn er nicht die Reife und den Heldenmut lutherischen Glaubens hat, der gerade in dieser höchsten Paradoxie die lebendige Majestät des wahren Gottes, nämlich des Gottes der Wahl erkennt und anbetet. Dieser Glaube weiß allerdings, daß die beiden Reiter des Willens, die im Kampfe miteinander liegen, der zweigeteilte Wahl-Wille des ungeteilten und einen lebendigen Gottes ist.

Diese Glaubens-Erkenntnis bleibt, auch wenn man mit Luther die Person des übermenschlichen Fürsten dieser Welt realiter hinnimmt. Nur verschiebt sich das Gesamt-Bild in seinen einzelnen Zügen.

Satan und Gott werden als feindliche Könige im Glaubensbewußtsein erlebt, die ihren Kampf nicht in kosmischen Weiten, sondern im Willen des Menschen selbst kämpfen und dadurch die irdischen Gewissens-Kämpfe hervorrufen. Tam Deum, quam diabolum fingis longe abesse, veluti solum spectatores mutabilis illius et liberae voluntatis; impulsores vero et agitatores illius servae voluntatis, mutuo bellacissimos, non credis (W 750). Der Wille ist solange gefangen Spanntier des Satan, bis dieser durch Gottes Finger, die Geist-Gnade, vertrieben ist (ib.). Satan ist also gegengöttliche Macht des Bösen und der Sünde, die den Willen notwendig zur Sünde treibt, solange Gott nicht den Geist gibt. D. h. Gott hat seine Macht begrenzt und läßt ihn nur solange herrschen, als er ihn nach Ratschluß seines ewigen und

unveränderlichen Willens herrschen lassen *will*. Dieses Verhältnis der Unterordnung Satans unter Gottes Willen bleibt in alle Ewigkeit. Supra Deum non cultum nec praedicatum, ut est in sua natura et maiestate, nihil potest extolli, sed omnia sunt sub potenti manu eius (W 685). Die lebendige Majestät des göttlichen Willens herrscht ewiglich über und durch Satan und den Antichrist.

Satans Reich ist der natürliche Wille des Menschen: lib. arb. *per se se* in omnibus hominibus est regnum Satanae (W 707). Denn der Wille ist an sich, d. h. ohne Gottes Geist-Wirkung schlecht infolge des Sünden-Falles (vgl. IV 10). Satan wiederum ist an sich schlecht und Widerpart Gottes, weil er gefallener Engel ist. Iam Satan *et* homo — lapsi et deserti a Deo — non possunt velle bonum, hoc est, ea quae Deo placent, aut quae Deus vult. Das Bild rundet sich also zum Ganzen durch den Blick auf den *doppelten* Fall Satans und Adams. Nun sind sie dauernd auf ihre eigenen Begierden verkehrt und müssen das Eigene suchen (W 709).

Dieser Fall Satans und Adams aus der Gnaden-Wirkung Gottes ist — anders hätte man tatsächlich einen Urdualismus — von Gott selbst gewollt und getan. Luther weist es an Adam nach: indem Gott das erste Verbot gab, d. h. indem Gott zum ersten Male den Menschen vor die Möglichkeit der Befolgung oder Nicht-Befolgung des göttlichen Willens und damit vor die Tatsache der hierdurch gottgewollten Sünde oder Nicht-Sünde stellte, ist das paradiesische Gleichgewicht des ersten Menschen gestört. Diese erste Gesetz-Gebung ist — recht verstanden — dem christlichen und lutherischen Glauben Zeugnis davon, daß Gott Gut und Böse, Sünde und Nicht-Sünde will. Das Böse steht nicht als Urgegensatz Gott gegenüber, sondern liegt innerhalb seines unbegreiflichen göttlichen Willens und wurde durch die göttliche Willens-Kundgebung und den Befehl, diesen Willen einzuhalten, gesetzt. Man wird also Luthers Gedanken zu Ende denkend einen entsprechenden Ausdruck des göttlichen Willens vor der Welt der Engel annehmen dürfen, die dadurch die Möglichkeit zum Abfall hatten — und Satan fiel und unter seinem Einfluß fiel Adam.

Luther spricht dem ersten Menschen im bekannten Sinne Willensfreiheit vermöge der dem Willen koexistierenden Paradieses-Gnade zu. Aber gerade diese Wahlfreiheit ohne Determination auf das gute Objekt umschreibt für Luther die Tatsache, daß Gott Adam fallen lassen wollte! Nam, etsi primus homo non erat impotens assistente gratia, tamen in hoc praecepto satis ostendit ei Deus, quam esset impotens absente gratia (W 675). Quod si is homo, cum adesset spiritus (Paradieses-Gnade), nova voluntate non potuit velle bonum de novo propositum, id est, obedientiam, quia spiritus illam non addebat (!), quid nos sine spiritu possemus in bono amisso? D. h. Gott hätte Adam nicht nur die absolute Willens-Freiheit sichern, sondern ihm selbst den Gehorsam geben müssen — anders konnte der Fall nicht vermieden werden. Luther beendet den Gedankengang dahin, daß an Adam ein fürchterliches Beispiel gegeben wurde, was der menschliche Wille — sich selbst überlassen — ohne Kraft des Geistes vermag (ib.). Gott hat also dem Menschen einen Willen gegeben, der notwendig, selbst bei der im Paradiese gesicherten Willens-Freiheit, sündigen mußte. Das ist die andere Seite der göttlichen Notwendigkeit des Falles. Damit ist der Fall Adams als Wille Gottes erkannt.

Es bleibt die Frage, wie Satan fallen konnte. Sie wird von Luther nicht erörtert. Man wird — wie gesagt — ein Kundtun des Willens Gottes vor den Engeln annehmen dürfen, worauf Gott Satan fallen ließ, indem er ihm seinen Geist und damit die Gemeinschaft mit ihm entzog. Der Reformator ist sich ja unabhängig dieser Ausführungen, dessen gewiß, daß Gottes Wille und Wissen nicht irren kann und er durch die Omnipotentia alles wirkt, auch die Taten des Gottlosen und Satans!

Diese Gedanken-Gruppe der Herrschaft Gottes durch und über Satan hat Luther eingehend beleuchtet. Sie gehört zu den konstitutiven Stücken des Glaubens. Gott treibt Satan und den gefallenen Menschen durch seine Omnipotentia. Da sie verkehrt sind, müssen sie sündigen. Quando ergo Deus omnia in omnibus movet, et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio. Agit autem in illis taliter, quales illi sunt et quales invenit. Hoc

est, cum illi sint aversi et mali et rapiantur motu illo divinae omnipotentiae: non nisi aversa et mala faciunt (W 709). Es ist aber immer zu beachten, daß dieses Treiben mehr ist als Zufuhr der Bewegungs-Energie. Gott läßt Satan und den Menschen im Sinne der necessitas infallibilis ad tempus (vgl. III 7) so handeln, daß sie jede Tat notwendig zu der vorgesehenen Zeit und Stunde tun müssen; m. a. W. Gott handelt an Satan und über diesen an den Gottlosen als uneingeschränkter Wille und benutzt sie als Instrumente, die das Reißen und Bewegen seiner Macht nicht hindern können. Neben dieser Glaubens-Aussage (ib.) ergibt sich auch die andere Konsequenz, die Luther nur unwillig anführt, um die Antwort nicht schuldig zu bleiben und „vielleicht die Vernunft, die irdische Närrin, etwas überführen zu können": Gott handelt zwar an und durch Schlechte und es geschieht Schlechtes, obgleich Gott nicht schlecht handelt. Der Fehler liegt an den Instrumenten. Wenn Gott sie handeln läßt, geschieht das Böse und sofern Gott sie nie rasten läßt, geschieht immer Böses (W 709).

So herrscht Gott über Satan, den Fürsten dieser Welt. Er bleibt der Allein-Wirksame, obgleich die Welt in ein göttliches und ein wider-göttliches Reich zerfällt. In dem einen Reich herrscht Satan, der die Willen der Menschen gefangen hält, solange sie nicht durch Christi Geist freigemacht sind; in dem anderen herrscht Christus, der Satan widersteht und mit ihm kämpft und die Seinen hinüberrettet (W 782). Wo Christus nicht ist, da ist Satan, Irrtum, Lüge und Tod (W 779). Wo aber Christus und seine Gnade ist, da hat Satans Herrschaft ein Ende. Si Deus in nobis est, Satan abest, et non nisi velle bonum adest. Si Deus abest, Satan adest, nec nisi velle malum in nobis est (W 670). Daher ist es Satans Bestreben, den Menschen den Weg zu Gott zu verbauen: das Verständnis des Worts (vgl. I 1) und dadurch die Geistgabe zu hintertreiben. Er läßt die Meinung aufkommen, die Bibel sei unklar und schreckt die Menschen von der Lektüre des Gotteswortes ab (W 606), bis die Welt und ihr Gott das Wort des lebendigen Gottes nicht mehr ertragen kann noch will (W 626) ut clarissima verba Dei neque audiant, neque

capiant und sie sehenden Auges nicht sehen und hörenden Ohres nicht hören (W 658/59). Täte Satan das nicht, so wäre die ganze Welt durch eine einzige Predigt bekehrt! (ib.)

Die satanische Methode ist es, den Menschen nicht sein wahres Schicksal erkennen zu lassen, sondern ihn zu blenden, sich für frei, selig, ledig, mächtig, gesund und lebendig zu halten (W 679). Luther spricht hier sein persönliches Glaubensbekenntnis: der Mensch, der durch rechte Gesetzes-Erkenntnis seine Sünde und Schuld erkennt, sie bereut und vernichtet ist, würde nicht weit von der Rettung sein (vgl. I 1). Diese rechte Demut (vgl. V 13), die Bedingung und Voraussetzung der Gnade ist, hintertreibt Satan. Er weiß, er würde niemanden in seinem Reiche behalten, wenn die Menschen ihr Elend erkennten. Die ganze Schrift ist des Zeugnis, daß Gott denen nahe ist, die demütigen und zerschlagenen Herzens sind. Satan weiß, Gott würde sich sogleich erbarmen, wenn der Mensch sein Hilf-Gebet sprechen könnte (W 679).

Der Mensch aber, der unter der Macht des Bösen steht — sie sei maskulinisch oder neutrisch verstanden — ist egoistisch auf ruhigen Genuß seiner Güter bedacht und sieht nicht Gott, sondern nur sich und seinen Vorteil (W 710) und glaubt nicht Gottes Wort, das ihm sein Elend, Gefangenschaft, Krankheit und Tod vor Augen und Gewissen stellt — und wird je länger, je ärger. So herrscht die Macht des Bösen durch die Kraft der Wirkung des omnipotenten lebendigen Gottes. Man kann die Freiheits-Frage mit Luthers Worten abschließen: Haec rata et certa sunt, si credimus: omnipotentem esse Deum (W 710). Der Glaube, der Gottes aktive Allwirksamkeit erkennen muß, sieht im Guten und Bösen, im Glück und Unglück, in der Seligkeit und Unseligkeit G o t t e s majestätisches Handeln und gibt ihm die Ehre. Gerade weil lutherischer Glaube selbst hinter dem Bösen in seiner satanischen Macht Wirkung des lebendigen Gottes erkennen muß: kann die Tentatio als Handeln Gottes am Menschen der Weg zum Guten und zur Seligkeit sein und als solcher erkannt werden, denn Gottes Wege sind ebenso unbegreiflich, wie er selbst unbegreiflich und paradox bleibt.

IV. Die Wirklichkeit der Sünde.

10. Die in der Anerkennung des allwirkenden Gottes gegebene Möglichkeit der logischen Überwindung des Gegensatzes von Gut und Böse kann zu einer Ablehnung der Erlösungs-Bedürftigkeit der Menschheit führen. Die Gedankenführung ist kurz die: wenn Gott alles tut, auch das Böse, so ist der Mensch — als unfreies Werkzeug Gottes — nicht mehr verantwortlich zu nennen. Indem ihn keine Schuld für seine Taten trifft, ihm auch die freie Willens-Entscheidung genommen ist, besteht keine Veranlassung, den Sünder „Sünder" und den Guten „Nicht-Sünder" zu nennen.

Diese unlogische Folgerung wird aber ersetzt durch die konsequentere: wenn Gott beides, die gute und die schlechte Tat wirkt: er selbst aber darum nicht ungerecht oder schlecht ist, ist auch die Tat des von Gott geleiteten Menschen weder ungerecht noch schlecht. M. a. W., sofern bei Gott das Gute und das Böse nicht real als getrennte Wirklichkeiten oder ethische Qualifikationen Bestand hat, kann auch das Resultat seines Wirkens durch den Menschen weder gut noch böse, sondern eben nur Ausdruck einer höheren Einheit sein. Diese Definition ist in ihrer letzten Zuspitzung die logische Überwindung des Gegensatzes von Gut und Böse als in der Welt Gottes geltender Wirklichkeiten. Fortgeführt können diese Gedanken durch die Frage werden: ob Gott wirklich die Sünde haßt und schlechthin unter Verdikt stellt, oder ob er nicht in einer entsprechenden neutralen Haltung dem fälschlich sogenannten Guten oder Bösen gegenübersteht. Dann würde mit der Existenz der Sünde auch die der Strafe hinweggedeutet sein; Gericht und Gnade würden aus dem Glauben des logisch denkenden Menschen herausfallen für die Zeit sowohl wie für die Ewigkeit.

Luther steht diesen oder ähnlichen Gedanken-Gruppen als Christ gegenüber und verweist auf eine unerschütterliche Glaubens-Tatsache: die Wirklichkeit von ewigem Verloren-Sein des einen Teils der Menschheit und Gerettet-Sein des anderen Teils (vgl. I 2). Der Prädestinations-Glaube ist mehr als eine Jenseits-Hoffnung, resp. Jenseits-Furcht aus der Anerkennung des allwirksamen Gottes heraus; er ist die unbedingte Anerkennung von Gut und Böse, Sünde und Gnade als von Gott gegebener

Wirklichkeiten. So wahr Gott selbst jenseits von Gut und Böse steht, so wahr ist der Mensch immer entweder gut oder böse, indem Gott ihn entweder Gutes oder Böses tun läßt. Das ewige Schicksal des Sünders aber ist das Verloren-Sein. Wen Gott nicht aus reiner Gnade das Gute tun läßt, den gibt er als Richter der ewigen Verdammnis preis. Die doppelte Finalität aller Menschen-Geschicke ist Zeugnis der Wirklichkeit von Gut und Böse.

Was ist aber Gut und was Böse? Luther gibt die Wesens-Bestimmung der Sünde im Zusammenhang der Behandlung der Erbsünde. Die erste Sünde ist der Fall (vgl. III 9) als Nicht-Befolgung des erfolgten Gebotes, mithin Gesetzes-Übertretung. Insofern ist das Kriterium der Sünde die Befolgung oder Nicht-Befolgung des göttlichen Willens, der als „Gesetz" (vgl. I 1) dem Menschen offenbar ist. Gottes Wille als Gesetz ist realer Wille im Sinne der Setzung eines gültigen Sünden-Kriteriums.

Wenn Gottes wirksame Omnipotentia also einen Menschen gegen diesen das Gute und Böse setzenden Willen Gottes handeln läßt: wird der Mensch Sünder — und ob er auch unfrei handelt.

Jedoch liegt das Glaubens-Interesse Luthers nicht in dieser Klarstellung. Hier muß man das verstehen können, was Luther unter der Erbsünde erlebt hat. Es ist dies die Auswirkung der Tatsache, daß Gott infolge der ersten Sünde Adams den Geist nicht mehr dauernd geben will, wie es ursprünglich hätte möglich sein können. Gott gibt zur „Natur" des Menschen nicht mehr seine göttliche Gnaden-Wirkung und überläßt den Menschen sich selbst. Der „natürliche" Zustand des Menschen ist aber die Selbst-Bezogenheit und Selbst-Liebe. Desertus a Deo ac sibi relictus (W 708), das ist der Zustand des Menschen nach dem Falle. Jedoch gibt die subtractio spiritus der „Natur" des Menschen freien Spielraum: wie sie selbst „Fleisch" ist, müssen die Menschen nun „fleischlich", also widergöttlich denken und handeln. Cum igitur homines sint caro, Deo ipso teste, nihil sapere possunt nisi carnem (W 735). Diese Carnalitas ist ihrer Natur nach Gegensatz zum Geiste Gottes (ib.). Sie ist aber nicht nur ruhender Zustand, sondern im Gegenteil Affekt (carnem pro impio affectu accipi; W 735) in unmittelbarer widergöttlicher Richtung, Satan und

Menschen antreibend zum Bösen. Iam Satan et homo — lapsi et deserti a Deo — non possunt velle bonum, hoc est: ea quae Deo placent, aut quae Deus vult. Sed sunt in s u a desideria conversi perpetuo, ut non possint non quaerere quae s u a sunt (W 709). Die Hinkehrung auf das Selbstische, Irdische, Menschliche ist das Wesen der Sünde und der dauernde Hang und Trieb der Leidenschaften das Wesen der Erbsünde.

Diese postlapsarische Korruption, Abfall von Gott und Hinwendung zum Menschlichen, ist nur durch Gott selbst zu beheben, indem Gott dem Menschen seinen Geist gibt. Ohne Gabe des heiligen Geistes muß der Mensch also notwendig immer sündigen in allen seinen Gedanken, Worten und Taten. Das ist der andere Ertrag der ersten Sünde. Cum unius Adae delicto omnes sub peccato et damnatione sumus — quomodo possumus aliquid tentare, quod non peccatum et damnabile sit? (W 773.) Sofern Gott nicht mehr bei dem Werden des neuen Menschenkindes seinen quieszierenden Geist (Paradieses-Gnade) hinzugibt, überkommt der Mensch durch die Zeugung nur das Carnale, den verderbten Samen (W 708); m. a. W., sofern Gott nicht aufhört, die nach Entzug des Geistes durch die Sünde verderbte Natur weiter zu bilden und zu vermehren (ib.), überkommt jeder Mensch die E r b - Sünde durch die Geburt. Nostrum autem non fit imitando aut operando ... fit vero nostrum nascendo (W 773). Darum ist a l l e s, was der Mensch tut, vor Gott Sünde. Fortiter itaque stat ... liberum arbitrium seu praestantissimum in hominibus, quamvis praestantissimis, lege, iustitia, sapientia et omnibus virtutibus praeditis, esse impium, iniustum et ira Dei dignum (W 758). Dieser erbsündliche Affekt und Herd der Leidenschaften ist — weil dem Menschen natürlich angeboren — so stark, daß er auch nach Empfang des Geistes im gleichen Sinne Hang und Trieb zu Gottlosigkeit und Sünde bleibt. Natura hominis adeo mala est, ut in iis, qui spiritu renati sint, non modo non conetur ad bonum, sed etiam pugnet et adversetur bono. Das Fleisch kämpft durch seine Affekte auch bei den Wiedergeborenen gegen den Geist Gottes (W 783).

Dieser allgemein-menschliche Zustand der Verkehrung aus sich selbst unter der Herrschaft der Affekte ist Ausdruck der Wirk-

lichkeit der Sünde, denn Gott will das Gegenteil dessen, was der natürliche Mensch lebt. Gleiches zeugt Gleiches: Qualis est natura, tales fiunt homines, Deo creante et formante illos ex natura tali (W 708). Nun wird aber dadurch, daß Gott die so verderbte Menschheit vermöge seiner Omnipotentia treibt, nicht die Tatsächlichkeit der Sünde aufgehoben, denn Gottes Kraft treibt alle Agentien und Geschöpfe. Agit autem in illis taliter, quales illi sunt et quales invenit, hoc est, cum illi sint aversi et mali, et rapiantur motu illo divinae omnipotentiae, non nisi aversa et mala faciunt (W 709). Die Natur des Menschen i s t verkehrt. Wenn Gott nicht mit der Allgemein-Wirkung seiner lebenspendenden und erhaltenden Kraft aufhört, so geschieht Sündiges, ohne daß Gott Sündiges täte (ib.) oder de novo in nobis malum creet (W 710).

Das religiöse Interesse lutherischen Glaubens ist es also, zu erweisen, daß die menschliche Natur als solche, wie auch der Wille als solcher, korrupt ist. Wie der Holz-Bildner aus einem schlechten Stücke nur ein entsprechendes Bild-Werk fertigen kann, ist auch der Mensch und sein Tun, auch wenn Gott ihm jede Einzel-Tat unmittelbar eingibt, schlecht und sündig. Die Gültigkeit des göttlichen Willens bleibt, auch wenn der Mensch ihn notwendig nicht erfüllen kann. Dadurch, daß Gott den zum Guten erforderlichen Geist nicht gibt, bleibt das Gesetz voll gültig. Rettung liegt alleine in der Gnade Gottes, die — nicht quieszierend — von Fall zu Fall den Menschen Gutes tun läßt. Das ist die königliche Freiheit der Knechtschaft unter die Gnade, die Gott ohne Verdienst schenkt, wem er will.

Faßt man die tragenden Gedanken zusammen, so kann man zunächst darauf verweisen, daß Gott seinen Willen an die Menschheit (!), die er geschaffen, kund getan hat; daß also die Geltung von Gut und Böse nur eine innerweltliche ist für die gottgeschaffene rationale Kreatur. Gottes Gerechtigkeit und Gutheit steht jenseits dieses für die Welt gegebenen Gesetzes. Daher bleibt er selbst „gerecht", auch wenn der Mensch Sünder wird. Die metaphysische Unfreiheit hebt die Möglichkeit und Wirklichkeit der Sünde nicht auf. Wo aber der Schluß von der bleibenden Gerechtigkeit Gottes auch auf den Menschen

gewagt wird: wird der Mensch zum Gott gemacht. Hier feiert die natürliche Vernunft zwar ihren höchsten Triumph — aber der Glaube erkennt in der Vergöttlichung des Menschlichen gerade die Höhe der Verkehrung. Non igitur sequitur: Deus condidit impium, ergo non est impius! Quomodo non est impius, ex impio semine? (W 708).

Die Frage, inwiefern die corruptio selbst möglich ist, läßt Luther deutlich dahin beantworten, daß Gott selbst die „Natur" nicht anders als affektativ geschaffen hat. Das paradiesische Gleichgewicht garantierte die Paradieses-Gnade. Wenn Gott diese Gnade nicht mehr geben will, tritt der Zustand ein, der ein Sündigen notwendig macht. Um aber dieses Sündigen-Müssen nicht auch für das Paradies notwendig zu machen, gab er die erste Gnade. Dabei ist zu beachten, daß Luther sie freilich als Voraussetzung für die Willens-Freiheit des ersten Menschen betrachtet, dennoch aber nicht umhin kann, diese Willens-Freiheit nicht ernst zu nehmen: denn der Mensch sündigt, wenn Gott nicht zur Freiheit auch noch den Gehorsam selbst gibt (III 9; W 675). Die corruptio ist also von Gott selbst insofern gegeben, als sie dann in Erscheinung treten muß, wenn er den Geist nicht gibt. Das gilt entsprechend auch von der „Natur" Satans, resp. der Engel, die dann korrupt werden, wenn Gott sie aus der Gnade herausfallen läßt.

Für die Zeit nach der Schöpfung gilt dann der Satz: Gott findet die Natur und den Willen verkehrt vor — non autem creans — infolge der Zurückziehung der Gnade und des Falls. Diesen Willen bewegt Gott, wohin er will, obgleich er nicht aufhört unter dem Einfluß der göttlichen Motion schlecht zu sein.

Luther zitiert einen letzten Einwand, der gleichzeitig Beweis dafür ist, daß auch der Fall nicht aus Gottes Plan herausfiel: Cur permisit (Deus) Adam ruere, et cur nos omnes eodem peccato infectos condit, cum potuisset illum servare et nos aliunde vel primum purgato semine, creare? Er gibt die kategorische Antwort: Weil Gott es ist, dessen ursachsloser Wille keine Regel oder Maß hat, sondern allein selbst regula omnium ist (W 712).

So steht man auch hier wieder vor der Majestät des verborgenen Gottes, dessen Schöpfungswerk vor wie nach der ersten Sünde „sehr gut" ist. Inwiefern aber auch das verderbte Schöpfungswerk sehr gut ist, weiß alleine Gott und die, die mit seinen Augen sehen können, d. h., die seinen Geist haben (W 708/9). Martin Luther weiß also sehr wohl, daß gerade auch der gegenwärtige Zustand innerhalb der Sünde vor Gottes Angesicht gut und gewollt ist und es ist abwegig, zu vermuten: die sündige Natur stehe wie eine selbständige Größe gegen Gott [14]). Gott will zum Zwecke der Realisierung seines Planes den Fall Satans, sodann den Fall Adams, dadurch wieder das Losgelöst-Werden der so geschaffenen sündigen Natur. Er will die Vererbung der affektativen Veranlagung und will die so veranlagten Menschen entweder durch die Omnipotentia zu ihren singulären Taten führen und schuldig machen, oder sie durch die Gnade Gutes tun lassen. Darum erscheint er hier als Satan, dort als Gott, gibt hier Gnade und läßt dort aus der gewonnenen Gnade heraus fallen und führt endlich alles zu dem doppelten Ziele hinaus, das er selbst gestellt hat. Darum ist auch innerhalb seines Schöpfungs-Werkes die Sünde Tatsache als Nicht-Erfüllung seines für diese Welt gültigen Willens durch Abwendung von Gott und Vergötzung des Selbst. Darum trifft den, der sündigt, tatsächlich Gottes „Zorn", sofern Gott nicht „gnädig" sein will. Und darum muß sich der Mensch tatsächlich vor solchem Gott fürchten, denn Gott kann, wenn er will, die Sünde ewiglich strafen.

Will man die Wirklichkeit der Sünde in ihrem Verhältnis zu Gott auf eine kurze Formel bringen, so kann man sagen: Gott, der jenseits aller Differenzierungen stehende Unbegreifliche, schuf die Welt der Wirklichkeiten und ließ das Böse Tatsache

14) E. Seeberg, a. a. O., S. 178. Hier wird — auf Anregung E. Hirschs — die Tatsächlichkeit des Bösen im genannten Sinne überwunden: Gott selbst will, daß das Böse in diesem Sinn des kreatürlichen Nicht-Gott-Wollens sei. Aber das Böse, das er will, ist eben dadurch im höchsten Sinn wieder nichts Böses mehr. Diesen inneren Widerspruch hat Luther nicht überwunden; er mündet auch hier in der Antinomie (177). Ein Widerspruch liegt hier nicht vor, denn Luther betont immer wieder, daß Gott (!) jenseits von dem steht, was wir gut und böse nennen. Es ist aber ein Fehlschluß, wenn man darum die Existenz des Bösen für die Welt des Raumes und der Zeit glaubt hinwegdeuten zu müssen.

werden, um — als gerechter Gott — die Menschen entweder zu beseligen oder zu richten. Das Ende seines Erden-Planes ist nicht die Einheit, sondern die Zweiheit des Verloren-Sein oder Gerettet-Sein. M. a. W., der von Gott geschaffene Gegensatz von Gut und Böse bleibt in alle Ewigkeit. Er bleibt aber nicht als Polarität innerhalb Gottes — denn Gott bleibt immer einheitlich —, sondern als doppelte Finalität seiner Schöpfung.

11. Wenn der Mensch von Natur gegengöttlich veranlagt ist, der die ethische Polarität setzende Wille Gottes gleichwohl in Gültigkeit bleibt: so erfolgen immer Sünden-Taten, wenn Gott den Willen durch die Omnipotentia zu Handlungen treibt. Daß diese Wirkung seiner Allmacht Summe differenter positiver göttlicher Willens-Entschlüsse ist, die jede Tat des irdischen Willens zu seiner bestimmten Zeit erfolgen lassen, ist schon ausgeführt worden (III 7). Luther macht über das Verhältnis Gottes zum sündigenden Willen weitere Aussagen im Zusammenhang der Definition der Verstockung biblischen Verständnisses. Der Glaube macht hier Gott den Un-begreiflichen in seiner satanischen Erscheinungsweise zum Gegenstand der Betrachtung (vgl. III 9) und erweist, wie Gott das Böse je nach Ratschluß seiner vorzeitlichen Wahl zum Zwecke der ewigen Beseligung oder Verwerfung benutzt. Überall, wo man diese letzte Zweck-Beziehung der Absicht Gottes mit dem Menschen außer Betracht läßt, fällt man aus dem Verständnis lutherischen Glaubens heraus.

Man kann also zunächst folgern: Gott verstockt den Menschen entweder, um ihn zur Erkenntnis seiner Sünde und zur Demut zu führen — das ist der Weg zum Glauben (vgl. V 13); oder er läßt ihn unter der Macht des Bösen mehr und mehr in Schuld fallen, um ihn der ewigen Verdammnis preiszugeben. Wie der auf die Welt bezogene Wille Gottes ein doppelter ist, so ist auch die Benutzung des Bösen eine zwiefache. Der lutherische Glaube weiß, daß die Sünde nach Gottes Willen Weg zum Leben und zur Verdammnis sein kann.

Sofern Sünde immer Widerspruch gegen Gottes Wort und Gesetz ist, erfolgt die Verstockung in der Auseinandersetzung des Menschen mit seinem Worte und sofern das Wesen der Sünde die Selbst-Bezogenheit ist, reizt das Wort den natürlichen Willen

immer zum Widerspruch, weil Deus illis contrarium dicit aut facit, quam vellent (W 710). Die natürliche Verkehrung wird um so schlimmer, je mehr Gott ihr durch seinen Willen in den Geboten widerspricht (ib.). Das ist der Anstoß, daß Gott verlangt, was der Natur zuwider ist, und daß er im Evangelium verheißt, was der Vernunft töricht und absurd erscheint. Reichtum, Ruhm, Weisheit und Macht werden als Selbstzweck verurteilt und ihr friedlicher Genuß gestört. Da begehrt der Mensch auf und wütet ins Gegenteil und kann nicht aufhören zu wüten, wie er nicht aufhören kann egoistisch zu sein. Hic est ille furor mundi adversus Euangelion Dei (ib.). Gott wiederum kann nicht die Wirkung seiner Allmacht um der menschlichen Verkehrung willen aufhören lassen: ita fit, ut perpetuo et necessario peccet et erret, donec spiritu Dei corrigatur (ib.).

Dann läßt Gott also den Menschen verhärtet werden, wenn er zu der allgemeinen Verführung des Satans (III 9) die Auseinandersetzung mit der Schrift kommen läßt und Satan und Mensch in seiner egoistischen Ruhe stört. M. a. W. die Wirkung des Wortes ist selbst eine zwiefache. Ohne Gottes Geist wirkt das Wort Widerspruch und reizt zur Sünde. Gibt Gott aber darauf seinen Geist, so wirkt das Wort und der Geist (vgl. I 1). Glauben und Glaubens-Früchte. So kann Gott das Böse zum Guten und zum Bösen gebrauchen nach seinem Wohlgefallen. Der eine Mensch leidet unter der satanischen Macht des Bösen — um dadurch zur Erkenntnis der Sünde und zur Gnade zu kommen; der andere, um mehr und mehr verhärtet zu werden und Gott und sein Wort zu verachten. Luther ist unter der doppelten Erscheinungsweise Gottes bis an den Rand der Verzweiflung gekommen und wünschte, niemals geboren zu sein: bis er erkannte, wie heilsam diese Verzweiflung sein kann und wie nahe der Gnade (W 719).

12. Die doppelte Wirkungs-Weise Gottes als begnadender oder die Gnade verhaltender Wille kann als Wirken der göttlichen L i e b e oder seines Z o r n e s definiert werden. Dann ist es Ausdruck der Liebe Gottes, wenn er durch den Geist die Früchte des Guten gibt und Leben und Seligkeit und Ausdruck seines Zornes, wenn er den Geist nicht gibt, sondern den Menschen nur durch die Omnipotentia treibt. Hiernach würde der Grund des Zornes

oder der Liebe nicht in einem Verhalten der Menschen liegen, sondern in Gottes Wahl-Entscheid, d. h. Zorn und Liebe Gottes sind grundlos, sofern man an den doppelten Willen als Geist-Wirken oder Omnipotentia denkt. Dabei ist zu trennen zwischen dem einheitlichen Willen Gottes in seiner Majestät und dem auf die Welt bezogenen Willen als verwerfender oder begnadender Wille.

Detailliert wird die Betrachtung, wenn man die der Erfahrung näherrückende Erkenntnis Luthers hineinbezieht, daß Gott — indem er den Menschen sündigen läßt — eine Liebes-Absicht haben kann: daß der Mensch zur Erkenntnis seiner Sünde kommt und Gottes Hilfe erfleht; wie auch umgekehrt, daß der gleiche Gott einem Menschen die Gnade wieder entzieht — hinter der „Liebe" Gottes also sein „Zorn" deutlich wird. Dann ergibt sich die Möglichkeit, daß Gottes „Zorn" gleichsam Fiktion sein kann, „Maske, hinter der sich ‚Gott' verbirgt" [15]). Ebenso kann aber auch seine „Liebe" gleichsam Fiktion sein, indem sie die Gnade nicht bis ans Ende behalten will.

Es entsteht notwendig die Frage, ob man den Begriff „Liebe" und „Zorn" überhaupt auf Gottes Handeln mit den Menschen beziehen kann. Zunächst ist deutlich, daß die einzelne Tat, die der Mensch durch Gottes Willen tut, nicht schlechthin eindeutig beurteilt werden kann; der Glaube urteilt nachträglich oft anders, als er es zuvor tat. Der „Erwählte" wird immer die „Maske" finden dürfen — das ist das Anliegen Karl Holls in der Beschreibung Gottes als dem Rechtfertigenden. Überall aber, wo Gott als der Verwerfende handelt, ist der „Zorn" nicht Maske, sondern Wirklichkeit in dem Sinne, daß das Ziel wirklich die Verdammnis und nicht die Beseligung ist. Weil Luther aber Gott als Beseligenden u n d Verdammenden erkennt, ist es ein grundsätzliches Mißverständnis Luthers, wenn Holl folgert: „Zorn und Liebe stehen in Gott nicht auf derselben Stufe. Die „Liebe" ist sein „eigentliches", der Zorn sein „uneigentliches Werk" (S. 42). Er wagt den Rückschluß von dem erwählenden Wirken Gottes auf das Wesen Gottes und sagt: Luther habe „mit dem Verständnis der göttlichen Liebe das Innerste, Wirklichste in Gott aufge-

15) Holl: Ges. Aufs. I Luther, 1932, S. 41.

zeigt". „Er ist von vornherein bestimmt, und zwar bestimmt als Liebe. Liebe ist seine ‚Natur', sie ist das eigentliche Wesen" (42/43).

Demgegenüber bekennt der lutherische Glaube, daß Gottes „Wesen" undefinierbare Gerechtigkeit, Gutheit und Wahrhaftigkeit ist und es auch bleibt, wenn er einem Teile der Menschheit „zürnt" und den anderen Teil „liebt". Die Herrlichkeit und Majestät seines Wesens entzieht sich also der menschlichen Definition. Faßbar wird Gott erst dort, wo er sich offenbart (vgl. I 2) als Doppel-Wille in Gesetz und Evangelium, Liebes-Wille und Zornes-Wille! m. a. W. faßbar wird die W i r k u n g Gottes und seines Willens in Erwählung und Verwerfung, Sünde und Gnade, Gut und Böse. Diese Wirkung des göttlichen Handelns definiert der Mensch vermöge seiner ihm gegebenen Termini. Wo er aber versucht, das einheitliche Wesen Gottes zu umschreiben, versagen notwendig die Begriffe. Damit scheiden die Begriffe von Liebe und Zorn für die Definition des eigentlichen göttlichen Wesens aus (vgl. V 15). „Liebe" ist Gott in Beziehung auf die Erwählten — auch wenn er sie sündigen läßt und diese ihre Sünde „haßt"; „Zorn" ist er in Beziehung auf die Verdammten — auch wenn er sie zeitweilig Gutes tun läßt und dieses ihr Gutes „liebt".

In dieser Formulierung wird das Anliegen Luthers klar umschrieben. Er verwendet die Begriffe einmal im prädestinatianischen Sinne: Iacob dilexi, Esau autem odio habui (W 724). Sein Wille ist also immer entweder Liebe oder Haß: iam quod vult Deus, hoc aut amat aut odit (W 725). Dieser Liebes- oder Zornes-Wille ist nicht Affekt — mithin grundsätzlich anders inhaltsbestimmt als bei der normalen Terminologie und infolgedessen nicht veränderlich: ille aeterna et immutabili natura amat et odit, sic non cadunt in illum accidentia et affectus (W 724). Er ist also Umschreibung des Erwählungs- oder Verwerfungs-Willens und läßt den Glauben erkennen, daß der Erwählte „wirklich" von Gott geliebt ist, wie der Verworfene „wirklich" von ihm gehaßt wird. D i e s e r zweigeteilte Gott der Offenbarung ist der uns Menschen alleine faßbare und uns darum auch nur der „wirkliche", obgleich der Glaube die hinter der Zweitei-

lung verbleibende einheitliche „Wirklichkeit" Gottes weiß und anbetet. Weil dieser liebende o d e r hassende Gott Objekt unseres Glaubens ist und sein soll — quae supra nos, nihil ad nos (W 685) — muß der Glaube Furcht Gottes kennen, denn — und das ist die zweite Verwendung der Begriffe — Gott haßt die Sünde. Evidenter sequitur, quicquid fuerit caro, idem impium et sub ira Dei, alienumque a regno Dei esse (W 743). Alles was ohne Gottes Geist ist (caro; impium) haßt Gott, obgleich er es selbst vermöge seiner Omnipotentia durch den Menschen wirkt. Die höchsten Tugenden der Heiden, das praestantissimum des Menschen — und wenn es vor der Welt noch so gut und ehrenwert erscheint — haßt Gott, wenn es satanische Wirkung der All-Wirksamkeit und nicht Geistes-Wirkung der Gnade ist (ib.).

So wenig also der Gott der Schrift „Fiktion" ist, so wenig ist auch der Zorn Gottes über die Sünde Fiktion. Lutherischer Glaube weiß, daß überall dort, wo Sünde ist, auch Zorn Gottes ist. Wenn aber der „Erwählte" simul justus, simul peccator ist, steht er de facto zugleich unter Gottes Zorn und Liebe. D. h. dem e r n s t e n Glauben kann keine Glaubens-Freudigkeit ohne bleibende Furcht vor Gottes Zorn eignen. Nimmt er von Gott Vergebung hin, so weiß er, daß er damit dem Zorne Gottes und der Verwerfung aus Gnade entgeht. Und wenn er schließlich weiß, daß nicht nur der Zorn, sondern auch die Liebe Gottes „Maske" sein könnte, hinter der sich das Gegenteil verbirgt, so werden ihm die Wirklichkeiten des Zornes und der Liebe Gottes Erlebnis. Auf dem Hintergrunde der realen Wirklichkeit des Zornes Gottes über die Sünde wächst der Glaube in Gottes Gnade hinein.

Man kann also Gottes Verhältnis zum Erwählten nicht unbedingt als das der Liebe bezeichnen. Tatsächlich herrscht ein Zugleich von Liebe und Haß, weil der Mensch nie vollkommen ist. Die Lösung liegt wieder in der Unterscheidung Gottes als dem Verborgenen und Geoffenbarten. Der verborgene Gott der Wahl „liebt" den Menschen, den er erwählt, obgleich er ihn als offenbarer Gott zugleich haßt und umgekehrt. Aber diese Liebe oder dieser Haß des verborgenen Gottes der Majestät ist grundsätzlich nur um des ewigen Zieles willen „Liebe" oder „Haß" zu nennen; an sich versagen diese Begriffe. Man kann zwar im Blick auf das

ewige Ziel des Wahlentscheids von einem ewigen Liebes- oder Zornes-Willen sprechen — das tut Luther; aber dann muß man sich mit Luther darüber klar bleiben, daß diese Liebe und dieser Zorn ein göttlicher und nicht menschlicher ist. Die Wahl steht auf der Grenze zwischen dem nichtgeoffenbarten und dem geoffenbarten Gott. Soweit sie Ausdruck des offenbaren Gottes ist, kann man von der Wirklichkeit seines Zornes und seiner Liebe sprechen. Soweit sie aber Ausdruck seiner undefinierbaren Majestät ist, ist die Unterscheidung des Liebes- und Zorneswillens unangebracht. Die Zwei-Wirksamkeit Gottes ist „an sich" Ein-Wirksamkeit. Das Paradoxon ist dieses: daß Gott wirklich — nämlich als offenbarer Gott — liebt und haßt, obwohl er in sich nicht Dualität, sondern Einheitlichkeit ist. Daher muß der Mensch — der es immer nur mit Gott dem Offenbaren zu tun haben kann, da er Geschöpf ist — wissen, daß ihn Gott entweder liebt oder haßt. Der Glaube vertraut dem Evangelium und weiß, daß ihn Gott liebt. Diese Liebe Gottes in ihrer Affektlosigkeit glaubt er um des Zieles willen trotz des Bewußtseins, daß Gott seine Sünde haßt. Der Glaube transponiert also den Begriff der Liebe wie des Zornes in die göttliche Angemessenheit und erkennt darunter eine Ziel-Bezogenheit, die allein in Gottes grundlosem Willen beruht, Seligkeit oder Unseligkeit zu geben. Gleichzeitig versteht er darunter die schlechthinnige Verneinung des Sündigen — caro — und unbedingte Bejahung des Guten — spiritus.

In diesem Sinne weiß der Glaube, daß Gott ihn liebt, auch wenn er grundlos verdammt und schuldig machen kann. Dem Glauben ist Gott die Liebe, denn wo Glaube ist, da ist Erwählung Gottes. Der Glaube weiß aber, daß Gott vielen Zorn ist, weil er sie verwerfen will. Daher kann der lutherische Glaube immer sprechen: Gott liebt mich; er kann aber niemals den Rückschluß auf Gottes einheitliches Wesen vollziehen: Gottes eigentliches Wesen ist seine Liebe! Ebenfalls kann er niemals die Furcht vor dem Zorne Gottes über seine bleibende Sündhaftigkeit verlieren.

Wenn man Gott aus dem Glaubens-Erlebnis heraus umschreiben will, liegt zwangsläufig die Gefahr nahe, ihn wesentlich als

„Liebe" definieren zu wollen. Tatsächlich ist der Erwählungsglaube als Erwählungsgewißheit gleichsam Erkenntnis nur eines Teiles Gottes. Gott selbst erschließt man erst dort, wo man seine Liebe zu den Erwählten auf gleiche Ebene neben seinen Haß gegen die Verdammten stellen kann und Liebe wie Haß selbstzwecklich versteht. Indem Hirsch[16]) glaubt, diese Selbstzwecklichkeit der Erwählung oder Verdammung ablehnen zu dürfen, verfällt er in ein entsprechendes Mißverständnis Luthers wie K. Holl[17]). Er versteht Luther dahin, daß „auch der Zorn Gottes gegen die Verdammten nicht selbstzwecklich sei, sondern in einer Liebesabsicht (sic) Gottes wurzele (S. 22)", indem er etwa „uns (d. h. den Erwählten!) durch das Gericht über die Verdammten den Reichtum seines Erbarmens über seine Begnadeten erst zum Bewußtsein" bringt (S. 23). Freilich ist diese Wirkung auf den (W 714) Erwählten vorhanden und Luther sieht in dieser Wirkung gerade den Sinn des Gesetzes (vgl. I 1; V, 13), aber Luther lehnt diese Theodizee als Notwendigkeit wie als sachliche Wirklichkeit ab. Sein Haß gegen die Verworfenen ist Haß. Seine Liebe zu den Erwählten ist Liebe. Gott selbst aber ist seinem Wesen nach die göttliche Einheit der Gleichzeitigkeit dieser Haß-Liebe-Haltung. Luther nennt diese Einheit seine Gerechtigkeit, Wahrheit, Gutheit und unbegreifliche Majestät.

Das Anliegen des Glaubens bei Luther, wie bei Holl und Hirsch ist es aber, diese bleibende göttliche Gerechtigkeit, Wahrheit und Gutheit glaubend aufzufangen und hierin die praktische Möglichkeit des Gott-Glaubens zu erkennen. Darin liegt ein unbedingtes Glaubens-Bedürfnis zu wissen, daß Gott immer „gut" und „gerecht" ist. Weil der Glaube dieses weiß, kann er

16) Hirsch, Em., Luthers Gottesanschauung. 1918, S. 22 ff.

17) Hirsch glaubt einen Widerspruch L.s mit sich selbst bei dem Verhältnis von Zorn und Liebe, wie er es in der Rechtfertigung gesetzt hat, finden zu müssen. „Durch die Erwählungslehre scheint die Unterordnung des Zornes unter die Liebe aufgehoben zu sein. Gott zürnt den Nichterwählten ewiglich. So ist sein Zorn doch wohl ein Verhalten, das seinen Zweck in sich selber hat" (S. 22). Der Irrtum liegt — wie bei Holl — in dem Rückschluß von Aussagen Luthers über den rechtfertigenden Gott auf das Wesen Gottes selbst. Zeiht man Luther in dieser einen Frage der Erwählung eines Irrtums, so stempelt man seinen ganzen Gottesbegriff als Irrtum, denn er liegt lediglich im rechten Verständnis der Wahl beschlossen.

den Gott lieben, der Unschuldige verwirft und Sünder begnadet — nach dem Urteil der menschlichen Gerechtigkeit.

Wenn Hirsch also formuliert: „Gott ist durch und durch g u t. All seinem Tun haftet eine unwidersprechliche R i c h t i g k e i t an" (S. 10), so reproduziert er Luthers Glauben richtig. Wenn er aber darüber hinaus sagt: daß in der verzeihenden Barmherzigkeit des rechtfertigenden Gottes sein notwendiges Wesen an uns herantritt (Anm. 15); eine Güte, die nichts anderes als sich selbst geben und mitteilen kann ... mit einem Wort: er ist Liebe (S. 10); Gottes heilige Gerechtigkeit und seine Liebe gehören eng zusammen (S. 11); so mißversteht er Luthers Gottes-Begriff aus der Warte des Erwählten heraus grundsätzlich. Der lebendige Gott stellt den Menschen in eine himmlische oder eine höllische Wirklichkeit und handelt an ihm als Gott der Liebe oder als Satan. Weil das ewige Verlorensein für jeden Menschen Wirklichkeit sein kann — wer weiß, ob er erwählt ist — rettet sich der vor der Wirklichkeit des lebendigen Gottes stehende Glaube zum Worte des Evangeliums, das denen Gottes Liebe und Gnade verheißt, die an der Wirklichkeit der Sünde und des möglichen Verlorenseins zu verzweifeln drohen und Gott alleine die Ehre geben — es sei zum Heile oder zum Unheile.

V. G o t t e s W i r k e n i m G e g e n s a t z.

13. Dort, wo ein Mensch zum G l a u b e n (vgl. I 1) an Gott den Lebendigen kommt, nimmt er die Gegebenheit seiner Existenz als von Gott gegeben hin. Er weiß sich unter der Macht des lebendigen Willens Gottes stehen (vgl. II 4) und nimmt von ihm Gutes wie Böses hin (vgl. III 8). Dabei hat er die praktische Haltung der Ergebenheit in das, was Gott ihm tut und das bleibende Bewußtsein, daß es zu seinem Besten dient. Denn der Glaube ist immer ein Glaube an die Gnade Gottes durch Jesus Christus. Aber diese Gnade ist niemals selbstverständlich und der Gott, in dessen Macht der Mensch steht, ist ebenfalls dem Glauben niemals selbstverständlich. Vielmehr erkennt er die im Evangelium gegebene Rettung als unerhörte Tat der göttlichen Erwählung, die aus der ewigen Verlorenheit heraushebt und in die neue Wirklichkeit der Verbindung mit Gott hineinstellt. Ge-

rade der Glaube an das Gerettet-Sein sieht die Verlorenheit als persönliche und eigenste Folgerichtigkeit seiner Sünden-Schuld. Wenn er nicht Gottes Vergebung glaubend und trauend hinnehmen dürfte, würde er unter dem gerechten Gericht Gottes verloren sein und verzweifeln.

Die Selbst-Beurteilung als Versklavung unter die Macht des Bösen in egoistischer Verkehrung wird zur Selbst-Verurteilung. Die Wirklichkeit der Sünde wird als das von Gott Trennende erlebt und Gott nur als der Ferne empfunden. Wenn der Glaube „dennoch" an die persönliche Rettung glauben kann, so nur darum, weil er dem Worte Gottes traut (vgl. II 5), das die Paradoxie der Gnade, Vergebung und Liebe Gottes verheißt. Wo der Mensch die Gnade Gottes nicht als „Gnade" erkennt, d. h. als Eingriff Gottes in seine verdiente Verlorenheit, ist noch nicht die Erkenntnis der Macht der Sünde und ihrer gottgewollten Konsequenzen vorhanden.

Der lutherische Erwählungs-Glaube ist also im Unterschiede zum natürlichen Schicksals-Glauben (vgl. I, 3) die Erkenntnis der Abhängigkeit von einem paradoxen Willen, der die Sünde haßt, obgleich er sie Wirklichkeit werden läßt an jedem einzelnen Menschen und der ewiglich verwirft, wenn er nicht selbst die aufgehobene Verbindung mit seiner Liebe durch die Geistgabe wiederherstellt. Kriterium für die Intensität des christlichen Glaubens ist die Ernst-Nahme der Sünde, resp. des Hasses Gottes gegen die Sünde. Der Erkenntnis des lebendigen Gottes geht die Erkenntnis der persönlichen Sünden-Schuld parallel und der Liebe gegen Gott steht der Haß gegen die Sünde zur Seite. Hat der Mensch Gott den Lebendigen erkannt, so muß er unter der Macht des Bösen leiden und erkennen, daß der Bruch mit der natürlichen selbstsüchtigen Haltung notwendig ist.

Der Mensch will nicht mehr sündigen. Er will das Gesetz Gottes erfüllen. Das ist der erste Ertrag des Glaubens an den lebendigen Gott.

Der Mensch versucht den offenbaren Willen Gottes zu erfüllen. Ihn trifft vox legis (vgl. I 1), d. h. der Wille Gottes, der befiehlt, und nicht nur halben Versuch, sondern totius vitae remisit mutationem (W 682), also gänzlichen Bruch verlangt. Daran scheitert

der Mensch. Die natürliche Verkehrung ist größer als seine Willenskraft. Man kann diese Situation die Krisis des Glaubens nennen. Denn entweder erfolgt nun der Rückschlag zum alten Wesen, oder es tritt die eigentliche Gesetzes-Erkenntnis ein: cognitio peccati und notitia infirmitatis et mali nostri (W 677). Gott zeigt dem Menschen durch sein Gesetz die Wirklichkeit seiner Sünden und die Unmöglichkeit ihrer Überwindung. Das Gesetz bringt Erkenntnis, aber nicht Kraft. M. a. W. der ernste Kampf gegen die Sünde endet in dem persönlichen Zugeständnis der Schwäche.

Es darf wohl nur angedeutet werden, daß es Luther hier nicht um ein Schema, sondern um erlebte Wirklichkeit geht, und daß Luther selbst nicht ein Schwächling, sondern ein Starker war. Was er hier ausführt, ist spezifische Glaubens-Erkenntnis und hat mit der Kraft moralischer bürgerlicher Anständigkeit und Charakterstärke nichts zu tun. Das Glaubens-Erlebnis dieses Gesetzes-Kampfes ist die Erkenntnis der Unvollkommenheit gegenüber Gottes absoluter Forderung, die — im Gewissen ratifiziert — bei aller möglichen Wohlanständigkeit den Menschen in der Verästelung seiner selbstischen Liebe zum Sünder stempelt. Der Mensch, der dem lebendigen Gotte gegenübersteht und die Heiligkeit seines Wesens und Willens erahnt, weiß, daß Luthers Erkenntnis allgemein gültig ist; m. a. W. es ist ein Stück der Offenbarung Gottes durch sein Wort, daß der Mensch und auch sein Bestes jenseits der absoluten Forderung[18]) Gottes bleibt.

Der Glaube und seine systematische Entfaltung läuft daher nicht in das Postulat der kontinuierlichen Charakter-Bildung aus, sondern in das gläubige Vertrauen auf Gottes Verheißung, denen mit seiner Geistes-Kraft nahe zu sein, die ihn in Demut bitten (W 679). Der Glaube übt seinen Charakter mit Gottes Hilfe, nicht im Vertrauen auf die eigene Kraft. Er lebt aus der Kraft des Gebetes und der Hinnahme der Verheißung Gottes. Jeder Rückschlag läßt ihn die Notwendigkeit der Gnade Gottes erkennen und das Heil findet er nicht in der bestmöglichen Tugend-

18) Gott will nicht mit halber Schulter oder hinkenden Fußes verehrt werden, sondern mit allen (!) Kräften und von ganzem (!) Herzen, ut tibi sit Deus tam hic quam in futuro, et in omnibus (!) rebus, casibus, temporibus et operibus (W. 726).

haftigkeit, sondern in dem Vertrauen, daß Gott die bleibende Sünde vergeben will. Die Glaubens-Ethik sieht also neben dem erreichten Guten das nichtüberwundene Böse. Die Schäden liegen nicht auf der Ebene politisch-kulturellen Rückschrittes, sondern in der Möglichkeit der persönlichen ewigen Verlorenheit. Weil der Glaube vor dieser letzten Möglichkeit steht, ist die bleibende ethische Unvollkommenheit mehr als eine Beeinträchtigung seiner bürgerlichen Existenz; sie ist tatsächlich die Infragestellung seiner Existenz überhaupt. Die Sünde trennt von Gott. Trennung von Gott aber ist Verlorenheit für Zeit und Ewigkeit. Endet der Kampf gegen die Sünde also in der Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit, so ist die Rettung lediglich in Gottes gnädigem Willen beschlossen.

Das ist der Weg, den Gott seinen Erwählten gehen läßt: zu erkennen, daß die Rettung außerhalb seiner Kräfte liegt. Das theologische Prinzip der Notwendigkeit der Geistgabe in das persönliche Glaubens-Leben übersetzt besagt also: daß der Mensch nicht zweifelt, totum in voluntate Dei pendere; daß er wirklich an der eigenen Kraft, die Seligkeit zu zwingen, verzweifelt und zum Nichts geführt — in nihilum reductus — wird. Das Wort der Gnade aber verheißt dem so Gedemütigten Gottes Hilfe (W 632/33). Der Weg zur Gnade führt über die unbedingte Demut vor Gott und den Verzicht auf eigenes Verdienst. Das heißt natürlich nicht, daß der Mensch durch den Glauben zur Untätigkeit geführt und durch die ethische Passivität dem Einbruch der göttlichen Wirkung geeignet gemacht werden solle. Im Gegenteil ist die höchste Entfaltung aller Möglichkeiten Voraussetzung des christlichen Glaubens-Urteils: der auf der Höhe seiner Kraft kämpfend stehende Mensch erkennt im Angesichte des lebendigen Gottes seine schicksalhafte (vgl. IV, 10) Unfähigkeit, die absolute Forderung Gottes restlos zu erfüllen. Allein diese in der Energie heiligster Kraft-Entfaltung gewonnene Selbst-Beurteilung — nicht faule Tatenlosigkeit oder scheinheilige Resignation — ist Ausdruck der wahrhaftigen humiliatio. Jede andere Stellungnahme bleibt superbia.

Dieser hier von Luther umschriebene Durchbruch zur neuen Gottes-Wirklichkeit besteht immer aus zweierlei: der neuen Be-

urteilung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott — Glaube; und dem neuen Leben aus dieser Beurteilung heraus — Glaubens-Früchte. Der Glaube erkennt, daß Gott selbst durch seinen Geist alles Gute wirken muß und daß er tatsächlich in allem Schon-Erreichten selbst mit seiner Gnade zugegen war. Wo der Mensch sich s e i n e r Kraft rühmt, irrt er in satanischer Verblendung (vgl. III 9) und hat noch nicht die rechte Erkenntnis des Wortes. Denn das Wort zeigt den Gott, der durch das Gesetz demütigt, um zur Erkenntnis der Schwäche zu führen. Der Glaube ist das Hineinwachsen in das Verständnis des im Gegensatz wirkenden Gottes, der tötet, wenn er lebendig macht; der in Schuld stürzt, wenn er gerecht macht; in die Hölle stößt, wenn er in den Himmel hebt (W 633). Der Glaube ist der Durchstoß durch die widersinnige Oberfläche in die gewaltige Wirklichkeit des lebendigen Gottes (vgl. V 15), der sich an dem Elend seiner Geschöpfe zu weiden scheint und eher Haß als Liebe verdient (ib.). Hic est fidei summus gradus, credere: illum esse clementum, qui tam paucos salvat, tam multos damnat; credere iustum, qui sua voluntate nos necessarie damnabiles facit (ib.). Die ganze Hölle des logischen Widerspruchs dieses lebendigen Gottes, der kraft seiner Omnipotentia alles in allem treibt und wirkt, den Dingen eine Notwendigkeit auferlegt, selbst Satan und Gott zugleich ist und das ewige Ziel den Menschen schon bestimmt hat — diese Hölle durchstößt der Glaube, wenn er daran glauben kann, daß Gott i h m Liebe ist und dabei gerecht bleibt. Ein rationales Verstehen ist es nicht. Si igitur possem ulla ratione comprehendere, quomodo is Deus sit misericors et iustus, qui tantam iram et iniquitatem ostendit, non esset opus fide. Glaube ist es an verborgene Objekte und einen verborgenen Gott. Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario objectu, sensu, experientia (ib.). Gott tötet den Menschen, damit er den Glauben an das Leben im Tode übe (W 633)!

Das ist der lutherische Glaube, der hinter dem offenbaren Gott die Wirklichkeit des verborgenen Gottes weiß und weder die Offenbarung gegen die Majestät Gottes ausspielt, noch durch den logischen Widerspruch überwunden in ethische Laxheit verfällt. Der Glaube nimmt gewiß die Gegebenheit seiner Existenz

als von Gott gegeben hin. Er weiß, daß Gott das Gute wie das Böse wirkt. Aber er hat erkannt, daß die Wirkung Gottes als Satan tatsächlich „Trennung" von Gott und seinem Leben bedeutet und das Leben Gottes nur dort herrscht, wo sein Geist ist und des Geistes Früchte. Diese antirationale Glaubens-Logik ist Ausdruck des wahrhaftigen christlichen Glaubens. Sie ist das Pendant zu dem Gott, der entweder haßt oder liebt, entweder ewiglich beseligt, oder verwirft. Der Glaube muß Tat werden, wo er echt ist (vgl. die exhortationes I 1).

Luther nennt diese Früchte: daß man von Herzen gern auf seinen Groschen verzichten und sein Brot entbehren kann, Unrecht willig trägt, Barmherzigkeit übt, betet und arbeitet (W 643) und dieses alles willig, freudig und spontan unter Gottes Geist-Wirkung. Denn der Gläubige liebt und tut nun das Gute, wie er vorher das Schlechte liebte und tat (W 634/35). Dieses Tun des Guten erfolgt um des Guten willen, resp. aus der inneren Bejahung des göttlichen Willens, n i c h t aus irgendeiner sublimierten Lohn-Sucht christlicher Schattierung. Der wahre Christ ist von der ewigen Richtigkeit des gottgegebenen Guten so überzeugt, daß er es spontan tut ohne egoistische Nebenabsicht — als wenn Himmel und Hölle, resp. Strafe und Lohn nicht existierten. Filii autem Dei gratuita voluntate faciunt bonum, nullum praenium quaerentes, sed solam gloriam et voluntatem Dei; parati: bonum facere si — per impossibile — neque regnum neque infernus esset (W 694).

Das ist der Bruch mit dem alten Wesen (vgl. III 8), wie er nach außen in Erscheinung tritt. Es ist das Leben aus der Kraft des heiligen Geistes, dessen Sklave und Gefangener der Wille ist — quae tamen regia libertas est —, indem der Wille willig will, was Gott will (W 635) in Beruf, Staat und Kirche. Der natürliche Mensch mit anima, corpus, mens, ratio, iudicium et quicquid etiam in homine potest praestantissimum dici aut inveniri (W 740) wird unter der neuen Lebens-Kraft umgeschaffen, so daß Luther sagen kann: der Wiedergeborene ist nicht mehr caro, bis auf Reste, die der Gnade auch weiterhin widersprechen (W 745). Die Durchdringung mit Gottes Geist erfaßt den ganzen Menschen; m. a. W. der Gläubige darf nirgends einen Bezirk

der Herrschaft Gottes entziehen. Entweder stellt er sich ganz unter Gottes Willen, oder er gehört Satan, er sei noch so kirchlich-christlich. Ein Drittes neben der Herrschaft Satans (omnipotentia) oder des heiligen Geistes gibt es nicht. Der Glaube muß den ganzen Menschen erneuern.

Wenn jedoch immer noch „Reste" bleiben auch bei dem Wiedergeborenen; wenn die tägliche Erfahrung sogar den dauernden Wechsel von satanischem und göttlichem Denken und Tun feststellen muß — si Deus abest, Satan adest — kann der Glaube an die Liebe Gottes nichts Selbstverständliches und unbedingt Gewisses sein. Der Kampf zwischen Gott und Satan, der sich im Kleinen wie im Großen abspielt, läßt die Frage nach der persönlichen Erwählung wieder und wieder lebendig werden. Der Glaube, der glaubt, daß Gott i h n liebt, ist himmelstürmend und todesbereit. Luther beantwortet die Frage nach der H e i l s g e w i ß h e i t bejahend, aber in einer zitternden Anbetung Gottes: wer kann glauben, daß ihn Gott liebt? Niemand auf Erden — aber die Erwählten werden es glauben (W 632). Das Ziel i s t bereitet und liegt nicht in des Menschen Hand. Seinem Erkennen erscheint es ungewiß, aber der Ausgang ist notwendig. Necessitas nobis timorem Dei incutit, ne praesumamus et securi simus. Incertitudo vero fiduciam parit, ne desperemus (W 747). D. h.: überhebliche Sicherheit ist nicht am Platze, vielmehr eine vertrauensvolle Ungewißheit, die nicht verzweifelt! Der lutherische Glaube ist im Glauben an den Gott, der sich im Gesetz und Evangelium offenbart, in der Ungewißheit seines Heils gewiß. Jede tentatio erkennt er als Liebe Gottes, die ihn unter dem Tode zum Leben führen will. Das ist die Seligkeit des Erwählungs-Glaubens: hinter der Verzweiflung die Hoffnung, hinter der Trübsal die Gnade und hinter dem fürchterlichen verborgenen Gott den liebenden Vater ergreifen zu dürfen. At nunc, cum Deus salutem meam, extra meum arbitrium tollens, in s u u m receperit, et non meo opere aut cursu, sed sua gratia et misericordia promiserit me servare: s e c u r u s e t c e r t u s s u m, quod ille fidelis sit et mihi non mentietur, tum potens et magnus, ut nulli daemones, nullae adversitates eum frangere aut me illi rapere poterunt (W 783).

14. Diese Erwählten, die den lebendigen Gott der Verborgenheit in seiner Enthüllung glaubend erfahren — sie umgrenzt kein „kirchlicher Raum", Kultus oder Anspruch — machen die Kirche Jesu Christi aus. Es sind alle die, die Gott nach seinem ewigen Wahl-Ratschluß liebt und die er sich durch die Wechsel und Schicksale des „natürlichen" Lebens zu seinen Kindern bereitet. Sie sind Gott bekannt. Er hat ihnen Leben und Seligkeit schon bestimmt und führt sie — zumindest vor dem Tode — zum rechten Glauben. Sie sind Träger der Wahrheit, weil sie unter Gottes Geist-Führung stehen und stellen die empirische Kirche Jesu Christi dar.

Darum werden sie aber nicht etwa als Kirche Christi erkannt und anerkannt. Wer weiß — meint Luther — ob es nicht seit Anbeginn der Welt Los der Kirche Gottes war, daß man die Volk und Heilige Gottes nannte, die es nicht waren und den Rest unter ihnen (reliquiae) — die wahre Kirche — nicht so nannte? (W 650.) Die Geschichte der Kirche jedenfalls, angefangen bei dem Volke Israel über die Zeit Elias, Christi, des Arianismus und der Inquisition bis zur Gegenwart, zeigt, daß wohl Gottes Kirche da war; aber man nannte sie nicht so. Die aber, die offiziell anerkannt wurde, war es nicht! Wenn Gott sich damals seine 7000 behielt, während Könige, Fürsten, Priester und Propheten und die gesamte offizielle Kirche verlorenging; wer wollte dann heutigen Tags zu bestreiten wagen, daß Gott sich jenseits aller Repräsentanten, allen öffentlichen Rangs, Klangs und Titels, seine Kirche im Volke erhielte und jene anderen alle verloren gehen lassen will? (ib.) Gott hat sich zu allen Zeiten trotz allen Kirchentums Kirche erhalten, sed sic, ut minime Ecclesia putaretur aut haberetur (ib.).

Luther weiß die wahre Kirche nach Gottes Ratschluß verborgen. Der heilige Geist wirft seine Perlen und Edelsteine nicht vor die Säue, sondern hält sie verborgen — wie die Schrift sagt —, damit der Gottlose nicht Gottes Herrlichkeit sehe (W 651). Quid igitur faciemus? abscondita est Ecclesia, latent sancti, Quid? cui credemus? (W 652.) Das Schicksal der Kirche ist das des einzelnen Erwählten. Gott handelt an ihr im Widerspruch und läßt sie von aller Welt verlästert und verspottet sein. Wie

der Glaube hinter dem Tode das Leben erst erkennen lernen muß, so sieht er auch die wahre Gottes-Kirche erst dann, wenn er das Walten Gottes im Widerspruch an sich selbst erfahren hat. So gewiß er aber den Gott der Wahl glaubt, so gewiß weiß er die Existenz der wahren Kirche in dieser Welt des Scheins und der Anmaßung verborgen. Denn Gott erhält seine Erwählten und erhält durch sie die Wahrheit und das Wort der Offenbarung durch seinen Geist. Diese auf dem Geiste erbaute Kirche hat niemals geirrt und kann nicht irren und wenn auch einzelne Erwählte ihr Leben lang im Irrtum gefangen gehalten sind — vor dem Tode fanden sie zurück zum Leben, denn niemand kann sie aus Gottes Hand reißen (W 649/50).

Die Kirche Gottes kann also weniger auf Erden nachgewiesen, als geglaubt werden. Luther findet sie als Erfüllung des 3. Artikels inmitten des Reiches Satans und seiner Geister, die in prächtiger Verblendung über die wahren Gläubigen wie auch die falschen Frommen herrschen. In dem verworrenen Chaos der Finsternis (W 659) ist sie und bleibt sie Fundament und Säule der Wahrheit, denn sie und die Gläubigen werden von Gottes Geist regiert (W 649). Der lutherische Kirchen-Begriff wurzelt in der Anschauung des im Gegensatz wirkenden, die Welt in zwei unsichtbare Reiche spaltenden Gottes. Die Einheit dieser unsichtbaren empirischen Kirche liegt in Gottes Erwählungs-Willen, ihre allgemeine Verkennung und Vergewaltigung in Gottes Verwerfungs-Willen begründet. Der Kampf Satans gegen Gott — m. a. W. die Verborgenheit des die Welt leitenden und nach seinem Willen regierenden Gottes kann wohl nirgend eindrucksvoller glaubend erlebt werden als in dem Verständnis der Geschichte der Kirche[19]).

19) Diese Geschichte der unsichtbaren Kirche reicht also von Anbeginn der Welt bis zu ihrem Ende als Realisierung des Erwählungs-Beschlusses. Sie kann nur von denen erkannt werden, die Gottes Geist haben und mit des Geistes Augen die Heils-Geschichte von der Profan-Geschichte unterscheiden können. Man kann die Geschichte der Kirche Christi die Geschichte des Hl. Geistes nennen. Die Schlüssel zum theologischen Verständnis des lutherischen Kirchenbegriffes liegt in dem Glauben beschlossen, daß Gott sich die Möglichkeit der Geist-Gabe — die rechte Wort-Verkündigung — durch die Predigt der vorchristlichen Propheten vorbehielt. Notum est enim apud Christianos, omnia geri per Prophetas in nomine futuri Christi qui promissus erat, ut incar-

15. Will man Luthers Gottes-Begriff nach seiner Schrift De servo arbitrio auf eine kurze Formel bringen, so kann man sagen: Luther umschreibt den Deus absconditus. Dieser vielgenannte Terminus ist dann als Zusammenfassung aller Aussagen über den lebendigen Gott zu verstehen. Gott ist aller menschlichen Geistes- und Verstandeskraft unerreichbar und verborgen — wenn er nicht seinen Geist gibt. Auch die Bibel bleibt ohne Geist-Erleuchtung unverständlich (vgl. I 1 u. 3). Aber auch der Glaube schaut nur einen solchen Gott, der im Widerspruch wirkt (vgl. V 13 u. 14) und in Grund und Ursache seines So-Handelns unbegreiflich wie in der Wirklichkeit des So-Seins logisch unmöglich ist.

Die Selbst-Deutung Gottes in der Schrift (vgl. I, 2) ist also nicht eine Enthüllung der Verborgenheit Gottes im Sinne eines logischen Verständlich-Machens, sondern sie ist das Selbst-Zeugnis von der Wirklichkeit seiner unbegreiflichen Existenz und die soteriologisch — nicht erkenntnistheoretisch — ausreichende Umschreibung seines Planes mit der Menschheit. Der erkenntnismäßige Ertrag des Glaubens ist die Herausstellung und Umgrenzung der Verborgenheit Gottes, nicht die Definition dieser

natus Deus fieret. Ut „voluntas Christi" recte dicatur, quicquid ab initio mundi per verbi ministros oblatum est hominibus (W 690). Kirche ist also dort gewesen, wo in vorchristlicher Zeit Wort und Geist (vgl. I, 1) den prophetischen Glauben wirkten und wo in nachchristlicher Zeit Wort und Geist den christlichen Glauben an den lebendigen Gott schaffen. M. a. W.: Kirche ist überall dort, wo Gott durch das Wort den Geist gibt.

Die Kirche Christi stellt mithin eine Konkretion des Geistes Gottes in vor- und nachchristlicher Zeit dar. Die Formulierung E. Seebergs (a. a. O., S. 200): Luther scheine Christus die Funktion zuzuschreiben, den reinen Spiritualismus des Worts, wie er bei den Propheten war, in eine geschichtliche und konkrete Form zu wandeln; oder, wenn man das auf den Geistesgedanken anwendet, durch Christus ist der Geist aus seiner abstrakten Innerlichkeit in wirkliche Geschichte umgesetzt worden; — ist nicht zutreffend, denn die Geschichte des Geistes reicht von Beginn der Welt (Kain und Abel; Ismael und Isaak; Esau und Jakob; W 630) bis an ihr Ende. Man kann aber formulieren: ohne Konkretion des Geistes und Worts in Christus keine Konkretion des Geistes und Worts in vor- und nachchristlicher Zeit, denn Gott gibt den Geist nur um der Erfüllung des Gesetzes durch Christus willen seinen Erwählten.

Dem rationalen Geistgedanken — Geist als Bewußtsein — und dem idealistischen — Geist als Geschichte — (E. Seeberg, S. 109/10) stellt Luther den christlichen Geist-Gedanken gegenüber: Geist Gottes als Heils-Geschichte, als Kirche.

Verborgenheit, sowie die begriffliche Darlegung des Planes Gottes mit der Menschheit nach Maßgabe der gottgegebenen Enthüllung. Die Verborgenheit Gottes findet Luther in seiner Schrift De servo arbitrio nicht nur dort, wo er sich nicht durch das Wort geoffenbart hat, sondern gerade diese Offenbarung Gottes erweist sich als stärkster Ausdruck der Verborgenheit Gottes. Dadurch, daß Gott sein unbegreifliches Wesen und Wirken mitteilt, wird er nicht begreiflich, sondern bleibt unbegreiflich. Das ist die Logik der Glaubens-Erkenntnis.

Man hat also den Begriff der „Offenbarung" nicht in lutherischem Sinne verstanden, wenn man darunter eine logische Faßbar-Machung Gottes begreifen will. Sie bleibt immer Offenbarung Gottes und damit un-begreiflich sowohl für das natürliche Erkennen (lumen naturae) wie für das Glaubens-Erkennen (lumen gratiae). Gottes So-Sein in seiner ewigen „Gerechtigkeit" wird erst einst in der Ewigkeit erkannt werden (lumen gloriae). Bis dahin bleibt Gottes Wesen unbegreifliches Wunder (miraculum; vgl. W 785).

Die Glaubens-Erkenntnis findet also eine Offenbarung Gottes, die in der Enthüllung Verhüllung bleibt; m. a. W. sie ist gezwungen, logisch den schlechthin verborgenen Gott von dem durch das Schrift-Wort (Christus) geoffenbarten zu unterscheiden. Das ist das logische Moment des Glaubens an Gott den Lebendigen. Gleichzeitig ist sie wiederum gezwungen, diese logische Trennung glaubend zu überwinden und die göttliche Einheit erahnend und erschauernd, aber nicht ergrübelnd anzubeten. Das ist das anti-rationale Moment des Glaubens. Weil aber diese Einheit des göttlichen Wesens nicht logisches Postulat alleine ist, sondern von der „Offenbarung" selbst wieder und wieder angedeutet und durch ihre Begrenzung ausgesprochen ist, erkennt der Glaube in dieser Begrenzung der Offenbarung Gottes Willen, der nur soweit erkannt sein will, als er sich im Worte angedeutet hat. Der Glaube enthält sich jeden weiteren Erklärungs-Versuches widergöttlicher Überheblichkeit. Das ist die Demut der Glaubens-Erkenntnis. Er ist aber wiederum gewiß, daß jede Überschreitung dieser gottgewollten Erkenntnis-Grenzen von der Erkenntnis der Wahr-

heit entfernt. Das ist der Anspruch des christlichen Glaubens gegenüber allen anderen Erkenntnistheorien.

Für das Verständnis des lutherischen Begriffs vom verborgenen Gott ist es also Voraussetzung, diese Verborgenheit in der Offenbarung zu finden und auch den geoffenbarten Gott als den verborgenen zu erkennen. Das ist bei dem gegenwärtigen Stande der theologischen Debatte über diesen Begriff von prinzipieller Bedeutung.

Das stärkste Zeugnis und gleichzeitig der Grund aller weiteren Paradoxien ist die Offenbarung Gottes als All-Wirkender (vgl. II 4), d. h. als planvoll All-Wirkender (II 6). Die Beseligung oder Verwerfung der zweigeteilten Menschheit ist als Tatsache dem Glauben zugänglich, als Grund und Ursache aller weiteren Lebens-Schicksale der Menschen logisch begreiflich; warum Gott aber hier erwählt und dort verwirft, hier durchs Wort verstockt und dort durchs Wort zur Gnade führt; inwiefern er dabei „gerecht" bleibt — ist auch dem Glauben nicht verständlich. In dieser letzten Wesenheit Gottes wird seine absolute Verborgenheit deutlich; die Offenbarung offenbart Gottes Verborgenheit.

Eine gleiche Offenbarung der Verborgenheit erkennt der Glaube im Fall Adams und Satans; in der Erbsünde und ihrer alleinigen Überwindung durch den Geist Gottes; in der Göttlichkeit Christi und seinem Tode; in der Wirkung Gottes durch den Gegensatz usw.; wenn er nach dem Warum und Inwiefern dieses göttlichen Handelns und seines Wesens fragt. Die absolute Verborgenheit Gottes tritt also dort zutage, wo man seinen göttlichen Willen — d. h. sein Wesen —, und sodann Grund und Ursache dieses Willens in seinem Handeln an der Welt seiner Schöpfung beurteilen will. Satis est, nosse tantum, quod sit quaedam in Deo voluntas imperscrutabilis; Quid vero, Cur et Quatenus illa velit, hoc prorsus non licet quaerere, optare, curare, aut tangere, sed tantum timere et adorare (W 686). Wissen alleine soll man um Gottes absolute Verborgenheit und soll sie fürchten und anbeten.

Wenn also alles Geschehen ein Wirken dieses absolut verborgenen Gottes ist, so ist auch der Glaube, der sich auf die Deu-

tung dieses Wirkens in der Selbst-Deutung Gottes durch die Schrift bezieht, im Geheimnis verborgen: cum nulla sit alia sapientia inter Christianos docenda, quam ea quae abscondita est in mysterio et ad perfectos pertinet (W 639). Diese bleibende Verborgenheit des göttlichen Wirkens faßt Luther in ein kurzes Wort zusammen: Ihesus Crucifixus! (ib.) In allem, was Luther in De servo arbitrio über Gott und sein Wirken am Menschen sagte, predigt er Christum den Gekreuzigten, damit das Geheimnis Gottes und sein paradoxes Wirken an der Paradoxie des Kreuzes illustrierend: das Kreuz als Symbol des sich ins Gegenteil hüllenden Gottes. Und eben in diesem Gekreuzigten wird auch wieder die Fülle der Offenbarung deutlich: das Kreuz als Wirklichkeit des offenbarten lebendigen Gottes (vgl. I 1). Gott, der absolut Verborgene, wird enthüllt in der Person des geschichtlichen Christus und vollzieht seinen Willen in Wort und Tat und Leiden des Mensch-Gewordenen (W 689). So tritt Christus als geoffenbarte und menschgewordene Gottheit dem absolut verborgenen Gott gegenüber — und bleibt doch immer Geheimnis! Darum verweist Luther den Glauben auf die alleinige Beschäftigung mit Christus, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis liegen (ib.) und führt ihn damit doch wieder vor die absolute Verborgenheit Gottes: Deum esse hominem, virginis filium, crucifixum, sedentem in dextera patris — simpliciter Deus et verus homo (W 707).

Bei der Beurteilung Gottes muß man also „Gott selbst" von „Gottes Wort" unterscheiden; resp. den Deus absconditus in maiestate von dem Deus praedicatus (W 685). Gott selbst ist begrifflich nicht zu umschreiben; der gepredigte Gott des Wortes aber ist Menschen-Wort und Begriff geworden. Weil Gott aber „an sich" beidemale der Eine und Gleiche ist, muß die begriffliche Formulierung des Deus praedicatus paradox und antirational sein. Solche Paradoxie ist die Zweiteilung Gottes in den Liebes- und Zornes-Willen (vgl. II 6; III 8 u. 9; IV 12) in Beziehung auf die Menschen, obgleich er in Beziehung auf sein Wesen nicht als Liebe oder als Zorn definiert werden kann.

Analoge Formulierungen des göttlichen Wesens sind Luther die „Gutheit" (W 708/09), wonach auch das gut ist, was uns als das Gegenteil erscheint und Gott selbst gut bleibt, auch wenn er alle Menschen verdammte; die „Gerechtigkeit", die inkomprehensibel ist (W 731), da sie anders ist als die des Codex Iustiniani oder fünften Buches der aristotelischen Ethik (W 729). Si enim talis esset eius justitia, quae humano captu posset iudicari esse iusta, plane non esset d i v i n a (!) et nihilo differret ab humana iustitia. Diese Gerechtigkeit muß notwendig (necessarium est) unbegreiflich sein (W 784). Sodann spricht Luther von Gottes „Einheit" (verus et unus; W 784) und „Wahrheit" (iustus et verax apud seipsum; W 731) und vor allem von der „Grundlosigkeit" seines Willens: voluntatis vero divinae rationem quaerendam non esse, sed simpliciter adorandam, data gloria Deo (W 632). Der verborgene Gott der Majestät ist ein Wille ohne Grund und Ursache, Regel und Maß; anders wäre es nicht Gottes (!) Wille (W 712). Dieser Grundlosigkeit des göttlichen Willens entspricht seine „Richtigkeit". Es ist eine Richtigkeit, deren Kriterium nicht irgendwie außer oder über Gottes Willen liegt, sondern das göttliche So-Wollen selbst ist. Non enim, quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est quod vult, sed contra: quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse, quod fit (ib.) [20]).

20) Man wird nicht umhin können, die Richtigkeit dieser Umschreibungen des göttlichen Wesens und seiner Angemessenheit glaubend und erahnend anerkennen zu müssen. Die wahrhaftige lebendige Gottheit in ihrer erwählenden und verwerfenden Einheit und Gerechtigkeit kann nicht anders definiert werden — auch wenn in dieser Definition ein Anklang an den so stark umstrittenen „Okkamismus" liegt. Das Anliegen der Moderne, Gott nicht lediglich als Geoffenbarten erkennen und bestimmen zu können, ist Allgemeingut christlicher Erfahrung und glaubender Anbetung. Indem Joh. Duns Scotus der theologischen Wissenschaft die begriffliche Unterscheidung der potentia absoluta und ordinata schenkte, kehrte er hierin (!) zur biblischen Offenbarung des lebendigen Gottes zurück. Der Fehler liegt aber in der Anwendung dieser Unterscheidung, zumal bei Okkam: die „eigentliche" Fülle der Gottheit wird in die nie wirkliche absolute Potenz verlegt, dadurch die biblische Offenbarung Gottes diskreditiert und der Glaube indirekt aufgefordert, den absoluten Gott — nicht den geoffenbarten — zu glauben.

Solch „Okkamismus" liegt bei Martin Luther in keiner Beziehung vor. Sein Gottesbegriff hat — geschichtlich gesehen — die Anregung der Moderne glaubend angenommen und prinzipiell umgestaltet. Wäh-

Diese grundlose Selbst-Richtigkeit des göttlichen Willens erscheint dem menschlichen Begreifen als absolute Willkür, dem christlichen Glauben aber als gottgemäße Göttlichkeit und Freiheit, die er in Furcht und Hoffnung anbetet. Im persönlichen, völkischen und Weltgeschehen erahnt und verehrt der Glaube eine Majestät göttlichen Wesens, der gegenüber er selbst keinerlei Anspruch hat. Gott aber anerkennt er das volle Recht, mit der Menschheit zu tun, was immer er will. Niemals findet er dabei ein Unrecht, denn Gott ist uns nichts schuldig (W 717).

Hier, in der Fülle der göttlichen Wirklichkeit, liegt die Antwort auf alle Fragen, die das paradoxe Wirken Gottes an den Menschen aufkommen läßt. Die Antwort wird einst gefunden werden (W 785), wenn man dort ist, wo nicht mehr geglaubt, sondern Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen wird (W 731).

---

rend der Nominalismus innerlich gebrochen ist — auf der einen Seite die Forderung der Selbständigkeit der Theologie jedem anderen Erkennen gegenüber, weil sie ihre Wahrheiten aus der alleinigen Offenbarungsquelle der Schrift nimmt (vgl. Schüler, a. a. O., S. 21); auf der anderen Seite die Unterminierung der Offenbarung durch das Denken aus der absoluten Potenz, die von der ordinaten Potenz schlechthin getrennt gedacht wird; während also der Nominalismus innerlich gebrochen ist: macht Luther, durch die persönliche Erfahrung der gewaltigen Wirklichkeit Gottes überführt, den lebendigen Gott der Majestät, d. h. Gott selbst zum Objekt seines und des christlichen Glaubens. In der Tiefe und dem Mut des Glaubens-Erkenntnis steht neben ihm Paulus aus Tarsus! Der Unterschied ist kurz der: während der Nominalismus die beiden Potenzen für die geschichtliche Wirklichkeit trennt und die Einheit nur in Gott legt, findet der lebendige lutherische Glaube die Einheit in Gott und in der geschichtlichen Wirklichkeit. Der unbegreifliche „absolute" Gott handelt selbst an der Menschheit und seine Verborgenheit ist auf Schritt und Tritt dem Glauben real. Der „Okkamismus" fiel der rationalen Logik zum Opfer; Luther erkennt die Grenzen menschlicher Verstandes-Erkenntnis und Begriffs-Bildung und umschreibt die Wirklichkeit Gottes, wie sie „an sich" genannt werden kann, und wie sie — da der Mensch nicht adäquates Begriffs-Vermögen hat — praktisch erfahren werden muß und will. Der Gott der grundlosen Erwählung und Liebe; der grundlosen Verwerfung und des Zornes ist identisch mit der Majestät des verborgenen Gottes. Dann muß die moderne Theologie aber erkennen, daß Gott „an sich" nicht Liebe oder Zorn ist; daß er nicht als Liebe bestimmt ist; daß Luthers Umschreibungen als Gerechtigkeit, Gutheit, Wahrheit, Grundlosigkeit, Freiheit und All-Gewalt nicht durch die nominalistische Verzerrung gesehen werden dürfen; daß also bei Luther kein Bruch der inneren Einheit gefunden werden kann, sondern nur gottbegnadete Wiedergabe der biblischen Offenbarung des lebendigen Gottes. Vgl. auch III 8; II 4.

Dort wird sich herausstellen, inwiefern auch die grundlose Zweiteilung der ewigen Geschicke der Menschen überzeugendste Gerechtigkeit (manifestissima iustitia) ist (W 785). Jetzt gilt es den Glauben zu behalten und nicht den unbegreiflichen Willen Gottes zu durchforschen. Aber anbeten soll man dieses allerheiligste Geheimnis der göttlichen Majestät, dessen Verständnis sich Gott selbst vorbehalten, uns aber verwehrt hat (W 684). Wissen soll man auch, daß Gott sich durch die Bibel nicht restlos zu verstehen gab, sondern sich frei erhält über alles (W 685); daß er also vieles tut, was er uns in seinem Worte nicht zeigte und auch vieles will, was er nicht durch die Bibel erkennen läßt (ib.).

Aus dieser Anbetung des lebendigen Gottes alleine kann rechter christlicher Glaubens-Mut gewonnen werden: ein Mut und eine Glaubens-Gewißheit, die aller Fürchterlichkeit des lebendigen Gottes eingedenk, dennoch dem Wort des Evangeliums glaubt, daß Gott i h m Liebe ist. Und nur angesichts dieses wahrhaftigen Gottes kann auch die Sünde als Wirklichkeit und Drohung erlebt werden. Eine Theologie, die Gott von vorneherein als Liebe bestimmt[21]), könnte von Gott dafür verantwortlich gemacht werden, dazu beigetragen zu haben, daß das vulgäre Christentum seine Vergebung und Liebe leichtsinnig und selbstverständlich hinnimmt, ohne dabei die Rettung aus dem sicheren Tode zu glauben.

Der Reformator ist an dem Gott, der aus den Menschen Gefäße zu Ehren und zu Unehren macht (Röm, 9, 21; W 729; 787); der die Menschen darum entweder ewiglich liebt oder

21) Vgl. IV 12. Dazu auch H o l l a. a. O., S. 38, Anmkg.: Der Gott der Majestät — er ist nicht etwa der Gott „an sich" ... usw. Oder: Der in der Offenbarung durch Christus geschaute Gott ist nicht nur der für den Menschen allein erträgliche, er ist auch der wahre, der „eigentliche" Gott.
H i r s c h a. a. O., S. 24 weist es zurück, in der Majestät Gottes den nominalistischen Gott der ungebundenen Willkür wiederfinden zu sollen. Dann wäre Gut nichts als ein Name für das von Gott nach Gutdünken gesetzte. Zur Beurteilung des Nominalismus vgl. Anmerkung 20 und III 8.; im übrigen IV 12. Gottes absolute Richtigkeit wird eben als Willkür ausgelegt, sofern nicht der Glaube es ist, der dieses Wirken Gottes beurteilt. Aber auch und gerade dem Glauben sind Gottes Gerechtigkeit und Güte wesentlich von seiner Liebe gegen die Erwählten verschieden.

ewiglich haßt (W 725) und sie der Gewalt seiner Geistes-Gnade oder aber der Gewalt des Bösen übergibt, nicht irre geworden. Nunc, cum id comprehendi non potest, fit locus exercendae fidei, dum talia praedicantur et invulgantur, non aliter, quam: dum Deus occidit, fides vitae in morte exercetur (W 633). Er hat seinen Glauben an der Paradoxie des lebendigen Gottes geübt und kann Gott die Ehre geben im Gehorsam gegen seinen offenbarten Willen und im Glauben an die Wirklichkeit der Rettung durch die Gnade in Jesus Christus (W 692/93).

Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift De servo arbitrio denkt den biblisch geoffenbarten Gott zu Ende durch die Umschreibung der in der Enthüllung bleibenden Verborgenheit. Er ist Ausdruck eines ungebrochenen, kompromißlosen lebendigen Glaubens an den Gott Jesu Christi, der das Heil schenkt durch den Glauben an das offenbarte Wort, nicht durch logische Durchdringung oder halb-christliche Überwindung seiner göttlichen Majestät (W 685).

Abgeschlossen am 30. Juli 1935.

Pascals Lettres Provinciales.

Von Hans Leube,
Breslau 18, Kurfürstenstraße 18.

Auch in den letzten Kämpfen, die der Jesuitenorden in Frankreich um seinen Bestand führen mußte, war die Morallehre seiner Schriftsteller heiß umstritten. Gerade der für das Schicksal der Jesuiten entscheidende Beschluß des Pariser Parlamentes führt in seinen weitausholenden geschichtlichen und grundsätzlichen Erörterungen in einer Fülle von Personen und Büchern, Ereignissen und Zahlen nochmals den Kampf vor, den die französischen Jesuitengegner trotz aller Fehlschläge bis zum gewünschten Erfolg über zwei Jahrhunderte lang durchgehalten haben [1]). Dieses Dokument erweckt durch die erdrückende Menge des historischen Materials den Eindruck einer geschlossenen und grundsätzlichen Gegnerschaft, die nicht durch einzelne Vergehen, sondern durch Wesen und Art des Ordens zur Abwehr aufgerufen worden ist. Die Jesuiten lösen die staatliche und kirchliche Ordnung auf: sie öffnen la voie au violement de toutes les Lois soit Civiles, Ecclésiastiques ou Apostoliques und zeigen die Möglichkeit d'excuser et atténuer les péchés de tout genre. Wohl hatte Clemens XIII. solche Anklagen als vains, frivoles, nuls et de nulle valeur" gebrandmarkt [2]). Auch die französische Klerusversammlung, die im Jahre 1762 in Paris zusammengetreten war, nahm sich dem päpstlichen Wunsch entsprechend des vielgeschmähten Ordens an und feierte seine Verdienste um Frankreich, seine Disziplin und seine Moral [3]). Aber an der endgültigen Verdammung des Ordens haben diese Einsprüche nichts ändern können [4]).

1) Arrêt de la cour de Parlament (6. 8. 1762), gedruckt in: Documents relatifs aux rapports du clergé avec la Royauté de 1705 à 1789 publiés par Léon Mention, 2. Bd., Paris 1903, 161 ff.

2) Im Konsistorium am 3. 6. 1762, ebd. 219.

3) Lettre de l'assemblée au roi concernant les voeux des Jésuites 22. 6. 1762), ebd. 220 ff.

4) Édit du roi concernant la société des Jésuites donné à Versailles au mois de novembre 1764, enregistré au Parlament le 1er décembre 1764, ebd. 227 ff.

In dieser Zeit ist auch das Werk entstanden, das den Kampf Frankreichs gegen die Jesuiten — die anderen Länder sind mit Ausnahme Belgiens kaum herangezogen — von den allerersten Anfängen an den Leser miterleben läßt. Bei diesem Werk erkennt man wieder einmal, wie sehr Quellen überzeugen können, auch wenn die beigegebenen geschichtlichen Einführungen über einen trockenen Bericht nicht hinauskommen. Im Jahr 1764 erschien in Paris der 1. Band der Annales de la Société des soi-disants Jésuites. Der Abbé Gazaignes soll der Herausgeber sein[5]), während der Minister Choiseul wohl die Kosten des Druckes getragen haben mag[6]). Es ist das Werk, das unter dem Motto steht: Un Jésuite ne peut être vrai Français; tolle quod tuum est et vade! Aber die Herausgabe wurde abgebrochen. Nur 5 Bände wurden gedruckt. Der letzte von ihnen, der in Paris 1771 erschien, bringt die Ereignisse bis zum Jahre 1668. Die Jahre 1764 und 1771 brachten größtes Geschehen. 1764 bekennt sich Ludwig XV. zur Unterdrückung der Jesuiten, „qu'à l'avenir la Société des Jésuites n'ait plus lieu dans notre Royaume, pays, terres et seigneuries de notre obéissance", und 1771 stand das päpstliche Verbot zu erwarten. Man ließ die anderen Bände des Werkes, das die Maßnahmen gegen den Orden rechtfertigt, ungedruckt, als das Oberhaupt der Katholischen Kirche selbst die gleiche Verfügung erwog[7]). Man erlebt, wie schon gesagt, in diesem gewaltigen Werk den Kampf Frankreichs gegen die Jesuiten noch einmal mit. Die großzügige Anlage des Buches, die mit Tausenden von Seiten rechnet, gestattet, alles zu berücksichtigen. Man sieht das nationale Frankreich gegen den spanischen landfremden Orden

---

5) Barbier, Ant.-Alex., Dictionnaire des Ouvrages anonymes I[3] 1882, 194 f.: Annales . . .: Abbé J.-Ant. Gazaignes († 1802) aurait, dit-on, publié cet ouvrage sous le nom de Emmanuel-Robert de Philibert, qui ne figure pas sur le titre. Ouvrage curieux dont les trois derniers volumes sont restés manuscrits; il a été traduit en italien.

6) So Augustin Gazier in seiner Ausgabe der Mémoires Godefroy Hermant, 1. Bd., S. 4. Hermants Mémoires (1630—1661), hrsg. von Gazier, Paris 1905/07, stellen neben den Mémoires des Jesuiten Rapin (1644—69), hrsg. von Léon Aubineau, Paris 1865, das beste Quellenwerk jener Zeit dar.

7) J. de Recalde, Clément XIV., le Bref Dominus ac Redemptor avec une introduction et des notes, Paris 1920.

kämpfen. Doch diese Art des Angriffs wurde unmöglich, als die Bourbonen seine französische Niederlassung nationalisierten: Nur Franzosen durften hier tätig sein. Deshalb griffen nun seine Gegner, die ausschließlich in den Reihen der aufkommenden Laienintelligenz zu suchen waren, die Staatslehre und den Kurialismus auf, um auch weiterhin den Orden als nationale Gefahr hinzustellen. Als Sendlinge des Papstes untergraben die Jesuiten das göttliche Ansehen des französischen Königtums und die besondere Stellung der französischen Kirche. Aus den Anklagen gegen die Lehre vom Tyrannenmord entsteht allmählich immer klarer und zwingender der Kampf gegen die ganze Morallehre, die vom Standpunkt des prophetischen Rigorismus St. Cyrans und seiner Schüler als Preisgabe der christlichen Ethik überhaupt ausgelegt werden mußte. Gerade die beiden letzten gedruckten Bände der Annales zeigen diesen Abschnitt des Ringens zwischen den Jesuiten und ihren Gegnern auf seinem Höhepunkt[8]). Dieser Kampf ging weiter — man muß wohl sagen — trotz der Lettres Provinciales Pascals, seines berühmtesten literarischen Erzeugnisses. Die Lettres wurden auf den römischen Index gesetzt[9]). Dieses Verbot hätte in jedem anderen katholischen Lande das Einschreiten gegen die betreffende Schrift zur Folge gehabt. Aber in Frankreich kamen römische Verfügungen nicht ohne weiteres zur Durchführung. Die Parlamente wachten vereint mit Krone und Klerus eifersüchtig über den gallikanischen Freiheiten. Als 1658 die Sorbonne das päpstliche Verbot der Lettres nur nebenher in einer eigenen Bücherzensur erwähnen wollte, erhob das Pariser Parlament sofort Einspruch[10]). In Frankreich selbst konnten zunächst die Jesuiten nur von einem einzigen Parlament die Verdammung der Lettres erreichen[11]). Erst Ende 1660 erschien ein königliches Verbot, dessen Veröffentlichung sich sowohl der Prokurator als auch der Kanzler des Königs — freilich

8) Über diese Vorgänge vgl. meine eigene Schrift: Der Jesuitenorden und die Anfänge nationaler Kultur in Frankreich, 1934.
9) Decr. S. Off. 6. Sept. 1657 (Index librorum prohibitorum, Rom 1911).
10) Hermant, 4. Bd., S. 158.
11) Hermant, 3. Bd., S. 292 ff.: Das Parlament von Aix in der Provence gegen die Lettres, 9. 2. 1657.

erfolglos — widersetzt hatte [12]). Nun wurden die Lettres Provinciales sogar öffentlich durch den Henker verbrannt. Aber der Kampf gegen die Jesuitenmoral tobte von nun an eher noch stärker als vorher. Ja, bald wurden die Lettres als literarisches Meisterwerk in Frankreich gewissermaßen neu entdeckt. Freund und Feind, das sind in diesem Falle Hermant und Rapin, werten sie auch in dieser Hinsicht. Man kann vielleicht aus mehreren kleinen Begebenheiten, die in den Annales berichtet sind [13]), erkennen, daß es Nicolaus Boileau Despreaux war, der im Verkehr mit Bourdaloue und Bouhours diese Würdigung durchgesetzt hat. Diesem witzigen und schlagfertigen Satiriker bereitete es große Freude, die literarisch interessierten Jesuiten darauf hinzuweisen, daß die sprachliche Form der Lettres unerreicht in der Geschichte des französischen Schrifttums dastehe. Dadurch gewann auch mancher, der den aufgeworfenen theologischen Fragen verständnislos gegenüberstand, den Zugang zu den Lettres. La Fontaines Ballade sur Escobar führt in den Kreis dieser Männer ein. Hier heißt es:

C'est à bon droit que l'on condamne à Rome
L'évêque d'Ypre, auteur de vains débats:
Ses sectateurs nous défendent en somme
Tous les plaisirs que l'on goûte ici-bas.
En paradis allant au petit pas.
On y parvient quoi qu'Arnauld nous en die:
La volupté sans cause il a bannie.
Veut-on monter sur les célestes tours,
Chemin pierreux est grande rêverie,
Escobar sait un chemin de velours [14]).

12) Ebd. S. 485 ff. Hier heißt es u. a.: On donna une sentence au Châtelet pour brûler le livre de Wendrock (= lat. Ausgabe der Lettres von P. Nicole, 1658) à la Croix du Tiroir, et la chose fut exécutée avec une indignation publique de toutes les personnes équitables contre ces Pères.

13) Annales, 4. Bd., 711 ff.; Boileau beteiligte sich übrigens auch an der Bekämpfung der Jesuitenmoral, wie sein Gedicht Sur l'amour de Dieu zeigt (ebd. S. 812 ff.).

14) Ferdinand Lotheißen, Geschichte der französischen Literatur im 17. Jahrhundert, 3. Bd., 1883, S. 26.

Wie stark sich dann am Ende des 17. Jahrhunderts die literarischen Kreise mit den Lettres beschäftigten, zeigen die Briefe der Frau von Sévigné. Man ließ sich die Briefe vorlesen, wie eine Komödie. Sie dienten zur Zerstreuung, man bildete seinen eigenen Schreibstil daran. Von ihrem eigentlichen Zweck war nicht mehr die Rede[15]). Aber die Lettres Provinciales waren doch auch in Frankreich seit 1660 verboten! Trotzdem wurden sie weitergelesen und trotzdem wurde der Kampf gegen die Jesuitenmoral fortgeführt. Dieser Sachverhalt zwingt die Forschung dazu, die literarische Form und den Inhalt dieses Werkes Pascals zu prüfen. Worin liegt seine Wirkung begründet? Ist diese überhaupt mit Form und Inhalt notwendig verbunden, oder sind es mehr besondere Nebenumstände, die den einzigartigen Erfolg erklären?

Die theologische und kirchliche Polemik hat in Frankreich schon während des 16. Jahrhunderts auf die literarische Form starken Nachdruck gelegt. Das Bestreben, aus der überkommenen fortlaufenden Erörterung herauszukommen und die Darstellung durch eine besondere Einkleidung zu beleben, herrschte allgemein vor. Auch im literarischen Kampf zwischen den Jesuiten und ihren Gegnern zeigte sich unverkennbar der Wille, durch die Form zu gewinnen. Wer vermutete unter dem Titel Catéchisme des Jésuites das Gespräch einer Reisegesellschaft, die sich auf dem Wege von Paris nach Italien zusammenfindet und eines Tages auf dem Landschloß eines adligen Herrn übernachtet? Ein verkleideter Jesuit, der auf die großen Verdienste des Ordens um die Erhaltung der katholischen Kirche in Frankreich hinweist, gibt dem Abendgespräch die entscheidende Wendung: Wer sind die Jesuiten? Estienne Pasquier, der berühmte Verfasser des Catéchisme, war ein Meister des Wortes und des Spottes. Man erhält die Antwort: Sont-ils moines? Nenni. Sont-ils prêtres? Pas davantage. Habitent-ils des monastères? Non plus, mais des maisons. Assistent-ils aux processions des Ordres et de l'Université? Ils s'en gardent bien. Dies gibt die Einleitung zu einer endlosen Anklagerede gegen die Jesuiten. Auch in der erfolgreichen politischen Kampfschrift aus der Zeit der Bürgerkriege, der Satire Ménippée, reden die angegriffenen Gegner und stellen

15) Vgl. Leube a. a. O. S. 27 f., 34.

sich damit selbst bloß. Dabei ist die Schilderung der Szenen so trefflich gelungen, daß man diese Satire une véritable comédie genannt hat[16]). Auf protestantischer Seite erschien das „Passepartout des Jésuites", das Lenient treffend charakterisiert hat als „une sorte de macaronée facétieuse, bariolée de prose et de vers français et latins, entremêlée de scènes burlesques"[17]). Auch der gelehrte französische Jesuit François Garasse, wohl der erfolgreichste Schriftsteller des Ordens in Frankreich um 1620, pflegte die Form seiner Schriften. Man braucht nur die Titel seiner Schriften einmal nachdenklich zu lesen: Rabelais réformé, Banquet des Sages und Recherche des Recherches, dann erkennt man, wie gut es dieser Jesuit verstand, die literarischen Formen anzuwenden, um den Hugenottenführer Pierre Dumoulin zu bekämpfen oder den Gallikanismus des Pariser Parlamentes zu widerlegen oder Pasquiers Angriffe auf den Jesuitenorden zurückzuweisen. Auch für das besondere Thema der Jesuitenmoral gibt es einen kleinen Dialog, der sich im Mercure jésuite[18]) findet. Ob Jacques Godefroy, der als Herausgeber des Mercure gilt, der Verfasser ist oder den Dialog nur der Öffentlichkeit übergeben hat, vermag ich nicht zu entscheiden. Es handelt sich um die Conclusions posthumes de M. Servin contre les Jésuites, eine Schrift, die in der Verbindung von Ernst und Humor, mit ihren vielen zutreffenden spöttischen Folgerungen und in der straff durchgeführten Form des Zwiegespräches stark an die Lettres Provinciales erinnert. Pierre Coton S. J., Hofprediger und Beichtvater Heinrichs IV. und Ludwigs XIII., und Louis Servin, der königliche Advocat général, dessen Persönlichkeit dem Kampf des Pariser Parlamentes gegen den Orden das Gepräge gegeben hatte, sind beide etwa zu gleicher Zeit gestorben. Nun sind sie — ohne voneinander zu wissen — auf dem Wege zum Jenseits. Servin geht voran, Coton folgt. Bald entwickelt sich

16) C. Lenient, La Satire en France ou la littérature militante au XVIe s., Paris 1866 ist noch immer der zuverlässige Führer durch diese ganze Literatur; vgl. das Urteil über die Sat. Men. S. 432.

17) Der Verfasser ist der Protestant César du Pleix (Palestine), Erscheinungsjahr 1606, vgl. Lenient S. 497 f.

18) Mercure (le) jésuite ou recueil des pièces concernant le progrès des Jésuites, Genève 1626, [2] 1630/31; nach Barbier (s. o.) ist Jacques Godefroy der Herausgeber.

folgendes köstliche Gespräch: C.: Bon jour, Monsieur, je suis aussi mort comme vous. S.: Parlez-vous sans équivoque? C.: Oui certes, les équivoques ne sont plus en usage, et la mort, cette impiteuse, n'en a voulu prendre aucune en payement. Als C. den Vorschlag macht, gemeinsam den Weg fortzusetzen, hat S. Bedenken: Je n'y trouve qu'une difficulté, vous autres, selon l'institution de votre Ordre n'allez que deux à deux, et je ne voudrais aucunement que pour être en votre compagnie on me tinst de votre Société, et ne désire être pris pour Jésuite, singulièrement en ces lieux-ci. C. weiß die Bedenken zu zerstreuen: Monsieur, comme vous savez, je m'accomode à tout, et n'est pas moins des reigles de notre Ordre, d'user d'équivoque en nos habits, en notre profession et en toutes nos actions que d'aller deux à deux. Als die beiden dann weiter über die jesuitische Staatslehre streiten, wobei sich S. scharf gegen den Kurialismus wendet, da macht C. die hämische Bemerkung: Comment, Monsieur, je croyais que vous n'étiez plus Advocat du Roi, et que vous aviez vendu votre Office et touché argent. S. weist dies zurück: Tant y a que je parle comme bon Français, et m'étonne fort que vous qui êtes aussi Français, et qui étant Provincial parmi les vôtres, aviez quasi tout ce que vous pouviez espérer, puis qu'il ne se fait point de Généraux que sujets de la Couronne d'Espagne, ne vous êtes touché à la conscience. — So zeigen die Conclusions posthumes, wie eindrucksvoll bereits 20, 30 Jahre vor Pascal der Kampf gegen die Jesuiten geführt wurde. Solche Schriften mußten rein literarisch-formal auch auf die Kreise wirken, die den theologischen Auseinandersetzungen sehr kühl gegenüberstanden. Auch Antoine Arnauld selbst bediente sich besonderer literarischer Mittel, um die Aufmerksamkeit auf seine Schriften zu lenken und damit ihre Wirkung zu erhöhen. Als Arnaulds Schrift über die Jesuitenmoral (1643) [19]) auf das Drängen der Jesuiten hin durch das Parlament von Bourdaux verboten worden war, holte er zum Gegenschlag aus. Er veröffentlichte einen fingierten Briefwechsel, wobei der erste Brief allein den Zweck hat, das Verlangen

19) Théologie Morale des Jésuites extraite fidellement de leurs livres, Paris 1643; mehrfach — auch in lateinischer Übersetzung — gedruckt; in der Gesamtausgabe der Werke Arnaulds 29. Bd., 1779, S. 74 ff.

nach dem zweiten wachzurufen[20]). Ein gewisser Polemarque schreibt an den Jesuitenpater Euseb, dem er den Brief senden will, den er von einem Gegner der Jesuiten über die Verurteilung von Arnaulds Buch erhalten hat. Polemarque gibt sich wie Pascal als Gönner der Jesuiten aus und bedauert es, daß sein Freund ihrer Morallehre kein Verständnis entgegenbringt. Die Überhebungen aus der Festschrift des Ordens zur Hundertjahrfeier werden wie bei Pascal benutzt, um sein Selbstgefühl und seinen Hochmut lächerlich zu machen. Polemarque gibt auch den Jesuiten Ratschläge, wie sie am besten den Angriffen auf ihre Moralisten begegnen könnten. Man könnte die Gegner als Hugenotten hinstellen oder überhaupt leugnen, daß die Moraltheologien von Causin, Le Moine, Pintereau und anderen von diesen Patres geschrieben worden seien. Freilich könnten Gewissensbedenken sich da geltend machen. Aber P. bemerkt: Pour ce qui est de la conscience qu'il pourrait y avoir à nier des choses si véritables, je ne pense pas que cela vous arrête beaucoup; parce que je ne crois pas que vous ayiez si peu d'adresse à vous servir de la doctrine des équivoques dans une affaire si importante, que vous ne trouviez cent moyens de vous garantir de mensonge et de parjure même. Damit ist die Spannung aufs höchste gesteigert. Was steht nach dieser feinen Satire von dem eigentlichen Brief zu erwarten? Der 2. Brief ist wohl eine sachlich gute Verteidigung der Schrift Arnaulds gegen die Jesuitenmoral, aber die Briefform kann den theologischen Auseinandersetzungen kein Leben einhauchen. Doch trotz dieser kleinen Ausstellungen ist der Sachverhalt klar: Die französische Lesergemeinde war es bereits gewohnt, auch theologische und kirchliche Fragen nicht bloß in der Gestalt dicker Folianten und gelehrter Dissertationen entgegenzunehmen, sondern die Formen des schöngeistigen Schaffens hatten sich auch dieser Polemik bemächtigt. Hier führte die Form zum Gegenstand und zur Sache. So ist es auch bei Pascal.

Arnaulds genannte Schrift gegen die Jesuitenmoral, die schon 1643 erschienen ist, zeigt außerdem, daß auch dem Inhalt nach —

20) Lettres de Polemarque à Eusèbe et d'un Théologien à Polemarque sur le sujet du livre intitulé Théologie Morale des Jésuites, Gesamtausgabe der Werke Arnaulds 29. Bd., 1779, S. 95 ff.

und zwar in der engsten Begrenzung auf die Moraltheologie des Ordens — die Lettres Provinciales eine Vorgeschichte haben. Freilich die Anfänge des Kampfes um die Jesuitenmoral sind dies noch nicht, sondern sie liegen bei Du Vergier de Hauranne, dem Abt St. Cyran, wie ihn die Geschichtsschreibung nach seinem Kloster genannt hat. Dieser religiöse Prophet, der die Welt nicht mehr kannte, der er entfohen war, stieß mit dem bereits genannten Jesuitenpater Garasse zusammen[21]). Garasse kannte die Menschen seiner Zeit genau — das zeigt auch sein Werk gegen die französischen Atheisten. Um sie der Kirche zu erhalten, machte er ihren Sitten und Anschauungen Zugeständnisse, die der religiöse Eiferer St. Cyran als Verrat an der christlichen Sache deutete. In St. Cyrans Gegenschrift wird zum ersten Male der Angriff gegen die Moraltheologie des Ordens auf breiter Grundlage vorgetragen. Aber St. Cyran galt als Einspänner, ja, als Häretiker, und Richelieu brach ihm durch jahrelange strenge Haft die Lebenskraft. Auch der zweite Angriff auf die Jesuitenmoral kam aus dem Kreise der Jansenisten. Antoine Arnaulds Flugschrift aus dem Jahre 1643 ging schon einen Schritt weiter. Denn hier ist der angegriffene Gegenstand bereits in den Titel aufgenommen: Theologie Morale des Jésuites extraite fidellement de leurs livres[22]). Doch auch dieses Gegners konnten sich die Patres unschwer erwehren. Arnauld war als Jansenist und Schüler St. Cyrans an sich verdächtig. Dazu kam, daß seine Schrift — freilich nur meist rein formal im Aufbau — mit einer Kampfschrift des Hugenotten Dumoulin in mancher Hinsicht übereinstimmte[23]). Die Jesuiten erkannten sofort die Blöße ihres Gegners. Man „entdeckte" bald auch inhaltliche Entlehnungen, was sich dann bei Pascal wiederholt hat[24]). Als heimlicher Hugenotte

21) Es handelt sich um die Somme théologique von Garasse, 1626; vgl. A. Przyrembel, La Controverse théol. et morale entre St. Cyran et G. (Thèse, Paris 1917). 22) Siehe oben S. 6.

23) Pierre Dumoulin, Des traditions et de la perfection et suffisance de l'Escriture Saincte qui est le quatrième traité du Juge des controverses avec un catalogue ou dénombrement des Traditions Romaines, Genf 1632 (vorhanden in der Universitätsbibliothek Königsberg).

24) Lettre escrite à une personne de condition sur la conformité des reproches et des calomnies que les Jansenistes publient contre les Pères de la Compagnie de Jesus avec celles que le ministre du Moulin

entlarvt zu werden, das bedeutete in jener Zeit für Frankreich, politisch und religiös vernichtet zu werden. So wurde auch dieser Angriff Arnaulds auf die Moralistik der Jesuiten von ihnen abgeschlagen. Arnaulds uns schon bekannter Briefwechsel konnte die verlorene Schlacht nicht mehr retten. Aber Arnaulds Eingreifen stellte eigentlich nur ein Nachspiel dar. Ursprünglich stand den Jesuiten nicht ein einzelner Schriftsteller als Gegner gegenüber, sondern die ehrwürdige Pariser Universität und deren Theologische Fakultät, die im Kampf gegen die Irrlehre stets ihre eigentliche Aufgabe gesehen hatte. Niemals war sie in der Stellung zum reformatorischen Glauben vom altgläubigen Standpunkt abgewichen. Freilich dieser neue Gegner war von den Jesuiten herausgefordert worden. Als diese nämlich 1643 versuchten, die Eingliederung ihres Pariser Kollegs de Clermont in die Universität zu erzwingen, widersprachen Universität und Fakultät leidenschaftlich. Bereits damals im April und im Juni 1643 sind die Schriften[25]) veröffentlicht worden, die an Schärfe der Verurteilung in den folgenden Jahren nicht ihresgleichen gefunden haben. Die neue Moral der Jesuiten wird in den schwärzesten Farben geschildert. Selbst Vergleiche zu den sittenlosen römischen Caesaren wie Nero und Caligula werden gezogen. Die

---

a publiées devant eux contre l'Eglise Romaine dans son livre des Traditions, imprimé à Genève en l'année 1632 (vorhanden in der Wiener Universitätsbibliothek). Vgl. S. 7: Es stehen nebeneinander:

Reproche de du Moulin contre l'Eglise Romaine. Page 319.	Reproche des Jansenistes contre les Jesuites. Theologie Morale sect. 3 contre le Decalogue pro. 1.
Vasquez Jesuite soustient que toute creature peut être adorée en Dieu, voire jusqu'à un festu. Vasquez de Adorat. l. 3. dis. 1. c. 2.	Vasquez dit qu'on peut adorer non seulement les images, mais aussi toutes les creatures, mêmes inanimées, comme representant Dieu. Vasq. l. 3 de Ador. disp. 1. c. 2.

Freilich sind die meisten Parallelen zu den Lettres Provinciales gegeben, nicht zu Arnaulds Schrift; vgl. auch Anm. 28 das Urteil Rapins.

25) Es handelt sich um die Schriften: Observations importantes publiées par ordre de l'Université sur la requête des Jesuites (Annales, 3. Bd., S. 733 ff.) und Vérités académiques ou Réfutation des préjugés populaires dont se servent les Jésuites contre l'Université de Paris (Auszug in den Annales, 3. Bd., 734 ff. unter dem Strich).

übertriebensten Verdächtigungen sind hier ausgesprochen. Da diese Anklagen in offiziellen Dokumenten ausgesprochen waren, mußten die Jesuiten sie wirklich ernst nehmen. Außerdem plante die Fakultät die Herausgabe einer weiteren Anklageschrift, die wohl für weite Kreise berechnet sein sollte. Man wollte noch herausbringen „un échantillon de cette Morale ou plutôt de cette conspiration publique qui arme tous les membres de votre société pour corrompre la Théologie“ [26]). Doch M. Hallier, ein Professor der Sorbonne, der mit der Ausarbeitung dieser Schrift beauftragt war, stand schließlich davon ab. Er ist übrigens als Bischof von Cavaillon und Freund der Jesuiten gestorben. Für ihn sprang Antoine Arnauld ein — wohl auf die eigene Bitte Halliers hin. So kam es zur Abfassung der Schrift Théologie Morale des Jésuites. Als sie im Herbst 1643 erschien, war der Eindruck ganz gewaltig. Hermant berichtet in seinen Memoiren: Quoiqu'il fût assez court, on ne saurait s'imaginer l'effet qu'il fit dans les esprits [27]). Aber Arnauld war Jansenist, und die Jansenisten waren als verkappte Calvinisten verschrieen. Man warf Arnauld sogar Entlehnungen aus Dumoulin vor [28]). So wurde ein Einzelkampf aus dem Gesamtvorgehen der Pariser Universität. Ja, durch die Maßnahmen der Kurie gegen die Jansenisten konnten die Jesuiten selbst zum Angriff auf Arnauld, den Jansenisten, übergehen. Da sich Arnauld nicht den kirchlichen Verfügungen in Sachen der Jansenisten fügte, mußte die Universität ihn fallen lassen. Damit brach die antijesuitische Front auseinander. Pascal versuchte diese Katastrophe zu vermeiden, indem er Arnaulds Ausschluß aus der Sorbonne im letzten Augenblick verhindern wollte. Das ist der eigentliche Zweck seiner ersten Briefe. Gewiß schneiden bereits in ihnen die Jesuiten sehr ungünstig ab, aber Pascal richtet sich hier allgemein gegen die

26) Arnauld, Gesamtausgabe 29. Bd., S. V.
27) Hermant, 1. Bd., 226 ff.
28) Auch Rapin geht auf das Verhältnis Arnaulds zu Dumoulins schon genannter Schrift ein. Er betont, daß Dumoulin die katholische Kirche lächerlich gemacht habe „par un ramas des opinions de la plupart de ses casuistes les plus célèbres comme de s. Thomas, de Navarra, de Diana, de Tolet... (2. Bd., S. 355). Übrigens wirft Rapin auch Pascal vor, Dumoulin ausgeschrieben zu haben, so in der Idee von der direction de l'intention (ebd., S. 377).

scholastische Theologie der Zeit. Man muß selbst Theologe sein, um diese Theologie zu verstehen. Wenn man sich aber wirklich hineingearbeitet hat, dann macht man die überraschende Entdeckung, daß es sich im Kampf gegen Arnauld gar nicht um einen Theologie-, sondern um einen Theologenstreit handelt.

Alle Zeitgenossen — Rapin, Hermant, d'Avrigny u. a. — meinen, daß die ersten Briefe Pascals nur geringen Erfolg gehabt haben. Doch der vierte Brief, der im Eingang die Jesuiten vornimmt: Il n'est rien tel que les Jésuites und am Schluß den Angriff auf ihre Moralistik ankündigt: Ne savez-vous donc pas encore que leurs excès sont beaucoup plus grands dans la morale que dans la doctrine, brachte den entscheidenden Erfolg [29]). Rapin berichtet, daß ein Edelmann Pascal geraten habe, die Morallehre des Ordens zu behandeln, da die Gnadenstreitigkeiten, die den Kampf gegen Jansen und seine Anhänger erfüllten, keine allgemeine Anteilnahme finden würden — eine Nachricht, die sich nicht nachprüfen läßt [30]). Derselbe Jesuit erzählt auch, daß ein Probedruck des 6. Briefes im Hôtel de Nevers, wo die geistreiche Comtesse du Plessis die Elite des Adels und des Geistes um sich sammelte, zirkulierte. Dadurch seien alle literarisch interessierten Kreise auf die Lettres Provinciales aufmerksam geworden [31]). Zweifellos hat dies den Erfolg Pascals erhöht.

Nun ist es gewiß, daß in den einzelnen Briefen die bereits vorliegenden Schriften der Universität und Arnaulds gegen die Jesuitenmoral ausgiebig benutzt worden sind. Die große Ausgabe der Lettres Provinciales in der Gesamtausgabe der Werke, die von Brunschvicg, Boutroux und Gazier veranstaltet worden ist, hat dies in feinen, mühseligen Quellenanalysen eindringlichst gezeigt [32]). Jenes Schrifttum bildet die inhaltliche Grund-

29) Rapin: Les curieux, gagnés par ces airs enjoués de la quatrième lettre, le furent bien plus par la cinquième qui leur parut encore plus plaisante par ces traits de la morale des Jésuites (2. Bd., S. 363).

30) Es handelt sich um de Méré. Er sagt: Pendant que vous ne parlerez que de la grâce, dont votre lettre est pleine, vous n'intéressez que des moynes et des docteurs à vos disputes; il faut quelque chose de plus réjouissant, et si vous voulez attirer l'attention des honnêtes gens, il faut les divertir (2. Bd., S. 363).

31) Rapin, 2. Bd., S. 367 f.

32) Bd. IV—VII, 1914.

lage. Aber keineswegs hat nun allein die äußere Form der Lettres den großen Erfolg erzielt, wenn auch dem trefflichen literarischen Einfall: die klugen Jesuiten lassen sich wie dumme Jungen von ihrem Gegner ausfragen — in der bisherigen Literatur nichts Gleichwertiges gegenüberstand. Nur dadurch, daß Pascal auch Escobars Moraltheologie auswertete, boten seine Lettres auch inhaltlich Neues. Denn Escobars Werk konnte nicht als Arbeit eines einzelnen angesehen werden, da er, wie er schon im Titel verriet, 24 Moraltheologen seines Ordens ausgeschrieben hatte. Dieses Buch war sozusagen eine zusammengefaßte Moraltheologie des Ordens. Dieser Charakter des Buches bedeutete mehr als die übliche Druckerlaubnis des zuständigen Ordensoberen für das einzelne Buch. Da die Auswahl Escobars vom Standpunkt des nachgiebigen Laxismus und der schlimmsten Akkomodation getroffen worden war, mußte das Werk Anstoß, ja Empörung erregen. Daß Pascal dies für sich auszunutzen verstand, erklärt auch u. a. seine ungeahnte Wirkung. Escobar stand bald, wie Hermant erzählt, so im Brennpunkt der allgemeinen Aufmerksamkeit, daß man Reisen nach Spanien unternahm, um diesen spanischen Jesuiten kennenzulernen [33]). Oder Lafontaine sieht überhaupt den ganzen Streit von den beiden Personen Arnauld und Escobar aus [34]). Es bilden sich in der französischen Sprache die Worte escobarder = doppelzüngig reden und escobarderie für eine listige Ausflucht. Dazu zündete das von Pascal so oft gebrauchte Schlagwort „Jesuitenmoral" so sehr, daß es von nun an auf dem Titelblatt mehrerer großer Werke erschien, die als Ergänzungen der Lettres gelten wollten. Arnauld selbst nahm in dem schärfsten Werk, das gegen die Jesuitenmoral geschrieben worden ist, diesen Titel erneut auf. Im Jahre 1668 kam der 1. Band des großen Werkes La morale pratique des Jésuites heraus, dem sieben weitere bis 1695 folgten [35]). Das Ziel ist hier, zu zeigen, daß die Jesu-

33) Hermant, 3. Bd., S. 4 ff.
34) Siehe oben S. 597.
35) La Morale pratique des Jésuites, 1. Bd. Cologne (Amsterdam, Elzevir) 1669: Arnauld, Gesamtausgabe Bd. XXXII, hier eine treffliche Einleitung, die auch die Verfasserverhältnisse der verschiedenen Bände erklärt. Vgl. auch Rapins vernichtendes Urteil 3. Bd., S. 419; die anderen Bände in der Gesamtausgabe Bd. 33—35. Das Werk, das

iten nichts lehren, was sie nicht auch selbst tun. Deshalb folgt in diesem weit angelegten Buch auf die Morallehre die Praxis, wobei naturgemäß die Vorgänge auf den Missionsfeldern besonders berücksichtigt sind. Neben dieses aufreizende Buch, dessen geschichtliche Bilder leicht verständlich sind, tritt ein anderes, das Perrault, einen Doktor der Sorbonne, zum Verfasser hat[36]). Perrault geht zwar von den Lettres Provinciales aus, deren Form jedoch nicht auf seine eigene Darstellung abgefärbt hat. In dem überkommenen scholastischen Rahmen wird die Jesuitenmoral vorgenommen; man liest von äußeren und inneren principiis der Sünde, vom Objekt der Sünde usw. Aber das Werk gewinnt dadurch seine besondere Bedeutung, daß Perrault den Wirkungen der Moralistik des Ordens auf seine eigene Zeit, ihre Stände und Berufe nachgeht. Dadurch gibt sein Buch ein Spiegelbild der Zeit, in der sich die religiösen Bindungen bereits stark lockerten. So zeigt er, wie diese Moralistik den eigentlichen Zweck der Ehe mißachtet, die Richter vergiftet, die Kaufleute verdirbt, das Leben mißachtet und die Familie als Gemeinschaft auflöst. Überall sieht P. das Umsichgreifen des religiösen Indifferentismus der libertins und infidèles. Der Theoretiker wird zum Kulturkritiker seiner Zeit. Daß sein Werk fast ein Jahrhundert lang in Neuauflagen auf dem Büchermarkt blieb, beweist, daß sich die Verhältnisse nicht besserten. Die französische Gesellschaft blieb auf der abschüssigen Bahn. Dagegen trägt ein drittes großes Werk — La Théologie Morale des Jésuites et nouveaux Casuistes — durchaus geschichtlichen Inhalt[37]). Es ist eine Sammlung antijesuitischer Dokumente, die etwa da einsetzt, wo der Mercure Jésuite aufhört. Höchst wirkungsvoll

allmählich erschien, liegt in der vollständigen Ausgabe von 1716 und 1734 vor. Vgl. auch Barbier[2] 3. Bd., S. 353.

36) La Morale des Jésuites, extraite fidellement de leurs livres imprimés avec la permission et l'approbation des Supérieurs de leur Compagnie, par un Docteur de Sorbonne 3 Bde., 1669: andere Ausgaben 1702 u. 1739; vgl. Barbier (s. o.), S. 353, vorhanden in der Universitätsbibliothek Münster.

37) La Théologie Morale des Jésuites et nouveaux Casuistes représentée par leur pratique et par leurs livres. Cologne 1659 in 3 Teilen; die Ausgabe von 1699 hat noch einen 6. Teil, der die inzwischen erlassenen Kundgebungen bringt. Barbiers Angaben (4. Bd., S. 699) sind schon inhaltlich unmöglich.

sind hier auch die päpstlichen Verfügungen gegen laxe moraltheologische Sätze angeführt.

Diese drei großen Werke haben den Kampf, den Arnauld und Pascal gegen die jesuitische Moralistik so erfolgreich in die Öffentlichkeit getragen hatten, bis weit in das 18. Jahrhundert hinein lebendig erhalten. Dies ist ein Tatbestand, der scheinbar dem Geschichtsschreiber unerklärbar bleiben muß. All diese Bücher wurden in Rom verdammt und stehen zur Zeit noch auf dem Index. Durch königliche Verbote und einige Parlamentsbeschlüsse ist diese Verurteilung auch in die französische Kirche eingedrungen, die sich in jener Zeit niemals ohne weiteres päpstlichen Urteilssprüchen gefügt hat. Rom hat dieses Schrifttum verboten, aber es hat auch eine ganze Fülle moraltheologischer Sätze, die eben durch diese Werke erst in die weite Öffentlichkeit gedrungen sind, ebenfalls verdammt. Alexander VII. (1655—67) gab in den Jahren 1665 und 1666 ein Verzeichnis 45 solcher Sätze heraus, die Vergehen gegen die kirchliche Praxis und die allgemeine Sittlichkeit darstellen[38]). Einer seiner Nachfolger, Innocenz XI. (1676—89), hat dies Verzeichnis der errores varii de rebus moralibus durch 65 neue Sätze erweitert[39]). Gewiß schon durch die äußere Form der Verfügungen, in denen Satz an Satz unverbunden nebeneinander steht, gewinnt man den Eindruck von einzelnen Entgleisungen mancher Schriftsteller. Das Verfahren, das Pascal in den Lettres Provinciales eingeschlagen hatte, aus gewissen Grundsätzen wie dem Probabilismus, dem Laxismus, der Absichtslenkung und dem geistigen Vorbehalt die Einzelverstöße gegen die Moral abzuleiten, ist hier aufgegeben. Insofern besteht ein bedeutsamer Unterschied auch der Sache nach zwischen den Lettres und den späteren päpstlichen Verdammungen vieler moraltheologischer Sätze. Deshalb könnte man höchstens in diesem Fall von Teilerfolgen des Lettres reden.

Aber die päpstlichen Entscheidungen gegen die Moraltheologie wollen durchaus nicht ein Nachgeben gegen die Angriffe Pascals sein. Vielmehr sind sie aus anderen Quellen und Ereignissen zu

38) Abgedruckt bei H. Denzinger-Joh. Umberg, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum, 18—20 1932, S. 363 ff.
39) Ebd. 369 ff.

erklären. In der ersten päpstlichen Verordnung vom 24. September 1665 sind moraltheologische Sätze verurteilt, die aus einer Zensur stammen, die von der Theologischen Fakultät von Löwen ausgesprochen und vom Erzbischof de Boonen von Mecheln an die Indexkongregation nach Rom weitergeleitet worden war[40]). In Flandern war den Jesuiten eine starke Gegnerschaft erstanden, die nun Rom selbst zum Urteilsspruch aufrief. Als man in Rom nach langem Stillschweigen neue Entscheidungen gegen die Moraltheologie fällen mußte, war es sehr günstig, auf Beschwerden zurückzugreifen, die bereits vor Pascals Lettres vorgebracht worden waren. So erklärt es sich, daß Alexander VII. nun plötzlich auf den Löwener Einspruch, der übrigens 1657 noch erweitert worden war, zurückgriff.

Doch in Rom wurde auch ein moraltheologisches Werk auf den Index gesetzt. Am 21. August 1659 wurde die Apologie pour les Casuistes, deren Verfasser der französische Jesuit Pirot ist, verdammt[41]). Als dieses Buch Ende 1657 in Paris erschien, löste es eine ungeheure Erregung in den kirchlichen Kreisen Frankreichs aus[42]). Den Anstoß gab das Vorgehen der Pariser Geistlichkeit, die nacheinander verschiedene Denkschriften veröffentlichte, an denen auch Pascal mitgearbeitet hat. Das war selbst in der freien französischen Kirche ein unerhörter Vorgang[43]). Die Masse der Geistlichkeit riß das Handeln an sich, und die Kirchenfürsten mußten folgen. Mannhaft haben auch die beiden Vertreter der Pariser Geistlichen vor Ludwig XIV. und seinen Beratern ihr Vorgehen eingestanden und verteidigt[44]).

---

40) Annales, 4. Bd., S. 650 ff. Die Löwener Beschlüsse vom 26. IV. 1653 und 4. V. 1657; der Brief de Boonens vom 17. VII. 1654.

41) Apologie pour les Casuistes contre les calomnies des Jansénistes où le lecteur trouvera les vérités de la Morale Chrestienne si nettement expliquées et prouvées avec tant de solidité, qu'il lui sera aisé de voir que les maximes des Jansénistes n'ont que l'apparence de la vérité et qu'effectivement elles portent à toutes sortes de péchés, et aux grands relaschements qu'elles blasment avec tant de sévérité par un Théologien et Professeur en droit canon (le Père Pirot), Paris 1657; vorhanden in der Universitätsbibliothek Kiel.

42) Die Akten: Annales 4. Bd., S. 884 ff. u. 5. Bd., S. 1 ff.; La Théologie Morale IV.—V. Teil.

43) Über die kirchlichen Einrichtungen Frankreichs in jener Zeit unterrichtet Marcel Marion, Dictionnaire des Institutions de la France au XVIIe et XVIIIe siècles, Paris 1923.

44) Die Geistlichen selbst schildern ihr Vorgehen im 7. Brief vom

Freilich schon einmal — als die Lettres erschienen — versuchten sich die Geistlichen von Rouen und Paris einzuschalten, um durch die allgemeine französische Klerusversammlung die öffentliche Verurteilung der jesuitischen Moraltheologie zu erreichen. Aber es wurde ihnen schwer verdacht, daß sie ohne Erlaubnis ihrer geistlichen Oberhirten eingegriffen hatten. Doch ein großer Erfolg war diesem kühnen Schritt beschieden. Die Versammlung des französischen Klerus beschloß, die Anweisung, die Borromaeus für die Beichtväter geschrieben hatte, in französischer Sprache den Geistlichen zugänglich zu machen. So wurde tatsächlich die jesuitische Moraltheologie ausgeschaltet, zu deren endgültiger Verurteilung sich die Versammlung ohne genaue zeitraubende Prüfung nicht verstehen konnte [45]).

Nun waren in den Jahren 1658 und 1659 wieder die Geistlichen von Paris die Träger des Angriffs. Mit welchem Erfolge sie vorgingen, das sagen sie selbst. In ihrer Kundgebung vom 24. Juli 1658 heißt es: Quoi, mes Pères, toute l'Église est en rumeur dans la dispute présente. L'Évangile est d'un côté, et l'Apologie des Casuistes de l'autre. Les Prélats, les Pasteurs, les Docteurs et les peuples sont ensemble d'une part, et les Jésuites pressés de choisir, déclarent qu'ils ne prennent point de parti dans cette guerre. Criminelle neutralité [46]). Der Bischof von Vence zählt in langer Reihe die Erzbischöfe und Bischöfe Frankreichs auf, die sich am Kampf gegen die Apologie Pirots aktiv beteiligt haben [47]). Auch der Jesuit Rapin gibt zu, daß Pirots Werk allgemein Entrüstung hervorgerufen hat [48]). War dies wirklich begründet?

Unter allen jesuitischen Gegenschriften, die sich gegen die Lettres Provinciales wenden, nimmt Pirots Apologie eine Sonderstellung

---

8. II. 1659; die Kundgebungen der Geistlichen abgedruckt bei J. de Recalde, Écrits des Curés de Paris contre la politique et la Morale des Jésuites (1658—59) avec une étude sur la querelle du Laxisme, Paris 1921 (mit sehr guter geschichtlicher Einleitung). Auch die Pascalausgabe von Brunschvicg etc. bringt einzelne Stücke, an deren Abfassung Pascal beteiligt war, mit treffenden geschichtlichen Einführungen.

45) Die Akten außer in den Annales 4. Bd. (siehe Inhaltsverzeichnis!) auch in La Théologie Morale, 3. Teil.

46) Annales, 4. Bd., S. 991.

47) Recalde, S. 352. 48) Rapin, 3. Bd., S. 14 ff.

ein. Während bisher die Jesuiten immer von Fälschungen, Entstellungen und Verleumdungen gesprochen hatten, will Pirot den Nachweis führen, daß es eine solche Kasuistik, wie sie Pascal bekämpft, immer in der katholischen Theologie gegeben hat. Weder formal noch inhaltlich bringen darnach die jesuitischen Schriftsteller etwas Neues. Das Richtige, das in dieser Auffassung vorhanden war, muß anerkannt werden. In der damaligen Zeit freilich faßte man ein solches Beginnen als offenes Eingeständnis der Richtigkeit der Pascalschen Anklage auf. Dazu kam, daß Pirot sehr ungeschickt durch die Parallelisierung von einst und jetzt in der Moraltheologie die streng kirchlich gesinnten Kreise direkt herausforderte. Man höre nur, wie er die Jesuiten gegen den allgemeinen Vorwurf verteidigte, daß ihre Moral „païenne et rationaliste" sei. Er gibt dies zu und stellt nur den Sinn fest, wie dies zu verstehen ist: en ce sens que la morale est tirée de S. Thomas qui l'a tirée d'Aristote qui l'a tirée lui-mème de la loi naturelle. Eine solche Anschauung wurde als Verrat des Evangeliums empfunden. So brach der Sturm gegen die Jesuiten los, so daß Rapin sehr um den Bestand des Ordens in Frankreich besorgt war.

Doch was tat Rom? Rom zögerte nicht, dieses Buch auf den Index zu setzen, und damit war im Jahre 1659 die erste öffentliche Verurteilung eines Moraltheologen vollzogen, wenn auch der Name des Verfassers und die Bezeichnung seines Ordens nicht in das Dekret aufgenommen wurden. In Frankreich wurde die römische Entscheidung als Erlösung empfunden. Der Kampf brach sofort ab. War es der politische Weitblick Roms gewesen oder hatte die Empörung gegen das Treiben gewisser Moraltheologen bereits nach Rom übergegriffen? Jedenfalls die erste Verdammung eines jesuitischen Moraltheologen hängt nicht mehr mit den Lettres Provinciales zusammen. Sie ist in den Vorgängen begründet, die Pirots Apologie des Casuistes auslösten.

Wie stark das Vorgehen Pirots die katholische Seele des Franzosen getroffen hatte, sollte sich wenige Jahre später erneut zeigen. Wiederum trat ein jesuitischer Schriftsteller hervor, der die französische Kirche herausforderte. In der Sitzung der Sorbonne (1664) machte Louis Marais, ein Doktor der Sorbonne, auf das

Buch des spanischen Jesuiten Matthieu Moya aufmerksam, der sich unter dem Pseudonym Amadaeus Guimenius für die angegriffene Moraltheologie seines Ordens einsetzte[49]). Moya gibt selbst an, warum er sein Werk geschrieben hat: Finis huius lucubrationis est, suadere Lectoribus opinionum congeriem ob quas nonnullis Societatis scriptoribus impingitur novitatis nota, fuisse ab antiquioribus traditam. Vor allem die Kasuistik des Dominikanerordens muß die Zeugen stellen. Dabei zeigt sich an den einzelnen behandelten moraltheologischen Sätzen mit erschrekkender Deutlichkeit, wie diese Kasuistik in unnütze und unmögliche Bedenken und Einwendungen ausartete. So sind ausführlich Sätze behandelt wie Licitum est desiderare alteri mortem et de illa gaudere, non quatenus illi mala sed quatenus tibi bona. Daß daneben geschlechtliche Vorgänge bis in die Einzelheiten hinein mit aller Offenheit behandelt waren, vermehrte die Erbitterung gegen dieses Werk, das durchaus als Nachahmung des allgemein verurteilten Buches von Pirot angesehen wurde[50]). Marais, der die Meldung erstattete, betonte, daß man so etwas nach Pirots Verdammung nicht erwartet hätte, und es gelang ihm sogar, die schwerfälligen und bedenklichen Mitglieder der Sorbonne hinzureißen. Die Sorbonne veröffentlichte sofort eine Zensur des eben erst bekannt gewordenen Werkes. Doch Moya war nicht ein beliebiger Jesuit, sondern der Beichtvater der spanischen Königin. Er wandte sich sofort mit einer Beschwerde nach Rom, wo man die durch sein Buch in Frankreich geschaffene Lage völlig verkannte. Alexander VII. forderte von Ludwig XIV. die Zurücknahme der Buchzensur der Pariser Theologischen Fakultät. Aber der König unterbreitete nunmehr die ganze Angelegenheit dem Pariser Parlament, dessen gallikanisch gesinnte Räte

49) Amadaei Guimenii Lomarensis Opusculum singularia universae fere Theologiae Moralis complectens adversus quorumdam expostulationes contra nonnullas Jesuitarum opiniones Morales, edit. novissima Valentia 1665 (nur dieses in der Breslauer Universitätsbibliothek vorhandene Exemplar liegt mir vor).

50) Die Akten in den Annales, 5. Bd., S. 695 ff. und in La Théologie Morale des Jésuites 6. Teil. Auch Rapin hat übrigens die Bedeutung des Werkes Moyas klar erkannt, vgl. 3. Bd., S. 325 ff.: que le relâchement de la morale qu'on imputait à la Société, n'était point d'elle, et que les opinions trop libres qu'on se donnait la liberté d'y enseigner étaient plus anciennes que les jésuites; vgl. auch S. 373 f.

sich in schroffster Form gegen die päpstliche Einmischung in die französischen kirchlichen Verhältnisse wandten. Man sprach auch von dem päpstlichen Angriff auf das Ansehen und die Unabhängigkeit der französischen Krone. So bildete sich wieder eine allgemeine Front gegen den Orden. Die Vorgänge zeigten die einzigartige Stellung der französischen Kirche im Rahmen der universalen römischen. Der Papst konnte hier nichts verfügen, was nicht vorher die Zustimmung des Königs gefunden hatte. Und der Ausgang dieses Kampfes? Das Buch Moyas blieb in Frankreich verboten, während Alexander VII. nichts unternahm, um seinen Willen in dieser Angelegenheit durchzusetzen. Ja, am 24. September 1665 wurden, wie wir schon wissen, zum ersten Male einzelne moraltheologische Sätze von päpstlicher Seite verurteilt. War diese Maßnahme das Eingeständnis des Rückzuges? Jedenfalls war es für Rom ein Akt höchster politischer Klugheit. Man beschwichtigte damit die allgemeine Entrüstung in Frankreich, ohne daß man Moya preisgab. Was lag der französischen Kirche an der Person dieses spanischen Jesuiten, wenn sich die Päpste selbst entschlossen, gegen die Sache, d. h. die angegriffene Moraltheologie, einzuschreiten, um so mehr, da im folgenden Jahre Alexander VII. seinen Index verworfener moralistischer Grundsätze noch erweiterte. Vielleicht muß man noch berücksichtigen, daß die päpstliche Verfügung gegen die Moraltheologie jener Zeit, wie wir auch bereits festgestellt haben, an die Löwener Zensur von 1653 anknüpft. Man gab der französischen Kirche, was sie wollte: die Verurteilung gewisser moraltheologischer Anschauungen. Aber man gestand damit nicht ein, daß Pascal und der Kreis von Port-Royal mit ihren Kampfschriften irgendwie die päpstliche Entscheidung erzwungen hätten. So befriedigte man die französische Kirche, ohne dem Ansehen Roms zu schaden und ohne die Stellung des Jesuitenordens selbst zu untergraben.

So sind die päpstlichen Verfügungen gegen die Entgleisungen der Moraltheologie des 17. Jahrhunderts aus der besonderen Stellung der französischen Kirche zu erklären. Die gallikanische Kirche allein kannte Klerikerversammlungen. Nur ihr Selbständigkeitsgefühl führte dahin, Forderungen in Rom zu stellen und päpstliche Kundgebungen abzulehnen. Nicht ohne

Grund haben in diesen Kämpfen die Jesuiten auf die Gefahr eines französischen Schismas hingewiesen. Die klugen römischen Entscheidungen haben diese drohende Gefahr gebannt. Nicht einmal der Orden selbst wurde bloßgestellt. Nach alter Praxis nannten die römischen Verbote keine Namen — weder der Orden noch seine Schriftsteller werden in den Verordnungen gegen die laxe Moraltheologie genannt. Denn es handelt sich um die Sache, nicht um die Person. Die falsche Lehre soll beseitigt, aber der Lehrer gerettet werden, indem er die verworfenen Meinungen aufgibt. Freilich, so klug auch die römische Stellungnahme war, fehlten doch in Frankreich die letzten Wirkungen. Weil man durch den Papst die Moraltheologie verurteilt sah, blieben die großen antijesuitischen Werke weiter auf dem Büchermarkt. Sie erschienen nur ohne Nennung des Verfassers und mit falschen Angaben des Druckers sowie Druckortes. So erklärt es sich, daß sie in dem letzten — nun endlich von Erfolg gekrönten — Angriff auf den Bestand des Ordens in Frankreich den Gegnern der Jesuiten zur Verfügung standen. Das zeigt die große Quellensammlung der Annales, und das beweisen die Dokumente dieses Endkampfes selbst, mit denen diese Arbeit eingesetzt hat.

Abgeschlossen am 1. April 1936.

Die Anfänge der Reformation auf dem Gebiete des heutigen Jugoslavien.

Von Walter Hočevar,
Jagodnjak (Baranja) Jugoslawien.

Einleitung.

Das Südslaventum vor der Reformation.

Die Reformationsbewegung bei den Südslaven erstreckt sich einerseits über die Lande slovenischer, andrerseits über die kroatischer Zunge, während der serbische Volksstamm in seiner starken Bindung an die orthodoxe Kirche, wie auch unter der allen westlichen Einflüssen sich verschließenden Türkenherrschaft stehend, völlig unberührt davon bleibt. Dementsprechend wird eine Darstellung der Anfänge der Reformation bei den Südslaven von den genannten Stämmen ausgehen müssen.

Wie in Deutschland und anderswo weist sich auch hier das 16. Jahrhundert als die Epoche religiöser Kämpfe, Bauernaufstände, des Anpralls einer neuen Zeit auf längst fragwürdig gewordene und selbst im Bewußtsein der breiten Masse nicht mehr tragbare Zustände aus.

Daß aber die Verhältnisse in den von Südslaven bewohnten Gebieten zu jener Zeit noch weit trauriger waren als im übrigen Europa, davon berichtet uns Primus Trubar, der krainische Reformator, in seinem 1557 in deutscher Sprache geschriebenen Vorwort zum ersten Teil des neuen Testaments wie folgt:

„Beide Völker der slovenischen und kroatischen Lande erbarmen mich nämlich herzlich und müßten fürwahr jeden Menschen erbarmen, nicht nur deswegen, weil sie wohnen und hausen müssen an der türkischen Grenze und können nirgendwohin gehen noch fliehen; weil der Türke nach und nach den besten und größten Teil ihrer Länder und Marktflecken eingenommen hat, weil die Türken und Mordbrenner fast jeden Tag viele von ihnen erschlagen, erdrosseln, fangen, samt Frauen und Kindern fortführen. ... sondern sie erbarmen mich auch deswegen, weil sie sehr wenig oder fast gar nichts / lehrt man sie doch nicht recht / von den notwendigsten und tröstlichsten Lehren unseres wahren christlichen Glaubens wissen. ... Das kommt daher, weil es ihnen sehr an tüchtigen Lehrern und Predigern gebricht, und weil sie in ihrer Sprache nicht die ganze Heilige Schrift haben wie die Deutschen und andere Völker [1])."

1) Übersetzt aus: M. Rupel, Slovenski Pisatelji, Ljubljana 1934, S. 17.

Tatsächlich befindet sich das Südslaventum am Ausgange des späten Mittelalters in politischer wie kulturell-religiöser Hinsicht in einer überaus ernsten und traurigen Verfassung. War schon die nationale und kulturelle Entwicklung, namentlich des kroatischen Volkes, in früheren Jahrhunderten durch politische Abhängigkeit gelähmt, so wurde dieser durch die Nähe der türkischen Grenze und der damit verbundenen Gefahr ein vorläufiges Ende bereitet.

Seit dem unglücklichen Ausgang der Schlacht von Mohhač (1526) fiel nicht nur Slavonien, sondern auch der größte Teil von Kroatien der türkischen Macht anheim, mit Ausnahme der Küstenstädte, der Bezirke von Zagreb, Varaždin und Koprivnica, deren Verteidigung die Republik Venedig und Ferdinand I. von Österreich übernahmen.

Auch die slovenischen Lande litten wie unter einem schweren Joch unter der ständigen Bedrohung und wurden dadurch in ihrer Entwicklung auf das Empfindlichste gehemmt.

In den besetzten Gebieten hielt der Islam seinen Siegeszug. Die einst freien Bewohner des Landes wurden zur „Rajah" (türkisch: Herde) gemacht und fielen so dem asiatischen Despotismus zum Opfer. Ein Zustand völliger Recht- und Wehrlosigkeit brach über die christliche Bevölkerung herein. Nicht genug, daß man die Jünglinge und Knaben zu Janitscharen preßte, die Mädchen in den Harems verkommen ließ, auch die Kirchen nahm man dem Volke, indem sie zu Moscheen gemacht wurden, die Klöster zu Kasernen. — Doch auch die Freiheit der Verteidiger der bis dahin noch unbesetzten Gebietsteile Kroatiens und des Herzogtums Krain war nurmehr eine scheinbare, mußten sie doch Tag und Nacht bewaffnet zubringen, um sich und ihr Dasein zu behaupten. Wo in ruhigeren Zeiten Raum für geistige Bestrebungen sich geboten hätte, griffen nunmehr Dumpfheit und Fatalismus um sich, jeglichen Unterschied zwischen Gebildeten und Ungebildeten aufhebend.

Die einzige Institution aber, die es damals noch in der Hand gehabt hätte, diesen trostlosen Zuständen zu steuern und sie zu bessern, eben die Kirche, stand rat- und tatlos daneben und zeigte sich in keiner Weise ihrer gewiß nicht leichten Aufgabe gewachsen.

Zwei Faktoren waren es vor allem, die die Hauptschuld an diesem völligen Versagen trugen.

Einmal die traurige Verfassung, in der sich die slovenische wie die kroatische Geistlichkeit befand hinsichtlich ihrer theologischen und allgemeinen Bildung. Erfahren wir doch aus einer Visitation des Bischofsamtes zu Zagreb aus dem Jahre 1622, die der damalige Archidiakon Benko Vinković vollzog, daß sich die Geistlichkeit nur wenig mit Büchern abgab, daß nur selten gepredigt wurde, ja, es gab Gemeinden, wo man nicht einmal an den Feiertagen die Messe las, wie es Geistliche gab, die nicht einmal um ihre Amtshandlungen wußten,

andere wieder, die ungern zu Kranken gingen, auf Ordnung und Reinlichkeit in der Kirche nicht achteten, demzufolge die Meßgeräte nur schlecht und unvollkommen gehütet wurden.

Zum andern, wie es in sittlicher Hinsicht mit einem Großteile der damaligen Geistlichkeit bestellt war, lehrt uns ein Einblick in die Akten einer zu Zagreb im Jahre 1541 abgehaltenen Synode, die sich zu energischem Einschreiten gegen diese Mißstände veranlaßt sah, ohne natürlich auf die Dauer einen entscheidenden Erfolg auf diesem Gebiete erzielen zu können.

Wie konnte es auch anders sein, ordinierten die kroatischen Bischöfe doch jeden Kandidaten, der zur Not auch nur glagolitisch, die bei einem Teile der kroatischen Intelligenz gebräuchliche Schriftart, lesen und schreiben konnte, ja oft genug schon genügte die bloße Bescheinigung eines Lehrers, daß der Bewerber die glagolitischen Schriftzeichen beherrsche. Wie es aber tatsächlich selbst mit diesem geringen Bildungsgrad der Geistlichen bestellt war, besagt eine Mitteilung Primus Trubars, gleichfalls in seinem Vorwort zum ersten Teil des Neuen Testaments in slovenischer Übersetzung enthalten.

„Bis jetzt mußten sie (die Kroaten) sich nur mit ihrem Meßbuch und Brevier begnügen, doch hat man diese zwei Bücher vor vielen Jahren so dunkel und unverständlich übersetzt, daß ihre Geistlichen selbst viele Worte nicht verstehen, nicht einmal die in den sonntäglichen und gewöhnlichen Evangelien [1])."

Ergänzt wird dieses Urteil durch ein Rundschreiben, das Freiherr Hans Ungnad-Weißenwolff von Sonneck, ehemaliger Feldhauptmann von Kroatien-Slavonien, an die deutschen Fürsten im Jahre 1561 richtete. Darin unternimmt er den Versuch, diese auf die religiöse Not des kroatischen Volkes aufmerksam zu machen mit dem Hinweise, außer Meßbüchern und Brevieren, die übrigens von dem Volke gar nicht verstanden und gelesen würden, gäbe es keine anderen Bücher im Lande. „Da sie aber schon an etlichen Orten die Bibel haben, ist diese doch dermaßen depraviert und verfälscht, daß sie ihnen mehr Schaden und Verführung als Nutzen bringt [2])."

Beschränkte sich also die damalige glagolitisch-kirchliche Literatur ohnehin nur auf wenige Werke, die überdies nur von einer geringen Schicht der Gebildeten Kroatiens gelesen, vom Volke aber kaum verstanden wurde, so zerriß in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts auch dieses schwache und dünne Band, das bis dahin die einzige Möglichkeit freier Entfaltung im Sinne geistlicher Erkenntnis und der Entwicklung einer eigenen nationalen Kultur geboten hatte.

Um einem Übergreifen der humanistischen Bewegung auf die kroatischen Lande vorzubeugen, der man zweifellos mit Recht den Drang

1) Vgl. Rupel, S. 18.
2) Pindor, Die evangel. Kirche Kroatien-Slavoniens, Esseg, 1902, S. 4.

nach Neuerungen nachsagte, die der führenden Geistlichkeit gefährlich werden mußten, wurden auf ihr Gebot hin die wenigen im Lande vorhandenen Buchdruckereien zur Einstellung ihrer Arbeiten gezwungen. So die zu Senj 1508, die Buchdruckereien zu Zagreb und Rijeka in den Jahren 1527 und 1531, nachdem diese seit ihrem Bestehen ohnehin nur insgesamt 14 Werke herausgebracht hatten, die nur für geistliche Zwecke bestimmt und von streng kirchlicher Natur waren. Das Verbot der kroatischen Liturgie aus dem Jahre 1654, das den Bischof Marjan von Senj zum Verfasser hatte, stellt nur einen weiteren Schritt in der bewußt bildungsfeindlichen Haltung des kroatischen Klerus dar.

Mit der Vernichtung einer einheimischen Literatur wurde das Lateinische die herrschende Kirchensprache, die dem Volke unverständlich blieb. Das hatte zur Folge, daß nun, sich selbst überlassen, das kroatische Volk in eine Periode finstersten Aberglaubens und Unwissens hineingeriet, die auch für das Geschick des slovenischen Bruderstammes im wesentlichen bestimmend wurde. Denn auch hier bedeutete die Erhebung Ljubljanas 1461 zum Bischofssitz keinen Bruch mit der überkommenen Auffassung, nach der das Slovenische im Gegensatz zum Lateinischen und Deutschen als „nicht literaturfähig" angesehen wurde, obwohl es sich hier um das erste slovenische Bistum handelte, dessen Leitung einheimischen Bischöfen oblag.

Die Anfänge der Reformation auf dem Gebiete des heutigen Jugoslavien.

Die Träger der Reformationsbewegung.

Somit war das Südslaventum, bedrängt durch äußere Feinde, im Inneren aber durch die Herrschaft einer verweltlichten, anderseits in scholastischem Formelkram erstarrten Kirche an der Entfaltung seiner besten Kräfte verhindert und daher nicht fähig, aus sich selbst heraus eine Erneuerung seines ganzen Lebens hervorzubringen.

Sollte dennoch auf kurze Zeit ein neuer Geistesfrühling für das südslavische Volk anbrechen, so mußte der Anstoß hierzu von außen kommen.

Selten wohl in der Geschichte hat eine umfassende Geistesbewegung so rasche, ja reißende Verbreitung gewonnen, wie gerade die Reformation. Wenn die ersten reformatorischen Schriften Dr. Martin Luthers nach einer zeitgenössischen Mitteilung binnen vierzehn Tagen ganz Deutschland durchliefen, so können wir ermessen, in welch verhältnismäßig kurzer Zeit trotz der rückständigen Verkehrsmittel die Kunde von seinem Auftreten die umliegenden Länder und Völker erreichen mußte.

Tatsächlich hatten schon zu Beginn des Jahres 1523 protestantische Bücher zu Triest Eingang gefunden, so daß sich noch im selben Jahre Ferdinand I. von Österreich veranlaßt sah, durch seinen dortigen Stadthauptmann ein Verbot gegen das Lesen derselben zu erlassen. Daß andererseits der dortige Bischof Peter Bonomo offenkundig reformatorischen Gedankengängen huldigte, sagt uns gleichfalls Trubar in seinem Vorwort zum ersten Teile des Neuen Testaments, wenn er darauf hinweist, daß Bonomo, Trubars Protektor und Freund, ihm und anderen außer Vergil auch Erasmus von Rotterdams Paraphrasen und Calvins Institutiones religionis christianae erläutert habe.

Von dem sich hier bildenden Kreis mit der Reformation Sympathisierender müssen zweifellos Ausstrahlungen nach den zunächst benachbarten slovenischen Gebieten des heutigen Jugoslavien erfolgt sein, denn nicht lange darauf, um 1529, finden sich zu Ljubljana um den Landschreiber Matthias Klombner Gleichgesinnte zusammen zum Studium reformatorischer Schriften. Es waren u. a. die Stadtrichter Veit Khisel und Georg Seyerle, der Lateinlehrer Lenhard Budina, bald darauf auch die Domherren Mertlic und Paul Wiener, die über ihren Kreis hinaus weitere Schichten der Bevölkerung mit den neuen Gedankengängen vertraut machten, die besonders vom emporstrebenden Bürgertum, als dem fortschrittlichst gesinnten Teile, aufgenommen wurden.

Der krainische Adel dagegen erwies sich erst nach anfänglicher Zurückhaltung (hervorgerufen durch den Bauernaufstand 1525, der ganz wie in Deutschland von jener eigentümlichen Mischung sozialer und religiöser Motive getragen war) in der Folgezeit als der eifrigste Förderer der neuen Bewegung, ohne jedoch im Gegensatze zum ungarischen Adel die letzten Endes entscheidende Entschlußkraft aufzubringen, die seiner Gesinnung entsprochen hätte.

Welche Bedeutung gleich in den ersten Jahren die neue Glaubenshaltung für die slovenischen Lande genommen hat, geht aus der Tatsache hervor, daß schon 1527 nicht weniger denn 160 Exemplare jenes berüchtigten Generalmandats Ferdinands I. in das Herzogtum Krain versandt wurden, das neben der Verbrennung lutherischer Schriften den Tod auf dem Scheiterhaufen für jeden forderte, der die Gottheit Christi leugnete. — Wobei natürlich der Auslegung einer eifersüchtig über den Fortschritten der neuen Bewegung wachenden Kirche weiter Spielraum gelassen war. Bezeichnend für die Stoßkraft der neuen Lehre war es jedoch, daß selbst diese Gewaltandrohung wirkungslos verhallte.

Wenig später tritt der Mann auf den Plan, der aus der Verschwommenheit des von verschiedenen Seiten neu zugetragenen religiösen Gedankengutes den Weg zur praktischen Gestaltung, d. h. zur Gründung einer „Kirche der slovenischen Sprache" lutherisch-reformato-

rischer Prägung fand und dadurch der Begründer des slovenischen Schrifttums wurde.

Primus Truber (Primož Trubar), geboren 1508 zu Raščica in Unterkrain, gestorben als Pfarrer zu Derendingen in Württemberg 1586, erwarb sich seine Schulbildung zu Fiume (Rijeka), Salzburg und Triest. Hierselbst wurde er sodann Mitglied des Domchors und Famulus des Bischofs Peter Bonomo, der ihn, wie erwähnt, mit humanistisch-protestantischer Literatur vertraut machte und so entscheidenden Einfluß auf seine Entwicklung zum südslavischen Reformator gewann.

Obwohl noch nicht zum Geistlichen ordiniert, betraute ihn Bonomo schon 1527 mit der Führung des Pfarramtes zu Loka bei Radeče, bald darauf aber finden wir den jungen Trubar zu Wien an der dortigen höheren Schule zu St. Stephan, wohin ihn der Wunsch nach weiterer Ausbildung getrieben hatte. Nach Beendigung seiner dortigen Studien wird Trubar von Bonomo in Triest zum Geistlichen ordiniert und als Vikar und Vertreter des Bischofs nach Laško entsandt. Obwohl Trubar keine streng systematische Schulung genossen hatte, hatte er sich doch ein Wissen erworben, das die Bildung der Mehrzahl der damaligen Geistlichkeit weit übertraf. Namentlich kam ihm in seinem Beruf die Kenntnis fremder Sprachen zugute. Außer seiner Muttersprache beherrschte er das Italienische, Deutsche und Lateinische, bedauerte aber selber, namentlich später, daß ihm die Kenntnis des Hebräischen und Griechischen abging, während er das Kroatische nur verstand, die Glagolica aber, in der wie eingangs erwähnt, ein Teil der kroatischen Gebildeten schrieb, schon vergessen hatte. Von seinem Bildungsdrange legt auch der Erwerb einer eigenen Bücherei Zeugnis ab, die an Werken u. a. auch die biblischen Kommentare der Zwinglianer Heinrich Bullinger und Konrad Pellikan enthielt und später den Grundstock zur ersten öffentlichen Bücherei in Ljubljana gebildet haben soll. Im Jahre 1535 wurde Trubar als Prediger nach Laibach berufen, wo er sofort in enge Fühlung mit dem Kreise um Klombner trat und eine rege Tätigkeit entfaltete, die die Durchführung einzelner Reformen auf kirchlichem Gebiet zum Ziele hatte. Wie schon früher in Laško predigte auch hier Trubar namentlich gegen das Zölibat, Fasten und Wallfahrten im Sinne erasmischer Gedankengänge, alles unter stillschweigender Duldung des selber der Reformation zuneigenden Bischofs Franz Kazianer von Laibach. Doch erst infolge der durch das Einschreiten des Landeshauptmanns Jurišič veranlaßten Flucht Trubars nach Triest und der dadurch bedingten Fühlungnahme mit Predigern, die entschieden in reformatorischer Richtung arbeiteten, rang sich Trubar zu einer klareren protestantischen Ideologie durch. Im Jahre 1542 als Domherr nach Laibach zurückgekehrt, teilte er, wenn vorerst auch nur heimlich, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt aus, darin dem Beispiele der Bischöfe Bonomo und Kazianer folgend, die sich noch

auf dem Totenbette Kelch und Brot der Forderung Luthers entsprechend reichen ließen. Hingegen las Trubar weiterhin die Messe, ein Beweis dafür, daß er den offensichtlichen Bruch mit der römischen Kirche zu jener Zeit noch scheute. Trotzdem finden wir in der Anklageschrift, die der Nachfolger Kazianers, Bischof Urban Textor, gegen die protestantischer Umtriebe verdächtigen Geistlichen der Laibacher Diözese veröffentlichte, auch Trubars Namen verzeichnet. Er selbst jedoch, der sich gerade auf einer Visitationsreise in Unterkrain aufhielt, erfuhr rechtzeitig durch Klombner und Seyerle von dem Anschlag und konnte sich so im Gegensatz zu seinen Freunden Mertlic und Wiener durch die Flucht nach Deutschland anfangs 1548 seiner Gefangennahme entziehen.

Daheim wurde er inzwischen vom geistlichen Gerichte exkommuniziert, sein Hab und Gut aber eingezogen, darunter auch seine wertvolle Bibliothek, die man nach einer zeitgenössischen Mitteilung auf vierhundert Gulden schätzte. In Deutschland angekommen, wandte er sich zunächst nach Nürnberg, wo ihm besonders der Prediger Veit Dietrich mit Rat und Tat zur Seite stand. Dank seiner Mithilfe erhielt Trubar auch die Stelle eines zweiten Predigers an der Stadtkirche zu Rothenburg ob der Tauber.

Der Nürnberger Aufenthalt wurde noch in anderer Hinsicht für Trubar bedeutungsvoll. Hier erst durchbrach er alle Bindungen, die ihn bis dahin bewußt oder unbewußt noch immer an die alte Kirche gefesselt hatten und überwand, indem er an Hand des Studiums lutherischer Schriften und im Umgange mit lutherischen Geistlichen zum rechten reformatorischen Glaubensmanne heranreifte, zugleich die calvinisch-zwinglischen Einflüsse seiner Jugend.

Dieser endgültige Entschluß zeitigte noch eine andere Frucht. Da er durch das gesprochene Wort daheim nicht mehr eingreifen konnte, versuchte er es mit dem geschriebenen und schuf nun in den Jahrzehnten von 1550 bis kurz vor seinem Tode eine Reihe von Schriftwerken, die nicht nur für die Verbreitung der reformatorischen Ideen unter seinem Volke von größter Bedeutung waren, sondern darüber hinaus, wie schon erwähnt, überhaupt erst das slovenische Schrifttum begründeten.

Inwieweit nun Trubar die selbstgestellte Aufgabe fern von seiner Heimat löste unter Mitwirkung wahrhaft uneigennütziger, für die Sache des Evangeliums wahrhaft begeisterter Männer wie des Herzogs Christoph von Württemberg und des Freiherrn Hans Ungnad-Weissenwolff von Sonneck, außerdem aber gerade durch seine Verbindung mit diesen Edelleuten auch dem kroatischen Schrifttum wichtige Dienste leisten konnte, soll dem Abschnitt über die südslavisch-protestantische Literatur dieser Zeit vorbehalten bleiben.

Welchen Widerhall die von Trubar und seinen Freunden geleistete Arbeit in der Heimat fand, geht aus der Tatsache hervor, daß damals nicht nur Adel und Bürgertum, sondern auch der Bauernstand in weitgehendem Maße sich der Reformation Trubars anschlossen. Ein Beweis zugleich für die kulturelle Leistung, die die Reformation als Nebenwirkung aufbrachte, ist, daß nun der slovenische Bauer an Hand der protestantischen Bibel in seiner Sprache lesen lernte, in der er sich vordem nur notdürftig auszudrücken vermocht hatte. Die Gründung eines protestantischen Gymnasiums zu Laibach im Jahre 1563, in dessen Lehrplan auch das Slovenische aufgenommen wurde, weist in die gleiche Richtung. Kein Wunder, daß nahezu sieben Achtel der Bevölkerung sich zur neuen Lehre bekannten.

In den dem Herzogtum Krain zunächst gelegenen Gebieten mit slovenischer Bevölkerung, wie in Untersteiermark und dem daran angrenzenden Prekmurje fand gleichfalls die Reformation Eingang; auch hier eifrigst gefördert von einheimischen Adelsgeschlechtern, in Untersteiermark von den Stubenbergern auf Schloß Wurmberg bei Pettau, während sich im Sanntale Franz Lichtenberg und Georg Trieben eck für den Protestantismus einsetzten.

Prekmurje stellt heute die einzige Provinz Jugoslaviens dar, in der sich mehrere evangelische Gemeinden geschlossen aus der Zeit der Reformation bis auf den heutigen Tag behaupteten, gleichfalls unter Mithilfe dortiger Adelsfamilien wie der Szechy, Banffy, Nadasdy und Batthyany, die die Sache der Reformation zu der ihrigen machten.

Die Lage Prekmurjes als Grenzgebiet, das früher zu Ungarn gehörte, wird ferner durch die Tatsache gekennzeichnet, daß diese Landschaft gleichsam den Kreuzungspunkt zweier reformatorischer Richtungen darstellte. Denn außer dem Protestantismus lutherischer Prägung wurde hier, von Ungarn kommend, auch der Calvinismus heimisch, namentlich seitdem Matthias Biro von Déva eine rege Missionstätigkeit auf diesem Gebiete entfaltete.

Dem Glaubensleben, dem also neue Impulse zugeführt wurden, entsprach es durchaus, daß das zum dortigen Kernpunkt des Protestantismus gewordene Dolnja Lendava durch Errichtung einer Druckerei zur Befestigung und weiteren Verbreitung des Protestantismus beitrug.

Freilich ist nicht zu verkennen, daß ohne den starken Schutz, den die dortigen Bekenner der neuen Lehre seitens ihrer adeligen Grundherren genossen, kaum die Behauptung des Protestantismus in Prekmurje auf die Dauer gelungen wäre.

Krain, das schon mehrfach nach seinen angrenzenden slovenischen Gebieten hin in bezug auf die Verbreitung reformatorischer Ideen die

Rolle eines Durchgangslandes gespielt hatte, weist diese auch gegenüber den kroatischen Landen auf.

So entfaltete der aus Ribnik gebürtige Kroate Grgur Vlahović, von dem an der krainischen Grenze gelegenen Städtchen Metlika (Möttling) aus, eine rege Werbetätigkeit für den Protestantismus weit nach Kroatien hinein.

Zwar verstand er weder Deutsch noch Latein, dafür aber konnte er namhafte Kapitel der Heiligen Schrift auswendig hersagen und war überhaupt ein Mann, der völlig in seiner Liebe zur Reformation aufging.

Für die Ausbreitung der neuen Lehre in Kroatien war es ferner von Wichtigkeit, daß gerade damals ein Mann die höchste politische Würde des Landes innehatte, der von Herzen den neuen religiösen Gedankengängen ergeben war, nämlich der Banus Peter Erdödy (1557 bis 1567). Er war der Nachfolger Nikolaus Zrinji, des Helden von Sziget, der gleichfalls Partei für das neue Glaubensleben genommen hatte, diesem aber zu früh durch seinen Heldentod 1556 entrissen worden war.

Als Vlahović 1563 in Okić vor versammelter Bürgerschaft und zahlreichen Adeligen der Umgebung predigte, war auch Erdödy zugegen. Die Wirkung seiner Predigt war so gewaltig, daß der Banus sofort beschloß, Vlahović nach Zagreb selbst zu berufen, wo dieser zweifellos ein großes Wirkungsfeld gehabt hätte, das für die Zukunft des Protestantismus in Kroatien ausschlaggebend geworden wäre. Vlahović jedoch zog es vor, in dem ihm liebgewordenen Kreise um Metlika zu verbleiben und schlug standhaft alle Anerbieten ab, darunter die der Hauptleute von Sisak und Senj, die ihn zum Feldprediger berufen wollten.

Außer ihm wirkte eine ganze Reihe kroatischer Geistlicher mit dem gleichen Feuereifer für die Ausbreitung des Evangeliums unter ihren Brüdern, so Peter Lukić aus Trg bei Ozalj, Michael Bučić, Pfarrer von Stenjevac, der um seiner Überzeugung willen auf die Murinsel fliehen mußte, wo er weiterhin als evangelischer Schriftsteller und Prediger wirkte, sodann der Domherr zu Zagreb, Dr. Anton Vramec, der gleichfalls um seiner Neigung für die Reformation willen Zagreb verließ; war es doch bekannt geworden, daß er mit Melanchthon, ja selbst Luther einen regen Briefwechsel unterhielt.

Anderseits nahm der damalige Bischof von Zagreb, Matthias Brumanus der Reformation gegenüber und seinen derselben zuneigenden Geistlichen eine ähnliche Haltung ein, wie sie weiland Bischof Urban Textor Primus Trubar und seinem Kreis zu Laibach bezeugt hatte.

Es darf uns nicht wundernehmen, daß gerade die kroatischen Lande einen überaus günstigen Boden für die rasche Verbreitung des Pro-

testantismus abgaben, namentlich in Anbetracht der schon in der Einleitung erwähnten dort herrschenden Verhältnisse.

Denn die protestantischen Geistlichen stellten in allem das Gegenteil dessen dar, was man bisher von der katholischen Geistlichkeit zu sehen und zu hören gewohnt war.

Die neuen evangelischen Vertreter waren samt und sonders aus ehrlichem Herzen Verfechter der neuen Gedanken geworden, für die sie mit der Kraft ihrer ganzen Überzeugung eintraten, gegenüber einer erstarrten, an veralteten Formen hängenden Geistlichkeit, die diesem Ansturme nichts Gleiches entgegenzusetzen hatte.

Auch war ihr Bildungsgrad in bezug auf ihre theologische und allgemeine Bildung durchweg ein höherer, alle waren sie gute Prediger und Redner, die sowohl das einfache Volk wie den Adel für sich einzunehmen wußten. Nicht zuletzt aber wirkten sie auch durch die Art ihrer Lebensführung, die, im starken Kontrast zu der katholischen Geistlichkeit stehend, überall Achtung erwecken mußte.

Was aber der neuen Lehre naturgemäß von vornherein den relativ größten Wirkungsgrad sicherte, bildete die Tatsache, daß sich ihre Bekenner bewußt in ihrer Verkündigung auf die Volkssprache stützten, auch hierin in starkem Gegensatz zu der bisher geübten Praxis stehend, wie schon erwähnt wurde.

Rein zeitgeschichtlich bedingt war dagegen der Erfolg, den die Verbreitung der Reformation unter den an der neu errichteten Militärgrenze lagernden Truppenteilen fand, gefördert durch die Duldung, die hier der Erzherzog Karl aus militärischen Rücksichten heraus dem Protestantismus angedeihen lassen mußte.

So wurden auf Betreiben der krainischen Stände mit Unterstützung des anfänglich ebenfalls mit der neuen Lehre sympathisierenden Generals Johann Lenkovic evangelische Feldpredigerstellen eingerichtet, ja, im Jahre 1597 mit Hilfe der steirischen und kärntnerischen Landstände zu Karlovac eine evangelische Kirche erbaut.

Die andere, vorwiegend vom kroatischen Volksteil besiedelte Landschaft Slavonien, nahm hinsichtlich der Reformation eine ähnliche Stellung ein, wie das im Norden des südslavischen Staates gelegene Prekmurje.

Auch hier kreuzten sich zwei reformatorische Richtungen, Luthertum und Calvinismus, die eine von Kroatien, die andere von Ungarn her vordringend, wobei es nichts ausmachte, daß dies Gebiet schon frühzeitig vollkommen unter der Herrschaft des Halbmondes stand. Vielmehr begünstigten die türkischen Behörden in gewissem Sinne die neue Bewegung, wurden doch dadurch ihre Untertanen unabhängig vom ausländischen Kirchenregiment.

Namentlich war es der aus der Baranja stammende Pfarrer Michael Sztaraj, der im Lande umherziehend, durch unermüdliches

Predigen einen großen Teil der Bevölkerung für die Lehre Calvins gewann und besonders unter den sich ansiedelnden Magyaren einen Bekennerkreis sammelte.

So konnte die im Jahre 1551 zu Tordinci abgehaltene Synode sich auf nicht weniger denn 120 reformierte Gemeinden stützen, darunter etwa 27 kroatische, alles Gründungen Sztarajs.

Dieser konnte um so ungestörter arbeiten, als auch der damalige Bischof von Fünfkirchen, Andreas Dudicius, dem in kirchlicher Hinsicht ein Teil Slavoniens unterstand, ein Gönner der neuen Lehre war. Wird doch von ihm berichtet, daß er auf dem Konzil zu Trient für den Gebrauch des Kelches und für die Aufhebung des Zölibates eingetreten ist.

In Medjumurje (Murinsel) war der Adel Träger der Reformation, vor allem die dort reich begüterte Familie Zrinji, deren Angehörige sich durch keinerlei Verfolgung davon abschrecken ließen, offen für ihre evangelische Überzeugung einzutreten.

Hatte sich schon Nikolaus Zrinji als Banus von Kroatien zur Reformation bekannt, so setzte sein Sohn Georg Zrinji seine ganze jugendliche Begeisterungsfähigkeit in den Dienst der Verbreitung der neuen Heilsgewißheit, so daß die gesamte kroatische Bevölkerung der Murinsel allem, was katholisch hieß, entsagte. Es half wenig, daß der Zagreber Bischof Mikulić beim damaligen Minister Rosenberg Klage führte, Zrinji ließ sich durch kein Mittel von seinem einmal eingeschlagenen Wege abbringen und erbaute, um auf die Dauer die neue Lehre sichern und im Bewußtsein des Volkes vertiefen zu können, eine eigene Druckerei zu Nedelišće, von deren Arbeit noch die Rede sein soll.

Einen verheißungsvollen Anfang nahm die Reformation in Dalmatien.

Namentlich waren es die unter venetianischer Herrschaft stehenden Küstenstädte, deren feinsinnige und durch den Humanismus vorgebildete Bürgerschaft der neuen Lehre zujubelte.

Wiederum war es auch hier ein hoher Geistlicher, der Bischof von Capodistria, Peter Paul Vergerius, der der Reformationsbewegung seines Landes Ziel und Wege wies. Lange Zeit im Dienste des Papsttums stehend — war er doch als Nuntius zweier Päpste in Wien und Berlin tätig gewesen — hatte er Gelegenheit gehabt, den großen deutschen Geistesumschwung aus eigener Anschauung kennenzulernen. Die hierbei empfangenen Eindrücke regten ihn zum Studium der Schriften Luthers und Melanchthons an, wobei er sich damals freilich noch mit der Absicht trug, in einem Werke „Adversus apostatos Germaniae" gegen die Künder des neuen Glaubens Stellung zu nehmen. Seine persönliche Disputation mit Luther im Jahre 1535, wie das immer intensiver sich gestaltende Studium reformatorischen Geisteslebens, rief schließlich einen völligen Umschwung seiner Haltung hervor und ver-

anlaßte ihn, nachdem er auf dem Konzile zu Trient nicht zugelassen worden war, sich öffentlich von der römischen Kirche loszusagen und nunmehr eine rege Tätigkeit für die Verbreitung lutherischen Gedankengutes zu entfalten.

Seine Arbeit bedeutete den Höhepunkt der Reformation in Dalmatien, nahmen doch auch zwei weitere Bischöfe, sein Bruder Johann Vergerius von Pola und Franz II. Josefić von Senj, daran teil.

Bald darauf durch die Inquisition zur Flucht gezwungen, wandte sich Vergerius, nachdem er einige Zeit Pfarrer in Graubünden gewesen, einem Rufe des Herzogs Christoph von Württemberg folgend, im Jahre 1553 nach Stuttgart, um die Übersetzung des Brenzschen Katechismus und der Württembergischen Konfession in das Italienische vorzubereiten.

Nach Istrien, das allerdings nicht zum Gebiete des heutigen Jugoslavien gehört, war gleichfalls die reformatorische Welle vorgetragen worden, namentlich seitdem sich Krain dank der Tätigkeit Trubars rasch und umfassend der neuen Bewegung erschlossen hatte.

Hier wirkten die glagolitischen Priester Johann Fabianić, Mate Zivčić, Stephan Consul und Georg Zvečić. Besonders die beiden letzteren taten sich durch ihren Eifer hervor, so daß sie die Aufmerksamkeit des Bischofs von Pola erregten, der sie alsbald des Landes verwies.

Daß damit jedoch der Arbeit dieser religiösen Flüchtlinge für die Ausbreitung der Reformation in südslavischen Landen kein Ende gesetzt war, soll der nächste Abschnitt erweisen.

Das südslavisch-protestantische Schrifttum.

War die erste Phase der Entwicklung des Protestantismus auf dem Gebiete des heutigen Jugoslavien dadurch gekennzeichnet, daß fast in allen Stämmen und Landschaften, wo immer nur Südslaven wohnten, Männer aufstanden, die, angeregt durch die von außen her kommende Reformationsbewegung und ergriffen von der religiös-sittlichen Not ihres Volkes, zu begeisterten Predigern der neuen Lehre wurden, so bildet es das Charakteristikum der nun folgenden Entwicklung, daß diese Männer von der einsetzenden Gegenaktion des katholischen Klerus unter Mitwirkung der staatlichen Mächte des Landes vertrieben, nun ihrerseits gezwungen waren, zur Feder zu greifen, um das gesprochene Wort, das man ihnen wehrte, durch das geschriebene ihrem Volke nahezubringen.

So wurde aus der Not der Zeit ein Werk geboren, das, gleich bedeutend in religiöser wie kultureller Hinsicht, in jeder Beziehung eine Großtat des geistig mündig gewordenen Südslaventums darstellt, — die nicht dadurch geschmälert wird, daß ihre Schöpfer die praktischen

Wirkungsmöglichkeiten derselben für ihre Zeit überschätzten, sei es durch die Annahme, das Türkentum also zum christlichen Glauben zu bekehren und damit für immer der ständig drohenden Gefahr aus dem Süden ledig zu werden, oder dadurch, daß sie die Unbildung des weitaus größten Teiles ihres Volkes übersahen, das weder lesen noch schreiben konnte, auch nicht in der Muttersprache.

Der erste unter den religiösen Flüchtlingen, der zum Schreibkiel griff, war Primus Trubar.

Zwar konnte er das Ideal einer Bibelübersetzung ins Slovenische zunächst nicht verwirklichen, fehlte es ihm doch an Kenntnis der hebräischen und griechischen Sprache. Daher waren seine beiden ersten Werke ein „Catechismus in der windischen Sprach" und ein „Abecedarium", zugleich die Erstlingswerke des slovenischen Schrifttums, die 1551 bei Morhart in Tübingen erschienen, nachdem er das Manuskript von Klombner und seinen Freunden zu Laibach hatte begutachten lassen. Noch während des Druckes vervollständigte Trubar seinen „Catechismus" durch Aufnahme von sechs geistlichen Liedern, zwei Gebeten und einer Predigt über den Glauben, sämtlich Übersetzungen aus der zeitgenössischen deutschen protestantischen Literatur, mit Ausnahme der Predigt, deren Verfasser Flacius Illyricus, der bekannte aus Kroatien gebürtige Theologe und Freund Martin Luthers war.

Um dem Büchlein den Weg zu ebnen, versah Trubar seinen „Catechismus" mit einem Vorwort in deutscher Sprache, zeichnete aber mit „Philopatridus illyricus", da er wegen des Interims seinen Namen der Öffentlichkeit nicht preisgeben wollte. Desgleichen gab er als Verleger nicht Morhart in Tübingen, sondern „Jerney Skuryaniz in Sybenburgen" an.

Übrigens enthielt das „Abecedarium" trotz seines Umfanges von nur acht Blättern außer dem eigentlichen Abc noch einen Katechismus in Frage- und Antwortform.

Trotz des Erfolges, den die beiden Büchlein in der Heimat fanden und der zahlreichen Anerkennungsschreiben, die Trubar von dort erhielt, waren doch die Schwierigkeiten beim Druck so groß gewesen, namentlich da es ihm an den nötigen Geldmitteln gebrach, daß er vorerst beschloß, keine weiteren Drucke zu veröffentlichen.

Trubar erwog zwar noch die Übersetzung von Luthers Hauspostille, dennoch wäre sein ganzes Werk, das einen so verheißungsvollen Anfang genommen hatte, ins Stocken geraten, wenn er nicht dank der 1553 aufgenommenen Verbindung mit Paul Vergerius, der damals schon die Rolle eines Ratgebers am Hofe des Herzogs Christoph von Württemberg spielte, die Mittel zur Fortführung seiner Arbeiten erhalten hätte gegen das Versprechen, an der Errichtung einer kroatischen Druckerei mit glagolischen Lettern mitzuwirken.

Nun erschienen in rascher Folge „Abecedarium" und „Catechismus" in zweiter Auflage, beide gegenüber der ersten überarbeitet, das Abecedarium sogar etwas gekürzt. Aber auch diesmal noch ohne Namen des Verfassers und Herausgebers, während der Catechismus bereits die Initialen V. und T. trägt, die zweifellos auf Trubar und Vergerius zu deuten sind.

Zugleich brachte das Jahr 1555 den ersten Versuch einer Bibelübersetzung in das Slovenische und zwar das „Evangelium des heiligen Matthäus („Ta Evangeli Svetiga Matevža"), dessen deutsch geschriebenes Vorwort gleichfalls mit V. und T. gezeichnet ist.

Doch dürfen wir hierbei die tatsächliche Mitarbeit Paul Vergerius' nicht überschätzen, der lediglich in der Verfolgung seines Planes, auch den Kroaten die Bibel in der Muttersprache in die Hand zu geben, konsequent blieb, ohne selbst aus eigener Feder allzuviel dazu beizutragen. Denn das im gleichen Jahre erschienene „Ein Gebet" („Ena Molitov") geht nur in der italienischen Sprache des Originals auf Vergerius zurück, während Trubar die slovenische Übersetzung besorgte. Gleichwohl finden wir nur Vergerius Namen verzeichnet. — Auch das bei Morhart in Tübingen wenige Monate früher erschienene selbständige Werkchen Vergerius „Unterredung zwischen einem Papisten und einem Lutheraner" („Rasgovarange Megju Papistai Jednim Luteran") darf daher, wenn auch seine Bedeutung für die Anfänge des kroatischen Schrifttums nicht verkannt werden soll, in Hinsicht auf das Gesamtwerk nur als Einleitung gewertet werden; um so mehr als sich der Versuch, zwei des Kroatischen mächtige Priester für die eigentliche Übersetzungsarbeit zu gewinnen — ohne deren Mitwirkung Trubar auf dem Gebiete des kroatischen Druckes nichts unternehmen wollte —, zunächst als Fehlschlag erwies.

Erst zwei Jahre später sollte es gelingen, zu einem rechtschaffenen Anfang zu gelangen! Trubar, der weiterhin von den krainischen Ständen und vom Herzoge Christoph in finanzieller Hinsicht tatkräftig unterstützt wurde, gab im Jahre 1557 seinen „Ersten Teil des Neuen Testaments" („Ta Prvi Dejl Tiga Noviga Testamenta") heraus, der außer den eigentlichen vier Evangelien samt Apostelgeschichte ein umfangreiches deutsch geschriebenes Vorwort enthielt, überdies Melanchthons „Loci communes", einen Kalender nebst Verzeichnis der Feiertage und sonntäglichen Evangelien sowie die Postille in zwei Teilen.

Es traf sich nun, daß Stephan Consul, der seit 1552 als Flüchtling bei Trubar in Rothenburg und Kempten geweilt hatte, jetzt aber eine Stelle als Kantor in Regensburg bekleidete, an der Hand der

Lektüre Trubarscher Schriften den Entschluß faßte, es mit einer Übertragung ins Kroatische zu versuchen.

Im Jahre 1559 war seine Arbeit soweit gediehen, daß er das „Neue Testament" in kroatischer Sprache von Sachverständigen in Metlika an der krainisch-kroatischen Grenze überprüfen ließ, die seine Übersetzung mit dem Bemerken guthießen, daß sie „durch Kroatien, Bosnien, Serbien bis nach Constantinopel verständlich und genügend sei." — Da Trubar soeben seinen „Zweiten Teil des Neuen Testaments" („Ta Drugi Dejl Tiga Noviga Testamenta"), der den Brief des Apostels Paulus an die Römer umfaßte, beendet hatte, schien nun dem gleichzeitigen Druck beider Werke nichts mehr im Wege zu stehen.

Da wurde gegen Trubar die Anklage erhoben, er habe in seinen slovenischen Büchern zwinglische Gedankengänge verfochten, auch sonst fehle es nicht an Irrtümern, die die Reinheit der lutherischen Lehre beeinträchtigten. Daraufhin entzog der Herzog Christoph von Württemberg Trubar und seinem Werke jede weitere Unterstützung.

In dieser Notlage wandte sich Trubar nun an den Freiherrn Hans Ungnad-Weissenwolff von Sonneck, der ihm schon 1555 seine Hilfe zugesagt hatte. Dieser, gleichfalls ein religiöser Flüchtling, der lieber alle seine Güter und Ehrentitel im Stiche ließ, als daß er seine Überzeugung opferte, stellte alle seine Tatkraft in den Dienst des slovenisch-kroatischen Bücherdrucks, indem er seine Verbindungen zu den deutschen Fürsten und Städten sowie den Rest seines Vermögens dazu verwandte, dem jungen Unternehmen für Jahre hinaus die materielle Grundlage zu sichern.

Hatte er doch selber in des Kaisers Diensten als Feldhauptmann von Kroatien-Slavonien Land und Leute kennengelernt und konnte daher besser als jeder andere die Notwendigkeit beurteilen, der religiös-reformatorischen Erkenntnis vor allem bei den Kroaten Eingang zu verschaffen.

Nunmehr konnte Trubars „Zweiter Teil des Neuen Testaments" im Druck erscheinen (1560). Consul aber erhielt von Ungnad den Auftrag, für die kroatische Drucklegung die dazu nötigen glagolitischen Lettern zu besorgen. Da bald darauf der Wiener Buchhändler Ambros Fröhlich in einem Briefe an Ungnad diesem nahelegte, die kroatischen Bibelübersetzungen auch mit cyrillischen Buchstaben herauszugeben, denn „auch an des türkischen Kaisers Hof würde man mit Gottes Hilfe und Segen viel Gutes schaffen", — so wurden die Nürnberger Meister, die schon die glagolitischen Typen gegossen hatten, nach Urach gerufen, um hier an der von Ungnad neu errichteten kroatischen Bibelanstalt (1561) auch das cyrillische Letternmaterial fertigzustellen.

In Antonius ab Alexandro-Dalmata, der aus Dalmatien stammte und in Istrien Pfarrer gewesen, fand man die geeignete Persönlichkeit, die gewillt war, auch die cyrillische Übersetzung in Angriff zu nehmen und deren Drucklegung zu überwachen.

Unterdessen erhielt Trubar aus der Heimat die Aufforderung, nach Laibach zurückzukehren um der jungen slovenischen Kirche eine Verfassung zu geben. Daraufhin verließ er zwar seine Stelle in Kempten, zögerte aber den Tag der Abreise hinaus, da er den Druck des ersten Schriftwerks in der Glagolica, des „Abecedariums" nämlich, abwarten wollte.

Schon vorher waren in der Glagolica die sogenannten „Probzettel" („Pokusni List") erschienen, die das glagolitische Alphabet, die verschiedenen Typen der Größe nach geordnet, das Vaterunser, das erste Kapitel des Römerbriefes und den 117. Psalm enthielten. Trubar hingegen setzte seine Schriftenreihe des Neuen Testaments mit der Ausgabe „Des heiligen Pauls zwei Briefe an die Corinther und Galater" („Svetiga Pavla Ta Dva Listi H Tim Korintarjem Inu Ta H Tim Galaterjem") fort und schrieb ein in deutscher Sprache gehaltenes Vorwort zu der von Consul in glagolitischen Buchstaben verfaßten Übersetzung seines „Catechismus" („Katekizam"), der 1561 herauskam, wohingegen Dalmata im gleichen Jahre seine mit cyrillischen Lettern gedruckten Exemplare folgen ließ („Pokusni List, Abecedarium und Katekizam").

Nun nahm Trubar die ihm von Ungnad angebotene Pfarrstelle zu Urach an unter gleichzeitiger Ernennung zum Leiter der slovenisch-kroatischen Bibelanstalt.

In dieser neuen Stellung legte er sogleich einen Rechenschaftsbericht in deutscher Sprache nieder, betitelt: „Register und summarischer Inhalt", um einerseits die sich immer wieder gegen ihn erhebenden Beschuldigungen, die auf denselben Grundton wie vordem abgestimmt waren, zu entkräften, anderseits um sich aber auch der Hilfe der deutschen Fürsten und Städte zu versichern, deren Unterstützung dringend nötig wurde. Dieser Tätigkeitsbericht, gipfelnd in einer genauen Übersicht der bisher in slovenischer und kroatischer Sprache erschienenen Drucke (mit glagolitischen wie cyrillischen Buchstaben), löste denn nicht nur in der Heimat sondern auch bei den deutschen Adeligen lebhaften Widerhall aus und brachte einen dementsprechend schönen materiellen Erfolg.

Die daraufhin erfolgte Rückkehr Trubars in die Heimat gestaltete sich zu einem wahren Triumphzug trotz des Protestes, den der derzeitige Laibacher Bischof Peter von Seebach bei den kaiserlichen Behörden einlegte. Aber auch daheim verlor er keineswegs das Interesse aus den Augen, das die Fortführung der schriftstellerischen Arbeiten zu Urach und Tübingen beanspruchte.

Daher finden wir ihn schon im Jahre 1562 abermals zu Tübingen und Urach, nachdem er von den krainischen Ständen Urlaub genommen in der Absicht, dem Werke neue Kräfte zuzuführen, die er in den beiden Uskoken, Matthias Popović und Ivan Malešević gefunden zu haben glaubte.

Zwei weitere wichtige Arbeiten brachten die Jahre 1562 und 1563. Beide waren der Organisation der evangelischen Kirche slovenischer Zunge gewidmet, und zwar erschienen: „Die Artikel oder Teile des wahren, alten Glaubens" („Artikuli Oli Dejli Te Prave, Stare Vere" 1562). Gegen Ende des Jahres 1563 jedoch lag die erste slovenische Kirchenordnung „Cerkovna Ordninga" fertig zum Drucke vor, erschien aber erst 1564.

Die erstere Arbeit, schon durch die Wahl des Titels als dogmatische gekennzeichnet, brachte eine Auslese dreier Bekenntnisse, nämlich des Augsburgischen, Württembergischen und Sächsischen, wobei Trubar den Versuch unternahm, alle drei in eine organische Einheit zusammenzuschweißen, um so ein Bekenntnis zu gewinnen, das der Eigenart seines Volksstammes gerecht würde. Das trug ihm freilich die Feindschaft zahlreicher auf dem Boden entweder des einen oder anderen Bekenntnisses stehenden deutschen Theologen ein, aber auch Ungnad war unzufrieden.

Trubar indes ließ sich durch nichts beirren und vollendete den Aufbau seiner Kirche durch die slovenische Kirchenordnung. Diese stellte gleichfalls eine Zusammenarbeitung verschiedener Quellen dar, soweit sie Trubar in Deutschland bekannt geworden waren und kann daher auf Originalität keinen Anspruch erheben. Namentlich sein Kapitel von der Schule, ferner von der Bedeutung der Volkssprache als Sprache des Gottesdienstes und der Liturgie und deren Einschätzung in den Stadtschulen erinnern stark an Luther.

Inzwischen war die kroatische Druckerei nicht müßig gewesen. Gestützt auf Trubars Übersetzungen, die fortlaufend ins Kroatische übertragen wurden, erschienen im Jahre 1562 die „Loci Communes" („Edni Kratki Razumni Nauci"), die „Artikel", beide glagolitisch und cyrillisch, ferner der „Erste Teil des Neuen Testaments" und die „Postille" glagolitisch.

An weiteren Arbeiten im Jahr darauf kann verzeichnet werden: „Einige geistliche Lieder" („Ene Duhovne Pejsni" 1563), die fälschlich unter dem Namen Trubars erschienen, tatsächlich aber von Klombner herrührten, der seine Lieder, nachdem sie Trubar zurückgewiesen, durch den neuen Mitarbeiter Jurij Juričič in Urach einschmuggeln ließ.

An kroatischen Werken kamen ferner heraus (1563): „Der Zweite Teil des Neuen Testaments" („Drugi Del Novoga Testamenta") und das „Beneficium Christi" („Govorenje

Vele Prudno") in glagolitischer, der erste und zweite Teil des Neuen Testaments sowie die Postille in cyrillischer Schrift.

Diese Schriftenreihe wurde im nächsten Jahre fortgesetzt durch die Herausgabe eines „Probzettels" in cyrillischen, glagolitischen und lateinischen Buchstaben, der die Propheten behandelte.

Außerdem kamen heraus: „Die Württembergische Kirchenordnung" („Crikveni Ordinalic") und das „Augsburgische Bekenntnis" „Spovid") in glagolitischer, bzw. lateinischer Fassung, die noch folgenden Bücher aber wie die „Apologie der Augsburger Konfession" („Bramba"), der „Catechismus" und ein Probeabdruck aus den Propheten (Verfasser: Merherić) nur noch mit lateinischen Typen, da man glaubte, die Feststellung gemacht zu haben, Bücher in dieser Schriftart leichter an den Mann bringen zu können.

Im Jahre 1568 erschien das letzte kroatische Werk auf deutschem Boden, die „Postille" in Lateindruck.

Hatte Hans Ungnad noch auf dem Totenbette (1564) die kroatische Druckerei „sein libstes" genannt und sie also mit den letzten Worten der Fürsorge seiner Hinterbliebenen anempfohlen, so zerstreuten sich doch nach seinem Hinscheiden die Mitarbeiter nach allen Richtungen, so daß es nicht mehr dazu kam, die Gesamtbibel in kroatischer Sprache herauszubringen.

Einen letzten Nachhall fanden die Arbeiten auf dem Gebiete des protestantisch-kroatischen Schrifttums in der Heimat selber, in Nedelišće, dank der Tätigkeit des dorthin geflüchteten Michael Bučić, der mehrere Werke veröffentlichte, darunter ein „Neues Testament", Luthers „Catechismus" und die Abhandlung „Contra realem praesentiam corporis et sanguinis Christi in sacramento eucharistiae". Von diesen letzteren sind uns leider nur die Titel erhalten.

Die slovenisch-protestantische Literatur dagegen wurde bis zum Tode Trubars eifrig fortgesetzt.

Zu Beginn des Jahres 1566 erschien „Der ganze Psalter Davids" („Ta Celi Psalter Davidov"), Trubars einzige Übersetzung aus dem alten Testament. Im Jahre 1567 wurden der Öffentlichkeit übergeben: „Der ganze Catechismus" („Ta Celi Katehismus") mit deutschem und slovenischem Text, die „Briefe des heiligen Paulus" („Svetiga Pavla Listuva"), sodann unter dem Titel „Katechismus" (1574) eine Sammlung protestantischer Lieder, die im wesentlichen auf das deutsche Lied der Reformationszeit zurückzuführen sind.

Die Schriftenreihe des Neuen Testaments beschloß Trubar 1577 durch Herausgabe von derem letzten Teil „Noviga Testamenta Posledni Dejl". Die Gesamtausgabe des Neuen Testaments aber er-

schien im Druck 1582, als schon die Übersetzung der ganzen Bibel ins Slovenische von Trubars Schüler und Nachfolger auf literarischem Gebiete, Georg Dalmatin, bereits fertig vorlag.

Trubar war es noch vergönnt, den Druck der Gesamtbibel Dalmatins (1584 zu Wittenberg) zu erleben.

Mit seinem Hinscheiden verlor das Südslaventum den markantesten und erfolgreichsten Vertreter der auf dem Gebiete der Reformation tätigen Geister, zu einer Zeit, da den jüngeren Kräften, trotz ihrer großen sprachlichen Gewandtheit größere Durchschlagskraft nicht mehr beschieden war.

Schlußwort.

So wenig man eine allzuscharfe Trennungslinie zwischen Träger und Werk, der Reformation und ihrem Schrifttum ziehen darf, darf man glauben, daß die Anfänge der Reformation auf dem Gebiete des heutigen Jugoslavien damit abgetan seien, daß man die Reformatoren außer Landes verwies und dadurch die reformatorische Tätigkeit der Wirkung des gesprochenen Wortes beraubte.

Vielmehr bedingte gerade die Hochflut protestantischer Werke, daß die reformatorische Erkenntnis denen zum bleibenden Besitz wurde, die einmal von ihr erfaßt, nun ihrerseits Zeugen des neuen Glaubenslebens wurden.

Daß dennoch der Reformation eine nachhaltigere Wirkung versagt blieb, liegt daran, daß schon frühzeitig, kaum daß sie angefangen, Wurzel in den Herzen des südslavischen Volkes zu schlagen, über sie die Schatten der Gegenreformation sich ausbreiteten.

Benutzte Literatur.

1. Dr. Mirko Rupel, Slovenski protestantski pisci. Ljubljana 1934.
2. Festbuch der Evangelischen Kirchengemeinde A. B. in Zagreb. Zagreb 1931.
3. Josef Pindor, Die Evangelische Kirche Kroatien-Slavoniens in Vergangenheit und Gegenwart. Esseg 1902.
4. Dr. Franjo Bučar, Povijest Hrvatske Protestanske Književnosti. Zagreb 1910.
5. D. Dr. Heinrich Hermelink, Handbuch der Kirchengeschichte 3, Reformation und Gegenreformation. Tübingen 1931.

Christophorus Longolius.

Von Dipl. sc. pol. Hermann Kopf,
Sondershausen (Thür.), Kyffhäuserstr. 27.

Um die Wende des 15. Jahrhunderts vollzieht sich, jäh und flüchtig gleich einem Meteor, das Lebensschicksal eines Mannes, der vielleicht berufen gewesen wäre, als einer der Ersten den Kampf gegen das sieghafte Luthertum aufzunehmen, wenn es das Schicksal nicht anders bestimmt hätte: Christophorus Longolius. Sein früher Tod zerstörte die Entfaltung seines Geistes zu voller Blüte und bewirkte, daß Longolius heute völlig vergessen ist.

Freundestreue setzte ihm jedoch ein Denkmal in Gestalt einer Sammlung von Briefen, die, 151 an der Zahl, von unbekannter Hand im Jahre 1562/63 bei Nicolaus Episcopius d. J. in Basel herausgegeben wurde. Diese Briefe vermögen über den Entwicklungsgang ihres Schreibers verhältnismäßig nur wenig auszusagen, denn sie sind nahezu ausnahmslos aus Padua geschrieben, wo Longolius die letzten fünf oder sechs Jahre seines Lebens verbrachte, nur 6 in Venedig, 1 in Rom, und 10 tragen überhaupt keine Ortsbezeichnung. Alle Briefe ermangeln der Jahreszahl, nur Tages- und Monatsdatum sind vorhanden. Trotzdem lassen sich einige von ihnen an Hand des Inhalts zeitlich sicher bestimmen. Durchweg handelt es sich um Briefe an Freunde und Bekannte, einer ist gerichtet an Papst Leo X. Sie sind ohne sonderliche Gesichtspunkte, vermutlich chronologisch geordnet, zu vier Büchern zusammengestellt[1]). Als fünftes Buch sind angefügt 3 Briefe des Petrus Bembus, 6 des Jacobus Sadoletus und je 1 des Erasmus von Rotterdam und des Wilhelm Budaeus.

Der Sammlung vorausgeschickt ist eine kurzgefaßte Lebensbeschreibung des Longolius. Ihr Verfasser ist zwar nicht genannt, er bezeichnet sich auf dem Titelblatt als dem Longolius sehr nahestehend, ist aber der Lebensbeschreibung selbst mühelos zu entnehmen: ... Itaque paucos ante dies, remotis arbitris multa cum Polo suo, cui semper plurimum tribuit, fertur disputasse ...[2]). Es folgt die ausführliche Inhaltsangabe des Gesprächs, die eben, da sie unter vier Augen stattfand,

1) Christophori Longolii epistolarum libri IIII. Basileae, 1562.
2) Vita, Bog. 6 3.

nur von Polus [3]) geschrieben sein kann. Auch die Zusammenstellung der Briefe ist mit ziemlicher Sicherheit auf Polus zurückzuführen, da mehrere Male ganze Briefstellen wörtlich oder nahezu wörtlich in die Lebensbeschreibung übernommen worden sind. Der Herausgeber ist unbekannt. Es folgt sodann ein wesentlich kürzeres Elogium, dessen Verfasser ebensowenig genannt ist. Fr. J. Beyschlag erwähnt in seiner Dissertatio Epistolica ad Jo. Gotl. Krausium den Paulus Jovius als Verfasser [4]).

Longolius wurde geboren zu Mecheln in Flandern im Jahre 1488 oder 1489. Zeitlebens hat er sich, allen Einflüssen zum Trotz, stets als Deutscher gefühlt und es auch offen bekannt. Nach seinen eigenen Worten war deutsch seine Muttersprache [5]), das deutsche Kaiserreich sein Vaterland. Noch im Januar 1522 gibt er in einem Briefe seiner Freude darüber Ausdruck, daß nicht Thomas Wolsey zum Papst gewählt sei, wie in Padua gerüchtweise verlautete, sondern Hadrian von Utrecht, was nicht nur sehr willkommen sei, sondern u. U. auch einmal nützlich werden könne, denn Hadrian sei doch sein Landsmann [6]). Wenige Tage später, am 19. I. 1522, schreibt er, daß der Papst erfreulicherweise die gleiche Muttersprache spreche wie er, und daß ihre Geburtsorte in ihrer gemeinsamen Heimat nicht weit voneinander entfernt lägen [7]).

Über des Longolius Eltern gibt die Lebensbeschreibung keine Auskunft. Eine kurze Andeutung bringt nur das Elogium [8]). Hier heißt es, er sei der Sohn eines Bischofs gewesen. Chr. G. Jöcher [9]) nennt als Vater den Bischof von Leon, Antoine de Longueil. Longolius selbst erwähnt zweimal seinen Vater, ohne allerdings dessen Namen zu nennen. Nach der Wahl Hadrians zum Papst beglückwünscht er sich zu diesem Wahlausgang, weil er glaubt, daß die Erinnerung an seinen Vater Hadrians Einstellung ihm gegenüber günstig beeinflussen werde [10]). Am nächsten Tage schreibt er, daß es wertvoll sei, daß den Papst eine Zeitlang Freundschaft mit seinem Vater verbunden habe [11]). Über die Mutter verlautet nichts.

3) Pole, Reginald (1500—1558) s. Religion in Geschichte und Gegenwart 1930, Bd. 4, Sp. 1311.
4) Friedrich Jakob Beyschlag, Sylloge variorum opusculorum pp. Bd. 1, S. 94. Schwäbisch Hall, 1727. — Von Chr. Gottl. Jöcher, Allgem. Gelehrtenlexikon II, Leipzig 1750, Sp. 1982 f. wird Paulus Jovius, 1483—1552, als Verfasser zahlreicher Elogia virorum literis illustrium bezeichnet.
5) Vita, Bog. α 2.
6) Lib. III, Nr. 10, S. 184 f.
7) Lib. III, Nr. 11, S. 187 ff. u. Nr. 12, S. 190 ff.
8) Vita 6 4.
9) Chr. Gottlieb Jöcher, Allgemeines Gelehrtenlexikon, II, Leipzig 1750, Sp. 2517.
10) Lib. III, Nr. 11, S. 187 ff.
11) Lib. III, Nr. 12, S. 190 ff.

Der Knabe wurde sorgfältig erzogen, wobei schon sehr früh seine außergewöhnliche Begabung zutage trat. Väterlichem Einfluß wird es zuzuschreiben sein, daß der Neunjährige schon nach Paris gebracht wurde, um dort seine schulmäßige Ausbildung abzuschließen. Das wird zu Beginn des Jahres 1498 gewesen sein. In dieser Zeit erregt er bei Lehrern und Schülern beträchtliches Aufsehen allein schon durch seine Arbeitsweise, die von der herkömmlichen stark abwich. Auch wenn man den gebräuchlichen Überschwang humanistischer Darstellung bei Berichten über ungewöhnliche Leistungen gebührend in Betracht zieht, bleibt noch genug ernster sachlicher Arbeit übrig, die der noch in den Kinderschuhen steckende Longolius damals leistete. Insbesondere hatte es ihm Plinius angetan, in dessen Naturgeschichte, die, wie Polus sagt[12]), durch zahllose Schnitzer entstellt war, er eine ganze Anzahl genialer Richtigstellungen eingefügt hat.

Verbunden mit seiner raschen Auffassungsgabe und seinem eisernen Fleiß war es besonders sein einzigartiges Gedächtnis, das ihn schon in so jungen Jahren zu solchen Leistungen befähigte. Sein Vermögen, umfangreiche Zitate ohne Schwierigkeit wörtlich vorzutragen, führte sogar zu der Vermutung, daß es dabei nicht mit rechten Dingen zugehe.

Es waren zunächst philosophische Studien, die er trieb, nachdem er die eigentlichen Schuljahre hinter sich gebracht hatte. Verwandte oder Freunde bestimmten ihn jedoch, sich ein Studium zu wählen, durch welches er schnell eine gut bezahlte und auch einflußreiche Stellung erhalten könne. Gehorsam, nicht aus Neigung, befolgte Longolius diese Anregung und wählte das juristische Studium. Zu diesem Zwecke verließ er Paris und reiste nach Valence an der Rhone, wo der weitberühmte Rechtsgelehrte Philippus Decius[13]) vor einem zahlreichen Auditorium las, das aus aller Herren Ländern zu ihm zusammenströmte. Polus behauptet, daß sich Longolius sechs Jahre lang ohne wesentliche Unterbrechung mit seinen juristischen Studien beschäftigt habe. Man darf sich wohl nicht allzu wörtlich an diese Zeitangabe klammern. Wie schon gesagt, kam Longolius 1498 nach Paris. Bei aller Ehrfurcht vor seinem Genie wird man ihm doch eine Frist von ein bis zwei Jahren einräumen müssen zur Vollendung seiner Elementarbildung. Vor 1500 wird er daher kaum nach Valence gezogen sein. 1506 ist er aber bereits in Spanien am Hofe Philipps I.[14]). Außerdem berichtet Polus, daß sein verstorbener Freund an dem Kriege teilgenommen habe, den Ludwig XII. von Frankreich um das Königreich Neapel zu führen gezwungen war[14]). Die einzelnen Phasen dieses Kampfes aber liegen zwischen den Jahren 1501 und 1505. Es ist kaum anzunehmen, daß Longolius bei seiner Jugend und seiner Stellung als einfacher Soldat,

12) Vita, α 2.
13) Vita, α 3.
14) Vita, α 5.

wie Polus besonders hervorhebt, längere Zeit sich am Kriege beteiligt hat. Seine Teilnahme war ihm mehr ein Mittel zur körperlichen Abhärtung, die er als Gegengewicht gegen die übermäßige geistige Beanspruchung eifrig betrieb.

Möglicherweise veranlaßt durch den Tod seines Vaters, in welchem wir als Bischof von Leon einen Spanier zu vermuten haben werden, der in jüngeren Jahren in den spanischen Niederlanden amtiert hat, zog der junge Longolius im Jahre 1506 nach Spanien an den Hof Philip I. des Schönen. Nur kurze Zeit währte dort sein Aufenthalt. Polus erzählt, daß er gerade anfing, das Vertrauen des Königs zu gewinnen, so daß dieser ihm, dem Achtzehnjährigen, ein wichtiges Amt anvertraute. Da starb Philipp I. am 25. IX. 1506. Weitgespannte Hoffnungen mußte Longolius zu Grabe tragen. Er folgte gerne dem Rufe seiner Freunde nach Paris, benutzte aber gleichzeitig die Reise dazu, sich in Spanien umzusehen.

In Paris eröffnet er eine Praxis als Rechtsanwalt. Seine überlegene Redekunst macht ihn schnell bekannt und führt dazu, daß ihn das Zentrumviralgericht in sein Kollegium wählte, das höchste Gericht in Paris, welches über das Leben, die Freiheit, und das Vermögen aller Stände, auch des Adels, Gewalt hatte. Altem Brauch entsprechend war es die höchste richterliche Würde, die dem begabten Juristen erreichbar war, infolgedessen aber auch nur nach langer Laufbahn mit der gehörigen Erfahrung wirklich erreicht wurde. Zum ersten Male wurde dieses Prinzip durchbrochen mit der Wahl des eben zwanzigjährigen Longolius. Etwa um dieselbe Zeit, um 1509, verlieh ihm der König ein Patent, kraft dessen er als Anwalt an allen Gerichten des Königreiches zugelassen war. Ungeachtet dieses Beweises königlicher Gunst und der zahlreichen anderen Zeichen der Freundschaft und Wertschätzung fand Longolius in seinem Berufe keine Befriedigung. Er war den Wünschen seiner Gönner und Förderer nachgekommen, hatte erreicht, was man von ihm erwartet hatte, nun wollte er sich demjenigen widmen, wozu ihn innere Berufung zwang.

Wieder war es Plinius, der ihn zum Forschen reizte. Wie Polus schreibt[15]), richtete Longolius sein Augenmerk deshalb auf diesen Autor, weil er der Ansicht war, daß Plinius all das, was griechische Denker in vielen Büchern verstreut niedergelegt, gewissermaßen im Rahmen eines einzigen Werkes konzentriert habe. Zum besseren Verständnis der Ansichten des Plinius plante Longolius eine gründliche Bearbeitung derjenigen antiken Autoren, die Plinius als Quelle gedient haben. Sein Vorhaben scheiterte jedoch zunächst an seiner Unkenntnis der griechischen Sprache. Mit Feuereifer ging er daran, Griechisch zu erlernen. Binnen zweier Jahre ist er so weit, daß er an Budaeus Briefe in griechischer Sprache schreibt[15]). Nun stand seinem Eindringen in

15) Vita, α 3.

die Gedankenwelt der Griechen nichts mehr im Wege. Und er tat es so gründlich und auf seine eigene Art und Weise, daß Polus sie für im höchsten Maße erstaunlich und bewunderungswürdig hielt: er suchte durch die vergleichende Methode zu neuer, tieferer Erkenntnis zu kommen [16]). Zu diesem Zwecke trug er jede ihm bedeutsam erscheinende Stelle eines Autors in seinen Plinius ein. So bearbeitete er die medizinische und landwirtschaftliche Literatur der Alten, die Geschichte des römischen Reiches wie überhaupt des Altertums, und alles, was hiermit im Zusammenhang steht. Aus dem Studium der Naturgeschichte erwuchs ihm wieder die Notwendigkeit, sich mit dem Wesen der Pflanzen und Tiere auseinanderzusetzen, Dinge, von denen Polus naiv sagt, „daß sie dem Denken dieses Jahrhunderts so fern liegen, daß man sie überhaupt nicht mehr verstehen kann" [16]). Er ging auch hier auf dem Wege der vergleichenden Methode vor und wollte durch eigene Untersuchungen feststellen, wie weit die Wirklichkeit mit der Überlieferung übereinstimmt. Deshalb reiste er nach Südfrankreich, um an der Küste seine Untersuchungen vorzunehmen. Das Ergebnis dieser Reise veröffentlichte er in seinem Buche „Die Geschichte der Kräuter".

Die meiste Zeit widmete er jedoch den geographischen Überlieferungen des Plinius. Auf diesem Gebiete wollte er sich durch Augenschein überzeugen, ob Plinius' Angaben richtig wären. Er wollte die Berichte über Bodengestaltung und Bewässerung nachprüfen, aber auch die Nachrichten über alte Städte, soweit sich deren Spuren erhalten haben. Er bereiste deshalb, da er ja Spanien zum Teil schon kennengelernt hatte, England, Deutschland, Frankreich und Italien. Eine Ausdehnung seiner Reise nach dem Balkan verwehrte die Türkengefahr.

Sein Forschertrieb brachte ihn dabei gelegentlich in ernstliche Gefahr. In der Schweiz hielt man ihn für einen Spion, überfiel ihn, der nur mit zwei Dienern reiste, und sperrte ihn schwer verletzt ins Gefängnis, aus dem ihn erst der Bischof von Sitten befreite. Nach seiner Genesung stattete ihn dieser neu aus und entließ ihn in die Heimat. Longolius führte aber nun, mit dem einflußreichen Bischof als Rückhalt, erst recht seine Untersuchung durch und reiste erst dann ab.

Es scheint, als ob Longolius durch sein richterliches Amt nicht übermäßig in Anspruch genommen worden sei; denn allein die Reisen erforderten sehr viel Zeit, wenn sie auch wahrscheinlich auf die günstige Jahreszeit beschränkt blieben. Aber auch seine anderen Arbeiten und Forschungen bedingten einen beträchtlichen Kräfte- und Zeitaufwand. Hierher gehört vor allen Dingen sein unablässiges Mühen und Suchen, seinen Stil im mündlichen und schriftlichen Ausdruck zu vervollkommen. In seinen ersten Arbeiten lag ihm in erster Linie der

16) Vita, α 4.

Inhalt am Herzen, die Form glaubte er völlig vernachlässigen zu dürfen; geschmacklos, plump, kunstlos und ungleichmäßig nennt sie Polus. In diesem Stile sind, wie Polus berichtet, eine ganze Reihe von Abhandlungen verfaßt: eine Darstellung der Vorzüge des Plinius, eine solche der Franzosen, ein Vergleich zwischen Rechts- und Kriegszustand, einige Kommentare zum bürgerlichen Recht, die bereits erwähnte Geschichte der Kräuter, und endlich Kommentare zu 11 Büchern des Plinius, ein Jugendwerk.

Erst einer seiner späteren engsten Freunde, Petrus Bembus [17]), machte ihn auf die unmögliche Form seiner Arbeiten aufmerksam [18]). Dieser hielt ihm die vollendete Kunst des Cicero als Vorbild entgegen. Das war für Longolius der Anstoß, nunmehr mit leidenschaftlicher Hingabe sich mit Cicero zu beschäftigen. In der Tat wandelte sich unter dessen Einfluß die Ausdrucksweise des Longolius ganz wesentlich. In dieser Manier schrieb er später seine beiden Abhandlungen zur Verteidigung gegen die Landesverratsanklage in Rom und eine Streitschrift gegen die Lutheraner. Diese Schriften, sagt Polus [19]), habe Longolius ausdrücklich von der Vernichtung ausgenommen, der nach seinem Willen alle übrigen Arbeiten anheimfallen sollten. Die Verteidigungsschriften sind als Buch höchstwahrscheinlich im Jahre 1517 erschienen. Longolius übersendet sie an einen Freund in England als äußerliches Zeichen des Dankes für die zahlreichen Beweise des Wohlwollens, die dieser, Thomas Linacrus mit Namen, ihm im vergangenen Jahre in England gegeben habe, und fügt hinzu, das Buch sei gerade jetzt erschienen [20]). Aller Wahrscheinlichkeit nach fand die Reise nach England im Jahre 1516 statt (s. auch S. 644), so daß bei der Dringlichkeit, welche die Herausgabe dieser Schriften verlangte, das Frühjahr 1517 als Erscheinungstermin anzunehmen ist. Nicht minder sorgten die Freunde für möglichste Verbreitung der Schriften. Der rührige Petrus Bembus bringt ein Exemplar dem Protonotar Bartholinus in Florenz, ein weiteres dem Kardinal Columna in Rom [21]), Jacobus Sadoletus rät ihm, diese Schrift dem Papst zu überreichen, der sie sicherlich gern lesen würde [22]).

Wann die antilutherische Schrift entstand, ist nicht festzustellen. Polus schreibt, daß Longolius vom Papst Leo X. ausdrücklichen Auftrag hatte, die lutherische Bewegung zu bekämpfen [23]). In dem einzigen überlieferten Briefe an den Papst, der augenscheinlich den ersten

17) Pietro Bembo, 1478—1547, Kardinal, s. Religion in Gesch. u. Gegenwart Bd. 1, Tübingen 1927, Sp. 886.
18) Lib. V, S. 322.
19) Vita, α 5.
20) Lib. I, Nr. 33, S. 156 ff.
21) Lib. V, S. 314.
22) Lib. V, S. 338 f.
23) Vita, α 5.

Versuch einer Fühlungnahme darstellt, ist von Kampf gegen Luther nicht die Rede. Longolius schreibt aus Venedig, wo er als Mitglied einer französischen Gesandtschaft sich aufhält, auf Anregung des französischen Königs Ludwig XII. und übersendet dem Papst zwei wertvolle französische Jagdhunde[24]). Das muß kurz nach Leos Wahl geschehen sein, also 1513, denn die nächsten 3 Jahe verbringt Longolius in Rom, wie noch zu zeigen sein wird. Erst nach seiner Rückkehr aus Frankreich erwähnt er in einem Briefe aus Padua an seinen Freund Petrus Bembus[25]), daß er zwar die Richtlinien des Papstes zum Kampfe gegen Luther erhalten habe, daß sie aber zum Kampfe wenig geeignet seien, denn obschon sie die Klugheit des Pontifex verraten, seien sie gerade in den brennendsten Fragen nüchtern und ohne Schwung. Man müsse für das göttliche Recht nicht allein .... stylo, verum etiam .... pilo et hasta ... kämpfen. Der Auftrag zum Kampfe gegen Luther ist also frühestens im Jahre 1517 ergangen. Möglicherweise handelt es sich bei jener Streitschrift nur um eine Entgegnung bzw. Ergänzung der päpstlichen Richtlinien. Denn als eigentliche Waffe im Kampfe gegen Luther plante Longolius die Herausgabe von fünf Schriften, an deren Vollendung er durch seinen frühen Tod gehindert wurde. Polus erzählt, er habe von Longolius persönlich gehört, daß diese Schriften im Entwurf fast fertig seien[26]), und das Elogium schließt mit der Feststellung[27]), daß im Nachlaß des Longolius sich einige klar und übersichtlich ausgearbeitete Schriften gegen Luther befunden hätten. Es ist nicht ersichtlich, ob diese nachgelassenen Schriften je im Druck erschienen. Sehr wahrscheinlich ist es nicht. Beyschlag zählt nur drei Longolius-Ausgaben auf, in denen Orationes enthalten sind:

1. Christophori Longoli Orationes et Epistolae, et liber unus epistolarum Bembi et Sadoleti per haeredes Phil. Juntae, Florentiae 1524.
2. Christophorii Longolii orationes et Epistolae, accuratione, typis et impensis Jodoci Badii Ascensii, Parisiis 1526.
   Diese Ausgaben hat Beyschlag nicht selbst gesehen, sondern zitiert sie nach Mich. Maittaire Annal. typogr. P. II. p. 651 bzw. 678.
3. Christophori Longolii orationes duae pro defensione sua ab lesae Majestatis crimine, longe exactiori, quam ante, iudicio perscriptae, atque ex ipsius authoris sententia in lucem editae. Oratio una ad Lutherianos. Eiusdem Epistolarum libri Quatuor. Epistolarum Bembi et Sadoleti liber unus, quibus omnibus praeponetur ipsius Longolii vita perdocte atque eleganter ab ipsius amicissimo quodam exarata. Acuratione, typis Jodoci Badii Ascensi et impensis eius, et Joannis Roigny, in inclyta Parrhisiorum Academia 1533.

24) Lib. I, Nr. 34, S. 72 ff.
25) Lib. II, Nr. 29, S. 150 f.
26) Vita, α 5.
27) Vita, δ 4.

Diese Ausgabe besitzt Beyschlag selbst. Es wäre möglich, daß in den Ausgaben unter Nr. 1 und 2 sich die erwähnten nachgelassenen Schriften finden. In der dritten sind sie schon nicht mehr enthalten. Und in sämtlichen übrigen von Beyschlag erwähnten Ausgaben: Basel 1533, 1558, 1570, 1580 und Köln 1591 und 1629 fehlen die orationes überhaupt gänzlich. Die Übereinstimmung der Titel dieser Ausgaben untereinander und auch mit der hier vorliegenden, von Beyschlag nicht genannten Ausgabe von 1562, Basel, läßt vermuten, daß es sich immer nur um Neuauflagen handelt.

Daß Longolius im Laufe des Jahres 1513 nach Italien gekommen sein muß, geht hervor aus des Polus Angabe, seinem Freunde sei im 28. Lebensjahre das römische Bürgerrecht verliehen worden[28]). Dies wäre demnach im Jahre 1516 erfolgt. Das Elogium berichtet, daß zwei vornehme Bürger Roms ihn abwechselnd in hochherziger Gastfreundschaft bei sich beherbergt, ihm drei Jahre Unterhalt gewährt und ihm schließlich das römische Bürgerrecht erwirkt hätten. Und endlich führt auch der bereits erwähnte Brief an Leo X. zum gleichen Schluß. Denn Leo bestieg am 9. III. 1513 den Heiligen Stuhl. Longolius wird so bald wie möglich die Beziehungen zu ihm aufgenommen haben, da er ja als französischer Gesandter sowieso schon in Italien war.

Unauffällig hat er dann, wahrscheinlich von Venedig kommend, seinen Einzug in Rom gehalten. Ohne Begleitung, eine rote Kappe auf dem Haupte, den Mantel zugeschnürt, so daß er beinahe aussah wie ein deutscher Soldat, so schildert ihn das Elogium[29]). Er suchte und fand Aufnahme im Gymnasium und erregte sehr bald die Aufmerksamkeit seiner Lehrer. So wurde er weiteren Kreisen bekannt, und die Fürsorge der erwähnten beiden Römer enthob ihn fürs erste der materiellen Sorge. Diese Sorge um die Beschaffung der notwendigen Unterhaltsmittel klingt bis zum Schluß häufig aus den Briefen heraus und führt ihn sogar dazu, sein Heil in spekulativen Handelsgeschäften zu versuchen[30]). In erster Linie war es ohne Zweifel Leo X., der die nötigen Gelder zur Verfügung stellte, nachdem Longolius nach Padua zurückgekehrt war. Denn nach dessen plötzlichem Tode schickt Longolius einen flehentlichen Hilferuf an Jacobus Sadoletus[31]), Mittel und Wege ausfindig zu machen als Ersatz für die weggefallene päpstliche Unterstützung (s. auch S. 647). Er sei seine letzte Hoffnung, denn Petrus Bembus, der einzige, der noch helfen könne, sei zur Zeit schwer krank[32]). Dieser hatte bisher schon nach Kräften zum Unterhalt des Freundes beigetragen. Longolius mahnt ihn gelegentlich sogar in ener-

28) Vita, α 7.
29) Vita, 6 4.
30) Lib. III, Nr. 7, S. 179 ff., Nr. 10, S. 184 ff. u. Nr. 12, S. 190 ff.
31) Jacopo Sadoleto, 1477—1547, s. Relig. in Gesch. u. Gegw. Bd. 5, Sp. 28. Tübingen 1931.
32) Lib. III, Nr. 5, S. 177 ff.

gischer Form wegen des Ausbleibens der monatlichen Zahlung, um die er nun schon den fünften Brief schreiben müsse. Noch bevor aber dieser Brief abging, traf die sehnlichst erwartete Sendung ein, und aufatmend bestätigt Longolius in der Nachschrift den Empfang von „ungefähr" 2 000 Sesterzien[33]). Vielleicht vermittelte Bembus aber auch nur die Zahlungen aus der päpstlichen Kasse, denn seinen Bemühungen verdankte Longolius überhaupt erst diese Hilfe[34]). Und endlich bekunden Briefe an Octavian Grimoaldus in Venedig, daß dieser eifrig um Longolius' Wohlergehen besorgt ist. Einmal drückt ihm Longolius seine Zufriedenheit aus für sein unablässiges Mühen[35]), ein andermal plagt ihn die Neugier zu wissen, woher das Geld eigentlich stamme, das er ihm schicke[36]). Grimoaldus ist es auch, durch dessen Vermittlung Longolius seine Spekulationsgeschäfte erledigt; besonders scheint er einen beträchtlichen Vorrat an Edelsteinen auf diesem Wege verkauft zu haben, aber auch auf anderem Gebiete hat er sich augenscheinlich versucht, wie seine Klage über die durch den Einfall der Spanier verursachte Verschiebung der Messe zu Lyon vermuten läßt (Winter 1521/22), wodurch er ebenso wie Grimoaldus beträchtliche Verluste erlitt[37]). Im allgemeinen hat er oder doch eben sein Mittelsmann eine glückliche Hand gehabt bei diesen Geschäften. Ganz zufrieden schreibt er unterm 1. III. 1522, daß er zwar augenblicklich ohne die Hilfe irgend eines Menschen dastehe, doch bereite diese Tatsache ihm wenig Kummer, denn mit seinem beiseite gelegten Gelde habe er so gute Geschäfte gemacht, daß er „für viele Jahre sich aus Eigenem werde erhalten können"[38]). Und es beeinträchtige auch nicht seine Studien, denn geschäftserfahrene Freundschaft nehme ihm, dem völlig Unkundigen, die Arbeit ab und schütze ihn vor Betrügern.

Auf diese Weise wurde es Longolius möglich, ungehindert durch Berufspflichten völlig seinen Studien und Forschungen zu leben. Im allgemeinen führte er ein regelmäßiges, verhältnismäßig einfaches Leben. Polus bescheinigt ihm, daß er im Essen und Trinken sehr genügsam gewesen sei[39]). Auf ärztlichen Rat genoß er hin und wieder stark verdünnten Wein, aus Furcht, daß seine Gepflogenheit, kaltes Wasser zu trinken, dem Magen schaden könne. Seine körperliche Widerstandsfähigkeit scheint nicht sehr groß gewesen zu sein, wenngleich er seit frühester Jugend bestrebt war, seinen Körper durch systematische Abhärtung zu stärken gegen die ungeheure geistige Beanspruchung. Zahlreiche Briefstellen lassen erkennen, daß Kopfschmerzen, Schnup-

33) Lib. I, Nr. 33, S. 70 f.
34) Lib. I, Nr. 3, S. 4 ff. und Lib. V, S. 314.
35) Lib. II, Nr. 34, S. 157 ff.
36) Lib. III, Nr. 3, S. 173.
37) Lib. III, Nr. 10, S. 184 ff.
38) Lib. III, Nr. 28, S. 215.
39) Vita, α 6.

fen sowie Magen- und Darmbeschwerden häufige, um nicht zu sagen ständige Begleiterscheinungen in seinem Leben waren. Insbesondere der Schnupfen muß ihn schrecklich heimgesucht haben. So klagt er [40]), daß er wieder an Stockschnupfen leide und gegen den Rat der Ärzte schweren Wein als Heilmittel trinken wolle. Wasser werde er nicht wieder trinken, sondern dieses sich kalt auf den Kopf gießen lassen und danach sofort das Gesicht erwärmen. Das kalte Wasser bringe den Schnupfen gewissermaßen zum Gefrieren, während die durch den Wein erzeugte innere Hitze und das erwärmte Gesicht dann den Abfluß fördere. Ein andermal schreibt er, daß seine Magen- und Darmbeschwerden auf die Unverdaulichkeit des Brunnenwassers zurückzuführen seien, und er erwägt, ob er nicht abgekochtes Regenwasser genießen solle [41]). Außerdem gebrauchte er als Heilmittel gegen dieses Leiden gezuckerte korinthische Traubenrosinen, die ihm der treue Grimoaldus in Venedig verschiedentlich in kleineren Kistchen schickte. Wenige Monate vor seinem Tode beginnen die Klagen über Schlaflosigkeit. Des Nachts sei er wie in Schweiß gebadet, weder sitzen könne er noch liegen, weder gehen noch richtig durchatmen [42]). Auch die besorgten Fragen seiner Freunde, die sich beständig wiederholen, bestätigen, daß der Gesundheitszustand des Longolius viel zu wünschen übrig ließ.

Kurze Zeit nach der Verleihung des römischen Bürgerrechts (1516) beabsichtigte Longolius, nach Frankreich zurückzureisen, um seinen dortigen Freunden einen Besuch abzustatten, die er ja mehrere Jahre nicht gesehen hatte. Vorher hatte er jedoch noch einen harten Strauß zu bestehen. Eine Schmähschrift war erschienen, die die Ehre des römischen Namens besudelte. Interessierte Kreise bezichtigten Longolius der Urheberschaft und erhoben Anklage. Longolius, der bereits unterwegs war nach Frankreich, ließ sorgsam ausgearbeitete Verteidigungsschriften gegen den ungeheuerlichen Vorwurf durch seine Freunde veröffentlichen, die auch schließlich ihre Wirkung nicht verfehlten. Einer der ersten, die durch die glänzende Verteidigung von der Unschuld des Longolius überzeugt wurden, war der Papst selbst, der persönlich die Untersuchung führte und umgehend anordnete, dem glänzend Gerechtfertigten sogleich das Bürgerdiplom nachzusenden, wo immer er auch gerade sei. Darüber hinaus nahm er ihn in seinen Hofstaat auf und ernannte ihn zum päpstlichen Sekretär [43]).

Um dieselbe Zeit erfolgte vermutlich auch der ehrenvolle Ruf nach Ungarn [44]), wo man ihm die Erziehung des minderjährigen Königs

40) Lib. II, Nr. 35, S. 159.
41) Lib. II, Nr. 34, S. 157 ff.
42) Lib. III, Nr. 2, S. 172.
43) Vita, α 12.
44) Vita, α 7.

Ludwig II. (geb. 1506) anvertrauen wollte, der im Jahre 1516 zur Regierung gekommen war.

Longolius aber reiste nach Frankreich. Wie nicht anders zu erwarten, überboten die Freunde einander, den berühmten Mann in Paris festzuhalten. Nicht minder ließ es sich die Regierung angelegen sein, ihm einen solchen Entschluß zu erleichtern, dadurch, daß sie ihm eine glänzende Position in Aussicht stellte. Der Pariser Subpräfekt Ludwig Ruzaeus bot ihm ein ansehnliches und ertragreiches Landgut ganz in der Nähe von Paris zum Geschenk an unter der Voraussetzung, daß er nicht wieder nach Italien zurückkehre[45]). Aber Longolius hatte es ja nicht nur seinen Freunden, sondern vor allem auch dem Papste versprochen, wiederzukommen. Nicht zuletzt waren es wohl auch die klimatischen Verhältnisse, die seinem körperlichen Zustande am meisten zusagten und ihm in Italien ein leichteres Arbeiten gestatteten als in Paris. Er äußert sich wenigstens in diesem Sinne in einem Briefe an Sadoletus[46]). Daß aber auch Italien zuweilen sehr unwirtlich werden kann, sollte er zur Genüge kennen lernen. Entrüstet schreibt er in einem Briefe an Stephan Saulius vom 20. I. 1522[47]), daß der italienische Himmel ihn betrogen habe. Im Schlafzimmer sei es nicht auszuhalten vor Kälte, weil es nur auf Sommerwetter eingerichtet sei und die Fenster nach Norden gelegen seien, so daß der Wind ungehemmten Zutritt habe. Nur tagsüber sei etwas Schutz und Wärme zu finden an seinem tüchtigen Kamin im Wohnzimmer.

Sein Entschluß zur Rückkehr nach Italien war nicht zu erschüttern. Auf dem Umwege über England verließ er Frankreich. Wo er sich in England aufgehalten hat, ist nicht ersichtlich. Mit den Ausdrücken höchster Bewunderung berichtete er seinem Freund Polus von dem hohen Stande der Bildung in England, besonders befriedigt von der Tatsache, daß dort schon der Unterricht in Latein und Griechisch stattfinde[48]). Bei seiner Ankunft in Italien stritten sich mehrere Städte um den Vorzug, ihn an sich zu fesseln. Florenz z. B. bot ihm ein Jahresgehalt von 25 000 Sesterzien, wenn er seine Lehrtätigkeit dort ausüben würde. Dazu schreibt Petrus Bembus an Longolius, daß er gelegentlich seines Aufenthalts in Florenz mit dem Kardinal Julius (Medici, Vetter Leo X. ?) über Longolius gesprochen habe. Dabei habe dieser erklärt, daß er der Urheber jenes Angebotes gewesen sei[49]).

Es entsprach jedoch nicht den Plänen des Longolius, sich zu binden, dann hätte er ja die weit günstigeren, mindestens glänzenderen Angebote annehmen können, er wollte unbehindert nur seinen Studien

45) Vita, α 8.
46) Vita, 6 1.
47) Lib. III, Nr. 12, S. 190 ff.
48) Vita, 6 1.
49) Lib. V, S. 314.

leben. Dazu war er in der Lage, weil aufrichtige und vermögende Freunde ihm die materiellen Sorgen abnahmen. Gastfreies Obdach fand er in Padua anfänglich bei dem Genuesen Stephanus Saulius, nach dessen Rückkehr in die Heimat bei dem oft genannten Raynoldus Polus[50]). Im übrigen enthoben ihn, wie schon erwähnt, der Papst und einige Freunde aller weiteren wirtschaftlichen Schwierigkeiten.

Die Briefe des Longolius spiegeln sehr anschaulich das Tagesgeschehen der damaligen Zeit wider. Er schildert in einem der Briefe an Petrus Bembus[51]), wie er sein Tagewerk beginnt mit leichter lateinischer Lektüre. Den nötigen Appetit zum prandium verschafft er sich durch anregendes Spiel mit dem Dreiecksball. Nach dem Frühstück bleiben die Freunde in heiterem Gespräch noch eine Weile beisammen. Zur Zeit der größten Mittagshitze ruht alles. Danach wird die Korrespondenz erledigt, insbesondere die griechische, wie er hervorhebt. Für die lateinischen Briefe bleibt nur ein einziges Mal in der Woche Zeit; Griechisch und andere wichtige Studien beanspruchen die übrige Zeit[52]). Vor der Hauptmahlzeit spielt man wieder Tischball, aber nicht so angestrengt wie am Vormittag, sondern ... usque ad ruborem, citra sudorem. Die Abendstunden sind ausgefüllt durch Spaziergänge, die sich oft weit in die Felder ausdehnen, so daß die Freunde zuweilen sich Pferde nachkomemn lassen müssen, um nach Hause zu reiten. Dieser Bericht entspricht dem Leben zur Zeit des Sommers, er ist Mitte Juli geschrieben. Etwas anders verläuft die Tageseinteilung im Winter. Am 20. Januar 1522 schreibt er an Stephan Saulius[53]), daß er jetzt schon in den allerfrühesten Morgenstunden arbeite, den Thukydides, Ciceros Topica, Partitiones und Inventio rhetorica. Auch habe er den ersten Band De oratore beinahe durchgearbeitet. Von 11 bis 12 Uhr wird nach wie vor Ball gespielt. Nach dem Frühstück dagegen ergehen sich die Freunde in der Stadt; sie suchen einen anderen Stadtteil auf und verbringen dort den Nachmittag. Gegen 6 Uhr abends gehen sie zu Tisch. Nach dem Essen betrachten sie Bilder oder beschäftigen sich mit Brettspielen bis gegen 10 Uhr, dann gehen sie schlafen.

Im Jahre 1519 trat Longolius mit Erasmus von Rotterdam in Verbindung. Bedauerlicherweise blieb diese Verbindung nicht bestehen. Erasmus dankt in seinem Briefe vom 1. IV. 1519[54]), dem einzigen vollständig datierten Briefe der ganzen Sammlung, dem Longolius für dessen Bemühungen, ihn, Erasmus, nach Paris zu bringen in eine Stel-

50) Vita, 6 1.
51) Lib. I, Nr. 4, S. 8 ff.
52) Lib. I, Nr. 28, S. 64.
53) Lib. III, Nr. 12, S. 190 ff.
54) Lib. V, S. 339 ff.

lung, die später Budaeus erhielt. Ein zweites Mal nennt Longolius den Erasmus in einem Briefe an Fr. Chaerecatus[55]). Er habe von Erasmus einen Brief erhalten, schreibt er, woraus er ihn als treuen Anhänger des Papstes erkenne. Der Kaiser möge dem Papste nur beistehen, dann werde es gelingen, Martin Luther, den Feind des Glaubens, zu strafen und zu vernichten[56]). Dann aber beklagt er die Entfremdung zwischen sich und Erasmus, die hervorgerufen ist durch einen Brief des Budaeus an Jacobus Lucas[57]). Über die Ursache der Entfremdung verlautet nichts.

Neben seinen wissenschaftlichen Arbeiten zeigt Longolius aber auch lebhaftes Interesse für das politische Geschehen seiner Zeit, die vornehmlich charakterisiert ist durch die Kämpfe in und um Oberitalien, die sich zwischen Karl V., dem Papst und Franz I. von Frankreich abspielten. Nicht nur bestürmt Longolius seine Freunde um eingehende Berichte über die jeweiligen kriegerischen Ereignisse, sondern er gibt auch selbst ausführliche Darstellungen dessen, was er sieht und hört. Ja, zuweilen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als habe er bestimmte politische Aufträge gehabt. Gefährlich und geheimnisvoll klingt ein Brief an Grimoaldus, dem er die Überbringer des Briefes, zwei Franzosen, dringend empfiehlt. Sie seien bereits genügend instruiert über das, was sie in Venedig zu tun hätten, und er habe keinen Zweifel, daß sie es auch durchführen würden. Grimoaldus brauche aber für seine Person nichts zu befürchten, es seien alle erdenklichen Vorsichtsmaßnahmen getroffen[58]). An Budaeus schreibt er nach längeren politischen Ausführungen, er möge den Brief vernichten, jedenfalls unter keinen Umständen in fremde Hände fallen lassen: „Du glaubst kaum, wie alles, was ich schreibe, sage und tue, bespitzelt wird[59])." In einem späteren Briefe an denselben berichtet er vom französischen Gesandten in Venedig, daß dieser für Franz I. eine zusammensetzbare Karte des Weges von Venedig nach Konstantinopel besorgt habe, zweifellos in der Absicht, den König zur Annexion Griechenlands zu ermuntern, weil der König ja behaupte, vom Papst als König von Griechenland anerkannt worden zu sein[60]). Auch eine Andeutung des Petrus Bembus[61]), daß er mit dem französischen Gesandten Johannes Pinus verhandelt und ihm eine genaue Darstellung des Longolius'schen Auftrages gegeben habe, scheint in diese Richtung zu weisen. Bembus

55) Francesco Chieregati, s. Realenczykl. für protest. Theologie u. Kirche, Bd. 7, Leipzig 1899, S. 314.
56) Lib. II, Nr. 38, S. 166 f.
57) Lib. I, Nr. 14, S. 26 ff.
58) Lib. III, Nr. 2, S. 172.
59) Lib. I, Nr. 14, S. 26 ff.
60) Lib. I, Nr. 24, S. 56 f.
61) Lib. V, S. 316 ff.

kommt auch später noch einmal auf diese Angelegenheit zurück und verspricht, sie sich ganz besonders angelegen sein zu lassen.

Die äußerliche Gleichförmigkeit des Lebens in Padua wurde hin und wieder unterbrochen durch Reisen, die sich aber kaum über die Landschaft Venetien hinaus erstreckt zu haben scheinen. Sehr lebendig schildert Longolius den Eindruck, den er von dem Besuch eines Bekannten namens Andreas Navagerius in Murano in der Nähe von Venedig empfing. Dieser besaß ein Landgut nahe dem Städtchen mit ausgedehnten Gartenanlagen. Offensichtlich war deren Anordnung für Longolius etwas Neues. In heller Begeisterung schildert er Petrus Bembus [62]) den Eindruck der in schnurgeraden Reihen stehenden Obstbäume und Sträucher. Die Gartenwege, herrlich geeignet zum Lustwandeln, werden von köstlichen Blumenrabatten eingefaßt. Nur die Zitronenbäume sind unregelmäßig über die Fläche verteilt. Sie waren die besonderen Pfleglinge des Besitzers, der viel Zeit und Mühe aufgewandt hatte, um in überraschend kurzer Zeit eine gute Ernte aromatischer Früchte zu erzielen.

Da stirbt plötzlich, am 1. XII. 1521, sein hoher Gönner Leo X. Was das für Longolius bedeutete, bezeugt sein Brief vom 8. XII. 1521, einer der wenigen, die sicher zu datieren sind [63]). Beunruhigt fragt er bei Grimoaldus an, inwieweit das Gerücht auf Wahrheit beruhe, das sich seit vier Tagen hartnäckig in der Stadt erhalte, daß der Papst am 1. Dezember erkrankt und schon am nächsten Tage unerwartet verschieden sei. Gleichzeitig beauftragt er den Freund, mit Petrus Bembus zu sprechen wegen der weiteren Sicherung seiner Zukunft. Denn, fügte er noch hinzu, er beabsichtige trotz Leos Tode und ungeachtet der schweren Kriegszeiten sein Studium noch fünf Jahre lang durchzuführen. Fünf Tage später versucht er, dem Freunde seinen Schmerz über Leos Tod klarzumachen und die tragische Fügung, daß er doch gerade auf Leos Betreiben nach Italien zurückgekehrt sei gegen den Wunsch seiner Angehörigen, zu denen er trotz seiner Verlassenheit jetzt nicht zurückkehren könne, weil sie ihn mit Recht verspotten würden [64]). Das Geheimnisvolle um den Tod Leos läßt ihn lange nicht zur Ruhe kommen, weil alles gegen eine natürliche Todesursache zu sprechen scheint. Zu allem Unglück traf auch noch die Nachricht ein von der schweren Erkrankung des Petrus Bembus, so daß dessen umsichtige Hilfsbereitschaft fürs erste ausscheiden mußte. In seiner Verzweiflung wandte sich Longolius an Jakobus Sadoletus, den er in einem Briefe vom 13. XII. 1521 flehentlich um Hilfe bat [65]).

62) Lib. I, Nr. 27, S. 62 ff.
63) Lib. III, Nr. 3, S. 173.
64) Lib. III, Nr. 4, S. 175.
65) Lib. III, Nr. 5, S. 177.

Es war aber nicht allein der Verlust der materiellen Basis, der Longolius so tief erschütterte. Gerade die Aufgaben, die ihm der Papst gestellt hatte, über die wir nicht weiter unterrichtet sind als durch des Polus kurzen Hinweis, zu denen aber auch der Kampf gegen Luther gehörte, waren mitbestimmend gewesen für seinen Entschluß zur Rückkehr nach Italien. Ob die Durchführung dieser Aufgaben jetzt noch möglich oder auch nur erwünscht sein würde, war mindestens in Frage gestellt. Polus schreibt, daß Leos Tod den Freund sehr viel schwerer traf als s. Zt. der Tod Philipps von Spanien, durch den schon einmal schönste Hoffnungen jäh vernichtet worden waren.

Nur zehn Monate sollte Longolius seinen mächtigsten Beschützer überleben. Es hat den Anschein, als sei er sich über sein nahes Ende völlig im klaren gewesen. Ein Gefühl grenzenlosen Verlassenseins spricht aus einem Briefe vom 22. VIII. 1522 an Polus [66]). Er hält dem Freunde vor, in welcher Vereinsamung er ihn zurückgelassen habe. Alle Freunde seien abgereist, bis auf Jacobus, um den er sich kümmern solle. Jacobus gehe aber durchaus eigene Wege. ... Fac igitur per deum, ... ut mature venias ... fährt er fort. Und schon drei Tage später schreibt er an Polus [67]), daß er am Tage, nachdem er ihm den letzten Brief geschrieben habe, also am 23. VIII. 1522, an heftigem Fieber erkrankt sei, das ihn nun schon den dritten Tag quäle, wie er noch nie im Leben gequält worden sei. Er wisse, was ihm bevorstehe, darum wünsche er, daß seine Bibliothek, wie er es schon vor Polus Abreise bestimmt habe, dem Freunde zufalle. Der letzte ihrer gemeinsamen Tage sei also doch näher, als sie geglaubt hätten. Er bitte nur noch um ein liebevolles Gedenken.

Longolius hatte für die letzten Augusttage eine Reise geplant, die ihn nach Friaul führen sollte, teils als Erholungsreise gedacht, teils aber auch, weil er diese Gegend noch nicht kannte. Die Art der Vorbereitung dieser Reise mutet zum mindesten eigenartig an. Polus berichtet von dem erschütternden Eindruck des Gesprächs mit Longolius, in welchem dieser letztwillige Verfügung traf über das, was er auf dieser Welt zurücklassen mußte, gleichsam als sei sein Tod eine längst bekannte Tatsache [68]). Er bestimmte, welche seiner Arbeiten vernichtet werden sollten, welche nicht, und bat den Freund, sich der Bibliothek anzunehmen, ein Wunsch, den er auch brieflich noch einmal äußerte. Longolius war des Glaubens, daß er von seiner Reise nicht zurückkehren werde. Er ahnte nicht, daß er sie gar nicht erst antreten sollte.

Polus eilte auf die Unglücksnachricht sofort nach Padua zurück und traf den Freund auch noch am Leben. Aber schon wenige Tage

66) Lib. IV, Nr. 32, S. 307 f.
67) Lib. IV, Nr. 33, S. 309 f.
68) Vita, 6 3.

später war es zu Ende; am 3. IX. 1522 starb Longolius im 34. Lebensjahr. Einer seiner letzten Wünsche war, in den Orden des hl. Franziskus aufgenommen zu werden. Er konnte ihm noch erfüllt werden. In der Basilika des hl. Antonius, die den Franziskanern gehört, wurde er in der Tracht seines Ordens beigesetzt. Petrus Bembus verfaßte die Grabinschrift, in welcher er die Einzigartigkeit des toten Freundes noch einmal hervorhebt, und ließ sie an der Südwand des Chores der Basilika des hl. Antonius in Padua anbringen [69]).

Abgeschlossen am 30. 5. 1935.

69) Vita, 6 5.

Orthodoxie, Pietismus und Absolutismus; ein Pastoren-Prozeß.

Von A. Schleiff,
Gommern, Bez. Magdeburg.

Mit dem Übergreifen des französischen Absolutismus auf die protestantischen deutschen Staaten und mit der gleichzeitigen Säkularisation des Denkens wurde der protestantischen Theologie das Problem des landesherrlichen Kirchenregimentes erneut aufgegeben; solange der regierende Herr, nach reformatorischer Grundanschauung, sich als Glied des corpus christianum fühlte, war der Episkopalismus, den die Orthodoxie kirchenrechtlich vertrat, theoretisch und praktisch haltbar. Sobald der Fürst sein Kirchenregiment als außerhalb der „Gemeinde" Stehender zur Cäsaropapie werden ließ, war diese Anschauung des Episkopalismus hinfällig. Der Rechtsbegriff des Territorialismus machte nunmehr das Kirchenregiment zu einem — säkularen — Ressort der Landesregierung. Dieses Territorialsystem, das seiner inneren Struktur gemäß von Juristen vertreten wird, war theologisch einigermaßen haltbar, solange der Landesfürst evangelisch war. Der Streitfall des Hofpredigers Niekamp in Wolfenbüttel wegen der Konvertierung der späteren Gemahlin Karls VI., die aus rein politischen Gründen erfolgte (im Jahre 1705), offenbarte die theologische Anfechtbarkeit. Nachdem der Kurfürst von Sachsen im Zuge seiner Bemühungen um die polnische Krone übergetreten war, war das Problem aber in vollem Maße akut geworden.

Während für kirchenrechtliche Fragestellung das landesherrliche Kirchenregiment immer fragwürdiger geworden war, war von innen heraus eine Umwandlung der evangelischen Theologie erfolgt. Der Pietismus hatte, aus seiner Grundeinstellung heraus, die Kirchenglieder vor das Kirchenregiment geschoben. Auf dem Boden des territorialistischen Systems wächst durch den Pietismus, der einen starken individualistischen Einschlag hat, das kollegialistische System der Kirchenregierung auf. Die innere Unwahrheit dieses kollegialistischen Systems offenbart sich indessen an der Weise der sächsischen Kirchenregierung durch das Geheimratskollegium. Denn dieses Kollegium war nur eine Tarnung des alten Territorialsystems. Der Widerspruch der Theologen verstummte auch nie ganz. Im Jahre 1726 schlug die Flamme des Ge-

gensatzes in Sachsen jäh auf. Am 21. Mai 1726 erschoß ein fanatischer Katholik den Dresdner Pfarrer Hahn. Mit Macht erhob sich nun der allseitige Widerspruch und Tadel der sächsischen Verhältnisse.

Die Antwort war ein Reskript im Namen des Kurfürsten und Königs August vom Oberkonsistorium unter dem 2. Oktober 1726, das beginnt: „Nachdem unser allergnädigster Herr bisanhero hat mißfällig wahrnehmen müssen, wasgestalten verschiedene Lehrer, Pfarrer und Kirchendiener dero Churfürstenthums und inkorporierter Lande in ihren Predigten auch zuweilen edierten Scriptis aus allzugroßer Hitze und Verleitung oder Übereilung derer Affekten sich einer unzulässigen Freiheit angemaßet und das in seinem Maße und nach Vorschrift des göttlichen Maßes ihnen sonst zukommende und unverwehrte Strafambt oder den sogenannten Elenchum in so weit überschritten, daß sie ohne genugsamen Bericht und hinlängliche Erkänntnis der Sache zum öfteren der von Gott ihnen vorgesetzten hohen Obrigkeit verkleinerliche, der allgemeinen Ruhe nachteilige und andere solche Dinge, so in den statum publicum mit einschlagen und auf die Kanzel gar nicht gehören entweder in öffentliche Schriften zu bringen oder den Zuhöreren vorzutragen sich unterstanden ...“ Damit wird die Zensur, die ohnehin herrscht, verschärft und den Buchhändlern verboten, irgendwelche Streitschriften zu verkaufen.

Das ändert nichts daran, daß eine Flut anonymer Schriften hinausgeht. Immer wurde das Strafamt, der Elenchus disputiert, der in den Augen der Theologen unevangelisch durch das kurfürstliche direkte und indirekte Kirchenregiment eingeschränkt worden war. Da griff zu Beginn des Jahres 1727 der Dresdener Oberhofprediger D. Bernhard Walter Marperger in den Streit ein mit einer Schrift, der er 1728 noch einen zweiten Band folgen ließ: „Der wahre Lehr-Elenchus, schriftmäßig betrachtet.“ Marperger kommt von pietistischer Seite her, ist aber in seiner theologischen Haltung um des Friedensinteresses willen durchaus nicht einseitig; auch den Wegen, die der Pietismus in jener Zeit zu gehen begann, steht er fern.

In der Vorrede betont er, daß er sein Buch „aus herzlicher Wohlmeinung“ schreibe, um den falschen von dem richtigen Begriff des sogenannten Strafamtes zu trennen. In langen philologischen Erörterungen führt er aus, daß das Wort Elenchus von ἔλην ἔχω = „ich habe einen erwärmenden Sonnenschein“ abzuleiten sei. Damit ist seine Auffassung des Strafamtes gegeben: es ist sanftmütige Ermahnung. Dann teilt er die Weise, wie der Elenchus vollzogen wird, nach den Personen, an denen er geschieht, ein: 1) elenchus metanoicus, 2) elenchus renovationis et sanctificationis, 3) elenchus dogmaticus. Dieser dritte ist es, um den es sich in den ganzen Auseinandersetzungen handelt. In einer ungleich längeren zweiten Abteilung seines Buches gibt er dann an, wer diesen Elenchus, dieses Strafamt, an den Irrenden ausüben darf. Zum

ersten ist nur der zugelassen, der wirklich die Fähigkeit hat zu überzeugen, der die Leute nicht konfus macht. Und zum anderen nur der, dem sein spezieller Beruf das Recht dazu gibt, der von Orts- und Amtswegen zuständig ist.

Eine ganz besonders schwierige Sache ist es mit Standespersonen von hohem und vornehmen Rang: „Wenn Personen von hohem und vornehmen Stande mit irrigen Meinungen eingenommen sind, so muß man vernünftig ermessen, daß deshalb niemanden erlaubt sei, den ihnen schuldigen Respekt in seinen Urtheilen, Diskursen und Bezeugungen im geringsten gegen sie zu vergessen oder bei Seite zu setzen." (Lehrelenchus S. 138.) Hier liegt die Seite der Marpergerischen Elenchus-Auffassung, die die ganze Sache erst zum Problem macht. Dadurch, daß Sachsens Fürst katholisch ist, ist die Frage besonders akut. Für Marperger ist die Lage nicht so schwierig: „Allein der merkwürdige Umstand, der alles variiert, ist der, daß wir jetzt eine christliche Obrigkeit haben, die sich des ihr von Gott und Rechts wegen zustehenden Kirchenregimentes dießfalls billig anmaßet und annimmt" (S. 262). Er wagt sogar, ein Jahr nach der Ermordung des Pfarrers Hahn, von „unserer churSächsischen reinen evangelischen Kirche" (S. 364) zu reden.

Wie innerpolitisch Marperger auf jeden Fall den Frieden und die Ruhe retten will, so gehört er auch theologisch zu denen, die die Gemeinsamkeit des christlichen Glaubens aller Konfessionen hervorheben. Über den Kalixtinischen Consensus quinquesaecularis geht er freilich hinaus, „weil keiner unter den Kirchenlehrern in den ersten 5 Jahrhunderten gefunden wird, der nicht mit diesem oder jenem Lehrirrtum behaftet oder auch mit anderen seiner Zeit überall gleicher Meinung gewesen" (S. 228), und sagt, „daß die heilige Schrift so zugänglich zur Überzeugung von der ganzen geoffenbarten göttlichen Wahrheit sei, daß sie dazu keines fremden Beitrages oder Lichtes auf irgend eine Weise benötigt" (227). Die irenischen Bestrebungen, die in jener Zeit durch Leibniz, Molanus und Spinola zum politischen Programm geworden waren, sind zugleich eine geistige Ursache des Zusammenbruches der alten Orthodoxie und ermöglichten den Weg des Pietismus. Marperger macht sie zur Stütze seines Standpunktes der Behutsamkeit und kirchenpolitischen Vorsicht. Daß die gegenwärtigen Streitpunkte von erheblichem Gewicht seien, lehnt er ab mit dem Satze Balthasar Meißners: „nihil magis nocet Ecclesiae quam internae dissensiones Theologorum de quaestionibus quibusdam secundariis..." (S. 296). Sein Mahnen geht immer auf Bedachtsamkeit und Ruhe: „Es lehrt uns aber die Kirchenhistorie, daß nur mehr als zu oft mit übereilter Hitze zugefahren und dadurch unsäglicher Schade angerichtet worden ist" (S. 250). „Toben, Poltern, Schelten und Lästern, ja alle Heftigkeit der stürmischen Affekte muß ferne von dem

wahren Lehrelencho sein" (352). „Man will sich auf Christus berufen, welcher die Pharisäer und Sadduzäer mit sehr empfindlichen Worten zur Buße gerühret. Bist du denn aber Christus, mein Freund!" (S. 354).

Diese Marpergerische Schrift, der man — so richtig sie an manchen Stellen sein mag — zu deutlich ansah, daß sie um des innerpolitischen Zweckes und nicht um des theologischen Interesses willen geschrieben war, die zu sehr den Stempel des Hofmannes an sich trug, erreichte alles andere, als ihr eigentliches Ziel. Anstatt des erhofften Friedens erhob sich ein neuer Sturm.

Der erste, der nach und neben kleineren anonymen Schriften auf den Plan trat, war der Hamburger Pastor und bekannte Liederdichter Erdmann Neumeister. Dieser war in seiner Zeit als ein händelsüchtiger Kämpe, der auch vor überscharfen Formulierungen nicht zurückschreckte, gefürchtet. Auch sein „Beweis, daß die Marpergerische sogenannte schriftmäßige Betrachtung des Lehrelenchi nicht schriftgemäß sei", zeugt von seiner Kunst, spitz geschliffene Sätze zu prägen. Die innere Begründung seines Anliegens gibt er selbst an: „Ich diene Gott und der evangelischen Kirche im öffentlichen Lehramte; so bin ich Gewissens wegen verpflichtet, zu aller Zeit und an allen Orten vor die Wahrheit Zeugnis zu geben und dem, was ihr zu nahe tritt, zu widersprechen" (Einleitung). Mit zum Teil beißender Kritik geht er die Marpergerische Schrift Seite um Seite durch und zeigt ihre Fehler und Widersprüche auf.

Dabei wird von allen Seiten deutlich, daß sein Anliegen weniger dem Bemühen um Besserung der schwierigen sächsischen Verhältnisse, denen er ja auch ziemlich fernsteht, gilt, als vielmehr dem Kampf gegen den Pietismus. So sagt er: „Die Pharisäer waren Heuchler, verblendete Leute, Narren und Blinde; sie zogen Land und Wasser um, daß sie einen Judengenossen machten; wie zu unseren Zeiten die pietistischen Missionarii und damit groß tun" (S. 57). „Nachdem aber ihre (der Pietisten) Mitgenossen so viel Bubenstücke und insonderheit wider das 6. Gebot ausgeübet und darüber allenthalben zum Abscheu worden, so wollen sie zwar noch Pietisten, das sind Leute, welche unter dem angenommenen Heuchelschein der Pietät die wahre Gottesfurcht zu Boden treten, gern sein und bleiben, nur wollen sie keine Pietisten heißen" (S. 126). Mit ähnlichen Ausfällen versucht er die „Böhmisten" abzutun. Der Calvinismus heißt eine „gräuliche Lehre". In seiner ganzen Streitschrift hat er über den vielen Widerlegungen und Hieben gegen die, die nicht orthodox („welche Benennung man denn ebenfalls zum Schimpfnamen gemacht hat, welches Gott zu seiner Zeit rächen wird" S. 139) sind, das Positive ganz vergessen.

Fast zu gleicher Zeit mit Neumeisters Schrift erscheint ein Büchlein des Magdeburger Pfarrers Calvisius, das sich gegen Mar-

pergers Stellung richtet. Auch dieses kommt über die bloß negative Kritik nicht hinaus. Die Folge dieser Schriften, die von allen Seiten vom deutschen Auslande über die Grenzen Sachsens gebracht wurden, war ein staatliches Verbot an die sächsischen Buchhändler, solche gegen Marperger gerichteten Broschüren zu verkaufen.

Da erscheint ein anonymes Schriftchen, das alle andern insofern überragt, als es direkte Vorschläge, wie dem Übel, das an der Wurzel aufgesucht wird, abzuhelfen sei, enthält. Diese „treumeinende und christliche Erinnerung an die Herren Buchhändler, wegen D. Marpergern" bringt den theologisch einwandfreien Vorschlag, Religionskommissarien einzurichten (S. 4), denen neben und freilich auch unter dem säkular interessierten kursächsischen Kirchendirektorium die kirchlichen Angelegenheiten, sofern es sich um inner-christliche Fragen handelt, aufgegeben werden. Kurze Zeit nach dieser Broschüre, deren innere Tendenz bei den pietistisch ausgerichteten maßgebenden sächsischen Theologen eigentlich hätte Beifall finden sollen, wird eine ähnliche Schrift gleichen Stils und Interesses gedruckt: „Wächterstimme wegen Herrn D. Bernhard Walter Marpergers einzigen mit neuen verderblichen Irrtümern bestätigten Gewalt an alle aufrichtig-evangelischen Christen und Prediger aller Orten, abgelassen von Christian Helten. Rostock 1728." Sie erscheint indessen nicht im Buchhandel. Es gelingt nämlich der sächsischen Polizei, zwei sehr aufschlußreiche Briefe des bereits verdächtigen Pastors Tittel aufzufangen.

Dieser Magister August Tittel war Pfarrer in Wermsdorf gewesen und hatte seinen Einspruch gegen die katholische Propaganda, die unter dem römischen Statthalter in Sachsen Anton Egon von Fürstenberg, dem Besitzer der Herrschaft Wermsdorf, eingesetzt hatte und auch nach seinem Tode nicht aufgehört hatte, nie verschwiegen. Deshalb war er in das reichlich abgelegene Dorf Plötzky, in der Nähe Magdeburgs, versetzt worden. Auf Grund der beiden abgefangenen Briefe nun wurde der Pfarrer Tittel sofort verhaftet und auf dem zuständigen Amte Gommern (das bis 1808 kursächsisch war) festgesetzt. Denn diese Briefe wiesen auf zugleich abgeschickte Broschüren hin, als deren Autor er sich im Verlaufe des Verhörs bekannte. Es waren eben die „Erinnerung an die Buchhändler" und die „Wächterstimme", deren Auflage sich zum größten Teil noch ungebunden bei einem Buchbinder in Gr. Salza befand, wo sie von der sächsischen Polizei beschlagnahmt wurde. Aus ihnen geht Tittels theologische Stellung innerhalb seiner Zeit, an der der Staat und die von Marperger beeinflußte Kirche so harten Anstoß nahmen, deutlich hervor. Sie ist dadurch besonders gekennzeichnet, daß Tittel genau weiß, daß die Haltung der Orthodoxie oder des Pietismus die Fragen, die die Lage ihrer Zeit und Umwelt ihnen aufgibt, keineswegs zu lösen imstande sind. Er kommt von der Orthodoxie her; das erkennt man

schon daran, daß er für den oberflächlichen Betrachter in einer Front mit Neumeister und Calvisius steht und in seinen theologischen Argumenten sich mit Vorliebe auf Kromayer und Dannhauer stützt.

Auch seiner inneren Haltung ist das anzumerken. Über dem tätigen Christentum steht ihm die Reinhaltung des göttlichen Wortes (Wächterstimme S. 59). Dadurch sind auch die Grundsätze seiner Exegetik, von denen der Hallenser, die Marperger vertritt, verschieden. Er wehrt sich gegen alle „ungereimten Allegorien und Verdrehungen" (W.St. 107). „Kein Jota steht in der Schrift umsonst" (Verhör, I. Aktenband, Fol. 103). Ja, er kann sogar von der heiligen Schrift sagen, daß Gott sie „vielmals abgekündigt, niedergeschrieben und bis auf uns bewahrt hat" (Verhör I, 103). Darum, „wo die Schrift richtig angeführt wird sine dolo, da muß notwendig Wahrheit sein" (ibid. 115). In der Auslegung der Schrift ist freilich kein Mensch unfehlbar. Den Bekenntnissen gegenüber ist seine Haltung gelöster. Es ist „auch manches in libris symbolicis virtualiter enthalten, ob es schon nicht expressis verbis steht" (ibid. 98). Er fußt hier, ohne daß er es ausdrücklich angibt, auf Dannhauer, der in einer Predigt sagt: „Es ist ferner der apostolische Glaube (das Apostolicum) zu betrachten als ein epitome occasionalis, als ein solcher kurzer Begriff, darinnen sonderlich derjenigen Artikel, so in Streitigkeiten geraten, gedacht worden, andere sind darum nicht ausgeschlossen, sondern virtualiter und dem Verstande oder Folge nach darinnen begriffen" (Katechismus-Milch Straßburg 1669 IV. S. 129).

Aus dieser Distanzierung von einer wortgemäßen Bekenntnisbindung der evangelischen Kirche einerseits und seinem festen Stande im Worte Gottes andererseits gewinnt Tittel dem besonderen Fall der schwierigen kirchlichen Lage Sachsens gegenüber, für die die Pietisten keine zureichende Lösung fanden, eine feste Position. Und er unterläßt es auch nicht, mit nachdrücklicher Klarheit und zuweilen auch derben Worten seine Stellung zu vertreten. Den Vorwurf, den man ihm in jener Zeit machte, daß seine Schriften, weil sie harte Worte nicht vermeiden, Pamphlete seien, weist er immer weit von sich: „Ich glaube nicht, daß Schriften, deren Hauptskopus auf Ehre Gottes, Wahrheit und Heil der Kirche geht, wegen eines und anderen hitzigen Wortes für Pasquille geachtet werden können; sonst würde man, wenn der Mensch ganz bei allen Materien gleich bleiben sollte, denselben zu einem Stoico machen. Auf solche Art wäre Lutherus auch ganz und gar zu verwerfen, in dem fast keine einzige Schrift von ihm vorkommt, darinnen nicht nach der heutigen Art zu reden, gelästert worden, zum wenigsten würde es der Contre-Part alle Zeit davor erkennen" (Verh. II. 137). Er ist ganz Lutheraner, weil er Luther aus seinem Charakter, vom Herzen aus versteht; das erkennt man, wenn er

von Luther spricht: „Er war in lauter Finsternis um und um; und Gott gab Gnade zu seinem brennenden, stürmenden und eisenharten Eifer; anders wollte es nicht gehen" (W. St. 22). Es ist ganz einfach für ihn Pflicht, das, was er als Wahrheit und als Recht Gottes erkannt hat, frei zu offenbaren. „Laß Gott sorgen! das ist wohl gut. Aber es sorge ein jeder nach seinem Teil auch" (W. St. 115). Wenn er gegen den Frieden redet, dient er dadurch seinem Landesfürsten und seinen Mitchristen mehr, als wenn er aus Friedfertigkeit und Vorsicht die Wahrheit verleugnet. „Mancher sieht wohl das Krumme, aber dasselbe zu strecken, verhindert ihn etwa die Blödigkeit und die Menschenfurcht" (Defension Fol. 215). Wenn die Leute in Dresden, die nicht zu seinen Feinden gehören, ihm wohlwollend „zuviel Naturfeuer" vorwerfen, so spricht er entschuldigend von den „natürlichen frei teutsch herausgehenden Expressiones" (Defens. 203). So verteidigt er sich vor den von der französischen Zivilisation zermürbten Höflingen und Hoftheologen: „Bin ich manchen zu teutsch und wunderlich, wie er sich dünken lässet, da ich auch sonst gerne von Herzen freundlich und demütig bin und meinen hohen Obern mich wahrlich zu Füßen hätte legen wollen, so hat das bisweilen seine gerechte Ursachen, und oft ein besser Lob als geschminkte Freundlichkeit, so fast in der ganzen Welt Mode ist (Dringende Ehrenrettung Fol. 94).

Von dieser Art des Charakters aus ist seine theologische Grundhaltung zu verstehen. Wenn er auch hartnäckig oftmals betont, daß jeder Mensch und ein Prediger zumal seine Ehre, wenn sie angetastet wird, retten soll, so ist doch sein Weltverständnis durchaus theozentrisch. Er spricht von der „Majestät Gottes, von der er selbst Wesen und Leben empfangen hat, und um dessentwillen er einzig und allein in der Welt ist" (Defens. 215). „Wenn für Gottes Sache recht geredet oder geschrieben wird, ist es gleichgültig, wer oder welche Person redet" (Verhör I. 95). Die Sachlichkeit des Wortes Gottes ist erhaben. Daß er sich Orthodoxen und Pietisten von solcher Stellung aus theoretisch gleich nah fühlen kann, ist ersichtlich. Aber innerlich ist er doch ganz einseitig. „Lutherus schreibt öfter, von sich, daß man ihn immer einen tollen, auffahrenden, wunderlichen und beißigen Kopf nenne; aber er war es Gotte. Ich kann mir in Wahrheit nicht einbilden, daß Christus bloß die kalten und schläfrigen Temperamente leiden wolle. Er hat seine Lämmer; er hat auch seine Löwen und Donnerkinder" (W. St. 95).

Seinen Gegensatz zu Marperger und der Dresdener Hoftheologie, der schon aus der charakterlichen Veranlagung in seiner ganzen Tiefe zu erkennen ist, bringt er bei aller Schärfe doch in der Form sachlichen Widerspruches und klarer Vorschläge zum Ausdruck. Er begnügt sich keineswegs, die exegetischen und dogmatischen Fehler, die seiner Meinung nach Marperger macht, aufzuzählen, sondern versucht, dem Übel, aus dem heraus die ganze schwierige Lage erwachsen

ist, an die Wurzel zu gehen. In dem einen der beiden Briefe, die seine Verhaftung bewirkten, sagt er, daß die „Großen in den Tag hinein verdammen" und weist dabei auf das Schicksal des Buchhändlers Knoche in Wittenberg hin. Auch die großen Herren können irren; und wenn sie das im gegebenen Falle nicht zugeben, so ist das „Sünde im heiligen Geist" (W. St. 137). Den Schaden, der hier aufgebrochen ist, hat Tittel in seiner Ursache ganz gut erkannt: „Reichsfürsten sind keine heidnischen Kaiser; es fehlt viel an ihrer Universalmonarchie; sie sind Gott in ihrem Taufbunde, dem Kaiser (welcher auch auf Religionsfreiheit geschworen) und dem Reich und allen denselben Ständen mit besonderem Eid; und dann auch wieder ihrem Lande mit eigenen Paktis, teuren Versicherungen und Eid, dessen sie mit Respekt jedesmal erinnert werden können und sollen, zugetan" (W. St. 113). Was weltliche und geistliche Dinge in Exterioribus betrifft, ist er der Obrigkeit von ganzem Herzen ergeben; „wo aber die Gewissen in internis schon einigermaßen beklemmet würden, und Dinge vorkämen, die erst aus Gottes Wort erörtert werden müßten, da ist man Gott allezeit mehr als den Menschen verpflichtet" (Verhör I. 93). Aber Aufruf und Legitimation einer Rebellion ist dieser Standpunkt nicht; „ich glaube doch, wo vor Schaden, Unglück und Aufruhr gewarnet würde, das kann nicht soviel heißen, als zum Aufruhr selber erwecken oder aufhetzen" (Verh. I. 81). Denn er sieht genau, daß aus der Betonung des französisch gefärbten Absolutismus und dessen Ausdehnung auf die Gewissen Dinge — wie er sagt: accidentaliter — entstehen können, die ungemein gefährlich werden. Wenn die Gewissen „nicht mehr aus Gottes Wort erleuchtet und konvinzieret, sondern mit bloßer Autorität niedergeschlagen werden, so werden sie brutal" und roh (ibid. 81).

Damit ist er auch genötigt, sich grundlegend mit der Art des Kirchenregimentes auseinanderzusetzen. Er lehnt jegliche konservative Versteifung oder etwa Repristinationsgelüste ab: „Man muß es nicht bei allem alten bewenden lassen, sondern auf Restauration und andere neue gute Ordnung denken, soviel in Gottes Wort gegründet, sonst bleibt die Kirche sehr erkrankt" (Verh. I. 90). Die Ermächtigung, hierfür praktische Vorschläge zu machen, nimmt er von zwei Seiten. Auf die Frage, wo in seinen Instruktionen oder Richtlinien ein Auftrag zu solcher „kirchlichen Mitregierung" stünde, findet er die echt evangelische Antwort: „Obgleich solches nicht in den Vocationes expresse steht, so ist doch eine jede Gemeinde von der Art, daß ihr allgemeines Heil ein jegliches membrum auch stringuiert" (Verh. 99). Und dann hat er als Theologe, als „Fachmann", ein besonderes Recht, seine Stimme zu erheben.

Die Wurzel der Schwierigkeiten findet er darin, daß die rein säkular interessierten Fürsten und Politiker die Leitung der Kirche haben

und sie im Zuge des Eindringens des westlichen Absolutismus in falscher Richtung umbiegen. Er sagt: „Regenten sind Menschen, darum können sie auch, von Affekten eingenommen, irren und fehlen, aus Zorn oder Mißgunst ... Sehen wir den weltlichen Stand an, so hat an den meisten Orten die Obrigkeit fast ein Pabsttum aufgerichtet. Denn wie das alte darin bestehet, daß der geistliche Stand alle Macht in geistlichen Dingen an sich gerissen, so hat hingegen dieselbe unter dem Titul des juris episcopalis, da es allzu weit gespannt wird, auch sich diejenige Macht angemessen, die keinem Stande alleine, sondern von Rechts wegen der ganzen Kirche gebühret, und hingegen diese fast gänzlich ausgeschlossen, welche Cäsaropapie Christo ebenso entgegen ist, als die Papocäsarie oder Eingriff der geistlichen in die weltliche Regierung" (Defens. 219 f.). Hier klingen deutlich Spenerische Gedanken durch.

Ein anderes Mal sagt Tittel: „Die Kirche, sofern sie Kirche ist, ergibt sich allein Christo ihrem Haupte" (Verh. I. 90). „Man muß die Sache, wie weit ein christlicher (d. h. für Tittel: evangelischer) Regent in sacris gehen darf, durchaus nur aus Gottes Wort examinieren lassen" (ibid. 86). Die Herrschaft eines Katholiken über die evangelische Kirche bringt diese freilich in Gefahr. Tittel will mit seiner Stellungnahme zwei Abwege zugleich zurückweisen. Einmal das absolutistische System, in dem das Kirchenregiment säkulares Ressort der Staatsregierung ist; und zum anderen das Streben zur „Kirche" als Eigenkörper im Staate, wie sie sich im Fortlauf des Pietismus hier und dort bildeten. „Sowenig status in statu formieret werden, wenn eine Fakultät oder Schöppenstuhl das weltliche Recht frei traktieret, ob es schon einem Fürsten selbst manchmal etwas abspräche, sowenig kann desgleichen auch gesagt werden, wo man das göttliche Recht frei treibt" (Verh. I. 86).

Von dieser Stellung aus kommt er zu der Forderung, eine Religionskommission oder, wie er es später immer nennt, ein offizielles forum theologicum zur Leitung der Kirche einzusetzen. Nach seinen eigenen Aussagen fußt er dabei auf Kromayers „Systemata".

Dieses forum theologicum ist nicht eine kirchliche Nebeninstanz zu den juristischen und politischen Fora, sondern allein zur Leitung in geistlichen Dingen bestellt. Aber auch dazu, die Freiheit der Predigt des göttlichen Worts, zu gewährleisten. Tittel will gegenüber den säkularen Interessen des absolutistischen Staates, der sich die Kirchenleitung auf Grund überalteter Rechte anmaßt, allein der Kirche die Freiheit zukommen lassen, die es ihr ermöglicht, vor diesem Staate ihr: Gebt Gott, was Gotte ist! zu predigen. Aber dieses theologische Amt, die Predigt und die Sakramentsverwaltung, ist von großem Umfang: „Denn so jemand den guten Weg zeigen soll, so gehört dazu die Verwerfung des Gegenteils und Strafung aller Abwege; die Disziplin selb-

sten ist auch nicht ausgeschlossen, samt allen guten Ordnungen, die der Lehre zu Hilfe kommen" (Verh. I. 100).

Daß solche theologische und persönliche Haltung den Pfarrer Tittel in Konflikt mit dem kurfürstlich-königlichen Regiment bringen mußte, ist klar. Er wurde verhaftet; als er merkte, daß der Prozeß ungewöhnlich in die Länge gezogen wurde, entfloh er aus Gommern, um in Dresden vor dem Geheimratskollegium selbst einen Entscheid in seiner Sache herbeizuführen. Er wurde indessen in Dessau schon wieder angehalten und abermals in Arrest gesetzt; jedoch wurde er vorerst nicht wieder nach Gommern gebracht. Es ergaben sich langwierige Auslieferungsverhandlungen, bei denen sich der Fürst Leopold von Dessau, der sich in Magdeburg bei den preußischen Truppen aufhielt, sehr wenig entgegenkommend zeigte; es wird deutlich, daß sowohl er, wie Friedrich Wilhelm I., dessen Weise, die Regierung zu vollziehen und dessen persönliche Ansichten ihn ja schon für Tittel Interesse haben ließen[1]), dem abgesetzten Pfarrer durchaus wohlgesinnt waren. In dieser Zeit in Dessau schrieb Tittel die „Dringende Ehrenrettung". Erst als sich August von Sachsen persönlich an Leopold wandte, wird die Auslieferung möglich. Währenddessen versucht der Dresdener Hofprediger Valentin Löscher sich für Tittel zu verwenden und gedenkt seiner angesichts der ganzen Dresdener großen Gesellschaft öffentlich im Kirchengebet. Indessen geht der Prozeß nun weiter. Der Bruder Tittels, der Dresdener Rechtsanwalt Liz. Gottlieb Tittel, übernimmt die Verteidigung und erreicht, daß dem Schöppenstuhl in Leipzig die Sache übergeben wird. August Tittel schreibt die „Defension" und reicht sie gleichzeitig in Leipzig ein. Das Urteil wird alsbald gefällt und lautet auf Landesverweisung. Der Kurfürst und König August ändert es ab in Festungshaft auf dem Hohenstein. Das, was der Pfarrer Tittel gedacht und öffentlich vertreten hat, ist damit endgültig abgelehnt und zurückgewiesen; seine Sache und sein Name sollten ausgelöscht werden.

Unsere Zeit, die Einblick in die Protokolle dieses Prozesses erhält, muß anders urteilen. Diesem heißspornigen Landpfarrer hatte, gleich vielen seiner Standesgenossen, sich das Tor zu dem kommenden Jahrhundert der Aufklärung, auch auf dem Gebiete des staatlichen Lebens, ein wenig aufgetan. Obwohl Tittel niemals sich auf Leibniz bezieht, spürt man doch hier den Leibnizischen Geist. Der Gedanke des Leibnizischen Individualismus (im guten Sinne), daß alles, was existiert, individuell ist, und damit auch der Mensch eigenkräftig und

1) Friedrich Wilhelm I. hatte gelegentlich seines Besuches in Dresden im Hause des Oberhofmarschalls von Löwendahl von Marperger gesagt: Marperger est un Courtisan! Diesen Satz hatte Tittel, noch kurz vor seiner Verhaftung, in Form eines Flugblattes aller Welt mitgeteilt,

verantwortlich ist, leuchtet in Tittels Betonung seiner Mannesehre und Amtswürde, die verteidigt werden muß, deutlich hervor. Der Weg vom „Untertanen" des absolutistischen Herrn zum „Bürger" der Zeit Goethes ist hier beschritten. Und zugleich erscheint schon undeutlich der Abweg, in den noch das gleiche Jahrhundert sich verirren sollte, wenn Tittel die Römisch-Katholischen, die Türken, die Juden und die Heiden „Brüder wegen der Menschheit" (W. St. 111) nennt. Tittel selbst ist sich zu sehr seiner deutschen Art bewußt, als daß er sich in das Menschheitsideal eines Weltbürgertums verlieren könnte; aber die Ablösung des Internationalismus der Dynastiengesellschaft durch das international ausgerichtete Weltbürgertum, das in jener Zeit schon ihre Wurzel hat, kündigt sich an. Wie die Zersetzung des Lebensgefühls des durch den französischen Geist verzerrten deutschen Absolutismus durch den Individualismus des Bürgers sich zeigt, so liegt auch literarisch ein ähnlicher Schritt vor. Obwohl Streitschriftenliteratur nicht Kunst im strengen Sinne ist, so vollzieht sich doch in ihr die Gestaltung eines eigenen Formwillens. Durch das Anlehnen an Luther und die Entdeckung der eigenen Kraft wird der latinisierende Kanzleistil überholt, und eine eigene Kunst entsteht. Gerade dadurch, daß diese tendenziöse Gebrauchsliteratur nicht das volkstümliche Interesse der Grobiansdichtung oder das künstlerisch-erzieherische Interesse der Schule Gottscheds hat, erhält sie einen Charakter urständiger Echtheit, die bei Tittel, mehr als bei Neumeister oder Calvisius oder anderen, kraftvoll zutage tritt. Über ein Nachwirken dieser Literaturgattung darf keinesfalls zu gering gedacht werden.

Das Wichtigste ist aber das besondere Verhältnis Tittels und seiner gleichgesinnten Standesgenossen zu der Theologie der Zeit. Tittel hat es versucht, angesichts der neuen Probleme des Tages, aus der Orthodoxie, dem Beharren auf der Bibel und reinen Lehre, und dem ihm ursprünglich fremden Pietismus, dessen eigentliches Interesse ja auf Ablehnung des brachii saecularis zugunsten des digiti spiritualis ging (was Marperger und die Hofpietisten vergessen hatten), eine klare Front gegenüber den nur weltlich interessierten Gegnern zu gestalten. So sehr er hierbei den Mut und die Fähigkeit hatte, theologisch klare Sätze aufzustellen und diese auch mit Hartnäckigkeit zu vertreten, so wenig ist ihm ein sofortiger praktischer Erfolg beschieden gewesen.

Abgeschlossen im Februar 1936.

Literarische Berichte und Anzeigen

Bellarminiana.

Von Paul Maria Baumgarten,
Neuötting (Obb.).

Während die gelehrte Welt schon seit langem auf die umfassende, wirklich kritische Lebensbeschreibung von Roberto Bellarmino, dem großen Controversisten, wartet, — die zwei Bände von Brodrick können diese Schuld der Gesellschaft Jesu nicht bezahlen —, ist man eifrig beschäftigt, jene Sonderfragen aus dem Leben Bellarminos zu untersuchen und ans Licht zu stellen, die der viel zu früh gestorbene, besonnene Bellarmino-Forscher F. X. Le Bachelet nicht gekannt oder übrig gelassen hat. In dieser, vielleicht noch recht lange nicht erscheinenden Biographie des gefeierten Kardinals müßte auch Stellung zur großen Tatsachenreihe genommen werden, die sich in dem Werke „Neue Kunde von alten Bibeln" findet. Pietro Tacchi Venturi S.J. hatte vor ein paar Jahren den Versuch unternommen, mehrere Punkte aus den Erörterungen des Werkes in der ihm eigenen gewählten Sprache und Weise zu beleuchten, nicht ohne daß er dabei fast ganz gescheitert wäre. Das so umfangreiche Tatsachenmaterial in „Neue Kunde von alten Bibeln" steht also noch durchaus unerschüttert da. Das wird wohl auch der Grund sein, warum sich noch kein Mitglied der Gesellschaft an die Ausarbeitung der doch schon längst fälligen Biographie herangemacht hat, die naturgemäß vor der Seligsprechung Bellarminos als deren Grundlage hätte dargeboten werden müssen.

Franz Kardinal Ehrle, der berühmte Bibliothekar der Heiligen Römischen Kirche, hatte mir gegenüber oft und oft die dringende Notwendigkeit betont, daß die Gesellschaft Jesu endlich ihrem Stifter Ignacio de Loyola jenes biographische Denkmal setzen müßte, auf das er sowohl wie die wissenschaftliche Welt Anspruch habe. Dafür besteht aber, wenn ich recht unterrichtet bin, noch ganz und gar keine Aussicht. Sowohl die dabei vorliegenden sachlichen wie auch die erheblichen sprachlichen Schwierigkeiten können, dem Anscheine nach, zur Zeit von keinem historisch geschulten Jesuiten genügend beherrscht werden. Sodann ist die Gesellschaft aber auch voll in Anspruch genommen, die Lage irgendwie zu meistern, die Pastors Band über Papst Clemens XIV. als höchst unbequemes Erbe hinterlassen hat. Was Paul Dudon (und auch Gaëtan Bernoville) jüngst über Ignacio geschrieben haben, hat lediglich die schon so reiche Literatur über ihn vermehrt.

Unterdessen werden Einzelfragen aus dem Leben und Wirken des gelehrten Kardinals untersucht und kleine Funde, die sich aber nicht auf den sekretierten Briefband, den Franz Ehrle seinerzeit von Mgr. Pericoli erworben hat, erstrecken, geben zu Zeitschriften-Aufsätzen Veranlassung. Ich nenne da die Arbeiten von Tromp, Arnold, Rager und neuestens von E. A. Ryan, der in der XIV und 227 Seiten starken Löwener Doktorarbeit über „The historical Scholarship of Saint Bellarmine" (Löwen 1936) handelt.

Das gediegene Buch weist die folgende Einteilung auf: Einleitung (1—15): Die Rolle der Geschichte im Streite zwischen Katholiken und Protestanten. I. Erziehung Bellarminos in Italien (17—36), II. Erziehung in Löwen (37—62), III. Die Chronologia brevis (63—80), IV. Die Schrift de scriptoribus ecclesiasticis (81—102), V. Das Compendium de haeresi (103—126), VI. Geschichte in den Controversiis (127—156), VII. Andere historische Arbeiten (157—198), Schluß (199—212), Literaturverzeichnis und Index (213—226).

Da Bellarmino zwanzig Jahre nach Gründung der Gesellschaft Jesu, am 3. September 1560, eingetreten ist, so ist es nicht verwunderlich, daß er in Italien nicht mit der Renaissance in Berührung gekommen ist, da die Gesellschaft von Anfang an sogar die Werke von Luis Vives auf ihren Privatindex gesetzt hatte, was damals und späterhin von sehr vielen Jesuiten recht peinlich empfunden worden ist. Daß Ignacio auf seiner Bettelreise als Student nach Flandern am Tische von Luis Vives gespeist hatte, hätte ihn eigentlich veranlassen sollen, sich die Bücher dieses berühmten Gelehrten einmal anzusehen. Allein das lag nicht in der Richtung Loyolas. Er verließ sich in allen Bücherfragen und wissenschaftlichen Erörterungen ganz auf das Urteil anderer.

Erst in Löwen, betont Ryan, war Bellarmino mit dem humanistischen Gedankengut bekannt geworden. Die Stellung, die Erasmus dort eingenommen hatte, kennt man. Roberto Bellarmino gibt ihm die Note: Etiamsi manifeste pro haeretico damnatus non sit, plurium tamen ac pene omnium (errorum) huius temporis vel auctor vel fautor fuisse videtur. Über die Fälschung einer Stelle aus der Vorrede des Erasmus zu Hilarius vergleiche Neue Kunde von alten Bibeln I, 197. Löwen war ein großer Mittelpunkt des Kampfes gegen die neuen Lehren, und dort hat Bellarmino die Anregungen erhalten, die ihn in seinem Greisenalter in seiner Antwort an Paolo Sarpi schreiben ließen, maximam aetatis meae partem in Lutheranorum libris evolvendis et refutandis consumpserim. In diesen Worten ist auch die Art der großen Gelehrsamkeit Bellarminos angedeutet; sie war sammelnd, sichtend, kritisch verarbeitend. Schöpferisch ist sie auf keinem Gebiete gewesen, wie ich früher einmal betont habe. Polman in seinem Buche: L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle, spricht vom Mangel an Originalität in den Controversiis, während Turmel, Histoire de la théologie positive, du concile de Trente au concile du Vatican, ihm eine wesentlich größere Originalität zubilligt als jener (Ryan 136). Der Verfasser macht demgegenüber geltend: The existence of the De scriptoribus, in two forms, and of the Compendium de haeresi, together with the Loci communes and the lists of Catholic controversialists drawn up by Bellarmine, are abundant proof that, granted that the Controversies are a work of synthesis, there can be no question but that they are highly original in the sense that they are the result of personal investigation conducted with method and thoroughness. The only other kind of originality of which there could be question, it seems, would be originality of method (in the broad theological sense). Man ersieht aus diesen Worten, daß der Verfasser sich bescheidet, die Originalität in der persönlichen Arbeit zu finden, die methodisch und gründlich durchgeführt wird. Im allgemeinen macht man aber wesentlich höhere Ansprüche an diese Eigenschaft und Fähigkeit. Daß er auch den Ausdruck *highly* original anwendet, kennzeichnet seine schlichte Auffassung. Aber schließlich sind die Arbeiten, für die diese Art der Originalität in Anspruch genommen wird, doch nur kleine, während für das eigentliche Werk Bellarminos, die Contro-

versiae, anerkannt wird, daß sie a work of synthesis seien. Für diesen Mangel an Originalität hat man sich öfters auf Bellarminos eigenes Zeugnis berufen, der von sich aussagte: Ingenium habuit non subtile et elevatum, sed accomodatum ad omnia, ut aequaliter se haberet ad omnes disciplinas capiendas.

Sowohl in der Einleitung wie an vielen anderen Stellen des Textes erörtert der Verfasser die Fragen der Kirchen- und Profangeschichte und was damit zusammenhängt. Dabei hat er auch (4 Anm. 1) den Satz niedergeschrieben: „Aber so weit die reine Geschichte in Frage kommt, so sei im allgemeinen gesagt, daß das 16. Jahrhundert lediglich ein Interesse an den Tatsachen der Profangeschichte nahm." In dieser allgemeinen Fassung ist der Satz unrichtig. Sowohl für diese Frage, wie viele andere methodische Erwägungen hätte das bedeutsame Buch von Emil Clemens Scherer: Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten / Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen (Freiburg 1927) mit größtem Nutzen herangezogen werden können.

Die Erörterung der Stellung Luthers und Melanchthons zur Geschichte, der Werke von Carion und Sleidan, der Centuriae, deren Feindschaft zum ganzen Melanchthon-Kreise der Verfasser nicht erwähnt (Scherer 128—130), läuft aus in die richtige Feststellung, daß die Katholiken von dem Riesenwerk der Centuriae ganz überrascht worden seien. Da sei dann bemerkt, daß alle katholischen Antworten, die vor den Annalen des Baronius herausgekommen sind, irgendeine besondere Bedeutung nicht gehabt haben, einschließlich der nur unter den größten Mühen zustande gekommenen zwei Bände von Canisius (siehe darüber die lehrreichen Nachrichten bei Braunsberger). Wenn Ryan schon diese Bemühungen alle aufzählt (13), hätte es gar nichts geschadet, wenn er auch auf Hispanica IV (Spanische Versuche der Widerlegung der Centuriae Magdeburgenses (1927), aufmerksam gemacht hätte. Es handelt sich da um nichts Geringeres, als um die zwischen dem Papste Gregor XIII. und dem Könige Philipp II. durch mehrere Jahre besprochenen, aber schließlich nicht ausgeführten großen Pläne in dieser Angelegenheit. Es ist selbstverständlich, daß sich Bellarmino auf das Genaueste mit den Centuriis (1559—1574, 12 Bände) bekannt machen mußte, wenn er seine große Auseinandersetzung cum huius temporis haereticis machen wollte.

Der berühmte Controverstheologe Kardinal du Perron, ein Zeitgenosse Bellarminos, der ihn jahrelang aus der Nähe an der Arbeit beobachtet hat und ohne weiteres als ein sachverständiger Beurteiler anzusehen ist, schreibt (Ryan 145 Anm. 2): Le Cardinal Bellarmin a un fort bel esprit et fort clair. Il a traitté des Sacremens in genere fort bien, il ne se peut pas mieux Il y a bien à dire que le traitté de Eucharistia soit de mesme. Quand il a trouvé quelque matière bien epluschlée et examinée desja par d'autres il l'a merveilleusement bien esclaircie avec la beauté et la netteté de son esprit, mais lorsqu'il a trouvé une matière encore embrouillée, et où il y a beaucoup de confusion, son esprit s'y perd; il se sert bien souvent des traductions des Pères Grecs, sans aller voir le Grec, je m'en estonne veu qu'il l'entendoit fort bien. Entre autres il se sert du livre de praeparatione evangelica pour la prière des saints et le cite en Latin de la version de Trapezunce, qui n'est nullement semblable au Grec et y adjouste une clause qui ne se trouve point dans le Grec. Ryan meint, dieses Urteil sei nicht klar und auf alle Fälle summarisch.

Eine in jenen Tagen des Streites ziemlich allgemein geübte Verschleierung, Unterdrückung der erkannten Wahrheit, wenn sie dem Gegner nützen könnte, und ähnliche Dinge finden sich auch bei Bellarmino. Es war ein Kind seiner Zeit. Ryan schreibt darüber (S. 151) was folgt: „. . . es ist sicher, daß Bellarmino bei Abfassung der Controversiae niemals für einen Augenblick vergaß, daß er auf theologischem Kriegspfad wandelte. Es schwebte ihm immer vor, daß alle von ihm gemachten Zugeständnisse über alle Maßen von der Gegnerschaft übertrieben werden würden . . . Seine hervorragende Billigkeit bei der Untersuchung der Beweise der Protestanten bedeutete deshalb nicht, daß er gewillt sei, ihnen Angriffswaffen in die Hand zu geben, lediglich um die Genugtuung zu haben, etwas als geschichtlich wahr zu verkünden. Das erkennt man an vielen Stellen seiner Schriften. In seiner Kritik des ersten Bandes von Panvinios Kirchengeschichte macht er dem Verfasser mehreremale Vorwürfe wegen der Ausführungen, die die Sache der Gegner fördern könnten. Selbst wenn es wahr ist, ruft er aus, man sollte es nicht verkündigen. Bedeutsamer aber ist das Folgende: Die falschen Decretalien erkannte er sicherlich als das, was sie waren. Er schrieb selbst eine Abhandlung, in der er ihre Falschheit klar beweist. Und doch benutzt er sie zuweilen in den Controversiae; und an anderen Stellen unterläßt er es, sich darauf zu berufen, weil die Gegner sie nicht anerkennen. Das gleiche gilt für viele der Werke, die dem heiligen Clemens von Rom zugeschrieben werden. In diesem Falle billigt er diesen Werken ausdrücklich einen beweisenden Wert bei, obschon sie unecht und von den Ketzern verderbt seien. Im Verlaufe dieser Richtlinie hatte Bellarmino noch andere Beweggründe außer dem Wunsche, Dinge zuzugeben, deren Wichtigkeit übertrieben würde. Es gab andere Katholiken, weniger klarblickend als er, die diese apokryphen Schriften verteidigten. Da deren Ansichten damals das Übergewicht hatten, wenigstens in Italien, so fühlte Bellarmino die Verpflichtung, sie anzunehmen. Diese Annahme von Stellungen, deren Schwächen er kannte, zeigt sich auch bei der Frage des authentischen Textes der Bibel. In den Controversiae ist seine Stellungnahme nicht entfernt so klar wie in der nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Abhandlung: De editione latina vulgata. Seine Ausführungen in den Controversiis sind darüber in einigen Punkten absichtlich unbestimmt."

Diese Handlungsweise entspricht nicht den Vorschriften des Papstes Leos XIII., der den Gelehrten vorschrieb, sie müßten nicht nur die ganze Wahrheit erforschen, sondern auch die ganze Wahrheit verkünden. Und Papst Pius XI. hat sich am 25. März 1927 noch deutlicher geäußert, als er zu den Alumnen des Séminaire français de Rome sagte, qu'il ne faut jamais laisser échapper une occasion, si pénible soit-elle, de dire la vérité, „parce que c'est toujours la vérité qui sauve". Es ist meines Wissens nicht überliefert, wie Bellarmino diese von ihm geübten Verschleierungen, diese Zweideutigkeiten, diese Unterdrückungen moralisch bewertet hätte. Vermutlich hat er dieses System angewandt, weil es eine ziemlich verbreitete Übung im theologischen Kampfe war. Dem sei noch die Feststellung Ryans hinzugefügt, daß Bellarmino sehr häufig das von ihm erarbeitete Ergebnis fallen ließ, um einfach die ganz anders lautende communis opinio anzunehmen und zu vertreten.

„Biblische, patristische und historische Theologie waren in Löwen an der Tagesordnung. Der Geist der Kritik lag in der Luft. Bellarmino begann sich um die Chronologie, die Patrologie und die Kirchengeschichte sowohl, wie um die Ketzergeschichte anzunehmen. Es war zu

Löwen, daß er die ersten Entwürfe von De scriptoribus ecclesiasticis, der Chronologia brevis und des Compendium de haeresi ausarbeitete" (Ryan 61). Das stimmt, wenn man statt „Kirchengeschichte" schreibt „einzelne kirchengeschichtliche Fragen".

Die Chronologia brevis Bellarminos (1613) beruht auf den damaligen Ansichten, daß die Juden das älteste Volk seien, die Weltgeschichte die bekannten vier Monarchien umschließe, die 6000 Jahre dauern würden. Wenn Bellarmino die chronologischen Umwälzungen Scaligers gekannt hat, so hat er sie aber nicht benutzt. Eigentliche Forscherarbeit hat er für dieses Schriftchen nicht geleistet, weil er sich von den genannten Grundlagen nicht loslösen konnte.

Im gleichen Jahre 1613 erschien das Büchlein Bellarminos: De scriptoribus ecclesiasticis. Unter den historischen Schriften nimmt es den ersten Platz ein, weil man aus ihm seine ganze Auffassung der Kirchengeschichte entnehmen kann. Der Inhalt umfaßt eine Sichtung der ganzen gelehrten Arbeit der Vergangenheit. Ungefähr 40 Jahre hat Bellarmino daran gearbeitet. Zweck der Untersuchung war, eine Handhabe zu schaffen, um echte und falsche Werke der verschiedenen Verfasser auseinanderhalten zu können, und einen genauen Überblick über die Literatur der Jahre 1500 vor bis 1500 nach Christus zu geben, soweit die Verfasser rechtgläubig und von einiger Bedeutung waren. Diese Schrift hat ein sehr langes Leben gehabt, weil sie für zuverlässig galt und ein bequemes Nachschlagewerkchen war. Bardenhewer sagt: „Bellarmin hielt sich noch in den Geleisen der alten Nomenclatoren", nennt ihn aber den ersten der modernen Literarhistoriker (Ryan 83, Anm. 1). Für die ältere Zeit hielt sich Bellarmino an Eusebius, Hieronymus und Gennadius, ohne jedoch ihre Angaben ganz einfach nur zu übernehmen. Für die folgende Zeit ist es auffallend, daß das Werk des Abtes Trithemius nur in der spärlichsten Weise herangezogen worden ist, wie es auf Seite 89 heißt. Ein paar Seiten weiter (94 und 97) stellt der Verfasser fest, daß Bellarmino gives clear evidence of not having used either Sigebert, Honorius or John Trithemius für das Mittelalter ... Auf Seite 91 muß Ryan das Urteil von du Perron (siehe oben) bestätigen, daß Bellarmino nicht die griechischen Ausgaben der Väter einsah, sondern sich mit einer lateinischen Übersetzung, oder bestenfalls mit einer zweisprachigen Ausgabe begnügte.

Bellarmino habe eine viel eingehendere Kenntnis der Patristik als wie der kirchlichen Literatur der Folgezeit gehabt. Hierfür war sein Hauptgewährsmann Sixtus von Siena, dessen Angaben er aber geprüft habe, bevor er sie übernahm (101). Der Verfasser hat wohl an verschiedenen Orten darauf aufmerksam gemacht, daß Bellarmino persönliche Nachforschungen gemacht habe; aber der Beweis konnte nicht erbracht werden, daß Bellarmino, wenn auch nur in unwesentlicher Weise, dabei über seine Vorgänger hinausgekommen wäre. Eine Reihe von kritischen Bemerkungen als Ertrag seiner sehr großen Belesenheit ist als der bemerkenswerteste Beitrag Bellarminos für diese literargeschichtliche Zusammenstellung zu verbuchen.

Ryan hat in ungemein fleißiger Weise alles zusammengetragen, was irgendwie für die Untersuchung dieser Schrift des Kardinals von Nutzen sein konnte; aber er hat nicht herausgestellt, in was Bellarminos whole conception of the history of the Church, wovon er zu Anfang des Abschnittes gesprochen hatte, bestanden hat.

In der Trierer Stadtbibliothek ist jüngst die Abschrift einer bisher ungedruckten Abhandlung Bellarminos aufgetaucht: Compendium de

haeresi, von der sein Neffe M. Cervini in einem Buche über den Kardinal im Jahre 1622 sprach (103); also gewissermaßen das Gegenstück zu der eben erörterten Schrift de scriptoribus. S. Tromp hat die Handschrift untersucht und festgestellt, daß es sich um die, anscheinend zuverlässige Abschrift dieser Abhandlung Bellarminos handelt. Ryan hat Tromps Abschrift benutzen dürfen und beschreibt den Inhalt eingehend. Bellarmino nennt in seiner Schrift auch die Muhammedaner, die griechischen Schismatiker, die Anhänger der Investitur und andere, woraus hervorgeht, daß er den Begriff der haeresis nicht im engen theologischen Sinne auffaßt. In seiner Liste der heresiarchae fehlen aber Muhammed, die Templer und Heinrich IV. Calvin galt bei Bellarmino als weitaus der gefährlichste Gegner der katholischen Kirche. Während Raimund Lull und Erasmus in der Ketzerliste stehen, fehlt der Name Martin Chemnitz: „Diese Auslassung kommt wahrscheinlich daher, daß Bellarmino ihn nicht als den Lehrer irgendeiner neuen Ketzerei, sondern lediglich als den Verteidiger der Sätze Luthers ansah" (Ryan 110).

Das griechische Schisma machte Bellarmino viel zu schaffen. Bald setzte er es um 860 herum, bald ins 10. Jahrhundert, bald ins 11. Jahrhundert, woraus doch geschlossen werden muß, daß geschichtliche Fragen an der äußersten Peripherie seiner Gelehrsamkeit lagen. Bei anderen Ereignissen finden sich ähnliche Vorgänge. Von den ältesten Ketzereien hatte er sich keine eigene Ansicht bilden können; er gab wieder, was Irenaeus und Theodoretus als Meinung des Justinus verkündet hatten, nämlich, daß die christlichen Ketzer von den Samaritanern abstammten und Simon Magus der Erzketzer der Urkirche gewesen sei. Eine gewisse Abhängigkeit von den Centuriatoren hält Ryan hierin für möglich. Eusebius von Caesarea ist der am meisten angeführte Geschichtschreiber neben Sokrates, Rufinus, Evagrius und Nikephorus. Bellarmine does not discuss the value of the testimonies über die alten Ketzer (114).

Für das 3., 4. und 5. Jahrhundert sind Epiphanius, Augustinus und Theodoretus die Gewährsmänner des Compendium. Nur im 4. Jahrhundert wird recht spärlicher Gebrauch von Philastrius von Brescia gemacht. Dazu kommen gelegentlich Erwähnungen von Geschichtschreibern, Schriften von Ketzern und Väterstellen, die sich gegen Ketzereien wenden; die Konzilien und die verschiedenen Arten von päpstlichen Kundgebungen sind dagegen nur sehr selten herangezogen worden.

In dieser immerhin nicht besonders tief eindringenden Weise erledigt Bellarmino die anderen centuriae, deren 16. allerdings ein anderes Gesicht zeigt und zeigen mußte als die anderen. So beginnt der Abschnitt über Luther mit der Aufzählung der 41 Irrtümer aus der condemnatio Leonis papae X. Die Artikel 42—60 entstammen der assertio omnium articulorum, 61—83 der Schrift de abroganda missa privata, 84—100 der Schrift de captivitate babylonica, 101—138 sind exegetischen Werken und Luthers Antworten an Catherinus und Cochlaeus entnommen, und endlich 139—143 kommen aus de votis monasticis. Die visitatio saxonica des Melanchthon wird ausgiebig herangezogen, die Bellarmino für ein Werk Luthers gehalten hat (118).

„Das Ergebnis von Bellarminos Untersuchung der Ketzer war ein Werk, daß, trotz des Strebens, gegensätzliche Zeugnisse zu vereinigen, eine wirkliche Förderung der Ketzergeschichte darstellt" (Ryan 125). Dieses Urteil ist nur bedingt richtig, und der Verfasser schränkt es gleich darauf selbst ein, wenn er schreibt: „Im Vergleich mit den besten zeit-

genössischen Werken erscheint das Compendium second to none". Gegenüber den Centuriatoren sei Bellarmino offenbar besser und sogar weniger polemisch. Die Schrift ist viel weniger Forschung als verständige Zusammenstellung.

Nach einer kurzen Untersuchung über die verschiedenen damals erschienenen Werke unter dem Titel „loci", sagt Ryan (133): „Der Grund, warum Bellarmino den gebräuchlichen Titel loci in controversiae umtauschte, mag vielleicht auf Canos Einfluß zurückgehen. Bellarmino war viel zu klar sehend, um nicht zu erkennen, daß der Gebrauch von loci sich als ein Fehler herausgestellt hatte, wenn man es auf die Werke Melanchthons, Ecks, Herborns und der anderen anwandte. Den Titel konnte gerechterweise nur Cano in Anspruch nehmen."

Ryan fragt dann, ob Bellarmino in den Controversiis ein positiver Theologe ist, und wenn ja, schließt das ein, daß das Werk, wenigstens zum Teil, historisch ist? An diese Frage reihen sich längere Ausführungen an, die zu dem bekannten Ergebnisse hinführen, daß zwischen einem theologischen Traditionsbeweise und einem rein historischen Beweise ein wesentlicher Unterschied besteht. „Es wäre aber falsch," heißt es auf Seite 152, „anzunehmen, daß die Controversiae den Maßstab für Bellarminos historische Wissenschaft abgäben". Die Angriffe, die das Werk hervorrief, seien das einzige Mittel, um daran den Einfluß zu ermessen, den Bellarminos Kenntnis der Kirchengeschichte ausübte. Überdies wären sie weitaus die wichtigste Quelle für seine Gedanken über die Theologie der Geschichte, his ideas on the theology of history. Diesen Ausdruck hat M. d'Herbigny geprägt als Parallele zu jenem: Philosophie der Geschichte. Der Inhalt dieser Theologie sei, Gott in der Geschichte zu studieren: Die Zeichen seiner tätigen Vorsehung, seine offenbarsten Einwirkungen und das Geheimnis seiner Absichten (152, Anm. 2).

Am Schlusse dieses Abschnittes bekennt Ryan, daß die Controversiae aus den verschiedensten Gründen durchaus ungeeignet sind, uns über den Umfang der historical erudition Bellarminos aufzuklären. Mir scheint deswegen, daß es gar nicht nötig gewesen wäre, einen 30 Seiten langen Abschnitt gerade in dieses Buch einzufügen, um zu diesem negativen Ergebnis zu gelangen.

Im letzten Abschnitte werden einige kleinere historische Arbeiten behandelt. An erster Stelle steht: De translatione imperii, eine Untersuchung von minderer Bedeutung. Dann folgen die Niederschriften De ratione servanda in Bibliis corrigendis, Emendatio textus graeci Bibliorum regiorum Novi Testamenti, De reformatione martyrologii romani, Dubia quaedam de historiis in breviario romano positis, Quae non sunt mutata und Tractatus de falsis decretalibus.

Aus den Ergebnissen des Verfassers hebe ich folgende Punkte heraus: Bellarminos Echtheitskritik für Werke besteht aus inneren und vorzüglich äußeren Kriterien. Dabei spielt die Zahl der Argumente oder Zeugen die Hauptrolle, so daß sogar ganz späte Erwähnungen (15., selbst 16. Jahrhundert) für altchristliche Texte ganz unbedenklich und unbefangen angeführt wurden. Dieser sehr bedenkliche Umstand mindert die Achtung vor der historical erudition gar sehr herab. Nur wo äußere Kriterien mangeln oder nicht schlüssig sind, greift er auf die inneren zurück, wobei Anachronismen, wie verständlich, die Hauptrolle spielen. Hier und da untersucht er den Stil eines Werkes, um durch Vergleich zu einem Ergebnis zu gelangen, oder den Wert oder Unwert der Schriften.

Die Werke des Pseudo-Dionysius hält er für echt, weil gelehrte Katholiken dieser Meinung sind. „Nur die lutherischen Ketzer und quidam scioli, Erasmus, Valla und einige andere leugnen, daß sie Werke des Dionysius Areopagita seien. Bei Erwähnung des Liber de disciplina et bono pudicitiae und des Liber ad Novatianum sagt er, daß sie seiner Ansicht nach von Cyprian seien, quicquid Erasmus dicat qui nimis subtiliter de stili dissimilitudine aliquando judicat. Als er vom 4. und 5. Buch Adversus Eunomium des heiligen Basilius spricht, heißt es: et quamvis duos ultimos libros Erasmus sustulerit, ut indignos Basilio; alii tamen Basilio non indignos censent. Von der Oratio de quinque haeresibus schreibt er: Quicquid Erasmus dicat vere est sancti Augustini" (S. 179).

Wenn sich Bellarmino bei Entscheidung von Echtheitsfragen in Gegensatz zum Urteil der Humanisten stellte, so irrte er, wie so viele andere Katholiken und Protestanten in jenen Tagen.

Ryan hält Bellarminos Abhandlung über die falschen Decretalen für wesentlich besser als die drei Dissertationen darüber in den Centuriis.

Über die Auseinandersetzung Bellarminos mit Barclay, der Ryan 10 Seiten widmet, urteilt der Verfasser abfällig: „Der Umstand, daß er ein alter Mann war, ist vielleicht eine Rechtfertigung" des fehlgeschlagenen Unternehmens. Als ich seinerzeit den gleichen Umstand für Bellarmino in Anspruch genommen hatte, bin ich in wüster Weise beschimpft worden, obschon ich mich auf den gleichlautenden Ausspruch des Papstes Benedict XIV. berufen konnte. Ryan macht diesen Altersumstand noch ein- oder zweimal geltend.

Was Ryan über die sogenannte Autobiographia Roberti cardinalis Bellarmini Kritisches zu berichten weiß, krankt an mangelnder Unterrichtung aus den neuesten und besten Schriften. Man muß diese Ausführungen als unzutreffend ablehnen. Es hätte sich doch eigentlich gelohnt, den Vorwurf „der mangelnden Aufrichtigkeit" wirklich gründlich zu untersuchen, zumal Ryan diesen Mangel bezüglich der Unterschlagung seiner Auffassung über die Fälschung Pseudo-Isidors in den Controversiis hervorhebt. Er bezeichnet this attitude as unfortunate, womit er allerdings den allermildesten Ausdruck gewählt hat, den er überhaupt finden konnte.

In der Conclusion findet sich eine Reihe von Beurteilungen der im Buche erörterten Schriften Bellarminos, deren anerkennender oder lobender Charakter allgemeiner Art durch gleich folgende wesentliche Einschränkungen und Abstriche als zu weitgehend erwiesen wird. Eine klare Auseinandersetzung des erarbeiteten Ergebnisses fehlt. Wenn auf der einen Seite richtig betont wird, daß es fast unmöglich sei, zu bestimmen, was in den kritischen Ausführungen Bellarminos sein Eigentum und was stillschweigend von anderen übernommen sei, so ist es anderseits vollkommen am Platze, nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß des gelehrten Kardinals historical conceptions exercised considerable influence, wie man an den sich folgenden Ausgaben von De scriptoribus, der Chronologiae und der Controversiarum unschwer ablesen kann.

Ryan wendet sich gegen die Kennzeichnung des Lebenswerkes des Kardinals als einer compilatio. Er bezeichnet sie als das Ergebnis persönlichen Forschens. Versteht man darunter: Sammeln, Sichten, Verarbeiten, dann bin ich einverstanden; sonst nicht.

Zum Schlusse noch ein paar Bemerkungen.

Auf Seite 93 steht, daß die berühmte Ausgabe der griechischen und lateinischen Konzilsakten (Rom Stamperia Vaticana 1608—1612, in vier

Bänden) wenige Jahre vor der im Jahre 1613 erfolgten Veröffentlichung von Bellarminos Schrift de scriptoribus ecclesiasticis erfolgt sei. Ryan fragt: „Welchen Anteil hatte Bellarmino an dieser Ausgabe?" unter Verweis auf Döllinger, Die Selbstbiographie des Kardinals Bellarmino, p. 226. In Neue Kunde von alten Bibeln I, 333 bis 337, und II, 142 bis 144, habe ich ganz unbekannte Beiträge zur Geschichte dieser Ausgabe veröffentlicht. Dort steht, daß die cardinales Vaticanae typographiae praepositi deren Herstellung betreut und die wissenschaftlichen wie die technischen Aufträge vergeben haben. Anderweitig wird gesagt, daß der Jesuit Sirmond das Werk geleitet, und er auf Bellarminos Anraten die Baseler Akten weggelassen habe (Dr. Wilhelm in The Catholic Encyclopedia IV, 435). Selbst wenn das richtig wäre, so käme doch angesichts der Nachrichten in Neue Kunde und angesichts der Art des Materials, über das niemand im Zweifel sein konnte, lediglich eine belanglose Meinungsäußerung Sirmonds in Frage. Ich bemerke dazu, daß Sirmond gerade im Jahre 1608 von Rom nach Paris zurückgekehrt ist. Und da bis dahin in langen fünfzehn Jahren nur ein Band fertiggestellt worden war, so müßte man ihn mit der Lotterwirtschaft dieser Drucklegung belasten, da er keinerlei Schritte unternommen hätte, um dem ein Ende zu machen. Man wähle also. Ryan kommt auf Seite 170 wieder auf diese Ausgabe zu sprechen, die er in den Pontifikat Pius V., statt Pauls V. (wohl ein Druckfehler), verlegt, und fragt erneut, was Bellarmino eigentlich dabei zu tun gehabt hätte. Bellarmino habe, heißt es dort, einen Aufsatz verfaßt: De concilio Basileensi admonitio ad lectorem, der augenscheinlich als Vorrede für die ins Auge gefaßte Veröffentlichung jener Acta in der Editio Vaticana bestimmt gewesen sei: quia ... in omnibus editionibus hactenus impressum fuit, ne quis forte quereretur in hac editione fuisse praetermissum. Diese admonitio stellt eine kräftige Zurückweisung der Ansprüche der Baseler Synode als oecumenicum concilium dar. Es sei nicht unwahrscheinlich, daß dadurch die Aufnahme der Acta verhindert worden sei. Le Bachelet, der sehr verdienstvolle Bellarmino-Forscher, sieht dagegen darin den Beweis, daß Bellarmino nicht gegen die Aufnahme in die vatikanische Ausgabe gewesen sei; Hefele sowohl wie der gelehrte französische Übersetzer der Konziliengeschichte, Leclercq, wissen von diesem Eingreifen Bellarminos nichts zu erzählen. Es handelt sich bei diesem Aufsatze wohl nur um eine Arbeit, die der alte Kardinal ohne irgendeinen Auftrag gemacht hat, da er von jeher sich sehr für die Konzilssammlungen interessiert hatte. Die cardinales typographiae Vaticanae praepositi sind demnach die eigentlichen Leiter gewesen.

Zu verschiedenen Malen erwähnt Ryan Schriften von Diego Lainez, des zweiten Generals der Gesellschaft Jesu, ohne auch nur eine Andeutung zu machen, welcher Art sie gewesen seien. Der gefeierte Gelehrte hat außer den disputationibus Tridentinis, deren Bedeutung verschieden eingeschätzt wird, nichts von Bedeutung verfaßt. Er hatte den Auftrag erhalten, ein Compendium zu besorgen, das den heiligen Thomas überflüssig machen sollte (38). Er ist daran vollständig gescheitert. Das, was er als Probe eingereicht hatte, ist verschollen. Es ist ganz unzutreffend, wenn man diesem Tatbestande gegenüber geltend macht, er habe keine Zeit gehabt, das Werk auszuarbeiten. Aber nicht nur Lainez ist an der Herstellung eines Thomas-Ersatzes gescheitert, sondern auch alle anderen Theologen der Gesellschaft, so daß der Auftrag Loyolas bis heute noch unerledigt geblieben ist. Er nennt das zu schaffende Werk: Summa scholasticae theologiae, worin die beste Bezeichnung des ganzen Planes liegt (siehe mein Buch: Ordenszucht und Ordensstraf-

recht. Beiträge zur Geschichte der Gesellschaft Jesu besonders in Spanien. 1932, S. 96 bis 98).

„Einstmals" (at one time, wann?) hätte der Papst (welcher?) Bellarmino den Auftrag gegeben, eine Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes zu besorgen (170). Bei dieser Veranlassung sei die Abhandlung entstanden: Emendatio textus graeci Bibliorum regiorum novi testamenti. Die etwa vorhanden gewesenen näheren Zusammenhänge zwischen Auftrag und Abhandlung habe ich nicht nachgeschlagen. Ich will nur bemerken, daß sowohl Fridolin Amann wie Hildebrand Höpfl gar mancherlei von dem, was Ryan über die Tätigkeit Bellarminos in irgendwelchen Bibelfragen auseinanderlegt, in ihren Büchern über die Vulgata besser, kritischer, klarer gesagt haben, als es bei dem Verfasser der Fall ist. Eine Heranziehung dieser trefflichen Werke würde sich also recht gelohnt haben.

Der Jesuit Francisco Toledo sei shortly before, kurz vor Bellarmino unter Clemens VIII. zum Kardinal ernannt worden. Dieses shortly umfaßt nicht weniger als sechs Jahre: 1593 bis 1599!

Roberto Bellarmino hat einen kleinen Aufsatz verfaßt: De reformatione martyrologii romani (35). Er war der Ansicht, daß es gründlich gesäubert werden müsse, da die mittelalterlichen Legenden keine Geschichte darstellten: Quoniam martyrologium jussu et approbatione summi pontificis Gregorii XIII jam est editum, non poterunt fortasse sine magno scandalo tot sancti a martyrologio dimoveri, quot ego dimovendos esse existimarem; id enim esset totum fere martyrologium abolere vel mutare. In den Actis Sanctorum VII, 1 heißt es ähnlich: ne forte in originalibus historiis multa sint inepta, levia, improbabilia, quae risum potius quam aedificationem pariant. Ein vollständiges Mißverstehen des Planes von Rosweyde über die editio actorum Sanctorum veranlaßte ihn zu der Frage, ob der vierzigjährige Rosweyde gedenke zweihundert Jahre zu leben, um ein solches Riesenwerk zu schaffen? Bellarmino schätzte den wissenschaftlichen Ertrag der editio actorum recht gering ein (174).

Überblickt man den Gesamtinhalt des Buches, so muß man für die große Menge von Aufschlüssen dankbar sein, die es uns vermittelt. Oft verbindet sich eine offene Kritik mit erfreulich eindringenden Beweisführungen. Ryan macht stets darauf aufmerksam, wie die damalige wissenschaftliche Lage war, so daß er Bellarminos Ansichten und Handlungen in die entsprechende Umwelt hineinstellt. Sieht man von häßlichen Gallizismen, wie envisaged zum Beispiel, ab, so ist die Sprache angenehm flüssig.

Wenn das Buch nicht mit einer so klapprigen Linotype hergestellt worden wäre, so müßte man das ungemein häufige Ausfallen von Buchstaben nicht bedauern. Druckfehler gibt es gar mancherlei, darunter auch recht ärgerliche. Der Index ist von einer sehr zu bedauernden Unvollständigkeit.

Allgemeines

Theodor Schwegler OSB., Geschichte der katholischen Kirche der Schweiz von den Anfängen bis auf die Gegenwart, 1935. Verlagsanstalt Neue Brücke, Schlieren-Zürich. 288 S.

Eine umfassende Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz fehlte bis jetzt; deshalb ist man dem Kirchenhistoriker an der theologischen Hausanstalt des Stiftes Einsiedeln für das vorliegende, aus

Vorlesungen erwachsene und gemeinverständlich geschriebene Werk sehr dankbar. In gedrängter Darstellung wird ein großer, zum Teil wenig bekannter Stoff bewältigt, so daß das Buch nicht nur dem Studenten, sondern auch dem Fachmann reiche Anregung bietet. Dankbar ist man auch für die beigefügten Bischofslisten und Verzeichnisse der päpstlichen Nuntien in der Schweiz, für den Überblick über die kirchliche Einteilung der Schweiz und für die Karte, in die die Bistümer, Kollegiat-Kapitel und Klöster der heutigen Schweiz eingezeichnet sind.

Der erste, sachgemäß kürzeste Teil behandelt die Einführung des Christentums in Helvetien. Es fällt auf, wie — im Gegensatz gegen frühere katholische Darstellungen — die Überlieferung einzelner legendärer Gestalten, so des hl. Beatus und des hl. Fridolin, kritisch oder doch sehr zurückhaltend behandelt wird. Die Geschichtlichkeit des Martyriums der Thebäer wird zwar festgehalten, aber die Legion wird auf eine „Anzahl" römischer Soldaten reduziert. Der zweite Teil schildert die schweizerische Kirchengeschichte des Mittelalters, wobei die Kirche besonders als Mutter aller Kultur hervorgehoben wird. Die Einstellung des Vf. ist kurialistisch, doch sucht er auch den konziliaren Bestrebungen des 15. Jahrhunderts gerecht zu werden. Den größten Raum nimmt die Darstellung der Neuzeit ein. Sie wird als Zeit des Ringens zwischen altem und neuem Glauben betrachtet. Vf. nennt die Reformation „Glaubenserneuerung" und stellt ihr die wahre katholische Reformation (= Gegenreformation) gegenüber, die in der grandiosen Barockkultur gipfelt, der die Neugläubigen „auch nicht entfernt etwas Ebenbürtiges an die Seite stellen konnten" (S. 158). Die Reformation wird im großen und ganzen gerecht gewürdigt, wenn einzelnes auch verzeichnet erscheint. Die letzten Abschnitte ragen bis in die Gegenwart hinein und zeigen die katholische Kirche im Zeichen des Aufbaus.

In einer allfälligen Neuauflage wären einige kleine Versehen auszumerzen. Die Augustinerinnenklöster Interlaken und Frauenkappelen sind nicht erst zur Zeit der Reformation (S. 81), sondern schon im 15. Jahrhundert von Bern aufgehoben worden: Interlaken 1484 und Frauenkappelen 1485, weil das Kloster ökonomisch zerfallen war. Vf. bietet selber S. 100 die richtige Darstellung. Der altgläubige Pfarrer von Appenzell, der auf der Berner Disputation die alte Lehre verteidigte, hieß Huter, nicht Huber (S. 129). Alexander Schweizer, der kongenialste Schüler Schleiermachers, kann nicht wohl als Straußianer bezeichnet werden, riet er doch von der Berufung Strauß' nach Zürich ab (S. 187). C. L. von Haller trat am 7. Oktober 1820, nicht 1821, in Jetschwil zum Katholizismus über (S. 198).

Frauenkappelen bei Bern. *Kurt Guggisberg.*

Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich. 56. Jg., Wien und Leipzig 1935, 184 S.

Der Herausgeber, K. Völker, führt in einem großzügigen Aufriß das Problem „Staatsgedanke und Reichsidee in der Geschichte des österreichischen Protestantismus" vor (3-51), d. h. die Rolle des Protestantismus in den Wandlungen der auf Hausmacht, spanisch-kathol. Staatsgedanken und auf die Imperium-Sacerdotium-Korrelation gestützten Staats- und Reichspolitik der Habsburger. Der Forderung eines streng katholisch-absolutistischen Staatswesens steht gegenüber die Forderung der Ständefreiheit und der konfessionellen Parität. Das Widerspiel dieser

Forderungen wird in seinen Etappen unter geschickter und lebendiger Einordnung einer Fülle bezeichnender Einzelheiten verfolgt. Jene erste Forderung kann sich trotz der erfolgreichen Ansätze zu ihrer Verwirklichung unter Ferdinand II. schließlich infolge der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung der Habsburger zur Weltmacht nicht durchsetzen, und die anderen Forderungen bestimmen in verschiedener Weise die beiden Staatsauffassungen hintergründige habsburgische Reichsidee in Richtung auf konfessionelle Parität. — S. 52—87 setzt H. Krimm seinen ZKG., III. F. 5, S. 619, ausführlich angezeigte Studie über die Agende der niederösterreichischen Stände von 1571 in dem Jg. 55 begonnenen Parallelabdruck fort. — Ebenso S. 88—119 E. Winkelmann seine Jg. 54 begonnene stoffreiche Darstellung „Zur Geschichte des Luthertums im untersteirischen Mur- und Draugebiet" für die Zeit der Zwischenregierung nach dem Tode Karl II. — Im Anschluß daran geht S. 120—163 die umfangreiche „Geschichte des Protestantismus in Olmütz" von P. Dedic (Jg. 52, 148 ff.; 53, 110 ff.; 54, 118 ff.; 55, 69 ff.) weiter in das 2. bis 4. Jahrzehnt des 17. Jh. — J. Loserth, der Jg. 54 aufschlußreiche Angaben über die Stärke des Protestantismus in der Steiermark schon 1528 aus Visitationsprotokollen des Seckauer Diözesanarchivs mitteilen konnte, berichtet S. 164—168 über „Eine neue Quelle zur Geschichte der Wiedertäufer in Steiermark", indem er den Brief Ferdinands I. an den Landeshauptmann Sigmund von Dietrichstein abdruckt, der die schwächliche Art des Vorgehens gegen die Anabaptisten durch den Adressaten tadelt; er findet sich in G. Dingauers S. J. Rerum gestarum Gentis Dietrichsteinanae Tom. 1. und stellt seit Dingauer weitergegebene Übertreibungen selbst richtig. — Buchanzeigen (169—183) schließen den reichen, im Blick auf den Doppeldruck der Krimmschen Studie vielleicht „überreichen" Jg. des vorbildlichen Jahrbuchs ab.

Halle a. d. Saale. *E. Wolf.*

Hans Achelis, Der christliche Kirchenbau. Seine liturgische Entwicklung von der Basilika zur evangelischen Predigtkirche. Leipzig, Bibliographisches Institut 1935. 32 S., 40 Abb. auf 20 Tafeln u. 16 Grundrisse. Kl. 8°. Geb. RM. 0.90.

Dem großen Titel folgt eine sehr kleine Arbeit. Am Schluß des Textes steht der Vermerk: „Die Abbildungen und Grundrisse sind auch als Projektionsbilder (Glasdiapositive und Steh-Filmstreifen) erhältlich. Preise auf Anfrage bei der Bildstelle des Bibliographischen Institutes." Das Büchlein ist mithin die Wiedergabe eines Vortrages mit Lichtbildern. Die Lichtbilder sind, auch in dem Büchlein, sehr schön, die textlichen Ausführungen, die die liturgische Entwicklung des Kirchenbaues von der Basilika zur evangelischen Predigtkirche zu schildern versprechen, überaus elementar auf ABC-Schützen der Geschichte des Kirchenbaues eingestellt. Nach kurzen Vorbemerkungen über die Gottesdienste der christlichen Urgemeinden (9—10) sind dem Altertum zehn Seiten (10—20), dem Mittelalter dreieinhalb Seiten (21—24), von denen auf die Gotik die halbe Seite kommt, der Reformation und Aufklärung (protestantischer Kirchenbau) vier Seiten (24—28), dem 19. Jahrhundert und der Gegenwart (protestantischer Kirchenbau) anderthalb Seiten (28—29) gewidmet. Daß das Ganze wissenschaftlich bedeutungslos ist, wird man verstehen. In der Schilderung des vorprotestantischen Kirchenbaues ist gerade von dem Abschnitt keine Silbe zu lesen, mit dem sich die konkrete Frage nach dem Anschluß des protestantischen Kirchenbaues an den katholischen des aus-

gehenden Mittelalters verbindet. Und was die Geschichte des protestantischen Kirchenbaues selbst anbelangt, so ist wohl richtig, daß das 18. Jahrhundert seine Blütezeit darstellt, durchaus falsch aber, wenn behauptet wird (27), „daß nur die vielgeschmähte Aufklärung dazu imstande war, einen evangelischen Kirchenbaustil [so!] zu schaffen". Auch sonst stören mancherlei Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten die Lektüre. Das Atrium liegt bei dem Bauriß von St. Gallen nicht an der Südseite, sondern vor der Westapsis (21), und das Mittelschiff der Kirche desselben Baurisses besteht nicht (noch nicht!) aus drei Quadraten (22). Ferner: die Vielheit der Altäre kam nicht erst mit dem Mittelalter auf, wie es S. 22 scheinen könnte, vgl. RGG.² I 236. Die Kanzel brauchte bei der Übernahme der vorreformatorischen Kirchen in den evangelischen Kult nicht erst „auf den günstigsten Platz, möglichst in den Mittelpunkt der Kirche verlegt" zu werden (25), da sie diesen Platz bereits hatte und beibehielt. Unrichtig ist auch der Satz, daß man die Kirchen schon im Altertum zu orientieren pflegte, „wo es möglich war" (20); denn obschon es möglich war, sind die ältesten Kirchen nicht orientiert. Und wenn A. am Schluß seines Textes unter Hinweis auf die Gustav-Adolf-Kirche Bartnings in Charlottenburg ausruft: „Welchen gewaltigen Eindruck erhalten wir von Bartnings Bauten... Geradlinig und eckig steigen sie aus dem Boden, unerbittlich wie die Forderungen der Religion. Das ist protestantischer Geist!" (29), so wird man ihm auch hierbei nicht ohne Hemmung zu folgen vermögen, zumal Bartning auch andere als geradlinige und eckige Kirchen gebaut hat.

Berlin-Grunewald. *Georg Stuhlfauth.*

Otto Kletzl, Titel und Namen von Baumeistern deutscher Gotik. (= Schriften der Deutschen Akademie, Heft 26.) Verlag von Ernst Reinhardt in München, 1935.

Der Verfasser knüpft an die neuerdings erhobene Forderung der Zusammenstellung einer Liste der bedeutendsten „Werkmeister", die von etwa 1200 bis 1500 in Deutschland gewirkt haben, an. Er verhehlt sich nicht die einer solchen Arbeit entgegenstehenden Schwierigkeiten, die in der Hauptsache darin beruhen, daß in dem genannten Zeitraume die deutschen Familiennamen erst im Begriff sind, sich herauszubilden, und die Berufsbezeichnungen und Titel, die dabei eine ausschlaggebende Rolle spielen, sich sowohl nach Zeitetappen ändern als auch landschaftlich innerhalb einer Periode so verschieden sind, daß ihnen mannigfaltige, ja sogar gegensätzliche Bedeutungen zukommen. Daher ist es nicht zulässig, die für einen Einzelfall gewonnenen Erkenntnisse und Ergebnisse als allgemeingültig auf größere Zusammenhänge zu übertragen.

Bei einer Zusammenstellung der Familiennamen kommen zwei Hauptgruppen in Betracht: Die Namen, die aus dem Berufe herzuleiten sind, und die Namen, die mit der Herkunft der Träger in Beziehung stehen. Bei beiden Gruppen begegnen vielfach Grenzfälle: einerseits, ob es sich noch um eine Berufsbezeichnung handelt oder schon um einen Familiennamen, der mit dem Berufe seines Trägers gar nichts mehr zu tun hat, andererseits, ob der Herkunftsname noch unmittelbar an die Herkunft des Trägers anknüpft oder schon eine feststehende Prägung darstellt.

Im ersten Kapitel unterzieht der Verfasser die Titel und Berufsbezeichnungen deutscher Bauleute als Grundlage für die Untersuchung der Familiennamen einer eingehenden Betrachtung: Auch hier erheben sich Schwierigkeiten, da diese Bezeichnungen schwankend und mehrdeutig

sind. Der Verfasser bespricht die verschiedenen im Baugewerbe vorkommenden Benennungen wie: magister, magister operis, magister fabrice, magister operis fabrice, gubernator, procurator, rector fabrice, architectus und andere mehr und zeigt an einer reichen Sammlung von Beispielen die Mehrdeutigkeit dieser Titel, die Unverbindlichkeit, Unsicherheit und Schwankung in Gebrauch und Verwendung dieser Bezeichnungen, wofür selbst die bedeutendsten Bauhütten des Mittelalters wie Straßburg und Köln Zeugnis ablegen. Aber auch in Frankreich und in England lassen sich die gleichen Erscheinungen feststellen. Einige spezifisch französische Titel sind maître, maçon, appareilleur. Die lateinischen Benennungen sind cementarius, operarius, apparator, auch im bestimmten Sinne latomus. Während besonders für das spätere 13. Jahrhundert und das frühe 14. Jahrhundert jene Vieldeutigkeit der Titel bezeichnend ist, treten seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts mehr und mehr eine größere Eindeutigkeit und eine gewisse Festigung ein, ohne daß trotz dieser vorschreitenden Klärung eine absolute Allgemeingültigkeit der Bedeutungen zum Durchbruch käme. An Hand von zahlreichen Belegen verfolgt der Verfasser weiter eingehend die Bedeutungen der deutschen Titel, so unter anderem besonders der Titel Baumeister (pawmeister, bawmeister, buwmeister), Kirchherr, Kirchmeister, Doymmeister (für Köln), Thumbmeister (für Regensburg und Passau), Verweser, Maurer (muerer, mawrer), Werkmeister (Werichmeister, werckmeister), Steinmetz, Steinhauer, Parlier (mit großer Formvariation), Junker von Prag (als Sonderfall von Titelgebung).

Im zweiten Kapitel werden die aus dem Berufe abgeleiteten Titel untersucht. Am frühesten — im frühen 13. Jahrhundert — finden sich in Süd- und Westdeutschland Fälle, in denen Berufsbezeichnungen zu Familien- und Sippennamen geworden sind, doch noch im 14. Jahrhundert sind sie verhältnismäßig selten, während derartige „unechte" Berufsbezeichnungen im 15. Jahrhundert als Familiennamen gleichmäßig häufig auftreten. Dazu tritt in dieser Zeit der Brauch, an Stelle des Familiennamens die aus dem Handwerk, in Grenzgebieten auch aus der Nationalität gezogene Benennung zu setzen. Damit sind wiederum Zweifelsfälle gegeben, wie der Name zu deuten ist. Zu dieser ganzen Gruppe gehört z. B. der Name des für die deutsche Gotik so bedeutsamen Meisters Johannes Schendeler, der wahrscheinlich am Chorbau der Wiesenkirche in Soest tätig gewesen ist (1331). Wie aus dem Texte der Inschrifttafel im Chore hervorgeht, ist der Künstler selbst nicht mehr Dachdecker gewesen, wohl aber haben seine Vorfahren dieses Handwerk betrieben.

Einen weiteren Anhalt zur Namensbildung aus dem Beruf bot das Baustoffgebiet, in dem ein Meister arbeitete, so erscheint z. B. in Eßlingen um 1360 der Ciegler, murer de Ulma.

Wie bei den Bauleuten finden sich auch bei den Bildhauern Belege für die Übernahme der Berufsbezeichnung als Familienname. Daß dies auch, wie der Verfasser meint, für den Bildhauer Nikolaus Gerhaert zutrifft, den Kaiser Friedrich III. in seinem Briefe an den Rat von Straßburg 1463 Niclas Pilhawer nennt, Pilhawer also hier als Familienname anzusehen ist, ist wohl kaum haltbar, ebensowenig wie in anderen Fällen, in denen der betreffende Künstler noch den Beruf ausübt, der zu seinem Vornamen gesetzt wird. So ist besonders das dem Vornamen zugefügte Wort Pildschnitzer sicher meist als Berufsbezeichnung, nicht als Familienname aufzufassen. Bedeutsam und interessant sind die Auslassungen über die Umbildung der Berufsbezeichnung Parlier zu dem Familiennamen Parler.

Das dritte Kapitel behandelt die Namen nach der Herkunft, d. h. die Namen, die im Zusammenhang mit dem Lande oder der Stadt stehen, aus denen der Künstler kommt. Es kann damit ein Hinweis auf des Mannes Volkszugehörigkeit gegeben sein, ohne daß unter Herkunft schlechthin Geburt oder Abstammung verstanden werden darf. Der Aufenthalt und das dadurch erworbene Bürgerrecht in einer Stadt gaben Anlaß zur Bildung von Familiennamen, was auch die Erscheinung erklärt, daß für dieselbe Person mehrere an Städte gebundene Namen vorkommen. Die Familie des für das deutsche Backsteingebiet bedeutsamen Meisters der Spätgotik Hinrich Brunsberg siedelte um 1350 von Braunsberg im Lande des deutschen Ritterordens nach Danzig über, wo Hinrich das Bürgerrecht erhielt. An der Katharinenkirche zu Brandenburg bezeichnet ihn eine Inschrift 1401 als hinricus Brunsbergh de stetin. Der Meister hatte in Stettin gearbeitet und wohl auch das Bürgerrecht erworben. Aus dem gleichen Grunde wird der Bildhauer und Maler Veit Stoß 1499 in Nürnberg urkundlich als maister Veit Stoß von Kracka genannt.

Aus der Fülle der behandelten berühmten, bekannten und weniger bekannten Künstlernamen seien als ganz wenige Beispiele die Ensinger, die Böblinger, Niclas Hagenauer, Hans Stethaimer, Meister Erwin, Lucas Cranach herausgegriffen, ferner die Gruppe von Meistern mit dem Familiennamen Böhmen (in mannigfachen abgeleiteten Schreibformen), die Gruppe, deren Mitglieder aus dem zum bayerisch-österreichischen Stammesgebiete gehörigen Süden stammen (Meister von Krummau, Meister von Prachatitz), schließlich die Künstler, die den Ehrenbeinamen „von Köln" führen.

Der Verfasser gibt zum Schlusse seiner Ausführungen eine Übersicht der deutschen Meister, die an den Grenzen des deutschen Volksgebietes erscheinen: in Osteuropa in Litauen, Polen und Galizien, weiter im Süden und Westen in Südtirol, im österreichischen Alpengebiet, in der Süd- und Westschweiz, in Oberitalien (besonders Venedig und Mailand) und im östlichen Frankreich, dessen Grenzgebiete z. T. bis ins 16. Jahrhundert hinein dem deutschen Reiche zugehörten. Auch in das weitere Italien, nach Spanien, weniger nach England und dem übrigen Frankreich strahlen deutsche Namen aus.

Einen Reichtum an Material, eine Fülle von urkundlichen Notizen und eine große Zahl von deutschen Künstlernamen führt die weitgreifende gehaltvolle und fundreiche Abhandlung vor, deren Verdienst in der Herausstellung wichtiger Probleme des behandelten Stoffgebietes besteht.

Zahlreiche Anmerkungen geben über das Schrifttum Auskunft. Wünschenswert wäre ein Namenverzeichnis gewesen.

Berlin. *Leopold Giese.*

Douglas Knoop and G. P. Jones, The mediaeval mason. Publications of the University of Manchester no. CCXXVII. Manchester University Press 1933.

Die beiden Verfasser legen eine sorgfältige und weitgreifende Arbeit vor, die die wirtschaftsgeschichtliche Bedeutung des Baugewerbes in England im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit behandelt. Die in 7 Kapiteln gefaßten Darlegungen untersuchen die Wirtschaftsgeschichte des Baugewerbes in England in allen seinen Verzweigungen und die Lebensbedingungen der mittelalterlichen Bauhandwerker und Steinmetzen, dann verschiedene Probleme, die sich um das mittelalterliche Baugewerbe gruppieren, schließlich den Wandel der Wirtschafts-

bedingungen während des 16. und 17. Jahrhunderts. Eine Fülle von Stoff ist verarbeitet, das Thema von den verschiedensten Seiten beleuchtet. Besprochen werden Bedeutung, Umfang und Charakter des Baugewerbes, das vor allem durch die Krone und die Kirche Unterstützung findet, weniger durch die Städte und die Privaten. Bei den Bauten kommen Haustein und Backstein zur Verwendung. Einen größeren Raum nehmen die Auslassungen über die Verwaltung und Organisation der mittelalterlichen Bauunternehmungen ein, die in ihren einzelnen Teilen umfassend geschildert werden. Es folgen Untersuchungen über die Arbeit, Beschäftigung, Lebensweise und Stellung der Steinmetzen und Bauhandwerker, über ihre Gilden, Organisationen, Verbände, Ordnungen und Versammlungen. In einem letzten Kapitel werden Übergangserscheinungen und Veränderungen in wirtschaftlicher und soziologischer Hinsicht beim Heraufkommen der Neuzeit charakterisiert.

Die gründliche Arbeit beruht auf dem gedruckten Urkundenmaterial, insbesondere auf Baurechnungen von einigen bedeutenden Bauunternehmungen und auf Urkunden über Lehrlingstätigkeit, Löhne und Einrichtungen des Steinmetzgewerbes.

Zum Text der Darlegungen treten als willkommene Ergänzungen ein Anhang mit erläuternden Urkundentexten und ein Anhang mit statistischen Übersichten von Preisen und Löhnen. Reiche Literaturangaben und ein ausführlicher Index beschließen das Buch.

Wenn auch in erster Linie der Wirtschaftswissenschaftler und der Soziologe die Untersuchungen begrüßen werden, so schließt doch die behandelte Materie viel des Interessanten für den Historiker, den Kunsthistoriker und den Kirchenhistoriker, für den Architekten und Techniker in sich.

Berlin. *Leopold Giese.*

Richard Kurt Donin, Die Bettelordenskirchen in Österreich. Zur Entwicklungsgeschichte der österreichischen Gotik. Baden bei Wien, Rohrer 1935. 420 S., 73 Textfiguren, Abb. 74—409 auf Tafeln. RM. 16.—, geb. RM. 19.—.

Den Werken von Felix Scheerer, Kirchen und Klöster der Franziskaner und Dominikaner in Thüringen, Jena 1910; Richard Krautheimer, Die Kirchen der Bettelorden in Deutschland (Deutsche Beiträge zur Kunstwissenschaft, hrsg. von Paul Frankl, 2. Band), Köln 1925; Johannes Oberst, Die mittelalterliche Architektur der Dominikaner und Franziskaner in der Schweiz, Zürich 1927 (Besprechung s. R. Krautheimer in der Zeitschrift für Kunstgeschichte 1, 1932, S. 54—56) reiht sich das Werk von Richard Kurt Donin über die Bettelordenskirchen in Österreich als eine im Bereiche der mittelalterlichen Kirchenbaugeschichte wissenschaftliche Leistung ersten Ranges an. Weder hatten die zahlreichen Mendikantenkirchen Österreichs in ihrer großen Masse je die ihnen zustehende Beachtung und kunstgeschichtliche Würdigung erfahren noch war das kunstgeschichtliche Neuland, das sie darstellen, in seiner Gesamtheit für das Geschichtsbild der heimischen gotischen Architektur irgendwie in Rechnung gestellt oder ausgewertet worden. Diese Lücke ist von Donin, der schon früher auf zu späte Datierungen österreichischer Bettelordenskirchen, die in der bisherigen kunsthistorischen Literatur statt ins 13. bis ins 15. Jahrhundert hineinverlegt wurden, gestoßen war, nunmehr in hervorragender und gründlicher Weise ausgefüllt. Er ist sämtlichen irgendwie erreichbaren und faßbaren Dominikaner- und Franziskanerkirchen

nebst denjenigen der den Mendikantenorden beigezählten Karmeliter- und Augustiner-Eremiten, die mit den Bettelordenskirchen innig verwandt sind, innerhalb Österreichs (einschließlich Böhmens, Mährens, des Burgenlandes und des ehemaligen Südtirol) nachgegangen und gibt von einer jeden, immer mit dem Blick aufs Ganze und Allgemeine gerichtet, auf knappem Raum und in meisterhafter Form eine monographisch geartete, durch Textfiguren (Grundriß u. a.) und vorzügliche Abbildungen belebte Analyse. Die Zahl der so behandelten Kirchen beträgt nicht weniger als 54. Ihre Besprechung bildet den Kernbestand des Werkes (S. 32—312), zugleich eine Grundlegung der weiteren Einzel- und Gesamtforschung, für die allein schon viele Geschlechter den Verfasser segnen werden. Voran geht nach kurzem sachlichem Vorwort (7 f.) und ebensolcher Einleitung (9 f.) ein Abschnitt „Die Bettelordensbewegung und die Baukunst" (11—26), der die Geschichte der Bettelorden in Österreich, ihre kirchliche und soziale Bedeutung, die unterschiedliche kirchliche Baugesinnung bei Dominikanern und Minoriten und die kirchenbaulichen Bestimmungen der Orden schildert, und es folgen die Abschnitte: Nachleben der Gotik bei Bettelordenskirchen (313—315); Die Bettelordensklöster und der Städtebau (316—323); Der Einfluß der Bettelordensarchitektur auf den gotischen Kirchenbau — Zusammenfassung und Weiterwirkung (324—364) mit den Sonderabschnitten: Die Typen der Bettelordenskirchen (327—344); Der Außenbau (344—354); Der Innenbau (354—358); Architektonische Einzelheiten (358—364). Anmerkungen (365—406), Nachweis der Abbildungen (406), drei Register (Orte, Namen, Sachen, 407—420) und 48 Tafeln mit den Abbildungen 74—409, von denen 236 nach eigenen Aufnahmen des Verfassers hergestellt sind, machen den Beschluß des Werkes aus.

Die kirchenbauliche Tätigkeit der Bettelorden in Österreich kann in ihrer Eigenbedeutung wie namentlich auch bezüglich ihrer Auswirkung auf das gesamte übrige kirchenbauliche Schaffen Österreichs nach Donins Darlegungen nicht leicht überschätzt werden. Sind es doch, um nur zwei wichtigste Dinge herauszuheben, die Bettelorden, die weit mehr als die Zisterzienser gotisches Formengut in den österreichischen Landen heimisch gemacht haben und von deren Kirchen überdies der für die österreichischen Kirchen so wichtige Hallenbau und die Zweischiffigkeit ausgingen. Es sind dies die beiden wichtigsten von den Typen, nach denen Donin die österreichischen Bettelordenskirchen — ohne Rest — gruppiert. Alle von den Bettelorden entwickelten Bautypen, nämlich: 1. die flachgedeckte Saalkirche, 2. die gewölbte Saalkirche, 3. die flachgedeckte querschifflose Basilika, 4. gewölbte Basiliken, 5. zweischiffige Hallenkirchen, 6. dreischiffige Hallenkirchen, 7. vierschiffige Kirchen, 8. Bettelordenskirchen mit flachem Chorschluß, und 9. die Franziskanerkirchen der Capistranbewegung, die in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts als letzte Ausläufer der Bettelordensarchitektur sich anschlossen, sind in Österreich vertreten. Hat unter diesen Typen im Unterschiede von Deutschland die Bettelordensbasilika nur eine vorübergehende Rolle gespielt und ist die dreischiffige querschifflose langchorige Halle der Bettelorden der ihnen am meisten zusagende Typus geworden, so sind die charakteristischsten Typen der einschiffige langgestreckte chorlose Saal (die Breite ist gebunden an die naturgegebene Länge der Balken) und die zweischiffige Halle. Entsprach ersterer dem Armuts- und dem Predigtraumideal zugleich in vollendetster Weise, so ebnete das mit der Bettelordensbewegung verbundene Übergewicht der Predigt gegenüber der Messe auch der zweischiffigen Halle den Weg, wie denn auch schon Viollet-le-Duc betonte,

daß man die Zweischiffigkeit bei der einstigen Dominikanerkirche in Paris deshalb wählte, weil sie sich für Predigtkirchen besonders eignet (S. 150). Hier wie dort stand die Kanzel in der Mitte einer Langseite (der Altar natürlich immer an der östlichen Schmalseite), so daß uns hier eine überraschende Vorwegnahme der (niederländischen und deutschen) protestantischen Querhauskirchen begegnet, die für Holland der evangelische Kirchbautyp waren, aber auch auf deutschem Boden bei Reformierten wie bei Lutheranern vom 17. bis ins 19. Jahrhundert, vereinzelt bis zur Gegenwart, in zahllosen Fällen wegen ihrer ausgezeichneten Eignung für die Predigtkirche gebaut wurden.

Mancherlei Licht fällt in Donins Werk natürlich auch auf die außerösterreichischen, die italienischen, französischen und insbesondere die deutschen Bettelordenskirchen. Wiederholt hat er Anlaß, zu und gegen Krautheimer (s. o.) Stellung zu nehmen. Zu bedauern bleibt, daß beide bezüglich der auch von Donin gelegentlich erwähnten Berliner Kloster-(Minoriten-)kirche sich noch auf die unverantwortlich irreführenden Angaben Friedrich Adlers in den „Mittelalterlichen Backstein-Bauwerken des Preußischen Staates", Berlin 1860—1898, angewiesen sahen, Angaben, die Krautheimer veranlaßten, die Franziskanerkirche in Berlin neben der in Erfurt als in ihrer Raumgestaltung völlig von den Bettelordenskirchen abweichend herauszustellen (a. a. O., S. 112 f.), und doch hat die mit der Wiederherstellung der Kirche 1926—1936 vollzogene genaue Untersuchung die beiden entscheidenden Tatsachen zutage gebracht: 1. daß dem bestehenden Backsteinbau ein erster Bau aus Feldsteinen mit dem Grundriß eines chorlosen flachgedeckten Saales vorausging, der um 1250 errichtet sein mag; 2. daß die gegenwärtige dreischiffige Backsteinbasilika mit zweijochigem Chor (7/10-Chorschluß) nach einheitlichem Plan um 1280 bis etwa 1330/1340 („Genaueres läßt sich mit Sicherheit nicht sagen", Bronisch, S. 120, 11.) errichtet ist. Mit allen anderen Feststellungen haben diese Tatsachen ihre Mitteilung und Auswertung gefunden in der Dissertation von Gerhard Bronisch, Die Franziskaner-Klosterkirche in Berlin, die in den Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins, 50, 1933, S. 89—142, veröffentlicht ist. Bemerkt sei noch, daß der in Deutschland (am Rhein, in Erfurt und noch mehr in Norddeutschland) öfter begegnende 7/10-Chorschluß der Berliner Klosterkirche in Österreich ganz selten und hier wohl aus Deutschland bezogen ist (vgl. S. 225 ff., 298).

Berlin-Grunewald. *Georg Stuhlfauth.*

Alte Kirche

Manichäische Homilien, herausgegeben von Hans Jakob Polotsky mit einem Beitrag von Hugo Ibscher (= Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty, Bd. I). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1934, XXI, 192, 22* S. u. 1 Tafel; RM. 27.—; Geb. RM. 30.—.

Den Lesern dieser Zeitschrift wurde schon früher der Fund von Originalschriften des Mani angezeigt[1]). Jetzt liegt, nachdem bereits ein eingehender Vorbericht mit reichhaltigen Textproben erschienen ist[2]), die Edition des ersten Teiles vor. Da über den Fund und sein späteres

1) Carl Schmidt, Neue Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten. ZKG. 52, 1933; S. 1—28.

2) Schmidt und Polotsky, Ein Manifund in Ägypten (SBer. pr. Ak. d. Wiss. phil.-hist. K. 1933. I).

Schicksal ausführlich an den beiden genannten Stellen gehandelt ist, kann sich diese Anzeige auf das beschränken, was der Band selbst bringt. Den Texten geht eine sehr dankenswerte Schilderung des Befundes des Papyrus und seiner Wiederherstellung voraus, eine Einleitung, die einen höchst lehrreichen Einblick in die Behandlung solcher Funde gibt. Auf diesen Beitrag von H. Ibscher berichtet der Herausgeber kurz über den Inhalt der Schriften und läßt noch einige Beobachtungen an Schreib- und Sprachgebrauch folgen, die er, wenn später mehr Material vorliegt, in einer Darstellung des Manichäisch-subachmimischen vervollkommnen will. Es folgen dann bald die Texte selbst, aus denen die griechischen und koptischen Worte sowie die Eigennamen in fünf Indices am Ende zusammengestellt sind. Der Band enthält vier Literaturstücke, von denen die beiden ersten mit λογος bezeichnet sind. Diese beiden „Manichäischen Homilien" werden nach dem Herausgeber „in den beiden letzten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts verfaßt sein", d. h. sie sind durch einen Zeitraum von 15 Jahren vom Tode Manis (275/6) getrennt. Der Charakter der beiden anderen Aufzeichnungen ist nicht ganz sicher, ebensowenig wie ihre Datierung.

Nr. 1 (pp 1—7) „Der Sermon des Gebets" ist ein Klagelied auf Manis Tod und wird vom Herausgeber mit einiger Wahrscheinlichkeit dem Salmaios, einem Schüler Manis, zugeschrieben (S. XV).

Nr 2 (pp 7—42) „Der Sermon vom Großen Krieg", bzw. „Der Sermon des Koustaios" ist eine umfangreiche apokalyptisch-eschatologische Kompilation des Koustaios (Manis Sekretärs?) unter Zugrundelegung einer Schrift Manis (S. XVI), der selbst wieder auf die Evangelien zurückgegriffen hat.

Nr. 3 (pp 42—85) „Der Teil von der Kreuzigung", bzw. „Der Teil der Erzählung über die Kreuzigung", enthält Berichte von Manis Tod und über seine Nachfolger Sisinnios und Innaios. Wir erhalten damit eine Reihe historischer Angaben über den Manichäismus aus den Jahren 272 (Schapurs I. Tod) bis in die Zeit Bahrams II. (276—293). Die vorliegende Fassung macht den Eindruck einer Kompilation, die unter anderen zeitgenössischen Nachrichten die Schilderung eines Augenzeugen von Manis Tod zu enthalten scheint.

Nr. 4 (pp 86—Schluß) hat den Titel verloren. Die Blätter sind mit Ausnahme weniger fast bis zur Hälfte zerstört, so daß der Zusammenhang nicht deutlich wird. Die Schrift, die die Schicksale des bereits ins Lichtreich eingegangenen Mani zum Gegenstand haben soll, scheint sowohl Historisches enthalten zu haben, wie auch Manis Prophezeiungen kurz zu referieren. Ein Gespräch mit seiner Gemeinde gibt vielleicht Manis eigene Worte wieder, diesem folgt ein anderes zwischen zwei Reisebegleitern Manis, und dann scheint die Auseinandersetzung zwischen Bahram II. und Mani überliefert zu werden. Die Prophezeiungen am Ende mögen die Reden Manis vor seinen Jüngern im Gefängnis sein. Handelt es sich hier um eine Sammlung von Reden und Aussprüchen Manis?

Im allgemeinen sind die Texte leider zu großen Partien zerstört, und nur aus so umfangreichen Stücken wie Nr. 2 und Nr. 3 läßt sich der Zusammenhang der für die Lehre und Geschichte Manis wichtigen Originalangaben verfolgen.

Der Große Krieg ist die Auseinandersetzung [3]) der beiden Prinzipien

3) „Eine Prüfung wird kommen, die die Bösen und die Guten prüfen wird" (8, 8 f); „[Die Ausrottung] des Fleisches wird kommen Die Vernichtung wird [über die Kör]per (??) kommen" (8, 11 f.); „Eine Vergeltung wird kommen, um zu vergelten" (8, 13).

πλανη[4]) und δικαιοσυνη[5]), deren immerwährender Kampf durch diese große Endkatastrophe seine Entscheidung erhalten soll, und der Verkünder dieser Schickung und der hernach auf Erden einsetzenden Heilszeit ist Mani, der zum Märtyrer wird, als er vor dieser Läuterung und Prüfung nun zum letztenmal[6]) die Menschen zur Abkehr vom irdischen Irren[7]) aufruft[8]). Seine Mission, deren Verteidigung in dem 3. (u. 4.) Text erhalten war, betrachtet er nur als die Vollendung der von Jesus und Zarathustra verheißenen Erlösung[9]), und dabei befindet sich Mani, der Apostel des Lichts[10]), zu keiner Religion in einem so unüberbrückbaren Gegensatz wie zu den Magiern, seinen Todfeinden[11]). Die Schilderungen haben die Form von Prophezeiungen, die in verschiedenen Wiederholungen den Großen Krieg als das Kommen des Antichrists und die darauffolgende Zeit des Sieges der manichäischen Kirche unter der Herrschaft Jesu[12]) bis zur endlichen Auflösung

4) Die „Untaten der πλανη" werden bei dem Untergang der Menschheit und speziell den Freveleien gegen den Manichäismus geschildert (13, 1—8) unter Verwendung auch sonst bekannter Motive (Krieg aller gegen alle usw.).

5) „Denn (?) zu jener Zeit wird auch die ‚Gerechtigkeit' zu leiden haben, da auch sie Fleisch [trägt]" (14, 8 ff.); „Aber vom Großen Kriege an ist die Menge der ‚Gerechtigkeit' bis zu dem Tage, da Jesus kommen wird. Man wird von ihnen sagen, daß sie die (Anhänger) ein und desselben Apostels sind" (27, 2 ff.).

6) „Mein Herr sagte, daß mancher ihn sehen wird unter den Angehörigen dieser unserer Menschengeneration, die meinen Herrn Mani gesehen haben" (28, 4 ff.).

7) Vgl. dazu im Sermon des Gebets das Bekenntnis (des Salmaios?) „Ich habe verlassen die αρετη (2, 21); „Meinen früheren νομος habe ich verlassen" (2, 27).

8) So ruft ihn auch Salmaios im Sermon des Gebets als Erlöser an, in dem Bekenntnis, eingeleitet durch „Du hast mich gekauft für Deinen Preis" (4, 4) und endend mit „Du hast seinen (scil. meines Geistes) Preis bezahlt. [Du] bist der gute Herr meines Geistes in alle Ewigkeit Amen" (5, 14 ff.); vgl. auch den Schluß dort 7, 3 ff.

9) „Alle Apostel . . . haben verkündet [. . .] dieses Kampfes in jedem einzelnen Buch, von Adam bis heute" (14, 29 ff.). Von Jesus und seinem Kampf gegen die πλανη heißt es „ Er verfluchte sie und verwüstete ihre Wohnstätte" (11, 11), und „er vollendete sein Mysterium am Kreuz" (11, 15), aber „in der Stunde, da ihr Tempel verwüstet worden war, verließ sie Jerusalem und kam und ließ sich jetzt (= in der Gegenwart) hier nieder. Sie begann zu herrschen in dem Feuer der Magier" (11, 15 ff.); „Zarathustra warf sie aus Babylon hinaus, Jesus warf sie aus Jerusalem hinaus. Jetzt dagegen wurde der dritte Apostel, der Erlöser zu ihr gesandt" (11, 21 ff.); vgl. auch unten zu Nr. 3.

10) So 29, 8 ff.; beachte das Bild von den neuen Gläubigen: „Siehe eine weitere Anzahl von Lichtern wird ausgewählt werden zu jener Zeit" (27, 16 ff.), d. h. von denen, die den Großen Krieg überstanden haben; ähnlich Ende von Nr. 3.

11) Diese bringen ihn (45, 11 ff.) und Sisinnios (81, 10 ff.) vor Gericht; vgl. dazu auch die Prophezeiung „Zu jener Zeit dagegen [wird die ‚Gerechtigkeit' die Stellung einnehmen], in der die Magier sich jetzt befinden" (25, 33 f.); s. auch oben Anm. 9 (11, 15 ff.).

12) „Die Kirche war bedrängt und hatte zu leiden" (25, 30); „Von dem Kriege an wird die Kirche nicht schwach sein (oder werden)" (27, 28 f.); „Die Kirche wird nicht wanken, indem sie standhält, so daß

der Welt verkünden. Wir erfahren dabei u. a., wie die Menschen verschiedene Schicksale erwarten[13]) und wie schließlich die in der Seelenwanderung[14]) an die Materie gebundenen befreit und „aus den vier Windrichtungen herbeigeholt werden" (27, 10 f.). Die Gemeinde einer neuen Generation lebt in der letzten Phase der irdischen Geschichte, eine Vorstellung, deren Beschreibung zwar an solche von anderen soziologischen Idealgebilden überirdischen Charakters auf Erden erinnert, wenn sie auch aus einem originalen Grundgedanken erwächst. In dieser Ära herrscht die δικαιοσυνη, und die Menschen führen unter gerechten Königen[15]) einem frommen Lebenswandel in Nächstenliebe[16]). Schließlich kommt am Ende der Große König[17]), und damit setzt die letzte Läuterung ein, zu der der Große Krieg nur eine Vorbereitung der Menschen auf Erden darstellt, denn nach dem Großen Krieg hat ja das Leben in seiner bisherigen Form nicht aufgehört, wenn auch das Schlechte keine Stelle mehr auf Erden hat[18]). „Alsdann, nach Jesus, kommt die Vernichtung der Welt ... Das Fleisch wird allmählich vergehen und aus der Welt ausgerottet werden" (39, 22 ff.)[19]). Die Welt wird dann wieder eine Zeitlang wüst bleiben (39, 24 ff.), worauf die Erlösung des an die Materie gebundenen Lichts in sein Reich erfolgt. Von den mythologischen und kosmologischen Nachrichten ist nicht viel erhalten; ‚die im Kosmos befindlichen Götter kehren ins Lichtreich

---

mancher unter uns ist, der zu jener Zeit gefunden werden wird, bis zum Antichrist" (28, 1 ff.); „Die Kirche wird von dieser Zeit an keine Behinderung erfahren, von jetzt ab bis zu dem Tage Jesu ..." (28, 14 f.).

13) „Er sagte ferner: [Zu je]ner [Zeit] wird die Welt sich auf vier [Teile] verteilen: [Der eine gehört] dem Schwert und der Tötung; der zweite[, das sind diejenigen, die] sich selbst [töten] werden; der dritte [, das sind diejenigen, die] sich [. . .] und sich verstecken werden und gerettet werden . . .; der vierte, das sind diejenigen, die gefangengenommen und auf die einzelnen Herren verteilt werden . . ." (19, 10 ff.).

14) Im einzelnen werden als Stationen der Himmel, die Sterne, die Erde (?), die drehenden Räder und die Bäume genannt (vgl. 27, 7 ff). Im vierten Text schildern ein gewisser Ammos und NN., wie sie auf einer Reise mit Mani unterwegs Lebewesen begegneten, in denen Seelen von Sündern gefangen gehalten waren: ein Wallfisch (einer seiner früheren Schüler), eine Pflanze und ein Löwe (Pilatus); nur dem letzten scheint vergeben zu werden (vgl. 91, 11 ff.).

15) Die Könige, „die zu jener Zeit die Macht haben werden" (32, 11) werden „in jeder Beziehung auf das Gute sinnen" (32, 12).

16) So findet Streitsucht, Unrecht, Rachedurst, Gewalttätigkeit, Falschheit, Neid, Verleumdung u. a. eine lebendige Schilderung und um so wirksamere Verurteilung; namentlich gilt es, bei der Mission aufrichtig zu sein (30, 1 ff.).

17) Die sorgsame Arbeit des Herausgebers ermöglicht über diesen arg zerstörten Passus wenigstens einen Überblick: ‚Die neue Generation huldigt dem Großen König' (33), ‚Die Überwindung des Antichrist (?)' (34), ‚Die Herrschaft Jesu' (35 f.) und ‚Das Jüngste Gericht' (37 f.).

18) Dann erst wird „die ἐπιθυμια . . . sich von ihnen entfernen und auch die anderen Arten Versuchungen" (39, 14 ff.), während vorher die Begierde der πορνια ‚zwar geübt werden, aber zur Erhaltung des Nachwuchses an Gläubigen dienen' wird (s. S. 31, Anm. 2), denn dieser ist die von Monarchien gewesen (s. Anm. 15), für die Gesittung vgl. Anm. 16.

19) Ähnlich in Nr. 1 die Verfluchung des Körpers (6, 1—15).

zurück' (40)[20], und „die σφαιρα wird herabsinken durch ihre Schwere" (40, 23). Einiges Wenige erfahren wir noch von der ‚Einkerkerung der Dämonen'[21], der Befreiung der Äonen[22] und der ‚Heimkehr der erlösten Lichtteile' (41). Dann heißt es noch von dem König in den beiden Reichen „der König der Äonen des Lichts, das ist der Vater der Lichtkönig ... Der König des Neuen Äons dagegen ist der Ur[mensch]" (41, 18 ff.). Der Rest des Sermons vom Großen Kriege ist nur in Spuren enthalten, die in den letzten Zeilen erkennen lassen, daß er vor der Gemeinde verlesen zu werden pflegte[23].

Das 3. Stück ist durch seine historischen Angaben wichtig und enthält als wertvollstes ein Religionsgespräch, in dem Mani seine Mission verteidigt[24]. Auf die Frage des Königs Bahram I., „ . . . von wem hast Du sie gelernt, (nämlich Deine Behauptung:) ‚unsere Angelegenheiten sind vornehmer (?) als die der Welt'? Denn seit dem Anfang, als die Parther zur Herrschaft gelangten, sind diese Deine (?) Dinge niemals [geschehen], solange die Herrschaft in [unseren] Händen ist" (47, 1 ff.) erwidert Mani, daß ihm Gott diese Botschaft durch einen Engel gesandt habe; „denn diese ganze Welt war in die Irre gegangen und auf Abwege geraten; sie war „(freventlich) von der Weisheit Gottes, [des Herrn] des Alls, abgefallen" (47, 12 ff.), und er bekräftigt seine Sendung mit den Worten „Alles, was ich [verkünde], bestand (bereits) in den früheren Generationen. Aber das ist die Gewohnheit, daß der Weg der Wahrheit bisweilen sich zeigt und bisweilen sich wieder verbirgt ..." (47, 18 ff.). Die Antwort Manis auf den folgenden naheliegenden Einwand des Königs „Wie kommt es, daß Gott D i r dieses offenbart, während . . . Gott es nicht auch u n s [offenbart] hat, wo wir doch die Herren des ganzen Landes sind ..."? (47, 22 ff.) ist gleich zu Anfang zerstört[25], aber weiter unten steht noch die stolze Erklärung „Was Du willst, das tue mir. Denn ich will die Wahrheit sagen . . . vor Dir" (48, 1 f.). Die Verurteilung, ein weiteres Gespräch Manis mit dem König im Gefängnis und die Schilderungen der letzten Stunde Manis im Kreise seiner Jünger sind leider sehr zerstört[26]. Es folgt ein ‚Memo-

20) Erwähnt werden: Der Urmensch, der Lebendige Geist, der 'Ωμρφος der Splenditenens, der Rex honoris und Rex Gloriosus, Adamas und der wird „der ‚Gerechtigkeit' hingegeben werden" (31, 16). Die Staatsform der ‚Lastträger', d. i. Atlas (s. 40, 3 ff.).

21) „Er wird die Finsternis in das Grab (?) hineinbringen, [ihre] Männlichkeit und ihre Weiblichkeit" (41, 6 f.).

22) „Er wird ihnen das geben, was sie [erflehen?]. Er wird die Gnade geben seinen Kämpfern, die er zum Kampf mit der Finsternis ausgesandt hat . . ., und er wird ihnen sein Bild enthüllen." (41, 12 ff.)

23) Das scheint auch bei Stück 1 (7, 2 f.) und 3 (42, 5 f.) der Fall gewesen zu sein.

24) Davon scheinen auch Teile im vierten Stück (93, 27 ff.) überliefert zu sein.

25) „Gott ist es, der die Macht hat . . ." (47, 25).

26) Von seinen Gebeten (50 ff.) ist eine Anrufung interessant: „Richter der Welten . . . höre das Gebet des Gerechten . . ., o wahrer Vater der Waisen und Gatte der trauernden Witwe. O Erster der ‚Gerechtigkeit', höre die Stimme des Bedrängten . . . mein Erlöser. O vollkommener Mann, Jungfrau des Lichts, ziehet zu Euch meine Seele aus diesem Abgrund . . ." (53, 3 ff.), dann wird (von dem vielleicht zugegen gewesenen Verfasser) eine Vision Manis während der Abschiedsszene geschildert (57, 7 ff.), die schließlich mit dem Kommen der drei Katechumeninnen Banak, Dinak und N[. . .] (59, 5) ihr Ende fand.

randum' mit einigen Daten „vom Tage seiner Kreuzigung bis zu der Zeit, da er herauskam" (60, 2 f.) und eine Erzählung von Manis ‚Aufstieg' (bis 62, 14), die Verbreitung des Gerüchts von seinem Tode u.a.m. Nach einer größeren Lücke (64 ff.) [27] beginnt weiter unten ein Bericht über die Geschicke der Gemeinde nach Manis Tod. Es scheint dann mit dem Herausgeber (s. S. 83, Anm. a) ein fünfjähriges Spatium anzunehmen zu sein, worauf Sisinnios als ἀρχηγος die Leitung übernimmt. Wie Mani wird auch er von den Magiern verklagt und findet ebenfalls nach einem Gespräch [28]) mit dem König, Bahram II., den Tod am Kreuz. Erst Innaios scheint die Gemeinde in Frieden geleitet zu haben [29]). Beendet wird der „Teil der Erzählung von der Kreuzigung des Φωστηρ, des wahren Apostels" durch einen Preis auf „das Wort des Apostels" (85, 14) sowie ein Heil den Gläubigen und jedem, dem es bestimmt ist, daß er das ewige Leben finden wird (s. 35, 28 ff.).

Das skizzenhafte Referat deutet schon die Wichtigkeit der Veröffentlichung an, wenn es auch für ein näheres Eingehen keinen Raum mehr läßt. Schon dieser erste Band enthält zahlreiche wertvolle Nachrichten, die der Auswertung harren, und es ist zu wünschen, daß der bedeutenden Edition, deren rasche Fortsetzung wir erhoffen, die Erfahrung und Kenntnis des Herausgebers erhalten bleibt.

Jena. *Oluf Krückmann.*

Mittelalter

Denkmäler des Münchner Stadtrechts, Erster Band, 1158—1403. Bearbeitet und eingeleitet von Dr. Pius Dirr. (= Bayerische Rechtsquellen, herausgegeben von der Kommission für Bayerische Landesgeschichte bei der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Bd. 1.) München 1934. Verlag der Kommission für Bayer. Landesgeschichte. 120 S. Einleitung und 640 S. Urkundentext. 16 Bildtafeln, 1 Plan.

Das Gesamtwerk „Denkmäler des Münchner Stadtrechts" soll von 1158—1803 in Urkundenform die gesamte Stadtrechtsgeschichte Münchens wiedergeben. Der hier vorliegende erste Band umfaßt die Zeit von der Gründung durch Heinrich den Löwen 1158 bis zur Setzung der Stadtordnung von 1403, welche das Ergebnis des Kampfes zwischen Rat und Bürgerschaft in der Zeit des Strebens der Zünfte nach politischer Macht darstellt und somit in gewissem Sinne die mittelalterliche Rechtsgeschichte der Stadt abschließt. Die Einleitung des Herausgebers, welche einen verhältnismäßig knappen, aber klaren und die Benutzung der Urkunden wesentlich erleichternden Bericht über die Geschichte Münchens in der einschlägigen Periode gibt, betont mit Recht, daß Münchens Geschichte nicht nur Lokalgeschichte ist, sondern von Anfang an mit dem großen Geschehen der Zeit eng verknüpft ist. München, an dessen Wiege Heinrich der Löwe, Friedrich Barbarossa und Otto von Freising standen, in dessen Mauern Wilhelm von Ock-

27) Hier wird wieder der Leiden Jesu (68) und seiner Jünger (69), sowie Zarathustras Ende (70) gedacht; s. o. zu Nr. 2.

28) Sisinnios antwortete u. a.: „Ich habe einen, der ehrwürdiger (o. ä.) ist als Du" (82, 21).

29) Er hat noch unter Hormizd II. (302—309) gelebt (s. S. XVII, Anm. 1), nachdem er gleich zu Anfang den unheilbar erkrankten König zu retten vermochte, (83, 25 ff.) und dadurch Schutz und Anerkennung für seine Gemeinde wiedererlangte (84, 17 ff.).

ham die Feder für Ludwig den Bayern führte, und das diesem Herrscher die Reichskleinodien verwahrte, hat in höherem Sinne Geschichte erlebt und gestaltet. So ist es nicht zu verwundern, daß der Band für den Rechtshistoriker im allgemeinen reiche Ausbeute bietet. Der Herausgeber betont mit Recht, daß im mittelalterlichen München die Bürgerstadt vor der Fürstenstadt den Vorrang hat. Seine Verfassung und Rechtsordnung ist das anonyme Werk des unbekannten Bürgers. Erst seit Rudolf I. im Jahre 1294 wird die fürstliche Hofhaltung in München seßhaft. Die Stadt bewegt sich sogar zeitweise an der Grenze der Freiheit vom herzoglichen Stadtherren. Der Stadtrichter wird städtischer Beamter, ja er erhält sogar im 14. Jahrhundert jeweils den Blutbann übertragen. Rechtshistorisch interessant sind die seit 1294 aufeinanderfolgenden Stadtrechte und Stadtbücher, unter denen die um 1370 entstandene Kaiserbild-Handschrift äußerlich besonders hervorragt. Ein schönes bildliches Rechtsdenkmal ist auch die über den Steuereid von 1377 gezeichnete Schwurhand. (Vgl. Tafeln 8 und 9.) Wie so häufig im Mittelalter sind die Hoheitsrechte vielfach unklar und geteilt. Neben den Herzögen, dem aus den Salzherren hervorgegangenen patrizischen Rat und später der Bürgerschaft spielt das Bistum Freising für das Schicksal der Stadt lange Zeit eine bedeutsame Rolle. Der Bischof von Freising hatte den Patronat von St. Peter. Daher besaßen die Münchner Bürger nicht das Recht der Pfarrwahl, wie es in den norddeutschen Welfenstädten bestand. Eigentümer der Isarbrücke bei München war das Hochstift.

Das Verhältnis zu Freising ist selbstverständlich für das kirchliche Leben der Stadt nicht ohne Bedeutung gewesen. Es findet sich deshalb auch unter den Urkunden eine beträchtliche Anzahl von unmittelbar kirchengeschichtlichem Interesse. Schon die Tatsache, daß einige München betreffende Papsturkunden vorliegen, bezeugt die Bedeutung des mittelalterlichen Gemeinwesens auf diesem Gebiet. Bereits die drittälteste Urkunde des Bandes — ihr gehen nur noch die beiden mit der Stadtgründung unmittelbar zusammenhängenden Urkunden Friedrichs I. von 1158 und 1180 zeitlich voran — ist ein Mandat Gregors IX. von 1231 an den Erzbischof von Salzburg, welches sich gegen Herzog Ludwig I. richtet, der wegen Kirchengütern und Rechten in München mit Freising in Streit lag. Spätere Papsturkunden aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts befassen sich vor allem mit Privilegien des Heilig-Geist-Spitals, welches damals den Augustinerchorherren inkorporiert war. Dabei ist kirchenrechtlich interessant die Befreiung des Spitals von einem allgemeinen Interdikt unter gewissen Kautelen durch Urkunde Innozenz' IV. vom 31. Oktober 1250. Unter den Papsturkunden ist ferner die Bulle Gregors X. vom 29. März 1273 hervorzuheben, durch welche die Erhebung der Marienkapelle, der heutigen Münchner Kathedrale, zur Pfarrkirche bestätigt wird.

Besonders reizvoll sind die unmittelbaren Eindrücke kulturellen Lebens in der mittelalterlichen Stadt, welche durch die Urkunden vermittelt werden. Auch hier ist natürlich die Verknüpfung mit dem geistlich-kirchlichen Leben unendlich eng. Einiges sei hier besonders hervorgehoben: Die Urkunde Ludwigs II. vom 2. August 1286 erwähnt erstmals vor nunmehr 650 Jahren das heute weltberühmte Münchner Bier. Sie bestätigt einer kirchlichen Anstalt, dem offenbar im Leben der Stadt eine große Rolle spielenden Heilig-Geist-Spital, seine Brau- und Schankgerechtsame. In Zusammenhang damit gewinnt die Spitalordnung vom 23. April 1328 ein besonderes Gesicht. Sie sieht als Buße für leichte Verstöße gegen die Anstaltsordnung sieben Pater noster und

sieben Ave Maria vor. Es war offenbar nicht immer leicht, die Insassen in Zucht zu halten. Wer dreimal betrunken heimkam, mußte sich ein Jahr lang alles Getränkes enthalten, das trunken macht. Bei Zuwiderhandlung gegen das Abstinenzgebot verlor er seine Pfründe.

Die typischen Reibungen zwischen Weltklerus und Ordensgeistlichkeit, wobei vielfach die Politik der Bürgerschaft die Orden zurückzudämmen sucht, zeigen sich auch in München. Die Urkunden geben uns Aufschluß über manche Klosterniederlassung in München; so hatte z. B., wie aus einer Vereinbarung zwischen dem Abt und dem Rat der Stadt über Steuerzahlung vom 24. August 1295 hervorgeht, Scheyern eine Hofstatt zu München. Ein Schiedsspruch des Minoritenguardians vom 30. April 1329 suchte den Streit um Begräbnis- und Seelsorgerechte zwischen den Münchner Pfarrern und den dortigen Minoriten beizulegen. Es ging dabei besonders um diese Rechte an Brüdern und Schwestern des Dritten Ordens, der demnach in München stark geblüht haben muß. Aber es setzt in der Zeit Ludwigs des Bayern bereits die Reaktion in Gestalt eines scharfen Amortisationsrechtes ein. Die Urkunde Kaiser Ludwigs vom 9. März 1345 ordnete, um Steuerentgang zu verhindern, auf Bitten des Rates an, daß Klöster und Gotteshäuser alle im Laufe der letzten zehn Jahre von Münchnern empfangenen Seelgerätstiftungen binnen Jahresfrist den Bürgern zum Kauf anbieten sollten. Mit dem Recht der Klöster beschäftigt sich auch, für ihr Verfassungsrecht nicht unwichtig und offenbar auf Erfahrung mit klösterlichen Rechtshandlungen von zweifelhafter Gültigkeit zurückgehend, Artikel 95 des Stadtrechts von 1340, des sogenannten „Versiegelten Buches". Danach sollte „chain hantfest chraft haben, die ein appt oder ein aptessinn oder ein propst geit mit seinem insigel, ez hang dann seines conventz insigel do pey". Die im 14. Jahrhundert einsetzende Säkularisation des Rechts zeigt sich auch in dem Ratsbeschluß von 1383, der eine Einschränkung der Seelenmessen und Jahrtage gebietet, übrigens ganz bezeichnend im Zusammenhang mit einer den Luxus bei Taufen, Hochzeiten usw. bekämpfenden Gesetzgebung, wie sie ja für die hochmittelalterlichen Gemeinwesen vielfach bezeugt ist. Ein Ausgleich zwischen den Geboten der Kirche und den Notwendigkeiten des bürgerlichen und wirtschaftlichen Lebens war nicht immer leicht zu finden. Wir ahnen etwas von der Schwierigkeit der Beschaffung von Fastenspeisen für die wachsende städtische Bevölkerung, wenn Artikel 167 des zwischen 1295 und 1322 entstandenen „Satzungsbuches A" den Fischer samt dem Juden bestraft, wenn der Fischer vor Ostern einen Fisch in des Juden Haus trägt. Auch sonst beherrscht der Rhythmus des Kirchenjahres das gesamte Leben. Es klingt rührend, wenn Artikel 227 der um die Mitte des 14. Jahrhunderts entstandenen „Neuen Folge des Stadtrechtsbuches" berichtet, man sei übereingekommen, „daz man fürbaz nicht mer sol richten in der marterwochen"; denn in dieser Zeit solle jedermann „seiner sel hayl schaffen".

Bei der Besprechung des Buches dürfen die photographischen Wiedergaben der Bildtafeln nicht vergessen werden. Auch sie sind in mancher Beziehung von kirchenhistorischem Interesse. Trägt doch das Siegel Münchens selbst, in dessen Entwicklungsgeschichte uns die Tafeln einführen, das heutige „Münchner Kindl", schon seit dem beginnenden 14. Jahrhundert eindeutig das geistliche Gewand. Das älteste geistliche Siegel ist das des Heilig-Geist-Spitals aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Dazu treten Siegel der Pfarrei von St. Peter und der Pfarrei U. L. Frauen noch aus der ersten Hälfte des

14. Jahrhunderts. Besonders das letztere Siegel ist künstlerisch hochwertig, eine feine Mutter mit dem Kinde in zarter Gotik.

Die Editionstechnik des Werkes ist vorbildlich. Jede Urkunde ist ihrem ganzen Befunde nach peinlich genau beschrieben. Die wissenschaftliche Spezialarbeit mit dem Urkundenmaterial wird durch den jedesmaligen Hinweis auf etwa schon vorhandene frühere Editionen oder Auszüge in der Literatur sehr erleichtert. Es ist bereits mit diesem ersten Bande, dem der zweite bald folgen möge, ein schönes Denkmal mittelalterlicher deutscher Stadtkultur gesetzt worden.

Erlangen. *Hans Liermann.*

Gerardi Magni Epistolae, quas ad fidem codicum recognovit annotavit edidit W. Mulder S. J., Antwerpen 1933, = Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf., Deel III, XLVII u. 361 S.

In der Frühgeschichte der devotio moderna kommt dem Laienprediger Geert Groote (1340—1384) gleichsam die Stelle einer Zusammenfassung der Motive jener Frömmigkeitsbewegung auf dem Grunde der dietschen Mystik in dem inneren Leben eines einzelnen Menschen zu. Man wird schon hier den Spannungsreichtum, die Tiefe und die Schranken jener Bewegung zusammengedrängt in stärkster Eindrücklichkeit verfolgen können. Leider fehlt bis jetzt eine zuverlässige Gesamtausgabe des Nachlasses an Predigten und Traktaten Grootes; sie ist in Vorbereitung (Potter, Belfast), dürfte aber noch länger auf ihr Erscheinen warten lassen. Um so dankenswerter ist es, daß W. Mulder sich entschlossen hat, wenigstens die „Briefe" zu sammeln und herauszugeben; freilich auch erst in einer vorläufigen Ausgabe. Nach dem umfangreichen Vorwort, das vor allem schwierigen Datierungsfragen nachgeht, liegen der Ausgabe zwei Handschriften zugrunde, die im wesentlichen übereinstimmen und über deren gegenseitiges Verhältnis noch nichts Abschließendes sich ausmachen läßt, eine aus der Kgl. Bibl. im Haag, die andere aus der Univ.-Bibl. Lüttich. Das sonstige vom Editor aufgefundene handschriftliche Material — vgl. die Bestandsübersicht im Ordo epistolarum, XIII—XVII — ist noch nicht eigentlich verarbeitet. Der Textteil umfaßt 75 „Briefe", Briefe, Episteln und Traktate ihrer Form nach. Sie werden in zeitlicher Reihenfolge (innerhalb des letzten Lebensjahrzehnts Grootes) abgedruckt und mit einem sorgfältig bearbeiteten historisch-kritischen Apparat versehen. Ein Anhang legt zwei Briefe an Groote vor. Dazu kommen ausführliche Register. Die Ausgabe entspricht allen billigerweise an ein derartiges nicht einfaches Unternehmen zu stellenden Anforderungen. Während die Einleitung viele für die Lebensgeschichte Grootes und für die Frühgeschichte der devotio moderna wertvolle Hinweise enthält, ermöglichen die Texte, hat man sich in dem „contortus et obscurus dicendi modus" Grootes zurechtgefunden, eine lebendige Anschauung von seiner Frömmigkeit (bes. ep. 62, De paciencia), von seinem Wollen, vom Einfluß Ruysbroecks darauf, von den mannigfaltigen zeitgenössischen Beziehungen. Abgesehen von einigen leicht zu bessernden Versehen ist der Druck recht sauber.

Halle a. d. Saale. *E. Wolf.*

Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, hrsg. von Konrad Burdach. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 6. Band, Schriften Johanns von Neumarkt, hrsg. von Joseph Klapper. Vierter Teil: Gebete des Hofkanzlers und des

Prager Kulturkreises. 1935. LXXVII, 426 S., 2 Tafeln. RM. 32.—. 9. Band, Deutsche Texte aus schlesischen Kanzleien des 14. und 15. Jahrhunderts. Auf Grund der Vorarbeiten Konrad Burdachs, unter seiner und Paul Piurs Mitwirkung, hrsg. von Helene Bindewald. Erste Hälfte. 1935. S. I*—IX*; XXXVII und 258 S. RM. 19.—.

Von diesen beiden Teilbänden aus Burdachs Gesamtwerk ist der erste (VI, 4) für die Leser der ZKG. von besonderer Wichtigkeit; er enthält ausgedehntes Material zur Geschichte der deutschen Frömmigkeit im späteren Mittelalter. Klapper hat es in ausgezeichneter Weise, mit Fleiß und Umsicht gesammelt und bearbeitet. Er gliedert die von ihm mitgeteilten Gebete in fünf Gruppen: 1. Gebete des Johann von Neumarkt (Nr. 1—28); 2. Ostdeutsche Gebete der Zeit Johanns (Nr. 29—98); 3. Mystikergebete im Prager Kulturkreise (Nr. 99—100); 4. Ältere in den Prager Gebetsbestand übernommene Stücke (Nr. 101—114), und 5. Gebete des Nikolaus von Kosel (Nr. 115—129). An allgemeinwichtigeren Ergebnissen aus seinen einleitenden Darlegungen hebe ich hervor: Als Kern- und Ausstrahlungsgebiete der Prager Gebetskultur kennzeichnen sich in voller Klarheit: Prag, Wien, Regensburg, Nürnberg, (München), Salzburg, Schwaben und im Osten das schlesisch-mährische Land: Breslau, Ratibor, Olmütz (S. XIX); d. h. also nicht nur östliche, sondern auch westliche deutsche Gebiete; vgl. ZKG. 49, N. F. 12 (1930), S. 72 unten. Andere Klappersche Hauptergebnisse (S. XLII f.) behandeln die Umformung der kirchlichen Gebete in Laiengebete, das Werden des deutschen Privatgebetbuches zur Volksliteratur. „In dem neuen deutschen Gebetbuche lernt nun der Bürger in den religiösen Gedanken der großen christlichen Denker, besonders Augustins, die christlichen Grundinhalte der kirchlichen Lehre begreifen." „Sprachlich bedeuten diese Gebete die Übernahme der Prager Hofsprache in die breiten Bürgerschichten. — — Es geht nicht an, den Sprachausgleich nur von der Seite der ‚Kanzleisprache' her erklären zu wollen." Geistesgeschichtlich und sprachgeschichtlich ist so dieser Band für die deutsche Geschichte des späteren Mittelalters von hoher Bedeutung.

Der neunte Band gehört in die Reihe der vorwiegend oder ausschließlich sprachlich gemeinten Arbeiten des Werkes. Er will nach dem Vorwort von Burdach, durch dessen Sammeltätigkeit hauptsächlich vor langen Jahren das Material herbeigebracht worden ist, der gemeinsam mit Paul Piur die Herausgeberin bei der endgültigen Gestaltung der Texte unterstützt hat, schlesische Urkunden- und Rechtsbüchertexte und verwandte Stücke des 14. Jahrhunderts möglichst buchstabengetreu und sprachrichtig wiedergeben, um die schriftsprachliche Bewegung in Schlesien im Hinblick auf die Sprache der Prager Reichskanzlei und auf die Kanzleisprache der Lausitz und Meißens zu beleuchten. Burdach tritt dabei der Ansicht F. Kargs entgegen, daß von Thüringen aus den mystischen Schriften der Mechtild von Magdeburg und des Meisters Eckart der entscheidende Anstoß zur neuhochdeutschen Schriftsprache gekommen sei, hat aber darauf verzichtet, das in diesem Buche und überhaupt einleitungsweise zu einer Edition seiner Sammlung zu erörtern, da das den Rahmen einer Edition sprengen würde. Daß er nachträglich in der Einleitung die Stücke mit Kopfregesten durch Staatsarchivassistent K. G. Bruchmann hat ausstatten lassen, ist dem Historiker sehr erwünscht. Die Texte im einzelnen bieten: I. Stücke aus fürstlichen Kanzleien Schlesiens (Nr. 1—57), und zwar 1. Originalurkunden des Fürstentums Breslau 1370—1401, 2. Originalurkunden anderer fürstlicher Kanzleien Schlesiens 1317—1699 (Nr. 18—42), 3. Breslauer Land-

gerichts- und Hofgerichtsprotokolle 1385—1388 (Nr. 43, 44), 4. Landbücher des Fürstentums Breslau (Abschriften) 1337—1374 (Nr. 45—57). Dann II. Stücke aus städtischen Kanzleien Breslaus, und zwar 1. Breslauer Schöffenbriefe 1342—1529 (Nr. 58—103), 2. Breslauer Ratsbriefe 1334—1506 (Nr. 104—124), 3. Aus Breslauer Schöffenbüchern 1374—1388 (Nr. 125—127) usw. bis Nr. 132, endlich III. Stücke aus verschiedenen Kanzleien Schlesiens Nr. 133—165. Die zweite Hälfte des Bandes mit einem Anhang, einem Glossar und einem Orts- und Personenregister soll baldmöglichst erscheinen.

Beim Lesen der Korrektur dieser Anzeige liegt bereits die Trauerkunde vor, daß Konrad Burdach am 18. September 1936, 77 Jahre alt, verstorben ist. Ein starker Anreger zur Geistesgeschichte des Mittelalters ist mit ihm dahingegangen. Es ist zu hoffen, daß die weitere von ihm vorbereitete Ernte durch seine Mitarbeiter mit Hilfe der Preußischen Akademie der Wissenschaften noch wird geborgen werden können.

München. *B. Schmeidler.*

Johannes Haller, Nikolaus I. und Pseudoisidor. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger 1936. 203 S. Gr. 8°.

Hat Haller im 1. Bande seines „Papsttums" die weitverbreitete Überschätzung Leos I. und Gregors I., ihrer Persönlichkeiten und Erfolge, bedeutend gedämpft, so nimmt er im vorliegenden Buche die gleiche Überprüfung mit dem Pontifikat Nikolaus I. vor, das seit Cäsar Baronius bis in die Gegenwart bei protestantischen wie bei katholischen Forschern im hellsten Glanze der Größe, Würde und Sieghaftigkeit erstrahlt. Schon die Tatsache, daß Nikolaus I. in zwei vollen Jahrhunderten keinen Fortsetzer gefunden hat, daß er wie ein Meteor aufgegangen und wieder erloschen ist, ohne die mindeste Nachwirkung zu hinterlassen, erscheint ihm als Fingerzeig dafür, daß dieser Papst nicht in dem Maße Beherrscher seiner Umwelt gewesen sein könne, wie es gewöhnlich angenommen wird. „Was so ohne Sang und Klang verschwindet, kann keine Lebenskraft, ein Bau, der so rasch einstürzte, keine Grundmauern gehabt haben" (S. 3 f.). So zuverlässig die Grundlage der bisherigen Beurteilung, nämlich die eigenen Briefe des Papstes, zu sein scheine, so stecke doch in der Art ihrer Verwertung ein methodischer Fehler. „Wie bei Leo I. ist man dem Eindruck volltönender Beredsamkeit erlegen, der aus den Äußerungen Nikolaus I. fast noch stärker spricht" (S. 4).

Also gewappnet gegenüber der „amtlichen Rhetorik einer Regierung", untersucht Haller aufs neue vor allem die zwei großen Angelegenheiten, die Nikolaus' Pontifikat erfüllen und die die längste Zeit getrennt nebeneinander laufen, zuletzt aber beinahe in Verwicklung geraten, die fränkische wegen der Ehe Lothars II., und die griechische, die sich um die Patriarchen Ignatius und Photius von Konstantinopel dreht. Bei jenem Ehestreit betont H. mit Recht, daß es sich nicht um eine bloße Herzenssache Lothars, sondern wegen der Unfruchtbarkeit Dietburgs (Theutberges) zugleich um eine hochpolitische Angelegenheit handelte (S. 6). So zeigt auch das Verhalten des Papstes, der den Hilferuf der unglücklichen Königin jahrelang überhörte und dann nur mit großer Zurückhaltung eingriff, ihn „als Staatsmann, der eine politische Frage politisch behandelt, nicht als den Anwalt verfolgter Unschuld, der sich blindlings in den Kampf stürzt wie der Ritter für seine Dame" (S. 14). Und

als er zuletzt wirklich über Lothar zu Gericht sitzen wollte, kam er nicht mehr dazu. Sein Nachfolger aber „beeilte sich, den Kurs zu wechseln und abzubauen, was begonnen war" (S. 92). „Verglichen mit dem, was er erstrebt hatte, war das Ende für das Papsttum eine Niederlage" (S. 98). Bei der Schilderung des Verlaufes dieses Streites zeigt H. S. 58 ff., wie der Papt die Legatensendung vom April 863, zu der ihn Kaiser Ludwig II. gezwungen hatte, selbst hinterrücks zu durchkreuzen suchte. S. 68 ff. gibt er dem zwischen Ludwig dem Deutschen und Karl dem Kahlen gegen ihre beiden Neffen im Sommer 867 zu Metz geschlossenen Vertrag, der „wohl das zynischste politische Aktenstück dieser ruchlosen Zeit darstellt", die richtige Deutung, indem er auch der päpstlichen Politik dabei ihren Standort zuweist.

Den Streit mit Kaiser und Kirche des Ostens hat Nikolaus streng genommen von seinen Vorgängern geerbt (S. 15 f.). Das Schicksal verlieh ihm dabei einen „posthumen Erfolg" auf der Synode von Konstantinopel 869, wo römische Legaten den Streit mit der Verurteilung des Photios beendeten. „In aller Form hatte Rom über Konstantinopel gesiegt. Aber der Lorbeer welkte rasch. Zehn Jahre später wurde, wieder auf einer Synode zu Konstantinopel, das Urteil aufgehoben; Photios als anerkannter Patriarch führte den Vorsitz, die Vertreter Roms sahen sich auf den zweiten Platz verwiesen, und der Papst mußte sich mit einer lahmen Verwahrung begnügen. Der greifbare Siegespreis endlich, den Nikolaus schon in der Hand zu haben glaubte, die Oberhoheit über Bulgarien, war bereits auf der ersten Synode verloren gegangen" (S. 96 f.). Bei der Schilderung des Verlaufs dieser Streitigkeiten weist H. (S. 21 ff.) die spätere Behauptung des Papstes als sehr unwahrscheinlich nach, daß seine 860 nach Konstantinopel geschickten Legaten dort schlecht behandelt worden seien — Nikolaus erwähnt auch das Gerücht von einer Bestechung — und unter diesem Drucke das Gegenteil dessen getan hätten, was ihr Auftrag enthielt, und er macht dabei (S. 25) auf eine bisher unbeachtet gebliebene Quelle (Deusdedit, Coll. can. IV, 428—31) aufmerksam.

Nach diesen beiden großen und langwierigen Angelegenheiten untersucht H. die Fälle des Bischofs Rothad von Soissons (S. 98 ff.) und des Wulfhad, Domherrn von Reims und späteren Erzbischofs von Bourges (S. 108 ff.). Im ersten Fall siegte zwar der Papst tatsächlich über König, Erzbischof und Reichssynode (S. 106). Aber der Rechtsanspruch, auf den er sein Urteil gründete (Ps.-Isidor), wurde im Frankenreich nicht anerkannt, und insofern hat er auch „im Fall Rothad nicht gesiegt" (S. 109). In der Sache Wulfhads aber hat der Kampf „mit dem offenkundigen Rückzug des Papstes geendet", und auch hier fand sein Rechtsanspruch keine Anerkennung (S. 123 ff.). Bei dieser Gelegenheit legt H. auch eine Lanze für den vielgeschmähten Erzbischof Hinkmar von Reims ein. „Die vornehme Ruhe, mit der er auf das gehässige Schelten des Papstes erwidert, zeigt ihn in jeder Hinsicht sachlich wie sittlich überlegen" (S. 121).

Nachdem H. so die Hauptereignisse aus der neuneinhalbjährigen Regierungszeit Nikolaus I. durchgenommen hat, stellt er (S. 127 ff.) als Gesamtergebnis „einen starken Fehlbetrag" fest und erörtert nun die Frage, ob die Persönlichkeit, deren Gepräge die ganze Politik dieser Zeit trägt, Nikolaus selbst oder, wie Lapôtre und mit ihm Duchesne annehmen, sein Ratgeber, der Bibliothekar Anastasius, gewesen sei. Er glaubt aber nicht, daß der Papst ein „bloßer Schatten" gewesen sein könne (S. 131), wenn schon seine Schreiben seit 863, zum Teil schon seit Ende 862, aus der Feder des Anastasius stammen (darüber

noch Anhang 2, S. 198 f.), und vom Antlitz dieses Mannes, das von der Überlieferung hell genug beleuchtet ist, bezeichnende Züge in der Politik Nikolaus I. wiederzuerkennen sind (S. 133 ff.). Er zeigt weiterhin, wie der Papst die großen Vorgänger des 5. Jahrhunderts, Innozenz, Leo und Gelasius zu Vorbildern nimmt (S. 135 ff.), lehnt aber anderseits die Ansicht Haucks, daß er in seinen Anschauungen vom Verhältnis der geistlichen und weltlichen Gewalt über Gelasius hinausgegangen sei und Gregor VII. vorweggenommen habe, mit Recht ganz entschieden ab (S. 140 ff.). Dagegen „kann die Stellung, die er dem Papst innerhalb der Kirche zu erobern unternommen hat, nicht hoch genug angeschlagen werden. Hier bedeutet das, was er gesprochen und getan hat, den Versuch einer vollständigen Umwälzung" (S. 151).

Damit kommt H. zur ps.-isidorischen Fälschung, diesem „größten und schwersten Betrug der Weltgeschichte", und ihrer Aufnahme bei Nikolaus (S. 155 ff.). Er stimmt der Ansicht zu, daß die Fälschung zwischen 847 und 852 im Zusammenhang mit dem Fall Ebos von Reims zustande gekommen sei (S. 166), macht auch auf die bisher nicht beachtete Tatsache aufmerksam, daß sich die auf der Synode von Soissons (853) Verurteilten bei ihrer Berufung an den Papst der Fälschungen bedient haben, wie eine Stelle in der Antwort Leos IV. bezeugt (S. 177 f.). Nikolaus selbst verrät in einem Antwortschreiben aus den Jahren 858—860 eine Bekanntschaft mit der neuen Gesetzesquelle (S. 176), aber erst im Fall Rothads von Soissons (863) stellt er sich selbst auf ihren Standpunkt, jedoch ohne sie zu nennen (S. 177 f.). Um die Jahreswende 864 zu 865 behauptete er dann kühn, daß die von ihm geltend gemachten „tot et tanta decretalia statuta" im Archiv der römischen Kirche aufbewahrt würden, und er hat sich damit selbst „als Kenner und Benutzer Pseudoisidors, und zwar als bewußten Benutzer einer Fälschung bekannt, für deren Echtheit er sich mit nackter Unwahrheit verbürgte" (S. 179 f.). Auch sonst ertappt H. den Papst wiederholt auf dem Kriegsfuß mit der Wahrheit (S. 11. 24. 37. 41. 48. 100). Dabei kann man nicht sagen, daß er gegen ihn voreingenommen wäre. So rühmt er z. B. die Weisung, die Nikolaus seinen Legaten im November 862 nach dem Frankenland mitgab, als „ein Muster von Unparteilichkeit" (S. 35), wie er überhaupt glaubt, daß die Bedeutung dieses Papstes in dem Lichte, in das er seinen Pontifikal rückt, „vielleicht nicht kleiner, aber anders ist, als man sie bisher gesehen hat" (S. 4). Aber freilich aufs Ganze gesehen war seine Regierung „eine ergebnislose Episode" (S. 190). Auch Pseudoisidor, dessen Werk im Falle des jüngeren Hinkmar von den Franken als nicht gültig und sogar verdächtig offen zurückgewiesen wurde, verschwand aus dem öffentlichen Leben und geriet für fast zweihundert Jahre in Vergessenheit" (S. 184).

Nicht mit Unrecht möchte H. (S. 135) im Hinblick auf den Einfluß, den die Päpste des 5. Jahrhunderts, zumal Gelasius, auf die Gedanken und die Haltung Nikolaus I. ausgeübt haben, „von einer kirchengeschichtlichen Renaissance reden". Ed. Perels hat natürlich in seiner Ausgabe der Briefe dieses Papstes (in den Mon. Germ. Hist. Ep., Bd. VI, 1925) überall da, wo Sätze aus früheren Papstbriefen angeführt oder entlehnt sind, die Fundstellen unten sorgfältig angegeben. Aber sein Wörterverzeichnis hinten ist ziemlich ergänzungsbedürftig. Es sei mir gestattet, hier einige Beispiele dafür anzuführen, wie namentlich die Sprache des Gelasius auf die des Nikolaus bzw. seines Bibliothekars Anastasius abgefärbt hat, wobei ich der Kürze halber auf das Wörterverzeichnis in meiner Abhandlung „Gelasius im kirchenpolitischen Dienste

seiner Vorgänger" (Sitz.-Ber. d. Bayr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Abt. 1935, H. 6) verweise. Echt gelasianisch ist das auch bei Nikolaus beliebte *modis omnibus* (S. 283, 30. 292, 8 u. 11. 320, 28. 321, 366), *qualiscunque vicarius* (S. 704, 33), *posse et debere* (S. 339, 19), *pro modulo nostro* (S. 431, 22; in meiner Abh. S. 74, fehlt in meinem Verzeichnis), *illud tamen ridere libuit* (S. 427, 44, vgl. S. 549, 20), *non praeterire* (S. 421, 13), Fragen mit *ubi est?* (S. 296, 8. 340, 70. 428, 38), der Hinweis auf das *exemplum* der Vorgänger (S. 382, 30), auf die *familiaritas* beim König (S. 342, 15. 363, 8), die *tragoedia* (S. 341, 18, vgl. Gel. Ep. 26, 7, S. 403, Thiel, Ep. 27, 2, S. 423), *facilius charta quam nobis sermo deficiet* (S. 345, 26, vgl. 26, 7, S. 403 Thiel), der häufige Schluß a minori ad maius, vom Weltlichen auf das Geistliche, die alten stoischen Bilder des *medicus* und der *medicina* usw. Wie Gelasius (Tr. 2, 10, S. 529 Thiel), so wendet auch Nikolaus den *salutaris portus*, der bei Cyprian (ad Don. 14) das Christentum ist, auf den römischen Stuhl an. So wird auch die *una columba mea* (Cantic. 6, 8, S. 392, 11) nicht unmittelbar aus Cyprian (un. 4), sondern aus Gelasius (Ep. 12, 5, S. 353 Thiel) geflossen sein. Die Frage S. 296, 28, *quam validitatem* etc. . . . *quod robur concilia vestra* etc. entspricht der des Gelasius in Tr. 2, 8 (S. 528 Thiel) *qua enim ratione vel consequentia* etc. Die Vorwürfe des Papstes gegen Hinkmar von Reims (S. 422 ff.) und ebenso seine Auseinandersetzung mit östlichen Gedankengängen, wie sie Photius und der Kaiser vorbrachten, atmen gelasianischen Geist: der Streit dieses Papstes gegen Acarcus ist Modell gestanden. Ja es ist, als ob dieser Streit selbt im Frankenreich gegeistert hätte. Was nämlich laut Antwort des Papstes (S. 376, 28 ff.) die Gemahlin Karls des Kahlen an ihn geschrieben hatte, daß bei Nachgiebigkeit des Papstes die Privilegien des römischen Stuhles keine Einbuße, sondern eine Zunahme erfahren würden, entspricht den Überredungsversuchen der Orientalen bei Gelasius, Ep. 1, 33 u. 41 (S. 305 u. 310 Thiel). Das mag Zufall sein, aber merkwürdig ist es immerhin.

München. *Hugo Koch.*

Konrad in Zähringer F. S. C., Das Kardinalkollegium auf dem Konstanzer Konzil bis zur Absetzung Papst Johanns XXIII. (Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung. III. Folge, VIII. Heft. Der ganzen Reihe 59. Heft.) Münster (Westf.) 1935, 123 S., RM. 3.—.

Für die Erkenntnis der inneren Geschichte des Papsttums, vornehmlich während seiner mittleren Epochen, besitzen wir in der Entwicklung des Kardinalkollegiums eine Quelle von großer Bedeutung und höchst eigenartigem Reiz. Freilich ist der Eifer, diese Quelle zu erschließen, bisher nicht allzu groß gewesen, obwohl das Göttinger Papsturkundenunternehmen P. Kehrs und die großen Quellenpublikationen H. Finkes manche Anregung dazu boten. Um so erfreulicher ist es, daß zwei Erstlingsschriften des vergangenen Jahres den Versuch gemacht haben, sowohl die Acta Aragonensia wie die Acta concilii Constanciensis für bestimmte Abschnitte der Geschichte des Kardinalats auszuwerten. Während nämlich Kardinalat und kuriale Politik in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts den Gegenstand einer Leipziger Dissertation von Herbert Hofmann bildet, bemüht sich die hier anzuzeigende Arbeit von K. Zähringer um die Klärung der Rolle, die das Kardinalkollegium auf dem Konstanzer Konzil bis zur Absetzung Papst Johanns XXIII. gespielt hat.

Der Verfasser geht aus von einer die Ergebnisse der bisherigen Forschung umsichtig zusammenfassenden Betrachtung über Kardinalat und Kardinalkollegium vor dem Konstanzer Konzil und läßt ihr eine sehr nützliche Übersicht über das Konstanzer Kollegium folgen, das 29, allerdings nicht immer gleichzeitig anwesende Persönlichkeiten umfaßte. Auf dieser Grundlage schildert dann der dritte Teil der Arbeit — dem Umfang nach ihre andere Hälfte — die Stellung des Kollegs in den Konzilsverhandlungen bis zum 29. Mai 1415, dem Tage der Papstabsetzung.

Wenn auch die den Quellen sorgsam folgende und sehr besonnen urteilende Darstellung des Verfassers an manchen Stellen noch ein wenig hätte gestrafft werden können, so vermittelt sie doch ein sehr anschauliches Bild von der Entwicklung, die im Laufe der ersten 7 Konzilsmonate das Kardinalkollegium in die schwierige Lage völliger Bedeutungslosigkeit führte. Denn bei der im Februar 1415 durchgesetzten Geschäftsordnungsänderung gelingt es dem Kollegium nicht, das Recht einer Nation zu erhalten. Die einzelnen Kardinäle dürfen, nicht anders als einfache Prälaten, nur innerhalb ihrer eigenen Nation stimmen, da man ein keineswegs unbegründetes Mißtrauen gegen die Aufrichtigkeit des Unions- und Reformwillens der Kardinal-Mehrheit hatte. Zudem gehörten dem Kollegium nur Franzosen und Italiener an, eine Tatsache, die wohl noch größere Beachtung verdiente, als Z. ihr zuteil werden läßt, da sie auf die Haltung der englischen und deutschen Nation, die Z. als den Sitz der schärfsten Kardinalsgegner feststellt, gewiß nicht ohne Einfluß geblieben ist. Daß es in den späteren Abschnitten des Konzils den Kardinälen dann doch wieder gelang, ihr Ansehen zu steigern und neue Bedeutung zu gewinnen, deutet Z. zum Abschluß nur kurz an im Hinblick auf die geplante Fortsetzung seiner Studien, die dringend zu wünschen wäre. Denn ohne die Darstellung der weiteren Entwicklung läßt sich, wie Z. selbst hervorhebt, ein endgültiges Urteil über die Bedeutung des Konstanzer Konzils in der Geschichte des Kardinalats noch nicht gewinnen, so daß die bisher geleistete Arbeit ein Fragment bleiben und dadurch in ihrem Wert geschmälert werden würde.

Göttingen. *H.-W. Klewitz.*

Rudolf Buchner, Die Provence in merowingischer Zeit. Verfassung — Wirtschaft — Kultur. Arbeiten zur deutschen Rechts- und Verfassungsgeschichte, hrsg. von J. Haller, Ph. Heck und Arthur B. Schmidt, IX. Heft. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1933. X und 112 S.

B. behandelt in seiner scharfsinnigen Arbeit, die noch von F. Schneider angeregt worden war, in überzeugender Beweisführung ein Thema, das mit den großen Fragen des Überganges vom Altertum zum Mittelalter in engem Zusammenhang steht. Für die Provence steht verhältnismäßig viel Quellenmaterial zur Verfügung, hier ergaben sich durch die Herrschaft der Ostgoten, die sich zwischen die römische und die fränkische einschob, besondere Verhältnisse, so daß die Geschichte dieses Landes wiederholt schon bearbeitet worden ist. Die Hauptfrage ist die, wie lange die römische Verwaltung hier geblieben ist, ob die Annahme H. Pirenne's über den Untergang des Mittelmeerverkehres infolge des Eindringens der Sarazenen richtig ist oder ob der Übergang bis zur Karolingerzeit ohne scharfen Einschnitt erfolgt ist, ob sich endlich im geistigen Leben ein Aufhören der antiken Kultur feststellen läßt. B. macht darauf aufmerksam, daß Franken sich in der Provence

jedenfalls nicht in erheblicher Zahl als Großgrundbesitzer niedergelassen haben, und stellt weiter fest, daß das System der römischen Verwaltung, Trennung der Zivil- von der Militärgewalt, bis ins 8. Jahrhundert erhalten geblieben und erst von Karl Martell beseitigt worden ist. — B. weist mit Recht darauf hin, daß der Handel über den Seeweg bis zum 8. Jahrhundert bestand, besonders weil damals Oberitalien wegen der dortigen politischen Verhältnisse schwer passierbar war, daß aber dann, als dort Ruhe eintrat, der Verkehr über die Alpen wieder an die Stelle des Seeverkehrs trat, zumal sich die Muselmanen in Südfrankreich festsetzten. Diese politischen Wirren haben die Provence dauernd aus dem Welthandel ausgeschaltet, und seitdem kommen Commacchio und Venedig in die Höhe. — Die literarische und überhaupt die geistige Bildung war in der Provence bis Ende des 6. Jahrhunderts lebhaft, dann trat ein Verfall ein. Die Spätantike hat im 7. bis 8. Jahrhundert allmählich ein Ende gefunden. B. stellt einen geistigen Einfluß der Germanen auf Südgallien in Abrede.

In einem Exkurs über den Patriziat in der Provence und in Burgund unterscheidet B. beim provencalischen Patriziat drei Stufen: Ehrentitel in ostgotisch-römischer Zeit; Ehrentitel, der mit dem Statthalteramt fest verbunden war, in frühmerowingischer Zeit und Amtstitel im 7. Jahrhundert. Für Burgund ist nach B. zwischen dem Zentralpatricius, der Führer des ganzen Heerbannes war, wohl aber auch zivile Gewalt hatte und am Ende des 6. Jahrhunderts verschwand, und dem Provinzialpatriziat zu unterscheiden.

Freiburg i. Br. *Theodor Mayer.*

Heinrich Mitteis, Lehnrecht und Staatsgewalt. Untersuchungen zur mittelalterlichen Verfassungsgeschichte. 1933. Verlag H. Boehlau's Nachfolger, Weimar, 8°, XVI und 714 Seiten.

Der Kampf um eine neue Staatsauffassung hat sich auch in der geschichtswissenschaftlichen Literatur entscheidend bemerkbar gemacht. Das Problem der Bedeutung der persönlichen Beziehungen, des Personenverbandes, ist gegenüber den territorialen Grundlagen des Staates stark in den Vordergrund getreten, und diese neue Fragestellung ist auch auf die geschichtliche Betrachtung ausgedehnt worden. Damit mußte das mittelalterliche Lehnswesen ein gegenwartsnahes Problem werden und eine grundlegende Änderung in der Stellungnahme zum mittelalterlichen Lehnswesen und seiner Bedeutung für den Staat eintreten. Löste, wie man früher angenommen hatte, das Lehnswesen wirklich den Staat auf, verdrängte es ihn? Waren Lehnswesen und Staat, Lehnsrecht und Staatsrecht Gegensätze, die sich gegenseitig ausschlossen? Oder aber kennzeichnete das Lehnswesen nur eine bestimmte Struktur des Staates, war also das Lehnsrecht eine besondere Art von Staatsrecht? Dieses Bündel von Hauptfragen liegt, wie mir scheint, dem Werk von H. Mitteis zugrunde, sie zu beantworten hat er sich zur Aufgabe einer langjährigen Forschung, bei der er die Verhältnisse in den abendländischen Staaten allgemein herangezogen hat, gemacht. Den Ausgang nahm M. von einem Höhepunkt des staatlichen Lebens im Mittelalter, den Lehnsprozessen gegen Heinrich d. L. und Johann ohne Land und von der ganz verschiedenen Auswirkung, die diese Prozesse auf die politische Entwicklung in Deutschland und Frankreich hatten. Dadurch sollte die begriffliche Klarheit für die Erkenntnis dieser Probleme gewonnen werden. Man kann wohl auch sagen, daß diese Ausführungen in der Darstellung gegenüber den anderen,

die sich auf das Lehnswesen in der fränkischen Zeit und auf die einzelnen Lehnsrechtsinstitute beziehen, im Vordergrund stehen und am stärksten auf eigenen Forschungen M.s aufgebaut sind.

M. hebt mit Recht die große Bedeutung des Umstandes hervor, daß in Frankreich ein Leihezwang wie in Deutschland, wonach der König Lehen, die auf irgendeine Weise heimgefallen waren, binnen Jahr und Tag weiter verleihen mußte, nicht bestand, so daß er also aus dem Heimfall von Lehen größten Vorteil ziehen konnte. Daher war Friedrich Barbarossa gezwungen, die heimgefallenen Lehen Heinrichs d. L. wieder zu vergeben, und das Königtum konnte einen unmittelbaren Machtzuwachs aus dem Sturz des Löwen nicht gewinnen. Der Prozeß selbst gegen Heinrich d. L. stand lange schon im Brennpunkt des verfassungsgeschichtlichen Interesses, weil damals der sogenannte jüngere Reichsfürstenstand entstanden ist. M. hat diese Fragen in einer früheren sehr wichtigen Untersuchung behandelt und kommt in dem vorliegenden Werk wieder auf diese Fragen zu sprechen. Es scheint aber doch, als ob M. die Bedeutung des Lehnsrechtes überschätzt hätte. M. schreibt dem Lehnsrecht „die führende Rolle bei dem Vorgang der Territorienbildung" zu (S. 450), sieht „die hauptsächlichste staatsbildende Kraft des Lehnsrechts in der Ausbildung einer herrschaftlichen Spitze innerhalb seines Systems" (S. 462). Dagegen habe ich grundsätzliche Bedenken, ich sehe im Lehnsrecht nicht eine Kraft, die den Staat bildete oder sonst eine eigene Rolle spielte, sondern den Ausdruck und das Spiegelbild einer bestimmten staatlichen und gesellschaftlichen Struktur, aber Staat und Gesellschaft gehen also voran. Der Staat des 12. Jahrhunderts z. B. war ein historisches Gebilde, das sich in erster Linie aus den allgemeinen politischen Verhältnissen ergab, nicht aber aus lehnrechtlichen Bestimmungen oder Anschauungen. Das Lehnrecht war ein Mittel der Staatsbildung wie andere auch, das betont M. selbst, er spricht deshalb auch von „der juristischen Grundlegung für politische Vorgänge" (S. 444), aber er zieht nicht die notwendigen Folgerungen. So halte ich es auch für zu weitgehend, den Leihezwang aus lehnrechtlichen Erwägungen abzuleiten (S. 441 f.): weil zwischen dem König und dem vierten Heerschild ein freier Raum gewesen sei, sei der Leihezwang für den König gegenüber den Fürsten eingeführt worden. Der Leihezwang war ebenso das Ergebnis einer ganz bestimmten politischen Lage wie viele andere lehnrechtliche Bestimmungen und hat auch in Deutschland nicht immer die gleiche Bedeutung gehabt. Ich möchte dementsprechend auch nicht so scharf zwischen den Lehnsprozessen unter Konrad II. gegen Herzog Ernst und Adalbero von Kärnten und den amtsrechtlichen Verfahren Heinrichs IV. gegen Otto von Nordheim und Eckbert von Meißen unterscheiden (S. 421), weil dadurch leicht falsche Vorstellungen über die Verhältnisse im allgemeinen hervorgerufen werden können. Ich halte auch die Wendung von einer „vasallitischen Solidarität, die durch den Kampf gegen das salische Königtum hochgezüchtet" worden ist (S. 422), für nicht glücklich, denn die Solidarität entsprang nicht dem Lehnswesen, sondern der Gegnerschaft gegen die salische Staatspolitik. Ich glaube, alle diese, wie mir scheint, unberechtigten Einschätzungen gehen auf eine falsche Einordnung und Bewertung des Lehnswesens innerhalb der allgemeinen Staats- und Gesellschaftsordnung zurück. Man kann m. E. auch nicht stark genug betonen, daß der Unterschied zwischen den Weststaaten und Deutschland nicht im verschiedenen Lehnrecht, sondern in der verschieden gearteten und verschieden starken Staatsgewalt, die es handhabte, lag. Der Ausgangspunkt für solche allge-

meine Erörterungen und die Darstellung muß in stärkerem Maße der Staat sein, als dies bei M. geschieht, bei dem der Ausgang von der Untersuchung von Einzelinstitutionen zu merken ist. Diese Bemerkung soll aber den großen Wert der rechtsgeschichtlichen Untersuchungen von M. nicht herabsetzen. Gerade dafür ist das Werk von M. von überragender Bedeutung, nicht nur wegen der von ihm gebrachten Lösungen, sondern auch wegen der zahlreichen Anregungen, vor allem aber darum, daß er gezeigt hat, daß das Lehnswesen und Lehnsrecht viel mehr in den Mittelpunkt der rechts- und staatsgeschichtlichen Forschung zu stellen ist, als das lange Zeit geschah. Man mag im einzelnen gegenüber den Ausführungen M.s manchmal zurückhaltend bleiben, als Ganzes stellt das Werk eine der markantesten und bedeutendsten Leistungen auf dem Gebiete der deutschen und darüber hinaus der allgemeinen mittelalterlichen Rechtsgeschichte dar, mit der sich jeder Rechtshistoriker auseinandersetzen muß.

Freiburg i. Br. *Theodor Mayer.*

Karl-Hans Ganahl, Studien zur Geschichte des kirchlichen Verfassungsrechts im 10. und 11. Jahrhundert. Tyrolia-Verlag Innsbruck-Wien-München 1935. 75 S. RM. 2.70 (S. 4.50).

Die Studien von Ganahl vereinigen zwei verschiedene Untersuchungen. In der ersten behandelt der Verf., ausgehend von dem mittelalterlichen Einheitsgedanken und der Idee des priesterlichen Königtums, über die zuletzt G. Tellenbach in seinem gleichzeitig mit G.s Studien erschienenen Buch „Libertas" eingehend gesprochen hat, die Stellung des „weltlichen Herrschers im kirchlichen Recht". Ausführlicher befaßt er sich vor allem mit dem Recht des Herrschers, Synoden einzuberufen, und zeigt, wie man hiebei vielfach die kanonischen Vorschriften dadurch zu wahren bestrebt war, daß man der Synode den Charakter einer Selbstversammlung gab, oder die Bischöfe zu Reichsversammlungen berief. Die zweite Studie „Bistum, Kirche, Kloster" hebt die stark vermögensrechtliche Grundlage dieser Institutionen hervor. Am Beispiel der Gründung des Bistums Bamberg zeigt G., daß erst, nachdem die Vermögensgrundlage geschaffen war, Diözesanrechte mit ihr verbunden wurden. Das Kirchengut und das geistliche Amt wurden dabei als Einheit angesehen, erst durch die Publizistik des Investiturstreites — an erster Stelle ist hier Wido von Ferrara und nach ihm Ivo von Chartres zu nennen — wurde eine grundsätzliche Scheidung von Spiritualien und Temporalien durchgeführt. Den Abschluß bildet ein kurzer Ausblick auf die Klosterverfassung, wobei G. vor allem die enge Verwandtschaft zwischen der Exemption und der Immunität betont.

Beide Untersuchungen tragen bewußt den Charakter einer Skizze, ihre Ergebnisse sind in den Einzelheiten zwar bekannt, doch läßt die vom Verf. gewählte Form des „Querschnittes" die Entwicklungstendenzen hier und da stärker hervortreten. Auch an manchen guten Einzelbeobachtungen fehlt es nicht, so bemerkt G. einmal sehr richtig, daß vor Gratian Theologie und Recht noch nicht scharf voneinander getrennt waren (S. 56). An manchen Punkten hätte man eine stärkere Berücksichtigung der neueren Literatur gewünscht. Das gilt vor allem von dem letzten Abschnitt über die Klosterverfassung; hier hätten neben den älteren Untersuchungen von Weiß und Hüfner die neueren Arbeiten von Hirsch, Brackmann und Schreiber genannt werden müssen.

Halle (Saale). *K. Jordan.*

Alois Fauser, Die Publizisten des Investiturstreites. Persönlichkeiten und Ideen. Diss. München 1935. 156 S.

Max Hackelsperger, Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke. Studien und Beiträge zum Gebrauch der Bibel im Streit zwischen Kaisertum und Papsttum zur Zeit der Selier. Diss. München 1934. 137 S.

Die zahlreichen Streitschriften des Investiturstreites sind in letzter Zeit hauptsächlich unter bestimmten problemgeschichtlichen Gesichtspunkten behandelt worden. Das Muster einer solchen Untersuchung hat jüngst C. Erdmann im 8. Kapitel seines Buches über „die Entstehung des Kreuzzuggedankens" geboten, in dem er die Darlegungen der Publizisten „für und wider den Krieg der Kirche" prüft und den allmählichen Fortgang der Diskussion in dieser Frage deutlich werden läßt. In der Arbeit von Fauser, einer Dissertation aus der Schule von H. Günter, liegt das Schwergewicht nicht so sehr auf den einzelnen theoretischen Ausführungen. Der Verfasser will vielmehr, von einem Gesamteindruck jeder Schrift ausgehend, die Persönlichkeiten der verschiedenen Autoren in ihrer Eigenart erfassen. Seine kurzen Charakteristiken der Traktate sind im allgemeinen recht treffend und in ihren Formulierungen glücklich gewählt. So wird z. B. Anselm von Lucca als eine kraftvolle Persönlichkeit geschildert, die wohl den Gedanken der kirchlichen Gewaltwaltpolitik mit aller Schärfe vertrat, dabei aber im tiefsten Grunde durchaus ethisch dachte. Von den Vertretern der kaiserlichen Partei hat F. vor allem Wenrich von Trier und dem Verfasser des Liber de unitate ecclesiae conservanda Beachtung geschenkt; er hebt hervor, daß ihren Schriften ebenso wie der kaiserlichen Publizistik überhaupt ein konservativer Zug eigen ist. Gerade dieser Gedanke, daß das Recht der Tradition auf Seiten der Heinricianer war, kann nicht genügend betont werden, begegnet man doch in den neueren französischen Arbeiten über Gregor VII. immer wieder die Behauptung, daß der Investiturstreit nur ein Verteidigungskampf des althergebrachten kirchlichen Rechtes gegenüber neuen Machtansprüchen der weltlichen Gewalt gewesen sei. Gewiß war die Kirchenbewegung ursprünglich retrospektiv; die Fortbildung des Reformprogramms gab ihr aber immer mehr einen revolutionären Zug; nicht mit Unrecht hat man deshalb vom Investiturstreit als einer „Papstrevolution" gesprochen.

Die Dissertation von Hackelsperger, die ebenfalls von H. Günter angeregt ist, stellt einen Beitrag zur Frage der Quellen und ihrer Benutzung in den „Libelli de lite" dar. Sie bietet eine gute Übersicht über die Bibelstellen, auf welche die Publizisten ihre Darlegungen stützen, und hebt dabei den tendenziösen Gebrauch der Bibel durch die beiden Parteien hervor. Das Wort aus dem Matthäusevangelium: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" verwenden z. B. die Gregorianer als Argument für die Freiheit der Kirche, während es die Antigregorianer als Beleg für ihre Forderung des Gehorsams gegenüber der weltlichen Obrigkeit oder für den Vorrang des Imperiums benutzen. Ein Register der behandelten Bibelstellen ist beigegeben; so ist die Arbeit von H. ein recht nützliches Hilfsmittel für alle Forschung auf diesem Gebiet.

Halle (Saale). *Karl Jordan.*

Friedrich Wagner, Der Sittlichkeitsbegriff in der christlichen Ethik des Mittelalters (Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes, Dritter Band) = Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 21. 380 S. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1936. Geh. RM. 14.50.

Mit diesem dritten Bande der Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes bringt der Verfasser sein Werk zu einem vorläufigen Abschluß. Die beiden vorangehenden Bände hatten die Antike und die Heilige Schrift sowie das christliche Altertum behandelt. Der vorliegende Band, der dem Mittelalter gewidmet ist, beschränkt sich auf die Darstellung der Hauptvertreter der christlichen Ethik. In drei Teilen werden (S. 25—66) die Vor- und Frühscholastiker (Alkuin, Anselm von Canterbury, Abälard, Bernhard von Clairvaux, Petrus Lombardus), dann (S. 67—195) die Hochscholastiker (Alexander von Hales, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Occam und andere skotistische Ethiker) und schließlich (S. 196—343) die spätmittelalterlichen Mystiker (Meister Eckhart, Tauber, Seuse, Ruysbroek, die Deutsche Theologie, das Buch von der Nachfolge Christi) auf ihre Auffassung vom Sittlichen und ihre ethischen Grundbegriffe hin analysiert. Wagner beschränkt sich mit weisem Maßhalten auf das Wesentliche. Sein Buch bietet eine Fülle interessanten Materials zu den Fragen nach dem höchsten Gut und dem letzten Ziel des Menschen, nach dem Wesen der Tugend und der Sittlichkeit und nach den Intentionen und Motiven des sittlichen Handelns. Freilich vermittelt sein Werk nicht eigentlich den Eindruck, daß es sich beim Nachdenken über diese Fragen im Mittelalter um einen geschichtlichen Prozeß handelt. Der Verf. geht offenbar von dem Glauben an eine Philosophia perennis aus, die er dem Denken aller mittelalterlichen Theologen mehr oder weniger bewußt zugrunde liegen sieht und die von ihm offenbar im wesentlichen mit dem Thomismus, oder wie er sagt, der christlichen Lehre, gleichgesetzt wird. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Theologen erklären sich dann als verschiedene Grade der Klarheit und Rechtgläubigkeit. So erfährt man wohl häufig, wo ein Theologe mit seinen Vorgängern übereinstimmt oder von ihnen abweicht, aber der Verf. unternimmt weder den Versuch, die Abweichungen aus der allgemeinen Geistesgeschichte und den Einwirkungen des kirchlichen Lebens (z. B. Bußpraxis, Mönchtum, Verweltlichung im hohen Mittelalter usw.) heraus zu erklären, noch auch sucht er die Sonderansichten eines Theologen auf eine Grundansicht zu beziehen und von da her verständlich zu machen. Infolge dieser „zeitlosen" Auffassung der Wahrheit ist dieser Band zu einer Reihe von mehr oder weniger lose verknüpften monographischen Studien geworden. Die einzelnen Kapitel beruhen auf direktem Quellenstudium, dagegen scheint Literatur über die einzelnen Theologen nur im letzten Teile etwas stärker herangezogen worden zu sein. Eine Fülle von (verdeutschten) Quellenauszügen macht die Meinung der einzelnen Autoren deutlich. Dabei stellt sich heraus, daß schon seit den Tagen Alkuins, nicht erst seit dem 13. Jahrhundert, die Einflüsse der antiken Philosophen auf das Denken der christlichen Ethiker ganz beträchtlich gewesen sind und nie ganz aufgehört haben. Noch deutlicher freilich wird, wie stark Augustin das ganze Mittelalter hindurch das Nachdenken über die sittlichen Grundfragen beeinflußt und die Richtung der Weiterentwicklung bestimmt hat. Da der Verf. selbst mehr nach der antik-humanistischen Seite hinneigt, kommt freilich der eigentliche Sinn des Augustinismus bei ihm nicht immer deutlich zur Darstellung.

Aus der Fülle des gebotenen Stoffes erwähne ich nur einiges, das für den protestantischen Theologen von besonderem Interesse ist. Als durchgehendes Thema wird für das Mittelalter das Problem der Gottesliebe herausgearbeitet und, damit verbunden, die Frage nach der sittlichen Bedeutung der Furcht. Seit Alexander von Hales tritt daneben die Bestimmung der Natur der Synteresis in den Vordergrund. Die Unterscheidung zwischen „bürgerlicher" und theologischer Tugend scheint Bonaventura als erster vollzogen zu haben (S. 87), und der heilige Thomas spricht zuerst von justitia civilis und justitia infusa (S. 125). Bei der Frage nach der Furcht unterscheidet Thomas als erster zwischen malum poenae und malum culpae. Gegenüber weitverbreiteten Mißdeutungen zeigt der Verf., daß der Wille Gottes bei Duns Scotus keineswegs Willkür ist; so deuten ihn erst Occam und die späteren Nominalisten. Den Dekalog faßt Thomas von Aquin in dem ersten Gebote zusammen. Da dieses nach ihm naturgesetzlich ist, sind alle Gebote in gleicher Weise unbedingt verbindlich. Duns Scotus sieht nur die ersten beiden Gebote als naturgesetzlich an, die anderen als positiv, Gott selbst kann daher von ihnen dispensieren. Bei Occam beruhen alle Gebote des Dekalogs auf freier göttlicher Setzung, und Gott kann daher von allen dispensieren.

Der schwächste Teil des Buches ist der dritte, der den spätmittelalterlichen Mystikern gewidmet ist. Zwar wird bei der Darstellung Eckharts der an sich richtige Versuch gemacht, die sittlichen Grundideen aus der Gotteslehre und dem Gedanken der Gottesgeburt in der Seele zu erklären. Aber Voreingenommenheit und wahrscheinlich auch Mangel an analogen Erfahrungen haben den Verf. gehindert, die religiösen und sittlichen Grundpositionen Eckharts und der auf ihn folgenden Mystiker zu verstehen. So schiebt er Eckhart allerlei Widersprüche und Ketzereien unter, gegen die sich Eckhart bereits zu Lebzeiten gewehrt hatte, und sucht aus seinen Lehren absurde Folgerungen zu ziehen. Der Verf. übersieht, daß die eigentliche theologische Bedeutung Eckharts darin besteht, daß er (als erster seit Augustin) wieder klar gesehen hat, daß Mensch und Gott, Welt und Gott begrifflich nicht getrennt werden dürfen, weil sie sachlich nicht getrennt werden können. E. hat den aus der Antike eingedrungenen Begriff eines auf sich selbst gestellten Mensch- und Weltseins überwunden. Darin weicht er am meisten von seinem Lehrer Thomas ab, während seine Stellung in vielem schon durch Albertus Magnus vorbereitet worden ist. Eckhart zeigt, daß das Geschöpf nur deshalb die Möglichkeit hat, über den Schöpfer nachzudenken, weil es von ihm geschaffen worden ist, und daß sowohl das Ich wie die Welt, in sich betrachtet und ohne Beziehung auf den Schöpfer, nichts sind [1]). Es ist irreführend, diese Denkweise neuplatonisch zu nennen, denn sie unterscheidet sich vom Neuplatonismus darin, daß kein selbständiger Weg vom Geschöpf zum Schöpfer führt. Gottes Gnade muß immer den Anfang machen. Ebenso ist im Gegensatz zum Neuplatonismus die Welt nicht notwendig aus Gott, sondern in einem freien Akte geschaffen; freilich hängt sie nun eben unlöslich mit Gott zusammen (Pf. 325, Z. 24 ff.). Ebenso ist der Seelenfunken, nicht, wie der Verf. meint, eines mit der zweiten

1) Ausführlichere Belege hierzu und zum Folgenden finden sich in meinen beiden Aufsätzen „Die Grundlagen der Eckehartschen Theologie" (Theol. Bl. 1935, Nr. 7/8, Sp. 175—186) und „Meister Eckharts Wirklichkeitslehre", der in Heft 11, 1936, derselben Zeitschrift erscheinen wird.

Person der Trinität, wohl aber diese mit dem Funken: die Hinneigung der Seele zu Gott ist nicht das freie Werk des Menschen, sondern die im geschaffenen Menschen wirksame Hinneigung Gottes des Sohnes zum Vater (vgl. Joh. 17, 26). Darum betont Eckhart, daß der Funken kein Teil der Seele ist, und doch kann er sagen, daß er „etwas" in der Seele sei. Bei der Lehre von der Gottesgeburt in der Seele liegt Eckhart nicht, wie der Verf. meint, an einer Übersteigerung des Menschen, sondern daran, daß der paulinisch-johanneische Gedanke von der realen Einheit der Glaubenden mit Christus nicht zu einer Allegorie (einer „moralischen Einheit") verdünnt werde (vgl. Rechtfertigungsschrift, ed. Karrer, S. 92 oben). Aber nicht die Seele gebiert den Sohn in sich, sondern die Kraft des Vaters in der Seele (vgl. Pf. 44, Z. 23 ff., vor allem Z. 31). Überall, wo Eckhart auf genaue Ausdrucksweise aus ist, sagt er deshalb ausdrücklich, daß bei der Gottesgeburt der Mensch nicht Gott wird, sondern nur ganz in Gott ist (Pf. 281, Z. 27 ff.). Freilich kann man den Sinn einer solchen Aussage nicht fassen, wenn man, wie der Verf., von einer gegenständlichen Auffassung Gottes und der Seele ausgeht, die ein Erbe der Antike war (vgl. Pf. 283, Z. 35 ff.). Wohl bezeichnet auch schon Thomas Gott als Actus purus, aber der volle Sinn dieses Begriffes ist erst Eckhart aufgegangen. Gott ist reines Wirken, und das gleiche gilt von dem Wesen der Seele (nicht allerdings von ihren Akten, die immer gegenstandsbezogen und dadurch gegenständlich sind). In der Lehre von der Gottesgeburt unterscheidet E. weiter Wesen und Person am Ich. Dem Wesen nach wird die Seele reine Aktualität und damit gottförmig (von Gott überformt!), aber der personale Unterschied zwischen dem Ich und Christus bleibt bestehen. Nur dem Wesen nach, nicht als Person, nimmt die Seele teil an den Werken der Gottheit. Mit dem ganzen mittelalterlichen Augustinismus bestreitet Eckhart, daß es eine sittliche Liebe zur Welt geben könne, die nicht zugleich Gottesliebe wäre (Pf. 422, Z. 36). Aber er unterscheidet sich von seinen Nachfolgern darin, daß er keine Weltverachtung predigt.

Weil Wagner diese Grundlehren Eckharts von einem falschen Blickpunkte aus ansieht, kommt bei ihm eine Karikatur des Meisters von Hochheim zustande. Das wirkt sich dann auch auf die Beurteilung der anderen Mystiker verhängnisvoll aus. Der Verf. ist von der an sich berechtigten Absicht beseelt, den heutigen Mißbrauch Eckharts sowohl bei Nichtchristen wie bei gewissen christlichen „Mystikern" unmöglich zu machen. Es ist bedauerlich, daß, wie er selbst mitteilt, er nicht mehr in der Lage gewesen ist, die neuere Literatur über Eckhart heranzuziehen. Er würde dann sein Ziel erreicht haben auf einem Wege, der vom geschichtlichen Standpunkte befriedigender wäre.

Münster i. W. *Otto A. Piper.*

Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik. (= Historische Studien, Heft 267.) Berlin, Ebering 1935. 510 S. Geh. RM. 19,20.

Die Erforschung und Darstellung der Religion des Mittelalters ist bisher weithin fragmentarisch geblieben. Wohl ist es unternommen worden, diese gleichsam in mythischem Dämmer gesehene Epoche im Rahmen der bekannten Typen der konfessionell bestimmten Geschichtsschreibung zu deuten, entweder als normative „Vorzeit" oder als Zeit-

alter der dem allgemeinen Verfall trotzenden „Zeugen der Wahrheit", wohl haben auch die Ordenshistoriker die mittelalterliche Frömmigkeit im Sinne ihrer Ordenstraditionen darzustellen gesucht; auch haben wir schon auf einzelnen Gebieten bahnbrechende Arbeiten von Dempf, E. Benz u. a., die von der Geschichtstheologie her eine innere Erfassung der mittelalterlichen Geschichte versuchen, aber zu einem wirklichen Verständnis der religiösen Bewegungen des Mittelalters als Ganzem ist es bisher nicht gekommen. Die heutige Aufgabe der Kirchengeschichte, die Gesamtfrömmigkeit einer Epoche und ihre Abwandlungen darzustellen, gilt in besonderem Maße für die Erforschung des Mittelalters, so daß man die Arbeit Grundmanns uneingeschränkt begrüßen müßte, wenn hier wirklich der Wurf des Ganzen geglückt wäre.

G. geht von dem schon von Hauck und R. Seeberg angedeuteten und zum Teil durchgeführten Gedanken aus, daß die Entstehung und Entwicklung der einzelnen mittelalterlichen Gruppen, Orden und Sekten nicht voneinander zu isolieren sei, sondern daß Orden und Sekten gleicherweise auf demselben Boden einer allgemeinen religiösen Bewegung entstanden und dann durch die Entscheidungen und Maßnahmen der Kirche den einzelnen Erscheinungen gegenüber geformt worden seien. G. versucht es dabei, einerseits die Gemeinsamkeit der Grundlage der religiösen Bewegungen aufzuweisen, um dann andererseits von Fall zu Fall die Richtung zu zeigen, in der sich die einzelne Gruppe zu einem Orden, einer Sekte oder einer lockeren Gemeinschaft ausgestaltet hat. „Das Ziel der Arbeit ist die Erkenntnis, durch welche Entscheidungen sich die religiösen Bewegungen zu den Ordnungen und Lebensformen der mittelalterlichen Kirche ausgeprägt haben." Deshalb führt auch diese Darstellung nur bis zu dem Punkte, an dem eine Gruppe sich für die Selbständigkeit entschieden hat, an dem weiteren Schicksal dieser ist sie nicht mehr interessiert.

Den gemeinsamen Grund der religiösen Bewegungen sieht der Vf., wie schon Joh. v. Walter in den Gedanken vom apostolischen Leben und der christlichen Armut, aber er will dadurch den Gegensatz zwischen religiöser Bewegung und Kirche vom dogmatischen Gebiet auf das soziologische hinüberschieben und so die z. T. häretische Haltung der religiösen Bewegung als dogmatischen Überbau einer anderen religionssoziologischen Stellung verstehen. Entscheidend sei der Widerspruch dieser Kreise gegen das hierarchische System und gegen die Sakramente gewesen; diese Tendenzen habe die Kirche aber zum Teil — besonders durch das geschickte Vorgehen Innozenz III. — abstumpfen und auffangen können, in dem sie entweder der betreffenden Gruppe als Orden einen Platz in der Hierarchie zuteilen konnte oder sie zwang, als Sekte aus der Gemeinschaft der katholischen Christenheit auszuscheiden. Mit Hilfe dieses Schemas wird die Entstehungsgeschichte der Waldenser, Humiliaten, Franziskaner und anderer kleinerer Gemeinschaften dargestellt, so daß der Verlauf der religiösen Bewegung in dieser Darstellung einen merkwürdig gesetzmäßigen Charakter erhält und die innerlich bedingte entwicklungsgeschichtliche Ausprägung der Sonderarten der einzelnen Gruppen völlig fortfällt.

In einem zweiten Teil zeigt Vf. ein bisher wenig beachtetes Element der mittelalterlichen Frömmigkeit, die religiöse Frauenbewegung, in seiner gerade für die deutsche Kulturgeschichte so großen Bedeutung auf. Einmal wurde die Frauenbewegung in ihrer inneren Formlosigkeit und Unsicherheit das Einfallstor für die durch Wanderprediger verbreiteten häretischen Gedanken und Lebensanschauungen; dann wurde sie aber auch Wegbereiterin eines religiösen Schrifttums in den Volksspra-

chen und hat in dieser Doppelstellung auf die inhaltliche und sprachliche Gestaltung der deutschen Mystik bis hin zu dem spekulativen System Meister Eckharts den tiefsten Einfluß ausgeübt. So förderlich einzelne Ergebnisse dieser Arbeit auch sein mögen, die angewandten Gesichtspunkte jedoch sind zu äußerlich und schematisch, um dem komplizierten Gegenstand gerecht zu werden. Die verwendeten soziologischen Kategorien lassen die Vielgestaltigkeit und innere Fülle der dargestellten Formen nicht erfassen. Man könnte fragen, ob sich von einer positivistischen Geschichtsauffassung her ein so im Metaphysischen und Theologischen verankertes geschichtliches Leben wie das der religiösen Bewegungen des Mittelalters überhaupt erfassen läßt. Die Frage ist um so berechtigter, als ein Teil des hier behandelten Gebietes in E. Benz' „Ecclesia spiritualis" eine Darstellung erfahren hat, die von der theologischen Selbstdeutung, dem religiösen Erwählungsbewußtsein und der Geschichtsanschauung der Franziskaner ausgehend, eine viel tiefere Sicht des inneren Lebens des religiösen Lebens der Bewegungen bringt und zeigt, daß die soziologische Außenform selbst erst von den religiösen und theologischen Impulsen verständlich wird. So führt der positivistische Blickpunkt Grundmanns zu dem verfehlten Bilde einer Gleichförmigkeit der inneren Haltung der religiösen Bewegungen: die Untersuchung ist an den zeitbedingten Erscheinungen hängen geblieben, ohne den geschichtlichen Triebfaktor der mittelalterlichen Frömmigkeit erkannt zu haben. Ebenso hat die geschichtsphilosophische Voraussetzung G.s, die Dialektik von Bewegung und deren Formung durch äußere Einflüsse dazu beigetragen, die Tiefe und Intensität der religiösen Krise, in die die Kirche durch einzelne Gruppen gestürzt wurde, zu verdecken.

Hohen Neuendorf bei Berlin. *Ernst Reffke.*

Wilhelm Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore (= Historische Studien, Heft 285). Berlin, E. Ebering. 1935. 131 S. RM. 5.20.

Die Geschichte der Apk.-Auslegung ist zuerst durch F. Lücke und W. Bousset in ihren Grundzügen dargestellt worden. Seitdem ist mancherlei neues Material dazugekommen. H. Grundmann und E. Benz haben vor allem Joachim von Fiore und die mächtige Wirkung seiner Auslegung und Geschichtstheologie erforscht. Auch der vorher kaum beachtete Kommentar des Minoriten Alexander von Bremen (oder Stade) hat in den letzten Jahren die Aufmerksamkeit verschiedener Forscher auf sich gezogen. Kamlahs von der Göttinger Philosophischen Fakultät mit dem Staatspreis gekrönte Arbeit ist der Untersuchung der vorjoachimischen Apk.-Auslegung gewidmet. Von ihren 5 Kapiteln ist das erste vorwiegend literarhistorisch. Es wird darin die Fortwirkung der Tyconius-Tradition über Beda, Ambrosius, Autpertus, die auf ihren Schultern stehenden karolingischen Theologen Alkuin, Hraban und Haymo, Bruno von Segni, die Glossentradition der Schule von Laon (Anselm und Menegaudus) bis in das 12. Jahrhundert verfolgt. Besonders hervorgehoben zu werden verdienen die Ausführungen über die Glossen, ihre Grundlage (Haymo) und Fortwirkung, die wertvolle Ergänzungen zu den sich fast ausschließlich auf die Evangelien-Kommentare beschränkenden Untersuchungen von H. Glunz bieten. „Die Erforschung der Apk.-Exegese wirft einmal ein schmales Licht in die Dunkelheit jener ältesten Zeiten exegetisch-theologischer Hochschularbeit" (38). Die in

der Folgezeit entstandenen Kommentare haben die von der Schule von Laon geschaffenen Glossen zur Grundlage. Als hervorragender Repräsentant der französischen Exegese des 12. Jahrhunderts wird der des Richard von St. Viktor analysiert. Ihm kam es besonders darauf an, die consonantia der einzelnen Visionen herauszustellen, und damit steht er „in der Linie einer sich allmählich verschärfenden Ordnungsenergie, die eine ganz eigene Erscheinung der mittelalterlichen Auslegung ist" (47). Die Anlage der Arbeit Kamlahs bringt es mit sich, daß vielfache Rück- und Ausblicke gegeben werden, da es bei dem Charakter der exegetischen Tradition vor Joachim vor allem auf den Nachweis ihrer Kontinuität ankommt. Die Tyconius-Tradition ist allmählich zu einem immer fester und bestimmter umrissenen Schema oder Rahmen geworden, worin die einzelnen Exegeten das, was sie an origineller Leistung zu geben hatten, einzubauen suchten. Das mußte dann aber zur allmählichen Auflösung dieser Tradition führen. Bei Richard von St. Viktor, der als erster die Frage gestellt hat, warum denn die gleiche Zeit von Christus bis zum Ende nicht einmal, sondern viermal beschrieben wird, ist die eine Regel des Tyconius, die recapitulatio bereits als Problem empfunden; noch stärker dann bei Rupert von Deutz. Besonderes Augenmerk widmet Kamlah der Geschichtstheologie der Tyconius-Tradition. Was ist darnach der Inhalt der Apk.? Es ist der in geduldigem Ertragen bestehende Widerstand der geschichtlichen Ecclesia gegen die Angriffe des Teufels und seiner Helfer. Es ist aber die Eigentümlichkeit dieser Exegese, daß sie auf alle konkrete Einzeldeutung verzichtet und ihr der Begriff „Geschichte" im heutigen Sinn ganz fremd ist. Die Siebenstufenordnung, die zuerst bei Anselm von Havelberg eine konkretere Fassung gewinnt und chronologisch verstanden wird, bildet aber einen der Faktoren, die schließlich zur Auflösung der durch Tyconius angebahnten Deutungsweise führten. Im 4. Kapitel vergleicht Kamlah die zwei bedeutendsten Kommentare des 12. Jahrhunderts, von Richard von St. Viktor und Rupert von Deutz, in einem entscheidend wichtigen Punkte, der Theorie der visio, miteinander, um dann im 5. und letzten Kapitel die eigentliche Zertrümmerung der längst brüchig gewordenen Tyconius-Tradition durch Joachim darzustellen. Dieser bleibt freilich noch weitgehend innerhalb des überkommenen Schemas. Die Rekapitulationstheorie hat er nicht überwunden. Seine 3-status-Lehre jedoch sollte eine zwar tiefgehende, aber auch begrenzte Wirkung für die Folgezeit haben. Es ist zweifellos richtig, daß die trinitarische Weltzeiteinteilung bei Rupert von Deutz mit Joachims System „nicht das mindeste zu tun hat", sobald man nur die eigentümliche Idee Joachims von der Zeit des Hl. Geistes ins Auge faßt. Joachim dürfte aber doch auch hierbei im Strom einer schon vor ihm lebendigen und bei Hugo von St. Viktor nachweisbaren Geschichtstheologie stehen (vgl. W. Schneider, Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo v. St. Viktor, S. 80 ff.). Das Verdienst, wenn man es so nennen will, die von Joachim vorbereitete kirchengeschichtliche Deutung der Apk. zuerst konsequent durchgeführt zu haben, gebührt nach dem heutigen Stande der Forschung dem Franziskaner Alexander von Bremen. Sowohl Nikolaus von Lyra als auch Petrus Aureoli befinden sich in durchgängiger Abhängigkeit von ihm. Die Leistung des letzteren erscheint damit wesentlich geringer als E. Benz meint, der merkwürdigerweise den Kommentar Alexanders völlig ignoriert hat. Tot war aber die alte, farblose, spiritualisierende Exegese der Tyconiustradition auch nach Joachim noch nicht. Die recapitulatio ist später bei Cocceius sogar zu einem förmlichen Dogma erhoben worden. Darauf geht aber Kamlah nicht

mehr ein. Die abendländische Apk.-Deutung vor Joachim dagegen hat in seiner entsagungsreichen Arbeit die beste, eindringlichste und lichtvollste Darstellung gefunden, die wir besitzen. Kamlah hat es verstanden, die literarhistorische und die geistesgeschichtliche Methode in glücklicher Weise zu verbinden. Seine Untersuchung ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Exegese wie zur mittelalterlichen Geistesgeschichte. Zu bedauern ist nur, daß der große Reichtum an treffenden Einzelbeobachtungen und -ergebnissen nicht durch ein Sachregister leichter zugänglich gemacht ist. Alles in allem: eine Erstlingsleistung von nicht gewöhnlicher Tüchtigkeit, die Dank und Anerkennung verlangt.

Dillingen (Donau). *J. Schmid.*

Neues zur Bibelübersetzung des Mittelalters

— 1. Neue Texte zur Bibelverdeutschung des Mittelalters. Mit 2 Bildtafeln und einem Anhang: Perikopenschlüssel für 10 Heiligenmessen in deutschen Quellen. Herausg. in Gemeinschaft mit A. Th. Hatto, Fritz Jülicher, Willy Lüdtke und Ludwig Wolff von Hans Vollmer. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H., Potsdam, 1936. (= Bibel und deutsche Kultur 6.) VII, 274 S.

— 2. Cod. pal. Vind. 2682. I.: Eine frühmittelhochdeutsche Interlinearversion der Psalmen aus dem ehemaligen Benediktinerstift Millstatt in Kärnten. Zum erstenmal herausgegeben von Nils Törnquist. Lund, Gleerup; Kopenhagen, Levin und Munksgaard, 1934; XVII, CXXI, 263 S. (= Lunder germanistische Forschungen 3).

— 3. C. C. de Bruin, Middelnederlandse Vertalingen van het Nieuwe Testament. Amsterdam, Wolters, 1935. 349 S.

— 4. M. Reu, Luther's German Bible. An Historical Presentation Together with a Collection of Sources. Fourteen plates. Columbus, Ohio: The Lutheran Book Concern, 1934. XIV, 364, 226 S.

Die große Bedeutung der mittelalterlichen Bibelverdeutschung ist immer mehr erkannt worden; die Tatsache, daß schon vor Luther zahlreiche Übertragungsversuche und zwar erfolgreiche Versuche unternommen worden sind, d. h. solche, deren Ergebnisse Verbreitung fanden und Wirkung übten, ist erkannt und betont worden. Gerade auch die Bedeutung der früheren Übertragungen für Luthers Werk und für seine Aufnahme wird durch die Herausarbeitung der mittelalterlichen Übersetzungsgeschichte immer klarer. Die Leistung Luthers wird damit nicht verkleinert; sie erhält nur deutlicher ihren Platz und im Vergleich zu den früheren ihren überragenden Wert. Eine ganze Reihe von Veröffentlichungen der letzten Jahre haben vor allem unsere Textkenntnis vermehrt.

An erster Stelle nenne ich die Bände des deutschen Bibelarchivs, dessen neuester hier anzuzeigen ist (für die früheren vgl. Z.f.K.G. 54, 352 f. u. 55, 369 f.); heute liegt der 6. Jahresband vor (der 10. der Gesamtfolge von Vollmers „Materialien"). Der neue Band bringt zwar keine synoptischen Texttabellen; die in Aussicht genommenen Stücke aus dem A.T. außerhalb des Psalters, die die letzten Bände (Psalmen, Paulinische Briefe, Evangelien) in gewissem Sinn ergänzend abgeschlossen hätten, sind zurückgestellt. „Aus gedruckten und ungedruckten Äußerungen mancher Leser . . . ging hervor, daß man dieser Übersichten . . . ein wenig müde und überdrüssig wurde" (Vorw. S. V). Mit Unrecht, denn die bisher von dem Archiv gebrauchte Form der Veröf-

fentlichung war wohl die brauchbarste zur Bewältigung der riesigen Massen von Übersetzungen; und ihre Veröffentlichung ist die Voraussetzung für die eigentliche Verdeutschungsgeschichte, auf die wir allerdings als letztes und Hauptziel rechnen. Sie kann erst nach Bereitstellung des Materials gegeben werden und wird auch in dem vorliegenden Band nicht in Angriff genommen.

Vielmehr gibt dieser Band zur Abwechslung zusammenhängende Texte. Alles in dieser Form zu veröffentlichen, wäre unmöglich; aber die hier gebrachten Stücke verlohnen es. Da ist zunächst das Berliner Ms. germ. fol. 706, „das älteste bekannte deutsche Perikopenstück", ein Fragment. Hans Vollmer druckt dieses Bruchstück vollständig ab und gibt in Parallel- und Beidrucken die ihm bekannten verwandten Stücke, besonders aus einer Hamburger, einer Berliner, einer Stuttgarter Hs. Fritz Jülicher liefert zu dem gleichfalls sehr alten und wichtigen Text der bekannten Olmützer Perikopenhs (hrsg. von K. Stejskal, ZsfdPh. 12, 188 (1 ff.) eine umfangreiche Liste von Berichtigungen und Besserungen zu St.s Text; er bringt weiter den vollständigen Abdruck zweier umfangreicherer Perikopenbücher: des Wiener Evangeliars 2741 und des aus ihm oder seiner Quelle geflossenen Hamburger Evangeliars (Hs. Convent. 13); der Paralleldruck dieser beiden Texte nimmt den Großteil des Bandes (S. 31—169) ein. Es folgt die Veröffentlichung zweier Bruchstücke des 14. Jahrhunderts aus G. Ehrismanns Besitz durch H. Vollmer und einer Apokalypse des 14. Jahrh. aus dem Britischen Museum durch A. T. Hatto, der damit einen Auszug aus seiner ungedruckten Londoner M. A.-Arbeit bietet; ferner der erste vollständige Abdruck des Evangeliums Nicodemi in deutscher Prosa nach einer Augsburger und einer Lüneburger Hs. (1—5) und besonders nach einer bisher unbekannten Berliner Hs. (6 bis Schluß). Schließlich gibt Vollmer, z. T. in Verbindung mit L. Wolff, eine Reihe neu gewonnener Stücke mittelalterlicher Bibeldichtung, so der Reimbibel des Pfaffen Könemann, von Versen aus der Weltchronik Rudolfs von Ems, aus der Meininger Reimbibel u. a. Im ganzen eine Fülle anregender Texte, zu deren jedem mehr zu sagen wäre, als der Raum erlaubt. — Als Anhang gibt W. Lüdtke einen „Perikopenschlüssel für 10 Heiligenmessen in deutschen Quellen"; d. h. er hat eine Tabelle der Episteln und Evangelien hergestellt, die an 10 beliebten Heiligenmessen in den verschiedenen Missalien gelesen werden. Wer einmal versucht hat, mit Hilfe der Lesungen eine Hs. örtlich festzulegen (vgl. meine Bibelstudien, 1929, 88 ff.), wird den Wert von Lüdtkes „Schlüssel" dankbar würdigen.

Eine andere Form der Veröffentlichung stellt Törnquists Werk dar; durch ihn erfährt die frühmittelhochdeutsche Psalterübertragung der Wiener Prachths. 2882 vollständigen Abdruck. Die in der gleichen Hs. stehenden Hymnen sollen später folgen; dagegen wird zusammen mit den deutschen Psalmen und Cantica der lateinische Grundtext geboten. Die deutsche Wiedergabe wird nach Wortschatz, Verwandtschaftsverhältnissen und Übersetzungstechnik und besonders eingehend nach ihrem Lautstand untersucht, der vorausgehende Kalender für die Festlegung ausgewertet. Danach ist das Alter der Hs. auf das letzte Drittel des 12. Jahrhunderts, ihre Herkunft auf Südbayern, besonders Kärnten (Millstatt) festgelegt. Das Hauptstück ist der Abdruck des Psalters selbst; er bereichert unsere Kenntnis der frühmhd. Bibelübersetzung in willkommener und wertvoller Weise.

Wieder in anderer Form dient das große Buch C. C. de Bruins der Bibelgeschichte. Er versucht eine Darstellung der mittelniederlän-

dischen Wiedergaben des N.T., die z. T. im engsten Zusammenhang mit unseren deutschen stehen. Nach einem kurzen Überblick über die ältere nfränk. Übersetzungsgeschichte, die noch recht ungeklärt ist, widmet sich Bruin zunächst dem bedeutendsten Text des 13. Jahrhunderts, dem bekannten Leven van Jezus, von dem 1895 in der „Bibliothek van Middelnederlandsche Letterkunde" ein Parallelabdruck der wichtigen Hss. L (Lüttich) und S (Stuttgart) erschienen ist. Ich selbst hatte in meinen Bibelstudien 1929 den deutschen Zweig der Überlieferung und sein Verhältnis zu den niederländischen Texten besprochen. Bruin vermittelt nun eine vielfach vertiefte und erweiterte Kenntnis der niederländischen Textgeschichte; er stellt die verschiedenen Stufen dar, in denen der alte, auf Tatian ruhende Text des „Levens" zur Vulgata hin entwickelt wurde und die durch die verschiedenen Textgruppen vertreten sind. Des weiteren weist de Bruin vielfach Zusammenhänge anderer niederländischer Bibelübertragungen mit jenem Leven van Jezus nach, dessen große Bedeutung dadurch noch stärker hervortritt. Daß er meine Betonung der Kölnisch-niederländischen Zusammenhänge im 13. Jahrhundert und meinen Versuch ablehnt, die Entstehung der niederrheinischen Harmonie im Kölner Kulturkreis anzusetzen, ist nicht von Bedeutung; es kam mir nicht darauf an, dem „Mittelniederländischen" etwas zu rauben und dem „Deutschen" zu geben, sondern lediglich die enge Verflechtung holländisch-deutscher Texte zu erklären; dieses Problem ist auch durch die Darlegungen von de Bruin nicht gelöst. Dagegen hat er auch in anderen niederländischen Übertragungen des 13. Jahrhunderts die gleiche enge Beziehung zu deutschen Hss. festgestellt. Zu einem im 13. Jahrh. in Westflandern entstandenen Lektionar hat de Bruin in der Münchner Hs. Cgm. 532 eine überarbeitete Fassung entdeckt, die vielfache Verbreitung gefunden hat, und Vollmer hat inzwischen noch ältere Texte der gleichen Gruppe in den rheinfränkischen Bruchstücken einer Berliner Hs. (706) erkannt. Also dieselbe mitteldeutsch-niederfränkische Verflechtung im 13. Jahrh., und die Frage taucht auf, die ich hier bei dem Leven van Jezus gestellt habe und die de Bruin S. 530 in seinem deutschen Résumée so formuliert: „Wird nun der Sachdarstellung des Verfassers (nämlich de Bruins) . . . über Verbreitung eines ursprünglich niederländischen Textes über deutsches Sprachgebiet durch diesen Fund (nämlich Vollmers) die Grundlage entzogen? Sollte das Gegenteil vorliegen, d. h. Übersetzung eines rheinisch-fränkischen Textes ins Niederländische?" De Bruin „wünscht . . . einstweilen auf seiner Stellungnahme zu beharren." Die Frage bleibt offen; aber es ist eindeutig klar, wie wichtig die Erforschung der niederländischen Bibelübersetzung für die deutsche mittelalterliche Bibel ist.

Neben die erste Periode mittelniederländischer Bibelübertragung, die für uns die bedeutsamste ist, stellt de Bruin noch zwei andere, denen er gleichfalls eingehende Bemühungen widmet: die Zeit nach 1360, in der durch einen unbekannten Ostflamen wahrscheinlich die ganze Bibel übertragen worden ist; sie fand aber geringere Verbreitung. Schließlich die Zeit nach 1390, in der die Übersetzungen Seutkens rasch über das gesamte niederländische Sprachgebiet verbreitet wurden, wobei die früheren Übertragungen allmählich verschwanden. Die Ergebnisse seiner inhaltreichen Untersuchungen faßt de Bruin S. 535 stammbaumartig zusammen.

Ganz anderer Art ist schließlich das Buch von M. Reu. Bietet de Bruin die Ergebnisse eindringender eigener Spezialforschung, so will Reu ausdrücklich eine lesbare Zusammenfassung der Forschungen

anderer bis in die neueste Zeit geben. Er legt besonderen Wert darauf, daß er die gesamte Literatur und bis zur Gegenwart berücksichtigt hat, und man muß gestehen, daß ihm offenbar nichts Wesentliches entgangen ist; wenigstens ist das für das Gebiet so, das mir am besten bekannt und auch hier am wichtigsten ist, die vorlutherische Bibel. Auch diese wird nämlich in dem Buch ausführlich berücksichtigt, da Reu von dem sehr zu billigenden Gedanken ausgeht, daß eine genaue Kenntnis dessen, was schon vor Luther geschaffen wurde, die Voraussetzung für eine richtige Beurteilung von Luthers großer Leistung ist. So bringt das erste umfangreiche Kapitel (S. 1—74) eine Darstellung der „Bibel im Mittelalter". Besonderen Wert legt Reu auf die Feststellung der wirklichen Verbreitung, die die Bibel in irgendeiner Form damals gefunden hat, in lateinischer oder deutscher Sprache, als reine Bibel oder als Historienbibel, als Evangeliar und Epistolar oder als Psalter, Das Ergebnis ist die Feststellung einer starken Verbreitung der Bibel, auch der deutschen Bibel, deren Zwecke, Leser- und Besitzerkreis aus der genauen Kenntnis des religiösen Lebens, besonders des kirchlichen Unterrichts heraus erörtert werden. Zum Schuß des Kapitels werden die Hemmungen der deutschen Bibel vor Luther und die Mängel gegenüber der Lutherschen Übersetzung dargestellt.

Nachdem so aus der Umwelt die Notwendigkeit der Bibel Luthers gezeigt ist, legt das zweite Kapitel als innere Hinleitung zu ihr das Verhältnis Luthers zur Bibel von den Anfängen an dar. Darauf bauen sich die weiteren Darlegungen auf: Luthers Übersetzung des Neuen und des Alten Testaments und die Bibel von 1534 (Kap. 3 u. 4); Luthers Arbeit an der Bibel nach 1534. Das letzte Kapitel knüpft insofern an den Schluß der ersten an, als es die besonderen Vorzüge der Übersetzung Luthers herausstellt (die eben die dort aufgezählten Mängel ausgleichen) und die Grundsätze der Lutherschen inneren und äußeren Textgestaltung bespricht. Ein umfangreicher Anhang (285—364) gibt in genauen Belegen die Stellen der ausgedehnten benutzten Literatur sowie sonstige Nachweise und Anmerkungen.

Der zweite Teil des Werks (1*—217*) gibt Auszüge aus den Quellen, wieder nach den Kapiteln des ersten Teils geordnet. Fast die Hälfte des Ganzen nimmt das Quellenmaterial zu dem ersten Kapitel ein, d. h. die S. 1*—94* sind gefüllt mit Stücken der mittelalterlichen (von S. 10* ab: der deutschen) Bibel; das ist sehr zu begrüßen, da diese mittelalterlichen Texte am wenigsten bekannt sind. Leider wird hier aber oft nicht die Quelle angegeben, aus der die Texte abgedruckt sind; und was noch bedauerlicher ist: Reu bezeichnet da, wo er Stücke aus ungedruckten Quellen gibt, oft gar nicht die betreffende Handschrift, so daß eine Identifizierung und weitere Verfolgung der Quelle selbst Schwierigkeiten macht und daher der Wert der betreffenden Abdrucke stark gemindert ist. Die Texte zu den späteren Kapiteln bringen Stücke aus Luthers Vorlesungen und Kommentaren und aus den verschiedenen Fassungen der Bibelübersetzung.

Erlangen. *Friedrich Maurer.*

Reformation und Gegenreformation

Roland H. Bainton, Bibliography of the Continental Reformation: Materials Available in English. = Monographs in Church History No. 1, Chicago 1935, 54 S.

Eine unter Verzicht auf Vollständigkeit und bewußt für den praktischen Gebrauch des auf die englische Sprache eingeschränkten Studen-

ten berechnete reformationsgeschichtliche Bibliographie. Sie ist gleichwohl, so sehr auch die englische und amerikanische Reformationsgeschichtsschreibung von der deutschen Forschung abhängt — ein großer Teil der aufgeführten Titel besteht lediglich aus Referaten oder Übersetzungen —, auch für diese nicht ohne Interesse, zumindest als lehrreicher Überblick über den Stand und über das besondere Interesse der Beschäftigung mit der festländischen Reformationsgeschichte in England und Amerika. Zugleich ein dankenswerter Führer durch eine Fülle verstreuter Zeitschriftenartikel. Einzelne größere Werke werden kurz gewürdigt. Für die mit Absicht beiseitegelassene Geschichte der Reformation in England verweist Vf. auf Conyers Read, Bibliography of British History, Tudor Period, 1483—1603, Oxford 1933 und auf S. J. Case, A Bibliographical Guide to the History of Christianity, Chicago, 1931.

Halle a. d. Saale. *E. Wolf.*

Heinz Reymann, Glaube und Wirtschaft bei Luther, Bertelsmann, Gütersloh, 1934, 116 S., kart. RM. 3.20.

Die Untersuchung geht auf eine der Theologischen Fakultät Leipzig eingereichte Diss. zurück. Ihr Verf. ist, wie auch sein Vorwort angibt, in seinem Lutherverständnis bestimmt durch seine Lehrer Althaus, Elert und Sommerlath. Die stark anwachsende Literatur zur Sozialethik Luthers, innerhalb derer mir F. Laus Studie über „Äußerliche Ordnung" und „Weltlich Ding" in Luthers Theologie (1933), die Reymann nicht mehr eigentlich verarbeitet zu haben scheint, bis heute der aufschlußreichste Beitrag zu sein scheint, hat sich in der Tat mit Luthers Stellung zu den Fragen der Wirtschaft noch nicht eingehend beschäftigt; hier füllt das vorliegende Buch auf jeden Fall eine Lücke aus. In seiner bewußt theologischen Haltung scheint es zugleich seinem Gegenstand angemessener zu sein als die an den gesellschaftsphilosophischen Kategorien O. Spanns orientierte Wiener Diss. von W. Betcke, Luthers Sozialethik (1934). — Vf. sucht die theologischen Motive für die immer wieder festgestellten Widersprüche in Luthers Stellungnahme zu den Dingen der Wirtschaft (Eigentum, Arbeit, Handel), für seine bald „konservative", bald „fortschrittliche" Haltung aufzuzeigen von dem Zusammenhang von „Gottesglaube und Wirtschaft" bei Luther aus. Diese Motive sind der Schöpfungsgedanke und derjenige der Sünde; dazu als Antwort auf die Frage nach der Verbindung zwischen diesen beiden Motivreihen die christliche Liebe. So wird nach darauf bezüglichen allgemeineren, das Problem umgrenzenden und Methodenfragen klärenden Erörterungen zunächst Luthers Bejahung der Wirtschaft von seinem Verständnis der Schöpfung aus, hernach seine Kritik der Wirtschaft von seiner Auffassung der Sünde her vorgeführt; in der Materialaufarbeitung umsichtig, geschickt und zuverlässig. Schließlich wird das Gestaltungsproblem unter dem Gesichtspunkt „Schöpfung und Liebe" verhandelt.

Was die Heraushebung der beiden Motivreihen, was vor allem ihre systematische Zusammenordnung im Blick auf eine Synthese befürchten ließ, bleibt jedoch nicht aus: Luther wird in das Schema eines neulutherischen Idealismus eingefangen, auch unter die Kategorien Schicksal, Organismus usw. gebracht. Der dem neuluther. Bild von Luthers Sozialethik eigene feine „Thomismus" oder die Gedankengänge etwa von E. Hirsch in „Schöpfung und Sünde" bestimmen die systematische Behandlung des historischen Materials. Das ist an Luther selbst gemessen zuletzt „un-

möglich". Ich sehe davon ab, daß die „christliche Liebe", die Verf. vor Augen hat, bei Luther durchaus eine Angelegenheit der ratio und der lex naturae ist, im Licht des Glaubensurteils. Sie soll in Ordnung bringen und in Ordnung erhalten. Aber wie kann man von einer „natürlichen (!), d. h. abgesehen von der Tatsache der Sünde bestehenden (!) Beziehung des Glaubens (!) zur Welt" bei Luther reden und die Sünde verstehen als die „Tatsache, durch die diese (!) Beziehung entscheidend zerstört ist" (18)? Was ist unter einer „Abhängigkeit der wirtschaftlichen Werte vom Evangelium" zu verstehen? Was heißt „Wirtschaftssünde"? Dieser Begriff deckt durchaus nicht das, was Verf. sonst recht gut über Sorge, Geiz, Wucher bei Luther ausführt, so gewiß für Luther auch die Ordnungen selbst „sündig" werden können. Und wie kann man ernstlich (wenngleich im Anschluß an P. Althaus) gegen den katholischen Liebesgedanken sich wenden, wenn man als zentrale Erkenntnis präsentiert: „Die Liebe ist die Überwindung des Widerstreits von Schöpfung und Sünde. Indem sie Aufhebung der Sünde bedeutet, führt sie die Schöpfung auf ihren ursprünglichen Sinn zurück" (87). — Luther kann hier nur von Glauben reden. Oder gar: „Die Schöpfung ist in allen ihren Ordnungen auf die Liebe, die Beziehung zum anderen hin (!) angelegt und erhält durch sie ihren letzten inhaltlichen Sinn, wie diese wiederum in der Schöpfung den Ort ihrer Erfüllung findet" (89). Das ist durchaus richtig, wenn es von jener der lex naturae entsprechenden „Liebe" gilt (vgl. E. Wolf, „Natürliches Gesetz" und „Gesetz Christi" bei Luther, Evang. Theologie 1935, S. 305 ff.), die dem aristotelisch-scholastischen diligere est alicui velle bonum konform ist; Verf. dürfte dann aber nicht von der „christlichen Liebe" als der „Synthese" zwischen jenen Motivreihen Schöpfung und Sünde reden. So aber wird für ihn „das Natürliche zum Sinnbild des Geistigen, die Schöpfung zum Symbol der Ethik" — ebenso wie für das katholische Denken. Bei Luther ist hingegen das Problem der Ethik (und der Liebe) nicht primär ein solches der Ordnungen, sondern des Gebotes; und daher ist bei ihm das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung durchaus nicht ein „Verhältnis gegenseitiger Ergänzung" (95). Die „Bipolarität", die Vf. als Wesensmerkmal des Luthertums ansieht, hat nur im Neuluthertum den Sinn eines religionsphilosophischen Prinzips, mit Hilfe dessen die neulutherische Kulturphilosophie zwischen „Eigengesetzlichkeit" und „Verchristlichung" der Kulturwerte hindurchzusteuern sucht. Für Luther stehen an dieser Stelle: Jesus Christus praedicatus, Glaube, Rechtfertigung und von daher, zugleich eschatologisch bestimmt und begrenzt, Heiligung. Und das schiebt Vf. zuletzt (110) mit einem es „scheint..., daß alles auf den konkreten Akt des Glaubens hinausgeführt wird" — beiseite. Die theologische Bedenklichkeit des vorliegenden Buches wäre angesichts seiner erfreulichen historischen Leistung nicht so stark notiert worden, wenn nicht Verf. selbst einen „geschichtlichen Beitrag zu einer systematischen Frage" hätte geben wollen, und vor allem, wenn nicht, wie er selbst erkannt hat, jede derartige Beschäftigung mit Luther auch als „historische" ein theologisches Verständnis seines zuletzt theologischen Anliegens voraussetzen würde, aber nicht eine „theologische" Deutung, auch nicht aus der neueren „lutherischen" Theologie her. Dem theologischen Kernproblem des von ihm behandelten Fragenkreises, nämlich dem Problem des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung bei Luther, ist Verf. m. E. nicht gerecht geworden. Das bezeichnet die Grenze seiner berechtigterweise Erwartungen wachrufenden Studie.

Halle a. d. Saale. *E. Wolf.*

Walter v. Loewenich, Luther und das Johanneische Christentum. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. VII, 4, Chr. Kaiser-Verlag, München 1935, 93 S.

Das vorliegende Buch steht gleichsam im Schnittpunkt zweier früherer Arbeiten des Verf., seines Buches über Luthers Theologia crucis (1929, 2. Aufl. 1933) und seiner Untersuchung über das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert (1932), und beschäftigt sich mit der noch kaum beantworteten Frage nach Luthers Verhältnis zum Johanneischen Christentum, vornehmlich um das Problem der Schriftgemäßheit von Luthers Kreuzestheologie von Johannes her zu klären. Die Untersuchung wird zudem bewußt hineingestellt in den größeren Rahmen des erst in den Anfängen befindlichen „Gesprächs" zwischen johanneischem Christentum und evangelischem Christentumsverständnis. Das gibt dem Ganzen eine lebhaft zu empfindende Aktualität.

Es überrascht nicht, daß Luthers Zugang zu Johannes, wie Verf. aufzeigt, über Paulus führt und über eine gleichsam vorgefaßte Gesamtbeurteilung des Johannesevangeliums als des Evangeliums des Trostes. Eingeschlossen ist davon der Weg zum johanneischen Christentum über die „Christologie" des Johannes, d. h. über die für Luther gerade durch das Johannesevangelium bezeugte dogmatische Christologie der kirchlichen Tradition; sie ist für ihn die Voraussetzung seiner Rechtfertigungsgewißheit, und insofern ist ihm das Johannesevangelium das tröstliche. — Diese Erkenntnis führt zu den drei Gesichtspunkten, unter denen Verf. die Grundzüge des Johannesverständnisses bei Luther herausarbeitet: Rechtfertigung, Christologie, Kreuzestheologie. Die von den johanneischen Hauptbegriffen her gegenläufig als Kontrolle geführte Untersuchung läßt hernach die Schranken deutlicher erkennen, die Luthers etwa an Augustin gemessen erstaunlich tiefem Eindringen in die Eigenart des johanneischen Christentums dennoch gezogen sind, so sehr er die herkömmliche Auslegung des Joh. hinter sich läßt. Diese Schranken beruhen im wesentlichen auf einer paulinischen Deutung des Joh. — Das letzte Ergebnis der methodisch sauber und überzeugend durchgeführten und sehr anregenden Studie ist der Hinweis auf die im Vergleich zum Reformationszeitalter komplizierter gewordene Frage der Schriftgemäßheit überhaupt und damit die Aufgabestellung, das Gespräch zwischen Johannes und reformatorischer Theologie erneut und intensiver aufzunehmen. — Die Auseinandersetzung des Verf. mit der Literatur, etwa mit derjenigen zu Luthers Christusverständnis, erfolgt bei der auf die Quellen gestellten Untersuchung höchstens zwischen den Zeilen. Hier wäre eine gewisse Ausführlichkeit mitunter nützlich gewesen, zumindest für den Leser. Der schmale Band stellt eine der nicht zu häufigen wirklichen Bereicherungen des Lutherverständnisses dar. Wer ihn durcharbeitet, wird dann und wann gern wieder zu ihm greifen.

Halle a. d. Saale. *E. Wolf.*

Günther Franz, Der deutsche Bauernkrieg, München und Berlin, R. Oldenbourg, 1933.

— Der deutsche Bauernkrieg. Aktenband. München und Berlin, R. Oldenbourg, 1935.

G. Franz hat 1926 in der Deutschen Buchgemeinschaft eine Sammlung von Quellen „Der deutsche Bauernkrieg" herausgegeben, die zum Besten gehört, was an derartigen Auswahlbänden auf den Markt gekommen ist. Mit einem ausgezeichneten Blick für das Schlagkräftige und einer weisen Beschränkung auf wenige Hauptdokumente läßt da Fr. ein großes Drama mit deutlich markierten Höhepunkten abrollen, wobei

im einzelnen und im ganzen immer das Wesentliche hervortritt. Auch die Präludien des Herausgebers zu den sieben Kapiteln (die er sachlich heute wohl hier und dort ändern würde) zeugen von einer fast eleganten Beherrschung des Stoffes.

An diese Quellenauswahl hat sich eine achtjährige Forschungsarbeit angeschlossen, die den Verf. durch alle einschlägigen Archive vom Elsaß bis Klagenfurt geführt und in deren Verlauf er in erstaunlich kurzer Zeit einen sehr umfangreichen Stoff bewältigt hat. Das große Buch von fast 500 Seiten, das so entstand, ist viel mehr geworden als die genaue Ausführung jener früheren Skizze — und doch zugleich weniger. Denn zwischen den Verf. und seine Konzeption vom deutschen Bauernkrieg trat etwas sehr Mächtiges: die lokalgeschichtliche Forschung. Obwohl Fr. sich mit Recht rühmen darf, daß er „trotz der Fülle der Vorarbeiten... überall auf die Quellen selbst zurückgegangen" sei, obwohl er (wie der „Aktenband" beweist) nicht unbeträchtliches neues Material insbesondere auch zur Vorgeschichte der Bauernunruhen gefunden hat, so hätte das Buch doch nicht so geschrieben werden können ohne die zahlreichen Einzeluntersuchungen der Heimatforschung und Lokalgeschichten, von denen der Verf. selten anders als mit Hochachtung spricht. Nun wäre es allein schon ein bedeutendes Verdienst, wenn Fr. nichts anders getan hätte, als diese zerstreuten Sonderbeiträge zur Geschichte des Bauernkriegs sorgfältig zu sieben und zusammenzufassen; denn wer besaß noch irgendeinen Überblick über diese weitschichtige Literatur und ihre Resultate! Und doch kann man nicht umhin, diese übermächtige Begegnung mit der Lokalhistorie zu bedauern. Denn dadurch ist das Werk nicht so sehr eine Geschichte des Bauernkriegs als eine Darstellung der Bauernaufstände des Jahres 1524/5 in den einzelnen deutschen Landschaften von Schlettstadt bis Salzburg und von Appenzell bis Königsberg geworden. Gewiß liegt es in der Natur dieser eigentümlichen Revolution, daß sie an vielen Orten unabhängig und mitbedingt durch lokale Besonderheiten entsteht. Gewiß ist es für die Erkenntnis der wahren Ursachen der Erhebung wie ihres Mißerfolgs grundlegend wichtig, möglichst viel Vergleichsmaterial aus den verschiedenen Aufstandsgebieten nebeneinanderzustellen. Gewiß ist die Voraussetzung für diese vergleichende Methode die Haltung des getreuen und anschaulichen Chronisten, der ohne vorgefaßte Meinung vom „Wesen" der Erscheinung ihren farbigen Abglanz gibt (und diese Aufgabe der quellengetreuen Berichterstattung ist vortrefflich gelöst!). Trotzdem möchte man fragen, ob es nicht möglich war, aus den vielen Szenen ein einheitliches Drama aufzubauen, ob der Gegenstand nicht über die chronikalische Darstellung hinaus einer historischen Erfassung zugänglich war. Man durfte dann als Rahmen, in den die Ereignisse eingezeichnet wurden, freilich nicht die Territorialkarte Deutschlands vom Jahr 1524 wählen, sondern mußte das Ganze eintragen in eine Reichsgeschichte der Reformationszeit. Daß der Verf. den ersten und nicht den zweiten Weg eingeschlagen hat, hängt, wie ich glaube, mehr noch an der wissenschaftsgeschichtlichen als an der stofflichen Lagerung des Falles. Das Eigengewicht des lokalgeschichtlichen Forschungsstandes hat sich geltend gemacht. Das brachte eine große Unabhängigkeit von vorgefaßten soziologischen oder ideologischen Theorien ein, aber es war ein Hindernis auf dem Weg zur Erfassung des Bauernkriegs als einer Epoche der deutschen Gesamtgeschichte. Wie schon das Inhaltsverzeichnis deutlich macht, ist der geographische Aufbau des Werkes so sehr vorherrschend, daß nur ein einziger Hauptabschnitt des zweiten Buches eine sachliche Überschrift trägt: es ist der Abschnitt II E, „Die bürgerliche Bewegung". Aber auch dieser erweist sich durch seine Unterteilun-

gen sofort wieder als rein landschaftlich konzipiert, insofern er schlechthin das Rhein-, Main- und Westfalengebiet behandelt, wo ja durchaus nicht bloß Städter, sondern z. B. auch die Winzer des Rheingaus Träger des Aufstands und Helden der Erzählung sind. Umgekehrt ist im nächsten Hauptabschnitt II F, „Thüringen", sehr viel von rein bürgerlichen Unruhen die Rede (Mühlhausen, Goslar, Leipzig)! Die beiden zusammenfassenden Abschnitte „Vor dem Sturm" und „Ausklang", die gerade in ihrer Einfachheit ausgezeichnete Beobachtungen und Feststellungen enthalten, vermögen doch nicht die einheitliche innere Spannung zu ersetzen, die nur aus dem geformten Aufbau eines historischen Werkes entspringen kann.

Die territorial-geographische Behandlung des Gegenstands äußert sich aber nicht nur in der Komposition, sondern zieht auch inhaltliche Konsequenzen nach sich, die Beachtung verdienen. Es sei nur im Vorbeigehen bemerkt, daß die Schilderung des zeitgeschichtlichen Milieus sich manchmal (etwa S. 95 f., 473) mit bloßen Mutmaßungen begnügt, wo exakte Forschungsergebnisse entweder vorliegen oder zu beschaffen gewesen wären. Wichtiger ist, daß die isolierte Betrachtung der Bauernsache und ihre Loslösung von den Problemen der deutschen Reichsreformation die Grundauffassung des Verf. vom Wollen des großen Bauernkriegs maßgebend bestimmt hat.

In seinem Hauptwerk hat Fr. nur vorsichtig ausgesprochen, was er für den letzten und entscheidenden Antrieb der deutschen Bauernführer hält, um der Vielgestaltigkeit der Verhältnisse und Zielsetzungen keinen Zwang anzutun. Schärfer pointiert hat er seine Resultate in einer Selbstanzeige (Vergangenheit und Gegenwart 24 [1934], S. 32—40), die einen lehrreichen Rückblick gibt auf die gesamte Bauernkriegsforschung seit Georg Sartorius (1795) und das Kennzeichen der Gegenwart darin erblickt, daß sie eine „ehrlichere" rein wissenschaftliche Deutung des großen Phänomens erst ermöglichte.

Fr. sieht in der Gesamtbewegung des mitteleuropäischen Bauernstands am Ausgang des Mittelalters (die dadurch von vornherein ein über die Einzelstaaten hinausgreifendes, „internationales" Gepräge erhält), zwei große, lange Zeit hindurch getrennte Entwicklungstendenzen mächtig: den Kampf um das alte Recht und den Kampf um das göttliche Recht. Die altrechtliche Denkungsart kämpft vor allem gegen die entstehenden Landesherrschaften, gegen die Maßnahmen zur Gleichstellung aller Untertanen, gegen das staatliche Beamtengericht, gegen Landessteuern und ähnliche „neuen Fünde"; ihr geht es darum, die ehemaligen lokalen Sonderrechte wiederherzustellen, und sie greift in diesem konservativem Bestreben zurück auf fast schon „romantische", zur Erinnerung verblaßte dörfliche Freiheiten wie Allmendnutzung der Gemeinde, Dorfgerichtsbarkeit, freie Wahl von Waibel und Schultheiß. Das Kampfwort vom göttlichen Recht dagegen, das in Deutschland erst durch den Bundschuh in kleine Kreise geworfen worden ist, verlangt Abschaffung der Leibeigenschaft, Freiheit von Jagd und Fischfang, Erleichterung der Fron- und Zinslasten unabhängig davon, ob alte (verletzte) Rechtsansprüche vorliegen, lediglich mit Berufung auf die göttliche Gerechtigkeit, die alle Menschen gleich geschaffen und in gleichem Maße erlöst hat, und in Anwendung eines abstrakten Prinzips der Billigkeit, der Vernunft, der christlichen und menschlichen Freiheit.

Im großen Bauernkrieg sind nach F.s Auffassung die beiden Strömungen zusammengeflossen, und die Bedeutung der Reformation für die Geschichte der Bauernbewegung sieht der Verf. darin, daß sie erst die bisher nur von wenigen hundert Verschworenen gekannte Norm des göttlichen Rechts „zum massenmitreißenden Schlagwort" gemacht habe,

das auch die nur auf ihrem Altrecht bestehenden Bauernschaften den Weg zur bewaffneten Revolution finden ließ. Die Programmpunkte im einzelnen blieben angeblich dieselben; das Ziel ist auch 1525 nach Fr. fast überall „eine neue demokratische Gesellschaft, in der der Bauer allen übrigen Ständen gleichberechtigt gegenüberstehen würde" (S. 219). Mit Recht betont Fr. entgegen früheren Elendstheorien, daß nicht das ländliche Proletariat, sondern eher die Dorfehrbarkeit, Schulzen, Wirte, angesehene Handwerker die Träger des Aufstands sind. „Diese wohlhabenden Bauern wollten ... sich die Stellung im politischen Leben der Nation erringen, die ihnen ihrer wirtschaftlichen Lage nach zukam. Sie erstrebten die gleichen politischen Rechte, wie sie die übrigen Stände besaßen." (Vergangenheit und Gegenwart, Bd. 24, S. 39.) Als geeignetsten revolutionären Weg zu diesem Ideal bezeichnen nach Fr. die Haufen des großen Bauernkriegs ebenso wie einst die Bundschuher im Kampf für das göttliche Recht die Beseitigung des Landesfürstentums zugunsten eines Volkskaisers, der in einer „bäuerlichen Demokratie" herrschen soll.

Bei aller Zurückhaltung, die dem Kritiker gebührt, der sich an Detailkenntnis mit dem Bearbeiter des Themas selbstverständlich nicht messen kann, muß gesagt werden, daß diese Ausdeutung den Geist von 1525 nicht trifft. Und wenn der Verf. im Schlußwort diese seine Auffassung vom Ideal einer „bäuerlichen Demokratie" auch auf die Erhebung von 1933 anwenden zu dürfen glaubt, indem er beide Revolutionen derart miteinander in Beziehung setzt, daß jetzt der Bauer das Ziel erreicht habe, das ihm die Niederlage des 16. Jahrhunderts versagt hatte, so wird seine Mißdeutung nur noch handgreiflicher, und es ist offenbar, daß er in seiner Revolutionsauffassung, der vergangenen und der gegenwärtigen, trotz aller Freiheit von bestimmten Tendenzen des Vormärz oder des Marxismus doch dem übermächtigen Vorbild von 1789 erlegen ist. Er stellt das Bauerntum der Reformationszeit auf eine Stufe mit dem tiers etat der französischen Revolution. Er faßt es auf als eine im Aufstieg befindliche Wirtschaftsklasse, welche ihre Eingliederung in den sozialen Organismus auf dem Weg der Gleichheit der politischen Rechte erringen will. Er setzt für den entstehenden deutschen Territorialstaat Verhältnisse voraus, wie sie erst der absolutistische Staat mit seiner Einebnungsarbeit geschaffen hat. Wenn die These von der „bäuerlichen Demokratie" richtig wäre, müßte sich der Ackerbauer des flachen Landes vor allem im Gegensatz zum Bürgerstand der Städte gefühlt haben als einem Stand, der die ihm zukommende „Stellung im politischen Leben der Nation" bereits errungen hatte. Das Gegenteil ist der Fall: der Bauer, der Ackerbürger und der Kleinhandwerker fühlen sich gemeinsam als Stand des „gemeinen Mannes", dessen Selbstbewußtsein als Stand allerdings in der Reformationsepoche erwacht ist, aber aus anderen als ökonomischen Gründen. Ist er, der gemeine Mann, doch der Träger der „Reform", der notwendigen inneren und äußeren Erneuerung von Glauben und Leben, mit der ganzen Verantwortung und der ganzen Ehre dessen beladen, der wachen muß, wenn „die Großen" schlafen und ihre Pflicht versäumen. Von der „Reformation Kaiser Sigismunds" bis zu den Flugschriften Eberlins von Günzburg hat man ihm unaufhörlich eingehämmert, daß er berufen und befugt ist, den Maßstab dessen, was recht und billig ist — nicht aufzustellen, aber zur Geltung zu bringen. Um diese vom einfachen Arbeitsmann und schlichten Christenmenschen zu tragende Reformation geht es auch in den Bauernunruhen, insoweit sie über lokale Beschwerden hinaus größere politische Objekte ins Auge

fassen. Wenn man schon den wahren Volkskaiser verlangt, so ist das nicht ein Mittel, um zur Gleichberechtigung im staatlichen und sozialen Leben zu gelangen, sondern es steckt der Wille dahinter, einen Zustand zu schaffen, in dem es keinen Mißbrauch mehr gibt.

Der Bauer kämpft nicht um Rechte, sondern um das Recht — oder besser noch, in der Sprache des 16. Jahrhunderts, um „das Rechte". Auf der Suche nach diesem „Rechten" ist der Bauer zunächst auf das gute alte Recht gestoßen, das es nur an den neuen „Fünden" und Hinzudichtungen zu reinigen gilt, um den wahren Zustand herzustellen. Auch für seine Reichsidee hat er die altrechtliche Verfassung als Ausgangspunkt gewählt, und man kann diese Reichsidee des Bauernstandes nicht schlimmer mißverstehen, als wenn man eine „Utopie", das Gemälde eines modernen demokratisch-sozialistischen Gemeinschaftsstaates in ihr sucht. Daß Friedrich Weigandt für seine Odenwälder Denkschrift auf die Flugschrift „Teutscher Nation Notdurft" von 1523 zurückgegriffen hat, ist kein Zufall: diese Verherrlichung der „rechten" Lehenshierarchie, die durch die Drohung des gemeinen Mannes herbeigeführt werden soll, entspricht der patriarchalischen Revolutionsgesinnung der altrechtlichen Bauernbewegung, die nichts von Grund auf Neues bauen, sondern das Rechte bewahren will — sei es auch auf dem Weg der Gewalt.

Auf der Suche nach dem „Rechten" ist der Bauer zugleich auf die Idee vom göttlichen Recht gestoßen, die keineswegs so schroff von dem Altrechtsgedanken getrennt gewesen ist, wie der Verf. manchmal den Anschein erweckt. Seine eigene Darstellung des Armen Konrad kann ihn da widerlegen: der Anstifter des angeblich rein „altrechtlichen" Kunzenaufstands in Markgröningen, Dr. Gaißlin, ist aus der Tübinger theologischen Fakultät hervorgegangen und hat von Summenhart und Biel das Schlagwort vom göttlichen Recht der Armen mitgebracht. Schon Walther Köhler hat in seiner Besprechung (Deutsche Literaturzeitung 1934, Sp. 1421 ff.) vermißt, daß Fr. so wenig auf diese theologisch-scholastischen Wurzeln der bäuerlichen Rechtsidee eingegangen ist.

Aus diesen kurzen Andeutungen wird hervorgehen, daß ich nicht der Gefahr verfallen möchte, die vorreformatorischen Elemente im Wesen der Bauernbewegung zu unterschätzen. Ich möchte im Gegenteil die ausgezeichneten Ausführungen Otto Brunners in den Mitt. des österr. Instit. für Geschichtsforschung 48 (1934), S. 307 ff., unterschreiben, die dem Verf. eine stärkere Berücksichtigung der Verfassungsprobleme des spätmittelalterlichen Feudalstaates wünschen. Aber die Art, wie nun diesen nicht einmal ganz umfassenden Ableitungen gegenüber das Auftreten Luthers und seine Bedeutung für das Wollen des Bauernkriegs zurücktritt, kann nicht unwidersprochen bleiben. Es kann sich im Rahmen einer kurzen Besprechung nicht darum handeln, die Frage „Bauernkrieg und Reformation" neu aufzurollen; ich muß auf meine Darstellung im Handbuch der deutschen Geschichte, Bd. II, S. 84ff., verweisen und hoffe, in absehbarer Zeit eine eindringendere Auseinandersetzung mit G. Fr. vorlegen zu können. Hier soll nur an einem Beispiel gezeigt werden, wie sehr der Verf. in die Irre gehen konnte, weil er — befangen in den typischen Revolutionsidealen des 19. Jahrhunderts — die Stimme der Reformation in dem Glauben der Jahre 1524/5 überhört hat. Das wird offenkundig an seiner Ausdeutung der Zwölf Artikel. Man versteht diese Programmschrift der oberdeutschen Bauernhaufen notwendig falsch, wenn man darin, vie der Verf. S. 200, das Streben „nach einer fast völligen Selbstverwaltung der Bauern" sieht. Die Wahl des Pfarrers durch die Gemeinde ist ja nicht um der Autonomie willen gefordert,

sondern um der Lehre willen! In dem Augenblick, wo der rechtmäßige Herr einen rechten, d. h. nach der neuen lutherischen Botschaft ausgerichteten Prediger einsetzte, würde diese Forderung sogleich wegfallen. Und ebenso wird die Verwaltung des Kirchenzehnten durch Kirchenpröbste aus dem Kreis der Laien nicht gefordert, um der Bauerngemeinde einen neuen Zweig der sogenannten Selbstverwaltung zu erobern, sondern um der neuen Kirchen- und Gemeindeordnung willen, deren Aufbau Luther mit klaren Worten vorgezeichnet hatte. (Es ist auch mit keiner Silbe davon die Rede, daß „der Einbruch der Gerichtsherrschaft in die örtliche Marktgenossenschaft... rückgängig gemacht" werden soll, sondern es wird nur die „alte geschriebene Straf" gegen Willkürurteile nach Neid und Gunst aufgerufen.) Wohl wird mit großer Eindringlichkeit eine neue christliche Norm des Zusammenlebens aufgestellt: daß „nach Billigkeit" und „nach laut des Wort Gottes", in „ziemlicher" Weise und „nach Erkenntnis brüderlicher Liebe" verfahren werde. Aber diese neue (auch gegenüber dem abstrakten, gleichen „göttlichen Recht" durchaus eigenständige!), an der Bibel selbst sich ständig orientierende Norm gilt für Regierende wie Regierte. Auch für die Untertanen soll das Gebot evangelischer Brüderlichkeit gelten, das im Geist christlicher Zusammengehörigkeit verlangt, „daß wir auch gegen unsere erwählte und gesetzte Obrigkeit, so uns von Gott gesetzt, in allen ziemlichen und christlichen Sachen gern gehorsam seien". Die Verpflichtung der Herrschaft auf christlich-biblische Gesinnung und die Verpflichtung der Untertanenschaft auf willigen Gehorsam bilden eine untrennbare Einheit im Wollen der Bauern: in einem gewaltigen Sturm wird die neue gerechte Regierungsordnung sich Bahn brechen und nach beiden Seiten hin neue Verhältnisse schaffen. Diese neue Ordnung, von der einstweilen nur die gesinnungsmäßige Grundlage (die „brüderliche Lieb") und der letzte Maßstab (das „Wort Gottes") bekannt sind, wird nicht das Gesicht der Demokratie haben, sondern sich auf „gerechte" Fürsten stützen — im deutlichen Anschluß an die Lutherschen Soziallehren und in markantem Unterschied zur Bundschuhbewegung. Wohl richtet sich die Entrüstung und der Reinigungswille der Bauern gegen die Störer des wahrhaft christlichen Verhältnisses von Obrigkeit und gemeinem Mann, und der Kampf gilt daher vielfach den feudalen Zwischeninstanzen, geistlicher und adliger Herkunft, die sich zwischen Fürst und Volk eindrängen. Aber das Wesen der landesherrlichen Staatlichkeit wird gerade nicht angetastet, auch von einem Revolutionär wie Florian Geyer nicht. Denn dieser Territorialstaat ist ja eben das Gebilde, das Luther mit einem neuen religiösen und bürgerlichen Geist zu erfüllen trachtet. Die Unterordnung unter Luthers Autorität ist aber die innerste Mitte und das letzte verbindende Element, das die einsam und verloren kämpfenden Bauernhaufen miteinander verknüpft. Man ist bereit, in Zweifelsfällen, wo es gilt, die neue „Gerechtigkeit" zu bestimmen, diejenigen Sachverständigen zu befragen, die das Wort Gottes von Berufs wegen kennen: die Schriftgelehrten, die Theologen, in erster Linie natürlich Luther. Und daß man auf Seiten der Obrigkeiten, welche der Botschaft Luthers aufgeschlossen waren, diesen reformatorischen Stempel des Bauernaufruhrs nicht verkannt hat, dafür ist das Schreiben des Nürnberger Rates an seinen Gesandten vom Schwäbischen Bund ein schönes Zeugnis: „Welcher wollte doch glauben, daß es möglich wäre, daß die Bauern als ein arm, unerfahren und des Kriegs ungewohnt Volk, welches Gott zu seiner Ruten und Geißel wider andere gebraucht, so viel starke Schlösser

und Flecken ohn alle Benötigung der Geschütz ... erobern und einnehmen, wenn wir nicht hieraus Gottes Werk und Wollen mit der Tat spüren müßten." (Aktenband S. 348.)

Daß man Fragen, wie die gestreiften, wissenschaftlich aufzuwerfen imstande ist, daß man den Bauernkrieg — in wesenhafter Unterscheidung von seinen Vorläufern — verstehen kann als eine zweite Welle der Reformation, als eine echte Revolution mit dem Ziel, eine evangelische Rechtsordnung aufzurichten: das verdanken wir der genauen und nach vielen Seiten hin erschöpfenden Arbeit von Günther Franz. Sein Verdienst ist es, daß die Erörterung über das Wesen des Bauernkriegs auf einer festen Basis erfolgen kann. Aber die Erörterung selbst beginnt erst.

Gießen. *Rudolf Stadelmann.*

Reinking, Franz Karl, Die Vormundschaften der Herzüge von Bayern in der Markgrafschaft Baden: Baden im 16. Jahrhundert. Eine Studie zur Geschichte der Gegenreformation. (Historische Studien, Heft 284.) Verlag Dr. Emil Ebering. Berlin 1935. 190 S. RM. 7.40.

Die Markgrafschaft Baden-Baden war keines der größeren Territorien des alten Deutschen Reiches. Darum darf wohl die Frage der Berechtigung einer derartig eingehenden Monographie gestellt werden. Die Anwort könnte zunächst in der konfessionellen Disparatheit zu Baden-Durlach gefunden werden. Aber bei Eruierung dieser Verhältnisse zeigt sich, daß das kleine Gebiet im 16. Jahrhundert trotzdem eine bedeutsame Rolle in den politischen und religiösen Plänen der Mächte der Gegenreformation bildete. Es sollte das Sprungbrett sein, um von da aus die Wiedergewinnung Deutschlands für den alten Glauben in die Wege zu leiten.

Philipp, Ernst und Bernhard verstunden nicht das Erbe des Vaters Christoph I. zu wahren. Die Erbteilung hinderte den von ihm so hoffnungsvoll in Angriff genommenen Aufstieg des Landes. Philipp erhielt Baden-Baden. Ein Fürst, der nicht blind war gegen die Schäden der Zeit und der Kirche, der sie aber in ihrer religiösen Tiefe nicht zu erfassen vermochte. Da auch sein Kanzler Hier. Vehus sich auf der Linie eines Erasmus bewegte, so scheute man wohl vor Eingriffen ins kirchliche Leben nicht zurück, baute aber langsam wieder ab. So konnte sich auch der luth. gesinnte Hofprediger Franz Irenicus nur eine Zeitlang an seinem Hofe halten. Um so beklagenswerter, weil die diplomatischen Fähigkeiten eines Vehus von allen Seiten anerkannt waren. Gerade aber diese kirchliche Unentschiedenheit erleichterte den Mächten der Gegenreformation, vor allem Bayern, sein Land später beim alten Glauben festzuhalten. September 1533 starb Philipp. Seine Tochter Jakobäa war mit Wilhelm IV. von Bayern verheiratet. Die Pläne der Wittelsbacher, Baden ihrem Lande einzuverleiben, um der habsburgischen Macht im Süden ein neues Bollwerk entgegensetzen zu können, mißlangen; aber bald gewann man auf andere Weise entscheidenden Einfluß auf die Geschicke des Landes. Philipps Nachfolger ward nach langen Kämpfen Bernhard III.; er starb bereits 1536. Unter den Vormündern seines unmündigen Sohnes Philibert gelang es bald Wilhelm IV. die entscheidende Rolle zu spielen. Der bayer. Rat Hans von Sandizell hatte die Leitung des Landes in Wirklichkeit in der Hand. Die unter Philipp schon begonnene Rückwärtsorientierung in kirchlichen Fragen wurde langsam, aber sicher fortgesetzt; nur bildeten Priestermangel, die Reichspolitik retardierende Momente. In den glei-

chen Bahnen wandelte Philibert, als er 1557 die Regierung selbst übernahm. In München war er zuletzt erzogen worden; eine Tochter Albrechts V. ward seine Gemahlin. Doch konnte er wegen finanzieller Schwierigkeiten nicht fest genug auftreten, vielleicht wurde er auch durch innerliche Bedenken von manchem zurückgehalten. Zu einer Unterdrückung des Protestantismus kam es nicht. Das gelang erst, als nach seinem Tode 1569 trotz kaiserl. Widerstrebens Herzog Albrecht V., Jakobäa, die Gattin Wilhelms IV., und Karl von Hohenzollern zu Vormündern des jungen Philipp II. ernannt wurden. Ottheinrich von Schwarzenberg gelang im Verein mit dem Jesuiten Georg Schorich die Rekatholisierung des Landes. Bayerns Pläne, die seit 1536 eine große Rolle gespielt hatten, hatten somit einen entscheidenden Erfolg errungen. Baden-Baden galt als katholisches Gebiet; man konnte hoffen, von hier aus weiter vorzustoßen. Zwar erfüllten sich die Hoffnungen, die man auf die Konversion Jakob III. setzte, nicht; es gelang aber auch der Linie Baden-Durlach in der Folgezeit nicht, Baden-Baden dem ev. Glauben wiederzugewinnen. So hat die Geschichte des kleinen Landes eine nicht geringe Bedeutung zur Erkenntnis der vielverschlungenen Wege der Gegenreformation. Dem Verfasser ist zu danken, daß er keine Mühe gescheut hat, dieses Getriebe klar darzulegen.

Nürnberg. *Schornbaum.*

W. Telfer M.A., The treasure of São Roque. A Sidelight on the counter-reformation. London. (Society for promoting Christian Knowledge.) VII u. 222 S.

Gelegentlich einer Arbeit über Gregor Thaumaturgos beschäftigte sich der Verf. auch mit den Reliquien dieses Mannes, dessen Schädel sich in Lissabon befinden soll. Dorthin, in die alte Jesuitenkirche von São Roque, soll er mit einer großen Schenkung von Reliquien gekommen sein, die Don Juan de Borja (Verf. braucht immer die verwelschte Form Borgia), ein Sohn des dritten Generals der Jesuiten, Ende 1589 den Jesuiten in Lissabon zuwandte. Aus A. Ribeiros Buch: A Santa casa da misericordia, ersah T., daß i. J. 1901 eine Zinndose gefunden worden sei, die achtzig Dokumente enthielt, welche auf die Reliquien Bezug haben. Der Verf. fand diese Zinndose im Lissaboner Archiv wieder.

Mit diesen Dokumenten und den Reliquien selbst beschäftigt sich T.s Buch. Nachdem er in einer Einleitung (11—23) eine Geschichte der casa da misericordia gegeben hat, spricht er ausführlich über die Schicksale der Zinndose und über die Schenkung des Juan de Borja (24—30; 31—39); es folgt (40—52) ein Verzeichnis der Reliquien, dem ein Abschnitt (53—64) über Reliquien folgt, die von den Lissaboner Jesuiten vor der Schenkung Borjas erworben wurden. Ein weiteres Kapitel (65—91) behandelt sechs Urkunden des päpstlichen Nuntius Malaspina, sowie andere des Barons Pernestein und der Äbtissin Helena Budae mit eingehenden Darlegungen über die in Betracht kommenden Personen. Mit derselben Genauigkeit werden dann (92—120) Borjas Freunde am kaiserlichen Hofe vorgeführt (Dietrichstein, Zirotin, Paolovski, Radeczky, Banffy); wir hören allerlei über den Nuntius Castagna und den Weihbischof Craschel von Aachen. Weitere Reliquien stammen aus Prag (111—129) oder aus Gaben Kaiser Rudolfs II. an Borja (130—148). Andere Dokumente stammen von Martin Pesser, dem Jesuitengeneral Claudius Aquaviva (er begleitet damit eine Sendung von zwei Kreuzpartikeln, sowie ein Breve Sixtus V., das den Verehrern der Reliquien in der Kirche von São Roque

unter den gewöhnlichen Bedingungen eine indulgentia plenaria gewährt (149—158). Mit ganzem oder teilweisem Abdruck der betreffenden Dokumente werden uns dann (159—201) Erwerbungen der 1590er Jahre vorgeführt, worauf mit einer Generalkonklusion (202—212) der Text abschließt, dem noch je ein Register der in dem Bande vorkommenden Personen, Orte und Reliquien beigegeben ist (213—222).

Die Reliquiensammlung und -verehrung erhielt einen besonderen Antrieb aus der Gegenwirkung gegen die protestantische Ablehnung des Reliquienkultus. Es waren namentlich die Jesuiten, die sich der Sache annahmen, da sie ja auch für ihre vielen Neugründungen und Neuerwerbungen Reliquienschätze zu bekommen suchten. Teilweise gewannen sie Macht aus der Bewegung, teilweise trieben sie diese selbst voran. Die ganze Bewegung kam in den von den Konfessionen umstrittenen Ländern am stärksten zum Ausdruck. Nach einem Trienter Beschluß sollten Reliquien, namentlich neu einzuführende, besonders beglaubigt werden. Die Dokumente erweisen sich auch als wichtig für die Beziehungen der Geber und der Nehmer zueinander.

Das Schrifttum, auch das deutsche, ist von dem Verf. der interessanten Schrift ausgiebig benutzt worden.

Aufgefallen ist mir S. 58 das Wort Krönenburse (in Köln), wofür zu lesen Kronenburse. Druckversehen ist wohl S. 123[1] „gehört zu dem verbreitem (statt „den Verbreitern") deutscher Cultur". S. 147[1] ist Vossa Serenità" zu ersetzen durch „Vostra S.". S. 169[1] ist statt Pius V. zu lesen: Paul V. S. 195 f. ist an mehreren Stellen der abgedruckten Urkunde die Abkürzung canc[1] nicht, wie Verf. es, wenn auch zweifelnd, tut, in cancellus, sondern in canc[ellariu]s aufzulösen. S. 204 ist statt *recogniscente* zu lesen *recognoscente.*

Krefeld. *G. Buschbell.*

Neuzeit

Willy Klawitter, Geschichte der Zensur in Schlesien (= Deutschkundliche Arbeiten aus dem Deutschen Institut der Universität Breslau, Schles. Reihe II), Breslau: Maruschke & Berendt. 1934. 276 Seiten. RM. 10.—.

Nur zum geringen Teil gehört diese tüchtige, auf ausgiebiger Nutzung der Archivalien beruhende Studie in den Bereich kirchenhistorischer Kompetenz. Für den Historiker der Zensur ist Schlesiens preußische Zeit, die merkwürdig zwischen Zensurfreiheit und Pressegesetzgebung schwankende Fridricianische Epoche und in noch höherem Maße die Periode der Reaktion zwischen 1815 und 1848 weitaus ergiebiger als die „Frühzeit", in der die einzelnen mehr oder weniger unabhängigen Territorien im Bezirk des heutigen Schlesien nach und nach an die Krone Böhmens kamen. Bei Klawitter sind der vorpreußischen Ära Schlesiens fünfzig Seiten gewidmet — gerade genug, um das leider sehr mangelhafte Material zu sichten und aus den seltenen Beweisstücken die Thesen abzuleiten, die dem vorsichtigen Forscher gestattet sind. Sie beziehen sich auf Gegenstände, Umfang und Organisation der Zensur und besagen, daß in der vorpreußischen, in Sonderheit der habsburgischen Ära der schlesischen Territorien die Zensur vornehmlich eine theologische war (während von der Mitte des 18. Jahrhunderts ab die politische Zensur zu überragender Bedeutung kam), daß (zweitens) einheitliche Handhaben für die Tätigkeit des Zensors noch nicht ausgebildet waren, mit anderen Worten, daß der Machtstandpunkt bestim-

mend war und die Träger der Gegenreformation im 17. Jahrhundert Zensur als ein Machtmittel im Kampf der Bekenntnisse benutzten, während vordem biedere späthumanistische Rektoren ihr Zensorenamt lediglich zur Korrektur schlechter Verse verwandt hatten, und (drittens) daß Intoleranz zwar bei den Vertretern beider Bekenntnisse herrschte, daß aber die kaiserliche Zensur gefährlicher und verderblicher war, so gewiß sie das stärkere Geistesleben unterdrückte (S. 55). Es ist gewiß erfreulich, in dem knappen Abriß der wenigen aktenmäßig überlieferten Zensurfälle in Religionssachen eine Bestätigung des allgemeinen Bildes der schlesischen Kirchengeschichte der Nachreformationszeit wiederzufinden, die eigentliche Bedeutung des Buches von Klawitter aber beginnt dort, wo die kirchlichen Kämpfe abgelöst werden von den rein machtpolitischen Fragen, die die Auflösung der absoluten Regierungssysteme und die Ausbildung des Nationalstaates bezeichnen.

Wolfshau im Riesengebirge. *Werner Milch.*

Hugo Rahner, S.J., Die gefälschten Papstbriefe aus dem Nachlaß von Jérôme Vignier. Gr. 8°. (XII und 160 S.; 1 Bildnistafel.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. RM. 3.—, in Leinen RM. 4.50.

Aus dem Nachlasse des in demselben Jahre verstorbenen Oratorianers Jérôme Vignier hat i. J. 1661 der Mauriner Luc d'Achéry in dem 5. Bande seiner bekannten Sammlung vier größere, bisher unbekannte Texte veröffentlicht und ihnen als Anhang fünf ebendaher stammende Briefe beigefügt, die er als *pretiosissimas margaritas* bezeichnet.

Die vier umfangreichen Texte wurden 1885 von Julien Havet als Fälschungen Vigniers entlarvt; auf die angehängten Briefe warf Havet nur einen, sie gleichfalls verdächtigenden, Seitenblick; sie sind in der Folge meistens gutgläubig weiter als echt angesehen worden und haben in der Forschung eine bedeutende Rolle gespielt.

Demgegenüber führt R. in scharfsinniger, methodisch und stilistisch musterhafter Weise den völlig überzeugenden Nachweis, daß es sich bei vier von diesen fünf Briefen gleichfalls um Fälschungen Vigniers handelt.

Zunächst erfolgt eine Charakteristik Vigniers, des vom Calvinismus zum Katholizismus, vom Karthäuserorden zu den Oratorianern des Kardinals Bérulle übergetretenen Mannes, dem schon zu seinen Lebzeiten der Vorwurf der Eitelkeit und Lügenhaftigkeit gemacht worden war.

Darauf nimmt der Verf. zuerst den angeblichen Brief des Papstes Symmachus an den Bischof Avitus von Vienne (501) aufs Korn und weist nach, daß der Text unmöglich dem 6. Jahrhundert angehören kann, sondern zweifellos aus dem theologischen Kreise des französischen Oratoriums stammt, insbesondere der dort um die Mitte des 17. Jahrhunderts gepflegten gallikanischen Rechtstheologie.

Von nicht geringerer Bedeutung war das angebliche Glückwunschschreiben des Papstes Anastasius II. an König Chlodowech zu dessen Taufe (496) gewesen, das von R. in engem Zusammenhange mit dem Symmachusbrief in die kirchliche und politische Bewegung der Jahre des Erscheinens gestellt wird, da die Taufe Chlodowechs für die Hofhistoriographie den Anfang des bourbonischen Königtums bezeichnete. Die Fälschung wird mit großem Scharfsinn, wie auch bei dem ersten Schreiben, aus dem Texte selbst nachgewiesen.

Die Briefe des Bischofs Leontius von Arles an den Papst Hilarius (462) und des Papstes Gelasius an den Bischof Rusticus von Lyon

(492) können sich an Bedeutung mit den vorher behandelten beiden Papstschreiben nicht messen, müssen sich aber gleichfalls gefallen lassen, den Fälschungen Vigniers zugesellt zu werden.

Nach R.s abschließender Untersuchung scheiden die vier Papstbriefe endgültig aus der historischen Forschung aus; sie bereichern nunmehr die Geschichte der berühmten Fälschungen und allenfalls die französische Geschichte des 17. Jahrhunderts.

Krefeld. *G. Buschbell.*

Just, Leo, Clemens XI. und der Code Léopold (1701—10). — Die kuriale Politik im Kampf mit dem lothringischen Staatskirchentum zu Beginn des 18. Jahrhunderts. — (Schriften des Wissenschaftl. Instituts der Elsaß-Lothringer im Reich an der Universität Frankfurt. Neue Folge Nr. 14.) Frankfurt a. M. 1935, XVI u. 103 S. RM. 3.60.

In der vorliegenden ausgezeichneten Studie geht es weniger um rein kirchengeschichtliche Dinge als um jene Randgebiete, die zwar in die kirchliche Atmosphäre hineingreifen, aber im wesentlichen doch von der „Welt" her bestimmt sind. Die ungelösten Probleme „Kirche und Staat", „Religion und Politik", „Kirche und Diplomatie", „Amtskirche und Liebeskirche" usw., finden hier reichen Diskussionsstoff.

Es geht in der Studie von Just um einen Streit zwischen der römischen Kurie und dem Herzogtum Lothringen über die Aufrechterhaltung der Jurisdiktion der außerhalb der Landesgrenzen residierenden drei Bischöfe von Toul, Metz und Verdun; ein Streit, der bisher nur in der lothringischen Landesgeschichte genauere Darstellung gefunden hat. Just rückt ihn unter Erschließung bisher nicht benutzter Akten (besonders des Vatikanischen Geheimarchivs) in das Licht der allgemeinen Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses. Dabei kommt er in der Beurteilung des Papstes Clemens XI. und seiner Kirchenpolitik zu bedeutend günstigeren Ergebnissen als die bisherigen Papsthistoriker. Verf. stellt den stark persönlichen Anteil des Papstes am Verlauf des Streites heraus: seine Formulierungen hätten dem Kurialismus des ganzen 18. Jahrhunderts als Richtschnur gedient und seien noch bei den Entwürfen des Vatikanums über die kirchliche Hierarchie herangezogen worden.

Die einzelnen Phasen des Streites, dessen Darstellung lebendig und mit der vom Historiker verlangten psychologischen Einfühlung und Vertiefung gegeben ist, sind nicht erquicklich: der Deutsche wird immer Unbehagen empfinden, daß dieser kirchliche Jurisdiktionsstreit gleichzeitig der französischen Ostpolitik diente und daß ein Seelenhirte — der Bischof de Bissy von Toul — sich dem französischen Hofe verschrieb, um der Kirche in Lothringen die Freiheit zu erringen, wodurch er aber in die Gefahr geriet, einerseits (von der Kirche her gesehen) als Verbündeter der kirchengegnerischen Gallikaner und andererseits (vom Staate her gesehen) als Gegner des Volkstums seiner lothringischen Diözesanen zu erscheinen. Erklärlich, daß auch die römische Kurie auf die Seite des Bischofs gezogen wurde, obwohl sie zunächst zum Schutze des päpstlichen Pfründebesetzungsrechts gegen Frankreich und sein gallikanisches Nominationsrecht stand. Alles Schritte, die leicht zu den bekannten Vorwürfen gegen die katholische Kirche und die römische Kurie führen, obwohl sie, vom Machtstandpunkt betrachtet, gerechtfertigt erscheinen. Aber das ist ja eben die Frage, ob der äußere politische Erfolg der Kirche auch ein Sieg des Glaubens

war oder ob die religiöse Seite nicht doch von den stark machtpolitischen Interessen verweltlichter kirchlicher Exponenten überwuchert wurde. Der Verfasser unserer Studie geht im Schlußkapitel nur ganz kurz darauf ein, ist indes geneigt, das Wirken Clemens' XI. auf die Stufe der Erneuerungspäpste des 19. Jahrhunderts zu stellen. Es wäre zu wünschen, daß der Verfasser auf Grund der vorliegenden Monographie und seiner anderen Arbeiten einmal grundsätzlich, auch vom kirchengeschichtlichen und theologischen Standpunkt her, zu den hier aufgeworfenen Problemen Stellung nähme.

Wuppertal-Oberbarmen. *E. Hegel.*

Max Arnim Korn, Die Weltanschauung Jonathan Swifts. (Forschungen zur englischen Philologie, hrsg. von H. M. Flasdieck). Verlag der Frommannschen Buchhandlung, Walter Biedermann, Jena. 1935. 143 S. Preis brosch. RM. 6.75.

Wie sehr Swifts geistige Haltung gegenwärtig das Interesse der Wissenschaft fesselt, zeigt nach verschiedenen Werken der letzten Jahre erneut die vorliegende Abhandlung. Eine Schilderung der persönlichen Entwicklung Swifts gibt den Hintergrund für eine Darstellung seines religionsphilosophischen Weltbilds, die insbesondere auch seine Anthropologie enthält, und aus dem dann seine Stellung zu Kirche und Staat (3. Kap.), zu den politischen Parteien, seine eigenen Reformpläne und Ideale (4. Kap.), und endlich seine Geschichtsauffassung (5. Kap.) zu verstehen gesucht werden. Den größten Anspruch darauf, unser Wissen über Swift zu fördern, kann wohl dieses letzte Kapitel erheben, während auf den anderen Gebieten die Arbeit kaum viel Neues gibt. Dazu läßt sie durch eine etwas schematische Darstellung Swifts Eigenart nicht recht anschaulich werden. Eine Menge nicht zutreffender Einzelbehauptungen, die meist alte und lang widerlegte Populärmeinungen reproduzieren, verbessern nicht das Bild. Dem Verfasser ist Metaphysik Erkenntnis des „Irrationalen" (46), Religion eine Sache des Gefühls (26, 119), die Gottesbeweise sind eine Schöpfung der Aufklärung (18), die Reformation bringt die religiöse Freiheit (61), er setzt mittelalterlichen Feudalismus, adlige Kultur und Staatskirchentum gleich (95), und dergleichen mehr. — Trotzdem wird das Buch als Führer durch Swifts weltanschauliche Schriften einen willkommenen Dienst tun.

Cambridge. *Ludwig Borinski.*

Kurt Wahl, Staatskirche und Staat in England. Grundzüge der Verfassung der anglikanischen Kirche in Geschichte und Gegenwart. Verlag von W. Kohlhammer in Stuttgart. 1935. VIII, 205 S. Preis brosch. RM. 7.50.

Das Verhältnis von Kirche und Staat hat sich in England aus praktisch-politischen Notwendigkeiten entwickelt und entbehrt daher, wie so vieles im englischen Leben, der eindeutigen dogmatischen und rechtlichen Begründung. Die Versuche der verschiedenen Epochen und Richtungen, einen tatsächlich bestehenden Zustand nachträglich begrifflich in ihrem Sinne zu unterbauen, sind in dieser Arbeit dargestellt. Das Interesse des Verfassers ist dadurch auf die begrifflich-rechtliche Seite der Dinge gelenkt, und von diesem Standpunkt aus muß er zu Beginn seines Werkes die durch die Reformation geschaffenen Veränderungen als entscheidender darstellen, als sie einem Betrachter der rein tatsächlichen Zustände erscheinen könnten. Die Ordnung Heinrichs VIII. ist ihrer Idee nach reineres Staatskirchentum, als irgendeine spätere, obwohl auch sie hier nie so weit gegangen ist, wie die Landeskirchen des

Kontinents (23—25). Unter Elisabeth wird das schon merklich abgeschwächt. Es gibt keine kirchliche Verwaltung durch den Staat, die Kirche ist ein selbständiger Organismus mit eigenem Recht, besonders in Dogma und Ritus, dem der Staat nur Zwangsgewalt verleiht (38), wobei die Verbindung durch die höhere Einheit der Nation gewährleistet ist, in der sie beide stehen (33). Diesen Gedanken baut dann vor allem der größte anglikanische Theologe, Richard Hooker, aus, der nun daraus ein Gesetzgebungsrecht der staatlichen Legislative über die Kirche konstruiert, da doch das Parlament auch die Vertretung des mit dem Staatsvolk identischen Kirchenvolks sei (57). Viel stärker wird die Eigenständigkeit der Kirche in der hochkirchlichen Epoche Lauds unter den ersten Stuarts herausgestellt, für den aus katholisierenden wie absolutistischen Ideen heraus allein der Monarch, in dem durch Personalunion die Führung beider Gewalten vereinigt ist, die Einheit herstellt (72). Die Restauration stellt demgegenüber das Gesetzgebungsrecht des Parlaments endgültig fest (76), und danach muß sich die hochkirchliche Richtung Ende des 17. Jahrhunderts unter Atterbury eine neue Begründung suchen: In dem Streit um die Konvokationen werden diese, und nicht mehr die Monarchie, als ein geistliches Parlament als Mittel benutzt, um das Parlament auszuschalten und die unabhängige Stellung der Kirche zu begründen (77). Der Versuch mißlingt: Durch das ganze 18. Jahrhundert bis in die erste Hälfte des 19. herrscht tatsächlich ein reines Staatskirchentum, und die evangelische Bewegung zu Ende dieser Periode liefert in den Schriften Thomas Arnolds dem auch einen ideellen Unterbau (90). Da tritt in den 30er Jahren die Oxforder Bewegung auf den Plan, und ihre Forderung einer unabhängigen Kirche hat seither bis heute mit dauernd steigendem Einfluß das kirchliche Leben beherrscht. Nur ist jetzt die Begründung die des Katholizismus: Die Kirche als gottgesetzte autoritäre Anstalt. Die ganze zweite Hälfte des Werkes schildert das Vordringen dieser Ideen mit besonderer Berücksichtigung des berühmten Gebetbuchstreites von 1928, in dem das Parlament aus einer bewußt reformatorischen Haltung heraus diese katholisierende Richtung ablehnte und seine Herrschaft über die Kirche noch einmal in aller Schärfe durch Verwerfung einer grundlegenden kirchlichen Maßnahme festlegte, um allerdings die Vergeblichkeit dieses Versuchs erfahren zu müssen, da die kirchliche Praxis seither dieses Vorgehen der staatlichen Legislative einfach ignoriert hat. Wie auch im inneren Leben der Kirche katholisch-herrschaftliche Ideen gegenüber genossenschaftlichen immer mehr an Boden gewinnen, ist weiterhin zur Vervollkommnung des Bildes geschildert.

Die Arbeit ist eine ganz ausgezeichnete Darstellung einer aktuellen und auch in England gerade jetzt wieder diskutierten Frage. Man hätte nur eine konzisere Form gewünscht, die die unterscheidenden Züge der einzelnen Ideenkomplexe klarer hätte heraustreten lassen. Besonders hätte man sich gewünscht, daß die drei verschiedenen Begründungen einer vom Staate unabhängigen Kirche schärfer herausgearbeitet wären: Politischer Absolutismus Anfang des 17. Jahrhunderts, ein dem weltlichen konkurrierender geistlicher Parlamentarismus Ende des 17. Jahrhunderts, und der katholische Anstaltsbegriff in den letzten 100 Jahren und heute. Auch muß noch einmal davor gewarnt werden, die rechtliche und begriffliche Seite derartiger Probleme in England für die Charakterisierung einer Erscheinung, wie der Kirche überhaupt, zu überschätzen. Zumal der Gebetsbuchstreit ist viel weniger ein Streit um Dogmen, als der Verfasser anzunehmen scheint (147).

Cambridge. *Ludwig Borinski.*

Hilding Pleijel, Der schwedische Pietismus in seinen Beziehungen zu Deutschland, eine kirchengeschichtliche Untersuchung. Lund, C. W. K. Gleerup 1935. 236 S. Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 31. Nr. 4.

Dieses Werk gibt für Schweden, was wir in Deutschland für manche Territorien und Städte schon seit langer Zeit besitzen: die Geschichte der pietistischen Bewegung auf Grund von Schriften und Archivalien. Nur die an Herrnhut anknüpfenden religiösen Bestrebungen sind unberücksichtigt geblieben. Dabei liegt wie in den meisten solchen Arbeiten der Nachdruck mehr auf den Vorgängen als auf den Vorstellungen. Aber was an einzelnen Daten und Ereignissen neu gewonnen wird, das wird dadurch weit über die Begrenzung nationaler Kirchengeschichte hinausgehoben, daß der schwedische Pietismus in seinen Anfängen und in seiner Entwicklung im Zusammenhang mit dem deutschen gesehen und verfolgt wird. Auf diese Weise kann man den Wirkungen der drei Erscheinungsformen des deutschen Pietismus: Speners, Franckes und Dippels auf eine streng konfessionell lutherische Kirche nachgehen. Man erkennt, daß Speners Forderungen kaum Widerspruch auslösen. Dagegen wird der Gegensatz gegen Franckes Bestrebungen immer stärker, so daß die Regierung mit Gewaltmaßnahmen der weiteren Ausbreitung Einhalt gebietet, unter denen auch der konservative Pietismus zu leiden hat. Schließlich führt Dippels Angriff auf das Dogma zur Katastrophe. Man staunt über Franckes ganz gewaltigen Einfluß. Dabei wird man unwillkürlich an Calvin und seine überragende Stellung im kirchlichen Leben seiner Zeit erinnert. Neben diesen Vorzug des Buches tritt noch ein anderer: Pleijel geht — auch entsprechend der Fragestellung deutscher Forschung in der Gegenwart — auf die Vorbereitung des Pietismus in der Orthodoxie ein. Er weist den großen Einfluß Johann Arndts und Theophil Großgebauers nach und zeigt zugleich, daß in dieser hochorthodoxen schwedischen Kirche immer wieder auf Orthodoxie und Orthopraxis gedrungen worden ist. Daneben sind Einwirkungen puritanischer Literatur festgestellt — wiederum eine Fortführung deutscher Forschungsarbeit. Damit ist über die Bedeutung dieses Werkes das Nötige gesagt. Ein Desiderium bleibt. Man vermißt die Zusammenstellung der für Schweden einflußreichen pietistischen Schriften. Das im Anhang abgedruckte Verzeichnis der 1713 beschlagnahmten pietistischen Bücher kann doch nicht alle enthalten. Übrigens sind in diesem Anhang einige wichtige Aktenstücke veröffentlicht. Unter ihnen ist bemerkenswert A. H. Franckes Relation von der Reise nach Leipzig ins schwedische Hauptquartier bei Altranstädt (Anfang 1707), wo er zugunsten der schwedischen Gesinnungsfreunde wirkte.

Breslau. *Leube.*

Paul Ernst, Hamann und Bengel. Ein Aufriß ihrer Werk- und Lebensbeziehungen als Abriß wesentlicher Hamann-Züge (= Königsberger Deutsche Forschungen, Heft 13). Königsberg, Gräfe & Unzer. 1935. 211 S. RM. 7.50.

Der Verfasser macht es dem Leser rechtens sauer, zu den klugen Ergebnissen seiner Arbeit vorzudringen: sie liegen versteckt unter einem schwer durchschaubaren Gestrüpp von Anmerkungen, die durch einen unnötig komplizierten Apparat von Siglen vollends undurchsichtig erscheinen, und sie werden in einer Sprache vorgetragen, deren vertrackte Konstruktionen nur durch das schlichte Wort ‚unerträglich' rich-

tig bezeichnet werden können. Paul Ernst — als Stilist gewiß seinem großen Namensvetter kein würdiger Nachfahr — gebraucht (oder mißbraucht) die Sprache eines von seinem Gegenstande betroffenen Gelehrten im Namen des großen skurrilen Sprachschöpfers Hamann; und so gewiß ihm die Frage der Form keine äußerliche ist, darf der Referent hier zunächst verweilen und feststellen, daß Ernst sich zwei Stile zurechtgezimmert hat, die beide ihr Recht aus dem eigentümlichen Stoffbezirk der Arbeit, der ergriffenen Nachfolge Hamanns, nicht herleiten dürfen. Für die zahlreichen Anmerkungen benützt der Verf. eine elliptische Satzbildung, die vielleicht Raum zu sparen hilft, die aber (besonders im Zusammenhange mit der — zudem nicht immer korrekt durchgeführten — Abkürzungsmethode) das Verständnis ungemein erschwert und in peinlicher Weise an Experimente aus der Zeit des „Expressionismus" erinnert. Im Text sind die Sätze zwar mit Subjekt und Prädikat zu Ende geführt, aber Ernst mißachtet das Verbum, das der deutschen Sprache das kraftvolle, bewegliche Fließen schafft: er beschränkt seinen Gebrauch vornehmlich auf die matten abgegriffenen Hilfszeitworte und verurteilt seine Sätze durch unnütze Substantiva auf -ung und -keit zu einer Statik, die oft geschwollen wirkt. Auf Seite 69 könnte Ernst schlicht schreiben: „Bengel wurde von Hamann nicht beeinflußt, weil seine Werke erschienen, als der um vierzig Jahre Jüngere noch nichts veröffentlicht hatte; Hamann wiederum wurde (wie das erste Kapitel meiner Arbeit gezeigt hat) erst im Jahre 1760 mit Bengels Schriften bekannt." Statt dessen schreibt Ernst: „Hamanns Entnahme aus Bengel vor 1760 muß die Bestimmung des Umgangs mit diesem im ersten Kreis der Arbeit ablehnen, und in des Schwaben Werk bleibt schon wegen des Vorgangs seines Schaffensalters ein Auftauchen von Hamann übernommener Gedanken und Prägungen unmöglich." Und vollends die Frage (S. 105): „Daß das Gewicht: hier Sinndeutung Hamanns neben Bengel, nicht zu schwer wird: Welches konnte unter Zeitgenossen der Sinnspruch haben?" muß sich der Leser erst mühsam ins geliebte Deutsch übertragen, auch wenn er sie im Kontext und nicht aus dem Zusammenhange gelöst antrifft. So geht es Seite um Seite; dazu kommen Druckfehler und ein so peinlicher Lapsus wie die Erklärung (S. 186): „In den Anmerkungen stehen Jahreszahlen des 17. Jahrhunderts ohne ‚17'."

Es ist schade, daß Ernst durch seine anspruchsvolle Manier den Leser verstimmt, denn sein gespreiztes Gehabe[1]) verdeckt die lohnenden Er-

1) Um dem Verf. Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sei eine seiner im Text untergebrachten Begründungen für die Stilwahl in extenso wiedergegeben: „Kreisend schwingt die Untersuchung — mit durch Hamann und seine biblischen Verwandten bedingt — und dringt die Niederschrift voran. Für diese angefangen von der Wegweisung im Spiel der Leitworte, heißt es nun (nicht: vorhandene, zumal unerkannte, Schwäche entschuldigen wollen, Unart eigener Schreibweise verteidigen, sondern) Art ihres Schreibwillens durch notwendige Anwendung uns zukommender Grundsätze Hamanns erläutern: In ihrem Ausdruck kommt die Untersuchung, die sich auf Ganzheit richtet und aus ihr leben will, nicht von dem Drang auf Kürze los und kann Erklärungen, vorher zum unablässigen Kauen, ohne das kein rechtes Verdauen stattfindet, und zum Wortwägen mit Bengelscher Achtsamkeit gezwungen, oft nur in Hamann ähnlichen Knäueln von Hinweisen, deren lesendes Entwickeln (wenigstens bei Hamann) immer wieder das Zurückgelegte schnell noch einmal durchgehen muß, geben, weil weder äußerer Raum

gebnisse seiner Bemühungen um die Zusammenhänge zwischen Bengel und Hamann. Das erste seiner drei Kapitel (die er „Kreise" überschreibt) nennt die feststellbaren Beziehungen: Hamann hat Werke Bengels gelesen, sich über sie knapp (zustimmend und ablehnend) ausgesprochen, er hatte auch Beziehungen zu Schülern und Nachfahren des Württembergers. Wichtiger als die mageren Tatsachen scheint hier Ernsts Hinweis auf die Wahlverwandtschaft der beiden Männer und auf Luther als den „gemeinsamen Richtpunkt". Der zweite „Kreis" vertieft die Fragestellung durch eine Reihe geistreicher Hinweise auf Bengeliana in Hamanns Werk, der dritte versucht den Vorstoß auf ein mittelstes Problem; in der geistigen Übereinstimmung mit den Lehren Bengels soll ein neuer Blick auf Hamann ermöglicht werden. Damit will Ernst (wie vor ihm Metzke in seiner Schrift über „Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts") über Ungers große Leistung einer geistesgeschichtlichen Deutung Hamanns herausgehen. Wurde dort Hamann unter vornehmlich ästhetisch-literarischen Aspekten entwicklungsgeschichtlich eingegliedert und seine Leistung als eine treibende Kraft im „vorromantischen Irrationalismus" angesehen, also als Gegensatz zur herrschenden Aufklärung begriffen, so soll nunmehr ein neues Bild Hamanns gewonnen werden, „um die durchaus relativen und immer von einem ‚außerhalb' der Hamannschen Denkweise gewonnenen Gesichtspunkte der Vergangenheit zu überwinden" (F. Böhm über Metzke, D.L.Z. 1936, Heft 24). Es ist zu fragen, inwieweit Ernsts Arbeit dieser neuen Forderung, Hamann ohne Bezug auf geistesgeschichtliche Abläufe einzig aus sich zu erklären, genügt. Die Antwort muß lauten: eher zu viel als zu wenig; Hamann erscheint aus jeglicher historischen Situation herausgelöst — Ernst begreift ihn als ‚Propheten' und ‚Apokalyptiker', dessen ‚Philosophie vom Himmel anfängt', der ‚das verkannte Christentum und Luthertum zu erneuern' sich berufen fühlt. Darum auch darf er an dem ernsten Erneuerer Bengel gemessen werden: Hermeneutik, Geschichte und Apokalyptik, die drei großen, zweifellos für Bengel wichtigsten Zentren, um die der Verf. seine Arbeit gruppiert, erweisen Hamanns Art als eines „Rufers", eines „Magus" (wobei Ernst den gescheuten Nachweis führt, daß dieser Beiname ursprünglich nichts mit Magie zu tun hat, sondern aus der Erwähnung der ‚magi aus dem Morgenland' in der Kontroverse Hamann-Moser stammt: ein Magus ist, „der den Stern gesehen") — so wird Hamann in Ernsts Darlegungen schlechtweg „der Künder der Erscheinung Jesu Christi". Was an Hilfskonstruktionen und gelehrter Terminologie einst benützt worden ist, um die Vielfalt der in Hamanns Werk angelegten Tendenzen zu bezeichnen, kann somit leichtlich über Bord geworfen werden: „der Autor Hamann, Apokalyptiker, stellt sich nun also als Nachahmer des Gottes der Heilsgeschichte dar"; er ist also kein „Mystiker", kein aus literarischen Entwicklungen erklärbarer Denker, sondern Magus, das ist Prophet.

Was ist mit einer solchen Sicht gewonnen? Es ist nichts mit dem Ja oder Nein eines Vorurteils getan, es ist nur festzustellen, daß die Gestalt Hamanns durch Ernsts Thesen der Geistesgeschichte jeglichen Stils entrückt und zum Gegenstande theologischer Kontroversen umgedeutet worden ist. Das Recht, einseitig zu sein, muß jedem Pionier auf ungebahnten Wegen zugebilligt werden, auch Ernst darf es für sich in

---

noch vor allem die Haltekraft des solche Erörterungen nötigenden Einfalls wie die Spannkraft des noch als gegenwärtig bewahrenden Gedächtnisses für breites Entfalten langt" (S. 124).

Anspruch nehmen, wenn auch Hamann zweifellos nicht allein von seiner ‚Berufung' her begriffen werden darf: er war zugleich ein seiner Zeit und ihren Streitigkeiten verpflichteter literator. Der Wert der Arbeit Ernsts liegt in der schönen Energie begründet, mit der hier ein Ergriffener Aussagen aus dem Glauben macht, zugleich in der Prägnanz einzelner Teilergebnisse, die der Verf. auf Grund seiner Studien am immer noch unveröffentlichten Nachlaß des Magus im Norden vorträgt (Deutung des Magus-Namens; ‚Rettung' durch die ‚Bibel-englisch'; ‚Gewissensehe'; Zusammenhang von ‚Geschichte', ‚Zukunft' und ‚Offenbarung', um nur einiges herauszuheben). Durch eine Reihe derartiger Einzelbemerkungen hat Ernst der Forschung einen wirklichen Dienst erwiesen.

Wolfshau im Riesengebirge. *Werner Milch.*

Gottfried Fischer, Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im 19. Jahrhundert. — Universitätsbuchhandlung Gebr. J. und F. Heß, AG., Freiburg i. Ü. 1931. 134 S.

Die wohl von Günther Müller angeregte Dissertation bringt eine außerordentlich nützliche Übersicht über die Arbeit des 19. Jahrhunderts an den wichtigsten deutschen Mystikern. Da sie durch ein Personenregister erschlossen ist, macht sie sich zugleich als ein bibliographisches Hilfsmittel verdient. Die Einordnung der Editionen und Forschungen in den geistesgeschichtlichen Ablauf ist recht dürftig. Unbegreiflich ist vor allem, warum keine gründlicheren Untersuchungen über das idealistische Verständnis der deutschen Mystik angestellt sind. Statt die neu belebte Forschung aus den Anregungen des Idealismus, so wie es geschehen ist, organisch erwachsen zu lassen, werden die unzureichenden Ausführungen über die Idealisten zusammenhangslos in den Gang der Darstellung eingeschoben. Richtziel der Darstellung ist Denifle, dessen kritische Arbeiten mit Recht gepriesen und breit behandelt werden, während seine schulmeisterliche Kurzsichtigkeit in der Wertung Eckharts zwar gestreift, aber in keiner Weise in ihrer katastrophalen, gerade die katholische Forschung lähmenden Wirkung erkannt wird. Es ist sehr zu bedauern, daß der Verfasser seine Zusammenstellung nicht auf das zwanzigste Jahrhundert ausgedehnt hat. Die verhältnismäßig geringe Mühe hätte seiner zwar geistig nicht weit ausgreifenden, aber fleißigen und wohlunterrichteten Arbeit einen noch erheblich höheren Nutzwert verliehen, als sie ihn auch jetzt schon hat. Für Eckhart bringt eine Ergänzung in ähnlichem Stil Konrad Weiß. Der heutige Stand der Eckhartforschung. Christentum und Wissenschaft. 1934. S. 408—421. Eine kritische Übersicht über das Eckhartbild der Gegenwart habe ich gegeben in: Eckhart und Luther, Stuttgart. W. Kohlhammer 1936 (auch erschienen in: Deutsche Theologie 1936 S. 112—141, 234—246).

Leipzig. *Heinrich Bornkamm.*

Hans Luckey, Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus, Verlag von J. G. Oncken Nachf., G.m.b.H., Kassel. 322 Seiten u. 18 Bilder, Leinen RM. 5.—.

Das zur Jahrhundertfeier des deutschen Baptismus 1934 erschienene bereits in zweiter Auflage vorliegende Buch darf das klassische Werk über den Begründer des deutschen Baptismus genannt werden. Im Unterschied von Joseph Lehmanns bekannter zweibändiger Geschichte

des Baptismus ist die Schau dieses Buches umfassend. Luckey zieht bei der Zeichnung der hinreißenden Persönlichkeit Onckens und seines gesegneten Werkes ein bedeutsames Stück deutscher Geistesgeschichte in den Rahmen seiner Betrachtung. So wird dem Leser ohne Aufdringlichkeit die Kenntnis von dem tiefgehenden Einfluß des hervorragenden Mannes vermittelt.

Wiewohl in dem Buch ein ungeheures Material verarbeitet ist: neben so ziemlich der gesamten einschlägigen Literatur eine Fülle von Quellen erster Ordnung (Onckens Niederschriften), zweiter Ordnung (Onckens Nachschriften), dritter Ordnung (Protokolle, Berichte, Akten, Briefe, Zeitschriften) zeigt Luckey weise Beschränkung und fesselt durch die Fähigkeit lebendiger überaus anregender Darstellung.

Biberach a. d. Riß. *P. Scheurlen.*

Hans Kars, Kanzler und Kirche. Bismarcks grundsätzliche Einstellung zu den Kirchen während des Kulturkampfes. (Aus der Welt der Religion. Religionswissenschaftliche Reihe H. 22.) Gießen, Alfred Töpelmann, 1934.

Eine kleine Schrift, die Gutes und Schlechtes in merkwürdiger Weise mischt und den Leser zwar mit richtigen Fragen, aber mit verwirrten Antworten entläßt. Der Verf. erkennt, daß in Bismarcks Kulturkampf das entscheidende Motiv weder die innenpolitische (gegen die Partikularisten gerichtete) Taktik, noch der außenpolitische cauchemar des coalitions war, sondern darüber hinaus eine „prinzipielle Gegnerschaft gegen die katholische Kirche" zutage trat, welche im Papst den Feind des Evangeliums verfolgte. Aber die Kraft des Durchdenkens reicht nicht aus, um die vielverschlungenen Wege von Bismarcks christlicher Staatsanschauung bis in die Handlungen der Maigesetze zu verfolgen, und es stehen die widersprechendsten Behauptungen dicht nebeneinander. Um nur ein Beispiel zu geben: Bismarcks „innere Kühlheit zur (!) evangelischen Kirche" wird mit Recht darauf zurückgeführt, daß es für ihn wohl Predigt, Bibelwort und Gebet, aber keine Gemeinde gibt. Am Schluß der Schrift aber heißt es gänzlich unmotiviert: „Keiner hat in diesem liberalen Zeitalter das Wesen der Kirche als Gemeinschaft klarer erkannt als Bismarck." Empörend ist die schludrige, grammatisch falsche und gedanklich disziplinlose Sprache, welche die Lektüre zur Qual macht. Ein Beispiel: „Die katholische Kirche... hemmte den Kanzler bei der Durchsetzung seiner Staatsidee, in (!) der er den Willen der Vorsehung zu vollziehen glaubte. Diese Staatsidee war für Bismarck ein Glaube, nicht der Staat mit all seinen Schwächen und Fehlern, und sie sollte wirksam werden in den Kräften, die das Deutsche Reich formten, in dem absoluten preußischen Königsgedanken..., in den preußischen Tugenden Absolutismus (!) und Patriotismus, durch die die monarchische Macht in der Staatsregierung konzentriert erschien (!), und in den vielen natürlichen Elementen des Organismus Staat, der dadurch eine völlig einheitliche und zielstrebige Willensrichtung erhielt" (S. 44).

Gießen. *Rudolf Stadelmann.*

Lic. Wilhelm Hartmann, Paul de Lagarde, ein Prophet deutschen Christentums. Seine theologische Stellung, Religionsanschauung und Frömmigkeit. (Theologische Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte, hrsg. von Ernst Barnikol, I), Akademischer Verlag Halle 1933. 191 S., br. RM. 4.60, geb. RM. 6.20.

Das vorliegende Buch versucht die viel umstrittene Gestalt Lagardes geschichtlich zu würdigen. Die Urteile über den Theologen Lagarde

sind außerordentlich schwankend. Lagarde selbst hat sich jedenfalls immer als Theologen gefühlt, wenn auch als einen Theologen besonderer Art, und als solcher soll er auch hier verstanden werden. Die Aufgabe, die Lagarde der Theologie zuweist, ist keine geringere als die, Pfadfinderin der deutschen Religion zu sein. Darum ist jetzt nach dem Urteil des Verfassers die Stunde Lagardes gekommen, dessen geschichtliche Wirkung als Theologe sich freilich zunächst auf die Entstehung der religionsgeschichtlichen Schule beschränkte.

Nach dieser allgemeinen Würdigung wird in einem breit angelegten zweiten Kapitel die Stellung Largardes im Rahmen der Geschichte von Theologie und Kirche gezeichnet. Wir hören von seiner Herkunft aus der Aufklärung, von seiner Kritik an Schleiermacher, an dem er die religiöse Energie vermißt, von seiner Unionsfeindlichkeit und seiner ablehnenden Stellung Hegel gegenüber. Auch von seinem Lehrer Hengstenberg rückt er später ab, während er Tholuck Dankbarkeit bewahrt. Auch Ritschl bleibt nicht verschont, erst recht nicht der Protestantenverein, dessen Liberalismus ihn abstößt. Der Haß gegen Luther wird wohl als Reaktion gegen die Lutherverehrung des 19. Jahrhunderts zu erklären sein. Im übrigen sieht Lagarde sehr gut den Graben zwischen der Reformation und der Welt der Aufklärung. Die leicht romantische Schwärmerei für den Katholizismus des Mittelalters wird paralysiert durch die klare Erkenntnis der Gefahr, die der Jesuitismus für die modernen Nationen bedeutet.

Das 3. Kapitel wendet sich der Religionsanschauung Lagardes zu. Als Herzstück seiner Frömmigkeit wird der Vorsehungsglaube bezeichnet. Die entscheidende Frucht der Religion ist das Ethos. Das Evangelium ist Darstellung der Gesetze des geistigen Lebens. Die Lehre des Paulus ist ein judenchristliches Mißverständnis Jesu. Die Judenfrage ist übrigens für Lagarde nicht eine Rassenfrage, sondern eine ethische Frage. Wertvoll ist die energische Betonung des Gegenwartscharakters der Religion. Als Forderung der Stunde stellt Lagarde die Fleischwerdung des Evangeliums in der deutschen Volksindividualität auf.

Das letzte Kapitel über die Frömmigkeit Lagardes enthüllt den weichen Kern dieses Mannes mit der rauhen Schale. Sein starkes Empfinden für die Realität des Göttlichen, seine Naturverbundenheit, seine Gebetsfrömmigkeit, sein Heimweh nach der Ewigkeit wird dem Leser durch zahlreiche Zitate aus Schriften und Gedichten eindringlich veranschaulicht. Wenn man trotzdem von dem Buche ohne rechte Befriedigung scheidet, so liegt das daran, daß es zu sehr in einer bloßen Exzerptensammlung stecken geblieben ist. Die letzte Durchdringung des Stoffes steht noch aus. Sie würde auch zu einer stärker durchdachten Disposition geführt haben. Vom letzten Kapitel aus, das wirklich in den Kern der Sache vordringt, müßte das Buch nach rückwärts noch einmal neu geschrieben werden. Dann würde sich wohl auch das bleibende Anliegen, das mit der Gestalt L'. verknüpft ist, von der persönlich und zeitlich bedingten Einkleidung klarer sondern lassen, als das hier geschieht.

Erlangen. *W. v. Loewenich.*

Zur Geschichte der Ostkirche

I. Ortiz de Urbina, Intorno al valore storico della cronaca die Arbela. In: Orientalia Christiana Peridica 2 (1936) 5—32.

Die syrische Chronik des nordmesopotamischen Bistums Arbela, der sog. „liber pontificalis" von Arbela, die unsere Hauptquelle für die Geschichte des Christentums im Sasanidenreiche ist, galt der früheren

Forschung als durchaus unverdächtige Quelle. Erst der Bollandist P. Peeters (Le 'Passionaire d'Adiabène'. In: Analecta Bollandiana 43 (1925) 261—304) entdeckte bei dem Vergleich mit den Martyrologien von Adiabene Verdachtsmomente, die stark gegen die Glaubwürdigkeit sprechen. Seitdem hat man den Quellenwert skeptischer beurteilt. Ortiz de Urbina unternimmt es in der vorliegenden Studie, den Quellenwert der Chronik von Arbela erneut eingehend zu untersuchen. Auch er stützt sich auf den Vergleich mit den anderen zeitgenössischen Quellen. Von diesem methodischen Gesichtspunkt aus teilt er die in der Chronik behandelte Zeit in drei große Abschnitte:

1. Von der Einführung des Christentums in Adiabene bis zum Anfang der Verfolgung Sapors II. (ca. 100—340). Für diese Zeit fehlen Vergleichsquellen.

2. Von 340 bis zum Anfang des 5. Jahrh. Als Vergleichsquellen sind die bereits von Peeters behandelten Martyrologien von Adiabene heranzuziehen.

3. Vom Anfang des 5. Jahrhunderts bis zur Mitte dieses Jahrhunderts. Vergleichsquellen sind verschiedene andere Schriftsteller.

Im ersten Zeitraum lassen verschiedene Tatsachen die Glaubwürdigkeit als sehr fraglich erscheinen, so das sehr überraschende Fehlen von Hinweisen auf die Bedeutung der hebräischen Diaspora für die Christianisierung und die zahlreichen Anachronismen, die bei der Einreihung der zeitgenössischen Ereignisse vorkommen. Für den zweiten Zeitraum hat Peeters bereits nachgewiesen, daß die Chronik von Arbela nur einen Teil der damals schon vorhandenen Martyrien benützt hat und daher schlechter unterrichtet ist als diese. Im dritten Zeitraum, für den verschiedene syrische und arabische Vergleichsquellen zur Verfügung stehen, ist der Quellenwert der Chronik von Arbela höher einzuschätzen. Auffällig bleibt die starke Vernachlässigung der Lokalgeschichte. Das Gesamturteil über den Quellenwert faßt der Verf. mit den Worten zusammen: „Wir befinden uns vor einem Text von mittelmäßigem geschichtlichem Quellenwert, der daher mit Vorsicht verwendet werden muß" (S. 32). Damit ist die in ihrer Zuverlässigkeit lange Zeit überschätzte Hauptquelle für die Geschichte der ostsyrischen Kirche im Sasanidenreich nunmehr als Chronistenarbeit von mittelmäßigem und großenteils ganz geringem Werte erwiesen. Für die Forschung erhebt sich jetzt freilich erst recht die noch ungeklärte Frage nach der Entstehung dieses Werkes.

Breslau. *Georg Stadtmüller.*

Ivan Dujčev, Avvisi di Ragusa. Documenti sull' impero turco nel sec. XVII e sulla guerra di Candia. Roma 1935 (= Orientalia Christiana Analecta 101). XLVII, 295 S.

Diese Veröffentlichung erschließt eine wertvolle Quellensammlung zur türkischen und venezianischen Geschichte des 17. Jhs., die von der bisherigen Forschung gänzlich übersehen wurde: eine im Vatikanischen Archiv liegende Sammlung von Depeschen („lettere d'avvisi") aus Ragusa an die päpstliche Kanzlei nebst Antwortschreiben der päpstlichen Kanzlei. Dieser Depeschenwechsel (insgesamt 213 Stücke) erstreckt sich über den Zeitraum 1606—1663. Der Herkunftsort der Schreiben aus Ragusa ist nicht angegeben, doch läßt er sich unwiderleglich nachweisen. Die Stadtrepublik Ragusa sandte an die päpstliche Kanzlei regelmäßige Berichte über die politischen Ereignisse im Türkischen Reiche. Aus Vorsicht unterließ man die Angabe des Herkunfts-

ortes und gebrauchte wechselnde Decknamen. Der ausgezeichnete und rasche politische Nachrichtendienst Ragusas, über den wir aus diesen Depeschen neue Kenntnis gewinnen, verdankt seine Nachrichten vor allem dem „amico di Constantinopoli", worunter wahrscheinlich der ragusanische Gesandte bei der Pforte zu verstehen ist, den ragusanischen Kaufmannskolonien in Sofia und Belgrad sowie gelegentlichen Mitteilungen von privater Seite.

Die auf diesen verschiedenen Gewährsleuten beruhenden Depeschen bringen wertvolle Nachrichten über innere Zustände (Heer, Volk, Hof, Finanz, Verwaltung) und über die äußere Politik des türkischen Reiches, über die Geschichte der diplomatischen Beziehungen der orientalischen und osteuropäischen Staatenwelt, vor allem aber über den Krieg zwischen Venedig und der Pforte um den Besitz von Kreta.

Dem Text der einzelnen Depeschen geht Datum, Kopfregest und Archivnummer voraus, es folgt gegebenenfalls die Erläuterungsliteratur. Den Schluß des sorgfältig gearbeiteten Buches bildet ein Verzeichnis der Depeschen mit Angabe des Kopfregests und ein Register der Eigennamen. — In der Aufzählung der Quellen und Literatur zum venezianisch-türkischen Kriege um Kreta (S. XXX—XXXIV) wäre wenigstens kurz zu erwähnen das vulgärgriechische historische Gedicht von Zane Buniali über diesen Krieg.

Breslau. *Georg Stadtmüller.*

G. Hofmann, Il vicariato apostolico di Costantinopoli 1453—1830. Documenti, con introduzione, 7 illustrazioni ed indici dei luoghi e delle persone. Roma 1935. 336 S., 7 Tafeln. (= Orientalia Christiana Analecta 103.)

Wie einer der großen Mauriner legt G. Hofmann, der Professor für östliche Kirchengeschichte am Päpstlichen Orientalischen Institut, Jahr um Jahr seine umfangreichen Veröffentlichungen bisher gänzlich unbekannter Quellen aus den römischen Archiven vor. Durch diese Arbeiten beginnen wir erst klar zu sehen über die Geschichte der römisch-katholischen Kirche im Orient in der Neuzeit und über die Geschichte der päpstlichen Orientpolitik. Früheren Arbeiten läßt Hofmann nunmehr eine große Quellenveröffentlichung folgen, die sich mit dem Schicksal des Apostolischen Vikariates Konstantinopel von der türkischen Eroberung bis zum Jahre 1830 umfaßt. An Quellen sind verwertet und in mustergültiger Editionstechnik veröffentlicht: Relationen von Vikaren, Visitatoren, Ordensoberen und Gesandten in Konstantinopel, Briefe lateinischer und armenischer Missionare, Dekrete und Briefe der Propaganda-Kongregation, türkische Urkunden.

Der Veröffentlichung der zeitlich angeordneten Texte (S. 40—321) geht eine ausführliche Einleitung voraus, die auf Grund der neuerschlossenen Quellen ein Bild von den geschichtlichen Schicksalen des Apostolischen Vikariates in Konstantinopel zeichnet. Der erste Zeitraum, der von der türkischen Eroberung (1453) bis zum Frieden von Karlowitz (1699) reicht, zeigt trotz mancher Bedrückungen ein ruhiges Wachstum, das im 17. Jh. durch eine gewisse französische Schutzherrschaft über die lateinischen Christen gefördert wurde. In dem Jahrhundert zwischen dem Frieden von Karlowitz und der französischen Revolution wuchs die Arbeit des Vikariates mächtig an durch den Zustrom unierter Armenier. Die ersten drei Jahrzehnte des 19. Jhs. brachten dann dauernde Bedrückungen der unierten Armenier durch den armenisch-monophysitischen Patriarchen, dessen Regierungsgewalt

sie nach osmanischem Recht nach wie vor unterstanden. Erst durch das Eintreten der Großmächte Frankreich und Österreich wurde diese Anordnung aufgehoben und ein armenisch-uniertes Primatial-Erzbistum errichtet.

Dieses Stück Kirchengeschichte ist äußerlich sehr bescheiden, es hat daher auch die bisherige Forschung nicht angezogen. Es wird erst richtig gewürdigt werden können, wenn der Verf. im weiteren Verlaufe seiner ebenso sorgfältigen wie großzügigen Forschungsarbeit alle Teilgebiete des neuzeitlichen Oriens Christianus abgeschritten hat. Möge er dann sein Werk durch eine zusammenfassende Darstellung über „Papsttum und Ostkirche in nachbyzantinischer Zeit" krönen. — Kritische Einzelbemerkungen zu einem solchen Werke sind natürlich unmöglich. Auf S. 20 ist wohl „Mare Nero" statt „Mare Egeo" zu lesen. — Wohltuend berührt die Objektivität des Verfs., mit der er feststellt, daß die Sultane sich im allgemeinen tolerant zeigten gegen ihre christlichen Untertanen (S. 13), wodurch die in allen Geschichtswerken ungeprüft weitergeschleppte Legende von der Intoleranz des Islam auch hier ihre wünschenswerte Widerlegung erfährt.

Breslau. *Georg Stadtmüller.*

Register.

I. Aufsätze und Literaturberichte.

Seite

Altaner, B., Sprachkenntnisse und Dolmetscherwesen im missionarischen und diplomatischen Verkehr zwischen Abendland und Orient im 13. und 14. Jahrhundert 83

Baetke, W., Germanische Religion, Sachsenbekehrung und frühmittelalterliches Christentum 322

Baumgarten, P. M., Bellarminiana 661

Burdach, K., Der Kampf Walthers von der Vogelweide gegen Innozenz III. und gegen das vierte Lateranische Konzil . . 445

Clemen, O., Die Acta exustionis antichristianorum Decretalium in deutscher Übersetzung 313

Guggisberg, K., Das Christentum in Hallers „Restauration der Staatswissenschaft“ 193

Haralambides, Th., Die Kirchenpolitik Griechenlands. (Beitrag zur Kulturgeschichte Neugriechenlands von 1821—1935) . . . 158

Hashagen, J., Die Devotio Moderna in ihrer Einwirkung auf Humanismus, Reformation, Gegenreformation und spätere Richtungen 523

Hočevar, W., Die Anfänge der Reformation auf dem Gebiete des heutigen Jugoslavien 615

Koch, J., Kritische Bemerkungen zu Hildebrand Bascours neuer Ausgabe der Eckhart-Prologe 264

Kopf, H., Christophorus Longolius 634

Leube, H., Pascals Lettres Provinciales 594

Mirgeler, A., Ernst Benz, Ecclesia spiritualis. Kirchen- und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation . . . 286

Peuckert, W. E., Magie 349

Richter, W., Adolf von Harnacks Stellung im kulturellen Leben seiner Zeit 295

Schleiff, A., Orthodoxie, Pietismus und Absolutismus; ein Pastorenprozeß 650

Schmidt, K. D., „Nuntius Dei“ in der Germanenmission . . . 437

Schüler, M., Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift De servo abitrio 532

Seeberg, R. †, Staat und Kirche in der Gegenwart. Eine prinzipielle Besinnung aus dem Jahr 1933 in einem Kapitel der „Ethik“ von † Reinhold Seeberg 1

Siedel, G., Nochmals zum Text der „Theologia deutsch“ . . . 305

Stephanides, B., Die geschichtliche Entwicklung der Synoden des Patriarchats von Konstantinopel 127

Strothmann, R., Heutiges Orientchristentum und Schicksal der Assyrer 17

Waitz, H., Das Problem des sog. Apostoldekrets und die damit zusammenhängenden literarischen und geschichtlichen Probleme des apostolischen Zeitalters . . . . . Seite 227
Zoepfl, Fr., Mittelalterliche Ordensgeschichte 329

II. Besprochene Bücher und Abhandlungen.

Achelis, Christl. Kirchenbau . Seite 672
Archiv f. elsäss. K.G., 8.-9. Jg. 373

Bainton, Bibliography . . . 706
—, Castellio, Concerning Heretics 409
Barycz, Hist. uniw. Jagiellónskiego 432
Bekenntnisse des Jahres 1933 und 1934 429
Benz, Ecclesia spiritualis . . 286
Bettermann, Zinzendorf . . 418
Bibel und deutsche Kultur, V 369
" " " " , VI 703
Browe, Judengesetzgebung Justinians 392
Bruin, Middelnederlandse Vertalingen 703
Buchner, Provence i. merov. Zeit 692
Bünger, Admonter Totenroteln 329
Burckhardt, Richelieu . . . 415
Burdach, Vom M. A. zur Reformation, VI, 4 u. IX, 1 686
Byloff, Hexenglaube . . . 361

Cartellieri, Machtpolitik vor den Kreuzzügen 396
Clemen, Altgerm. Religionsgeschichte 324

Decker, Stellung d. Predigerordens zu den Dominikanerinnen 342
Diehl, Hassia sacra, VIII . 377
Dirr, Münchner Stadtrecht I . 683
Dittmar, Christusbild der Cluniazenserzeit 328
Doerr, Inklusen in Süddeutschland 336
Dörries, Sachsenbekehrung . 326
Donin, Bettelordenskirchen . 676
Dujčev, Avvisi di Ragusa . . 728

Engelmann, Klösterl. Verfassungsrecht . . . . . Seite 330
Erdmann, Rousseau 416
Ernst, P., Hamann u. Bengel 722

Fauser, Investiturstreit . . 696
Fischer, Gesch. d. Entdeckung d. deutsch. Mystiker . . . 725
Franz, G., Deutscher Bauernkrieg 709
—, Aktenband 709
Freudenberger, Aug. Steuchus 405
Freudenthal, Feuer im deutschen Glauben 365

Ganahl, Verfassungsrecht im 10. und 11. Jahrhundert . 695
Gerardi Magni Epistolae . . 686
Greven, Kölner Kartause . . 335
Grundmann, Rel. Bewegungen im Mittelalter . . . 699

Hackelsperger, Bibel u. m. a. Reichsgedanke 696
Haller, Altdeutsche Kaiserzeit 395
— Auflösung des Reiches . . 395
— Nikolaus I. und Pseudoisidor 688
Hartmann, Paul de Lagarde 720
Heinemann, Kollationsrechte . . . St. Kunibert 338
Herrmann, Weidaer K.G. . . 376
Hirsch, Kierkegaard-Studien I—II 424
Hörmann, Augustiner-Chorherren in Augsburg . . . 339
Hofmann, Il vicaratio apostolico 729
Hostenkamp, M. A. Kaiserpolitik 396
Hupfeld, Abendmahlsfeier . 382

Jaeger, Paideia I 370
Jahrbuch d. Gesch. d. Prot. in Österreich, 56 Jg. . . . 671
Jahresberichte für deutsche Geschichte, 6.—8. Jg. . . 368

	Seite
Jakobs, Rhein. Kapuziner . .	348
Jauernig, Reformation in Reuß	408
Jonas, Mytholog. Gnosis . .	352
Jüssen, Hesychius von Jerusalem II	391
Just, Clemens XI. u. d. Code Léopold	719
Kamlah, Apokalypse . . .	701
Kars, Kanzler und Kirche . .	726
Kautler, Liberalismus . . .	371
Kirchenordnung Christians III.	409
Klawitter, Geschichte der Zensur in Schlesien . . .	717
Kletzl, Baumeister der Gotik	673
Knoop, Mediaeval Mason . .	675
König, Welfen als Klostergründer	332
Kolbenheyer, Sebastian Frank	411
Korn, Jonathan Swift . . .	720
Kot, Anglo-Polonica . . . — Reformacja in Polsce VI, 21—24	432 430
Krüger, Gerda, Vorkonstantinische Kirchen	386
Löhr, Dominikaner an der Leipziger Universität . .	340
Loewenich, v., Luther und das Johanneische Christentum	709
Luckey, Oncken	725
Manichäische Homilien . . .	678
Mitteis, Lehnrecht und Staatsgewalt	693
Mohn, Bertelsmann . . .	382
Molitor, Rechtsgesch. benediktinischer Verbände II u. III	333
Momumenta ordinis fr. Praed. XVI	339
Müller I, Georg, Landkapitel in Siebenbürgen	379
Müller II, Gg., Germ. Religion	325
Mulot, Frühdeutsches Christentum	327
Ninck, Wodan	323
Niemann, Klostergeschichte von Rastede	397
Oliger, Margherita Colonna .	397
Peschke, Böhm. Brüder, I. Bd.	401
Peterson, Monotheismus . .	384
Pindter, Conradus Celtis . .	404
Poser, Inhaltsverz. Lutherausgaben	407
Preiß, Cisterzienser i. Schisma	334
Rahner, Gefälschte Papstbriefe	718
Reinking, Vormundschaften der Herzöge von Bayern .	715
Reu, Luther's German Bible .	703
Reymann, Glaube und Wirtschaft bei Luther	707
Roloff, Eckeharts Schriften z. Gesellschaftsphilosophie	398
Rosenhagen, Ev. ref. Gem. in Dresden	376
Rupprich, Humanismus und Renaissance	404
Saatz, Kirchenpatronatsrecht	380
Singer, Germ. rom. Mittelalter	365
Souilhé, La Philosophie chrétienne	412
Schaller, Weltanschauung des Mittelalters	393
Scheeben, Chronika	340
Schellbach, v. Hofmann . .	423
Schmidt, H., Regentenspiegel Luthers	407
Schneider, Kölner Kartause .	335
Schwegler, Gesch. d. katholischen Kirche d. Schweiz .	670
Stadtmüller, Apokalypsen-Kommentar von Federigo da Venezia	403
Ueding, Klostergründungen in der frühen Merowingerzeit	331
Uhl, Sozialethik Joh. Gerhards	417
Ungern-Sternberg, v., Schleiermachers völkische Botschaft	421
Urbina, de, cronaca die Arbela	727
Vollmer u. a., Bibel und deutsche Kultur V . . . — Bibel und deutsche Kultur VI	369 703
Vries, de, Altgerm. Religionsgeschichte I	322

	Seite
Wagner, Sittlichkeitsbegriff III	697
Wahl, Staatskirche und Staat in England	720
Waltershausen, Paracelsus	357
Watson, Iconographie of the Tree of Jesse	380
Weißenberger, Baugeschichte der Abtei Neresheim	332
Wicke, Das wunderbare Tun des hl. Christ	328
Willgeroth, Meckl.-Schwerin. Pfarren	378
Wilms, Dominikanerkloster in Marienheide	340
Woerner, Wegweiser Luther-Kalendarium	407
Wotschke, Kampf in der Unität	421
Zähringer, Kardinalkollegium auf dem Konstanzer Konzil	691
v. Zahn-Harnack, Adolf v. Harnack	293

1936 K 2210

Soeben erschien

Dr. Friedrich Stegmüller

Geschichte des Molinismus

Band 1: Neue Molinaschriften

XII, 80*, 789 Seiten. Geheftet RM. 41.—

(Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, begr. von Clemens Baeumker †, hrsg. von Martin Grabmann, Band XXXII.)

Der Gnadenstreit ist das spannendste und schicksalreichste Ereignis der neueren Geschichte der katholischen Theologie und zugleich der grandiose Abschluß eines von religiösen Ideen durchwühlten Jahrhunderts. Ein Buch, das selbst am Ende einer jahrhundertelangen Entwicklung stand, behauptete in dramatischem, von Jahr zu Jahr sich steigerndem Kampf seine Existenz inmitten der Kirche. Seine Ideen blieben auch in den folgenden Jahrhunderten im Mittelpunkt des theologischen Ringens, seine Grundrichtung bestimmte tiefgehend die Seelsorge und die Frömmigkeit der Völker, seine Probleme stehen auch heute noch ungelöst und antwortheischend vor der Theologie und vor dem Lehramt der Kirche.

Die vorliegende Arbeit will ein Beitrag sein zur geschichtlichen Klärung des Ursprungs und der Entwicklung des Molinismus. Der Plan hierzu entstand, als der Verfasser im Sommer 1929 in Lissabon und Coimbra auf eine reiche Zahl von Handschriften stieß, welche die Umwelt der Entstehung des Molinismus überhaupt erst sichtbar werden ließen, und über die er dann im III. Band der Spanischen Forschungen berichten konnte. Eine weitere Zahl von Molinaschriften konnte dann noch in spanischen und italienischen Bibliotheken gefunden werden.

Im ersten Band legt der Verfasser die neuen Molinatexte vor und faßt die wichtigsten Erkenntnisse über die Entstehung und das Schicksal der Concordia zusammen. Der zweite Band wird die innere Geschichte der Probleme und Ideen verfolgen.

Prospekt kostenlos.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen.

Verlag Aschendorff / Münster in Westfalen

Völkerentwicklung und Christentum

Von Bischofsvikar D. Friedrich Müller

1935. 38 Seiten. Broschiert RM. 1.20

Volkstum ist Gottesordnung — das ist das Leitmotiv der vorliegenden Schrift des Siebenbürger Bischofsvikars, der als Auslandsdeutscher in besonderem Maße berufen ist, uns das hohe Gut, das wir in unserem Deutschen Volkstum haben, vor Augen zu führen.

VERLAG VON W. KOHLHAMMER, STUTTGART UND BERLIN

Dr. Günter Gloede

Theologia naturalis bei Calvin

1936. XVIII und 355 Seiten. 8°. Brosch. RM. 12.—

Wie steht ein Christ zu den natürlichen Gegebenheiten des Lebens? Bestehen hier innere Beziehungen und hält die These von behaupteter Gegensätzlichkeit von natürlichem und christlichem Empfinden einer tieferen Besinnung stand? Welche religiösen Voraussetzungen bringt der Mensch überhaupt mit? Auf diese und ähnliche Gegenwartsfragen fällt klärend ein Licht, wenn wir einem Klassiker der Reformation in seinem vielfach bisher unausgeschöpften Gedankengut nachspüren, wie es sich vorliegende Arbeit zum Ziele gesteckt hat. Calvins Arbeit an einem rechten Naturbegriff, sein Gottes- und Menschenbild in seinem inneren Beziehungsreichtum, seine energievolle Diesseitsverbundenheit und Arbeit in kultureller, sozialrechtlicher und wissenschaftlicher Hinsicht werden ihrem tieferen Begründungszusammenhange nach an Hand eines reichen Quellenmaterials und unter Berücksichtigung der neuesten Forschungen auf kirchenhistorischem wie systematischem Gebiet dargestellt.

VERLAG VON W. KOHLHAMMER, STUTTGART

1936 K 2210

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE VI
LV. BAND HEFT I/II 1936



VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U.B. TÜB.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und W. Dreß

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ROBERT HOLTZMANN / WILHELM WEBER

INHALT

Untersuchungen

	Seite
R. Seeberg †, Staat und Kirche in der Gegenwart	1
R. Strothmann, Heutiges Orientchristentum und Schicksal der Assyrer	17
B. Altaner, Sprachkenntnisse und Dolmetscherwesen im missionarischen und diplomatischen Verkehr zwischen Abendland und Orient im 13. und 14. Jahrhundert	83
B. Stephanides, Die geschichtliche Entwicklung der Synoden des Patriarchats von Konstantinopel	127
Th. Haralambides, Die Kirchenpolitik Griechenlands	158
K. Guggisberg, Das Christentum in Hallers „Restauration der Staatswissenschaft“	193
H. Waitz, Das Problem des sogenannten Aposteldekrets	227
J. Koch, Kritische Bemerkungen zu Hildebrand Bascours neuer Ausgabe der Eckhart-Prologe	264
A. Mirgeler, Ernst Benz: Ecclesia Spiritualis	286
W. Richter, A. von Harnacks Stellung im kulturellen Leben seiner Zeit	295
G. Siedel, Nochmals zum Text der „Theologia deutsch“	305
O. Clemen, Die Acta exustionis antichristianorum Decretalium in deutscher Übersetzung	313

Literarische Berichte und Anzeigen

W. Baetke, Germanische Religion, Sachsenbekehrung und frühmittelalterliches Christentum	322
Fr. Zöpfl, Mittelalterliche Ordensgeschichte	329
W. E. Peuckert, Magie	349
Allgemeines	368
Alte Kirche	382
Mittelalter	393
Reformation	403
Neuzeit	412
Zur polnischen Kirchengeschichte	430
Aus Zeitschriften	434

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an Prof. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an Privatdozent Lic. W. DRESS, Berlin-Lichterfelde West, Prettauer Pfad 15, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

Diesem Heft liegt je ein Prospekt des Verlags W. Kohlhammer, Stuttgart, des Verlags Alfred Töpelmann, Berlin und des Verlags Trowitzsch & Sohn, Berlin bei, auf die wir besonders hinweisen.

VR

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE VI
LV. BAND HEFT III/IV 1936

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

UB TUB.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und W. Dreß

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ROBERT HOLTZMANN / WILHELM WEBER

INHALT

Untersuchungen

Seite

K. D. Schmidt, „Nuntius Dei" in der Germanenmission 437
K. Burdach †, Der Kampf Walthers von der Vogelweide gegen Innozenz III. und gegen das vierte Lateranische Konzil 445
J. Hashagen, Die Devotio Moderna in ihrer Einwirkuug auf Humanismus, Reformation, Gegenreformation und spätere Richtungen . . . 523
M. Schüler, Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift De servo arbitrio . 532
H. Leube, Pascals Lettres Provinciales 594
W. Hočevar, Die Anfänge der Reformation auf dem Gebiete des heutigen Jugoslavien 615
H. Kopf, Christophorus Longolius 634
A. Schleiff, Orthodoxie, Pietismus und Absolutismus; ein Pastorenprozeß 650

Literarische Berichte und Anzeigen

P. M. Baumgarten, Bellarminiana 661
Allgemeines 670
Alte Kirche 678
Mittelalter 683
Reformation und Gegenreformation 706
Neuzeit 717
Zur Geschichte der Ostkirche 727
Register 731

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an Prof. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an Privatdozent Lic. W. DRESS, Berlin-Lichterfelde West, Prettauer Pfad 15, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

ERHARD PESCHKE

Die Theologie der Böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit

I. Band: Das Abendmahl. 1935. XVII und 383 Seiten. Oktav. Brosch. RM. 21.—.

Das Abendmahlssakrament ist das Symbol der Hussiten. An der Stellung zu ihm werden die theologischen und religiösen Voraussetzungen der Parteien am klarsten erkennbar, und so bildet die Abendmahlsfrage, das Zentralproblem der böhmischen Theologie im 15. Jahrhundert, den Schlüssel zum Verständnis der Ideenwelt der Böhmischen Brüder.

Der Verfasser ordnet Laientheologie und Volksfrömmigkeit in den großen Rahmen der geschichtlichen Entwicklung ein und zeigt ihren Zusammenhang mit der Scholastik, der Mystik, dem Humanismus und der Reformation auf.

Die Bedeutung Wiclefs für die Theologie der Böhmen wird unter einem neuen Gesichtspunkt gewürdigt. Es wird gezeigt, daß die Ideen des Engländers dem Denken der Böhmen neue Richtung und Gestalt gegeben haben.

In einer umfassenden Darstellung der früheren Abendmahlsanschauung Luthers und ihres Verhältnisses zur Lehre der Brüder wird der Einfluß wiclefitischer Ideen auf den Reformator erwiesen.

Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart und Berlin W 9

„*Eine reife Leistung deutscher Wissenschaft.*“
(Stimmen der Zeit.)

KLEINEIDAM / KUSS

DIE KIRCHE IN DER ZEITENWENDE

2. Auflage. 3. und 4. Tausend.
459 Seiten; Leinen RM. 7.20,
broschiert RM. 6.—.

Die Unruhe unserer Zeitenwende hat auch vor dem religiösen Gebiete nicht haltgemacht. Altes stürzt und Neues erhebt sich aus den Trümmern. Unverändert steht die Kirche in ihrem Wahrheitsbesitz da. Gelehrte von Fach und Namen geben hier Antwort auf die großen Fragen, vor die sich die katholische Kirche Deutschlands heute gestellt sieht.

Aus Urteilen über die erste Auflage:

„. . . Eine reife Leistung deutscher Wissenschaft und das lang vermißte würdige Gegenstück zu dem von protestantischer Seite vorliegendem Buch „Die Nation vor Gott . . .“ (Stimmen der Zeit, Freiburg.) „. . . Jeder religiöse Volks- und Jugendbildner ist verpflichtet, sich aus diesem tüchtigen Handbuche gründlich über das zu unterrichten, was ihm bei seiner Arbeit täglich begegnen kann.“
(Magazin für Pädagogik.)

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Verlangen Sie ausführlichen Prospekt.

VERLAG ANTON PUSTET
SALZBURG / LEIPZIG

GÜNTER MOLDAENKE

SCHRIFTVERSTÄNDNIS UND SCHRIFTDEUTUNG IM ZEITALTER DER REFORMATION

TEIL I

MATTHIAS FLACIUS ILLYRICUS

1936. XXVI und 629 Seiten.
RM. 36.—

Flacius hat in seinem großen Werk „Clavis Scripturae Sacrae“ seine Anschauungen von der Auslegung, d. h. vom Verstehen auseinandergesetzt, und diese Anschauungen geben nicht bloß die Gedanken der Reformation über das Verstehen wieder, sondern sie haben die gesamte protestantische Exegese auf das stärkste beeinflußt. Neben dem genannten „Schlüssel zur Schrift“ finden in Moldaenkes Untersuchungen indes alle hermeneutisch wie exegetisch irgendwie belangvollen Flaciusschriften Berücksichtigung, so vor allem die „Glossa Compendiaria Novi Testamenti“ und die Hauptschriften gegen Schwenckfeld, Osiander und Rom, sowie die theologiegeschichtlich bedeutenderen Disputationen über Rechtfertigung, Erbsünde und Willensfreiheit. Das sich aus dem genannten Material ergebende Bild bestätigen und ergänzen endlich eingehende Studien der Wolfenbütteler ungedruckten Flaciushandschriften, die — wie die weithin schwer zugänglichen Flaciusdrucke — in ihren wichtigsten Partien im Anmerkungsteil mitgeteilt sind.

VERLAG VON W. KOHLHAMMER
STUTTGART

Verantwortlich für Anzeigen: Otto Röhm, Stuttgart. — M.-A. 500 Expl. Zur Zeit ist Preisliste Nr. 2 gültig.

23. JUNI 1960

14. 11. 78

21. DEZ. 1960

14. 11. 78

10. 11. 1961

5. 12. 78

12. April 1972

26. April 1972

8. 5. 79

22. AUG. 1980

10. MRZ. 1964

19. FEB. 1965

27. Dez. 1972

14. MRZ. 1973

- 6. 10. 81

5. AUG. 1966

23. AUG. 1973

12. NOV. 1981

23. 9. 66

10. OKT. 1973

30. MRZ. 1982

10. April 1967

26. APR. 1974

21. OKT. 1982

3. 12. 82

14. FEB. 1968

21. MAI 1974

22. APR. 1968

10. JUNI 1974

20. MAI 1968

10. JULI 1974

14. 8. 68

24. OKT. 1975

27. AUG. 1968

29. 10. 68

30. 10. 69

24. AUG. 1976

18. SEP. 1976

22 SEP. 1970

16. SEP. 1976

13. Okt. 1970

19. NOV. 1970

30. 12. 70

25. 4. 77

29 Jan. 1971

25. JULI 1977

12. März 1971

26. SEP.

12. 5. 71

23. DEZ. 1977

21. 6. 71

20. MRZ. 1978

23. JULI 1979

21. OKT. 1971